

Jeffrey C. Alexander

Las teorías sociológicas
desde la
Segunda Guerra Mundial

Índice

PREFACIO Y AGRADECIMIENTOS.....	3
1. ¿Qué es la teoría?.....	5
2. La primera síntesis de Parsons.....	17
3. El estructural-funcionalismo.....	25
4. El estructural-funcionalismo en su fase intermedia.....	34
5. La teoría de la modernidad triunfante.....	46
6. El último período de Parsons.....	56
7. La revuelta contra la síntesis parsoniana.....	70
8. La teoría del conflicto (1): La estrategia de John Rex.....	79
9. La teoría del conflicto (2): Rex y el problema de la coerción.....	87
10. La teoría del intercambio (1): Los conceptos de George Homans.....	97
11. La teoría del intercambio (2): Homans y el dilema individualista.....	107
12. El interaccionismo simbólico (1): El pragmatismo y el legado de George Herbert Mead....	120
13. El interaccionismo simbólico (2): El individualismo y la obra de Blumer y Goffman.....	132
14. La etnometodología (1): La fenomenología y el legado de Edmund Husserl.....	146
15. La etnometodología (2): La rebelión de Harold Garfinkel contra las normas.....	157
16. La sociología cultural (1): El desafío hermenéutico.....	171
17. La sociología cultural (2): La rebelión de Clifford Geertz contra el determinismo.....	184
18. El marxismo (1): La herencia y el resurgimiento.....	200
19. El marxismo (2): La teoría crítica de Herbert Marcuse.....	211
20. La teoría sociológica en la actualidad.....	225
ÍNDICE TEMÁTICO.....	229

Prefacio y agradecimientos

En cierto sentido estas charlas* comienzan donde terminaba mi último libro, *Theoretical Logic in Sociology*. Mientras que allí yo aplicaba mi esquema teórico a la sociología teórica, desde los clásicos hasta Talcott Parsons, en el presente trabajo uso la lógica para interpretar la teoría sociológica hasta la actualidad.

Sin embargo, en otro sentido estas conferencias representan un nuevo desarrollo teórico. En ese trabajo anterior yo postergaba el enfoque individual del orden para concentrarme principalmente en los enfoques colectivistas en su forma racionalista, normativa y multidimensional. Mientras investigaba toda la gama de supuestos acerca de la acción, me limité a sólo uno de los dos principales enfoques del problema del orden. No discutiremos aquí si esa limitación que me impuse era atinada o no. Baste decir que las razones de esa elección eran explícitas, y que la longitud de ese trabajo ya era de por sí bastante excesiva. En el presente trabajo, en cambio, dedico más espacio a la exploración del enfoque individualista del orden. En este trabajo hay también pequeñas diferencias de énfasis. Por ejemplo, aquí me interesa más la exploración de la dimensión social e ideológica del desarrollo teórico que en *Theoretical Logic*.

Aunque sufrió muchas revisiones, este libro comenzó como una serie de conferencias para estudiantes de la UCLA. Quiero agradecer a dichos estudiantes sus agudas y estimulantes preguntas, que a menudo me señalaron nuevos rumbos. También me gustaría agradecer a los estudiantes graduados que supervisaron el curso, especialmente Geoffrey Gilbert Hammerling, cuyas críticas y perceptivas observaciones me ayudaron a ver con mayor claridad todo el proyecto.

En muchos sentidos este libro es un producto de mis ocho años de residencia en la UCLA y de la estimulante atmósfera intelectual de su departamento de sociología. Mis colegas del departamento me han obligado a conciliarme con la microsociología de una manera que antes no consideraba necesaria. En este sentido, me gustaría dejar constancia de las cordiales provocaciones de Emmanuel Schegloff, Harold Garfinkel, Melvin Pollner y Jack Katz.

La ciencia nunca es, por cierto, una actividad puramente local, y he tenido la suerte de contar con la ayuda de muchos estudiantes de aquí y del extranjero. Bernard Barber leyó atentamente los primeros capítulos de este libro y me dio atinados consejos. Steven Seidman ha sido un importante interlocutor y crítico. Richard Münch leyó extensos fragmentos del manuscrito y me dio sus reflexivas opiniones. Nicholas Dirks y Ron Eyerman me cuestionaron y me instruyeron sobre diversos aspectos de la teorización contemporánea. Nancy Chodorow y Lewis Coser hicieron algunas sugerencias específicas y decisivas. Huelga decir que ninguno de estos pensadores ni de mis colegas de la UCLA es responsable por las interpretaciones que constan en las páginas siguientes.

Mi esposa, Ruth Bloch, me brindó la lectura final y más atenta de estas conferencias. Acepto con gratitud sus penetrantes críticas.

Tengo un vívido recuerdo de mi primer encuentro con las conferencias de Raymond Aron sobre teoría sociológica, traducidas al inglés como *Main Currents in Sociological Thought*. Era el verano de 1971 en Palo Alto, California, y yo estaba leyendo al caer la tarde en el patio del hogar de los padres de mi esposa. Las ideas de Aron eran claras y estimulantes, y me pareció que la

* El libro está integrado por veinte clases sobre teoría sociológica contemporánea dictadas en la Universidad de California en Los Angeles. Cada capítulo corresponde a una clase [T.]

intimidad de sus conferencias permitía comunicarlas de un modo muy eficaz. La imitación es la forma más elevada de adulación. Estas conferencias son un sincero homenaje a la memoria de ese gran francés. Sin embargo, me gustaría dedicarías a la memoria viva de otro gran hombre que murió ese mismo año, Felix Bloch, en cuya casa leí por primera vez las conferencias de Aron y cuyo conocimiento y amistad me brindaron tantas cosas.

Los Angeles

1

Qué es la teoría

Para la gente interesada en el mundo real —y supongo que la mayoría de ustedes están aquí por esa razón— un curso acerca de la teoría sociológica puede parecer carente de sentido. La sociología está bien, desde luego. Trata sobre la sociedad, y por eso están ustedes aquí. ¿Pero a qué viene la “teoría”? Tiene un aire demasiado filosófico, el de las ideas por sí mismas. El estudio de la teoría parece ser tan árido como el polvo.

Sin embargo, quiero señalar que un curso sobre teoría no es tan árido ni abstracto como se puede creer. Desde luego, las teorías abstraen a partir de los datos particulares de un tiempo y un lugar determinados, así que a menudo hablamos abstractamente cuando las analizamos. Pero hay un contrapeso importante para este impulso hacia la abstracción. Las teorías son propuestas por personas, algo que nunca debemos olvidar. Al estudiar teorías no examinamos abstracciones flotantes sino obras de personas. Para conocer las teorías, pues, debemos saber un poco acerca de las personas que las escribieron: cuándo y cómo vivieron, dónde trabajaron y, lo más importante, cómo pensaban. Tenemos que saber estas cosas para entender por qué decían lo que decían, por qué no decían otra cosa, por qué cambiaban de parecer. En general procuraré hallar respuestas a estas preguntas dentro de las teorías mismas, pero trataré de no olvidar que detrás de estos textos teóricos están las personas y sus mentes.

Más aun, este curso no trata sobre cualquier teoría sociológica, sino sobre la teoría en la actualidad. Uno de los atractivos de un curso sobre teoría contemporánea es que nos obliga a hablar de nuestra época: hablamos de la vida contemporánea porque ha ejercido una gran influencia en la teoría contemporánea. Durante el curso yo insinuaré, por ejemplo, que la Gran Depresión de la década de 1930 y la guerra mundial que estalló después afectaron decisivamente la teoría sociológica del período contemporáneo. Las esperanzas utópicas de reconstrucción social en el mundo de posguerra fueron vitales para modelar la naturaleza de la teoría que emergió al principio. Estas esperanzas se frustraron en la década de 1960. La furia y la decepción desempeñaron un papel decisivo en el trabajo teórico subsiguiente. Pues estimularon nuevas teorías que desafiaron las que predominaban en la Posguerra.

Sin embargo, hablaré de la sociedad contemporánea no sólo porque ha afectado la teoría contemporánea sino también porque la teoría contemporánea, a fin de cuentas, trata sobre la sociedad contemporánea. Hay aspectos de la teoría que son atemporales, que generalizan a partir de elementos particulares para establecer leyes” o “modelos” que pretenden ser válidos para siempre. Pero, precisamente porque quienes crean las teorías sufren la influencia de su época, podemos leer sus teorías como dirigidas hacia ella. Al comentar estas teorías, me desplazaré continuamente de las abstracciones teóricas a las concreciones empíricas, a la sociedad norteamericana que conocemos hoy, a los conflictos que nos amenazan y nos inspiran, a las realidades mundanas de nuestra vida cotidiana. Si mi curso no brinda un estímulo para pensar en cosas empíricas —en todo, desde lo sublime hasta lo ridículo— de maneras nuevas y fascinantes, habré fracasado.

Pero antes de abordar el aspecto “sociológico” de la teoría sociológica, debemos ingresar en el mundo de la “teoría” misma. Por lo menos una clase tendrá que ser bastante seca y abstracta, y es natural que ésta sea la primera. Para iniciar un curso debemos ir primero a lo primero. Y en un

curso sobre teoría, lo primero es preguntarnos qué es la teoría. Comenzaré con una definición sencilla. La teoría es una generalización separada de los particulares, una abstracción separada de un caso concreto. Daré algunos ejemplos de este proceso de abstracción. Los actores económicos son particulares concretos. Por ejemplo, el presidente de Chrysler, la compañía automotriz, es una persona específica, Lee Iacoca. Si quisiéramos describir la actividad de Lee Iacoca en la Chrysler Corporation, no haríamos teoría. Por otra parte, los “presidentes de compañías automotrices” constituyen una clase de personas. Ahora estamos abstrayendo a partir de un caso concreto. Si quisiéramos pensar acerca de las actividades de los “presidentes” de compañías automotrices, tendríamos que generalizar a partir de individuos particulares; estaríamos elaborando teorías acerca de la conducta administrativa en las compañías automotrices. Si quisiéramos estudiar a los “presidentes de las empresas norteamericanas”, tendríamos un nuevo nivel de abstracción. Tomemos un ejemplo más cercano. Si miramos a un niño que interactúa con sus padres, estudiamos un caso concreto. Si quisiéramos mirar muchos casos de niños interactuando con sus padres, estaríamos generalizando a partir de casos concretos para elaborar teorías sobre la interacción padre/hijo. Estaríamos teorizando sobre la socialización.

Empero, en este curso no me interesa sólo la teoría, sino la teoría general. En sociología abundan las teorías especiales, por ejemplo teorías sobre la estratificación, la socialización, la política y la administración. Se las puede estudiar en cursos más especializados. Las teorías generales toman estas teorías especiales y las unen. Las teorías generales son teorías acerca de todo, acerca de las “sociedades” en cuanto tales, acerca de la modernidad más que acerca de una sociedad moderna en particular, acerca de la “interacción” más que acerca de una forma particular de interacción. Hay teorías especiales sobre las clases económicas en la sociedad, sobre la clase media, la clase trabajadora y la clase alta. Pero una teoría general de las clases, como la teoría marxista, combina todas estas teorías especiales sobre las clases en una sola teoría sobre el desarrollo económico y las relaciones de clase en cuanto tales.

Ahora que he definido muy provisionalmente qué es la teoría, hablaré acerca de su significación. Hoy existe un gran debate acerca del papel de la teoría en las ciencias, Y sobre todo en las ciencias sociales. La posición que asumo aquí, decisiva para este curso, es que la teoría es crucial. Más aún, la teoría es el corazón de la ciencia. Aunque las teorías Siempre se relacionan estrechamente con la “realidad” fáctica, en la práctica de las ciencias sociales son las teorías mismas las que generan los experimentos que verifican los datos; las teorías son las que estructuran la realidad —los datos o “hechos”— que estudian los científicos.

Daré un ejemplo. Las ciencias sociales dedican hoy muchos trabajos al intento de hallar explicaciones del éxito económico del Japón. En estos estudios los científicos sociales a menudo descubren que los jóvenes estudiantes japoneses otorgan gran valor al logro, a la “socialización para el logro”, que eventualmente se traduce en trabajo duro y disciplina en el mundo económico adulto. ¿Pero cómo se descubre el “dato” de tal socialización? ¿Es porque la realidad de esta socialización para el logro se impone sobre el observador científico? Pues no. Se publican estudios sobre socialización porque muchos científicos sociales están imbuidos, antes de llegar al Japón, de la idea teórica de que la socialización en la infancia es decisiva para determinar el estilo laboral de los adultos.

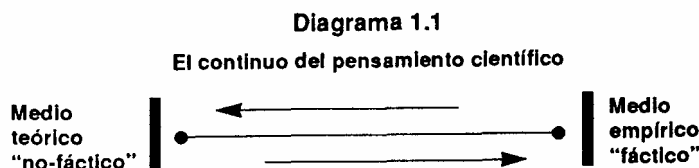
Continuemos con otro ejemplo japonés. En Europa y los Estados Unidos hace furor el debate acerca de las razones históricas del rápido desarrollo económico del Japón. Algunos estudiosos arguyen que la situación militar protegida de que ha gozado el Japón desde la Segunda Guerra Mundial le ha permitido prosperar; otros, en una vena similar, han citado las políticas proteccionistas del gobierno japonés. Sin embargo, otros estudiosos sostienen que estos factores no son decisivos, que debemos prestar atención a la cohesión de los valores japoneses y a la solidaridad que ata [¿vincula?] a los trabajadores y [¿con?] los capitalistas. Creo que estas fundamentales diferencias de opinión científica no se pueden zanjar con una mera observación

más atenta de los hechos, aunque por cierto debemos observarlos atentamente. Estas diferencias nacen de las teorías generales de los científicos acerca de lo que motiva a las personas para actuar y de las fuerzas que mantienen unida una sociedad. Si creemos que las personas son competitivas por naturaleza e invariablemente egoístas, enfatizaremos factores materiales como el gobierno y la política militar. Si creemos, por el contrario, que los sentimientos y la moralidad son aspectos vitales del vínculo social, enfatizaremos factores “ideales” tales como los valores y la solidaridad. Pero hay ejemplos más cercanos de la significación de la teoría. La sociedad norteamericana ha sufrido la revolución económica llamada *Reaganomics* “reagonomía”. Es un programa práctico en el más práctico de los mundos, el mercado. ¿Pero esta política práctica se generó simplemente como solución científica para problemas económicos contemporáneos? En absoluto. La “reagonomía” se basa en ideas, en primer lugar las de Milton Friedman, pero, en un marco temporal más amplio, en ideas que se remontan a doscientos años atrás, a las teorías de Adam Smith, y antes de él, a John Locke. Fue John Maynard Keynes, el gran economista que se oponía a las teorías del mercado libre, quien dijo que las ideas constituyen la fuerza económica más poderosa.

¿Cómo se generan las teorías? Muchos científicos admiten que las teorías son más generales que los hechos y son igualmente importantes para la generación de ideas científicas. Pero eso no responde a la pregunta más decisiva: ¿cómo se producen las teorías?

¿La teoría se induce a partir de datos empíricos? Según esta idea, tendríamos que estudiar muchos casos específicos y hacer generalizaciones graduales basadas en sus rasgos comunes. Una teoría así generada, “una ley abarcadora”, luego desempeñaría un papel decisivo en nuevos trabajos empíricos. Esta idea de inducción suena convincente, pero no es cierta. La teoría no se puede construir sin datos, pero tampoco se puede construir sólo con datos. Algunos filósofos de la ciencia reconocen que la teoría precede a cualquier intento de generalización —que salimos al mundo de los hechos unidos con teorías— pero sostienen que usamos datos atóricos para verificar la verdad o falsedad de nuestros conceptos teóricos generales. Pero esta posición es tan poco atinada como la anterior, especialmente para las clases de teorías generales que trataremos aquí. Tales teorías no se pueden someter a una verificación definitiva y concluyente por medio de datos, aunque una referencia a los datos es parte vital de toda verificación de una teoría. Los datos pueden poner en jaque algunas proposiciones específicas de una teoría, pero un cuestionamiento puramente fáctico tiene dos limitaciones. Primero, los datos que usamos para cuestionar una teoría están informados a la vez por teorías que no estamos verificando en esta oportunidad. Segundo, aunque admitamos la falsedad de una proposición específica, rara vez abandonaremos la teoría general de la cual forma parte. En cambio, haremos una revisión de la teoría general para alinear sus proposiciones con estos nuevos datos “fácticos”.

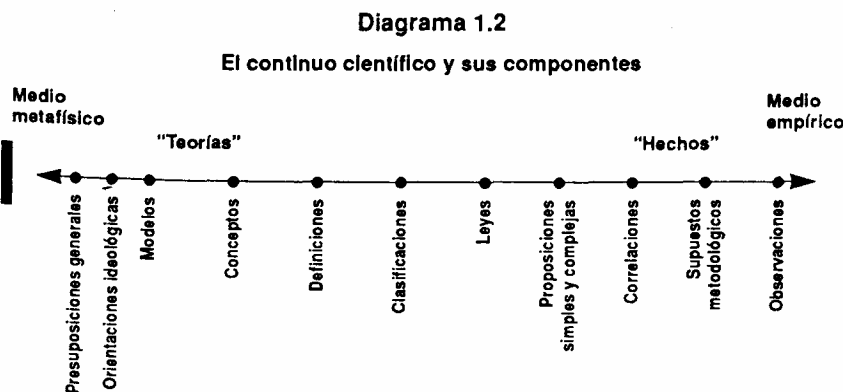
¿Cómo se generan, pues, las teorías? Convengo, por cierto, en que el mundo real pone límites muy estrictos a nuestra teorización. Por ejemplo, para un científico social resultaría difícil sostener que la sociedad norteamericana está sufriendo una revolución política, así como la “realidad” dificultaría proponer la teoría de que la sociedad soviética es capitalista y no comunista. Sin embargo, algunos científicos han afirmado que la sociedad norteamericana está sufriendo una revolución política, y otros han intentado demostrar que Rusia es un país capitalista y no comunista. Estos ejemplos extremos revelan que el razonamiento teórico tiene una relativa autonomía respecto del “mundo real”. De hecho, me he visto en la obligación de poner esta expresión entre comillas. Como los límites que la realidad impone a la ciencia siempre sufren la mediación de compromisos anteriores, nos resulta imposible saber, en cualquier momento, las teorías, pues, son generadas tanto por los procesos no fácticos o no empíricos que preceden al contacto científico con el mundo real como por la estructura de este “mundo real”. Con procesos no fácticos me refiero a cosas tales como los dogmas universitarios, la socialización intelectual y la especulación imaginativa del científico, que está basada tanto en su fantasía personal como en



la realidad externa. En la construcción de las teorías científicas, el mundo real modifica estos procesos, pero nunca los elimina. Existe, pues, una relación doble entre las teorías y los hechos. Llamaré elemento apriorístico a la parte no empírica de la ciencia. Este elemento no depende de las observaciones sino de las tradiciones. Esta afirmación puede parecer extraña. La ciencia, prototipo de racionalidad y modernidad, parecería opuesta a la tradición. A mi juicio, sin embargo, la ciencia —aunque sea racional— depende vitalmente de la tradición. La sociología es una ciencia social empírica, comprometida con la verificación rigurosa, con los datos, con la disciplina de la verificación. No obstante, estas actividades científicas se desarrollan, a mi entender, dentro de tradiciones que se dan por sentadas y no están sometidas a una evaluación estrictamente empírica.

¿Qué son estas tradiciones científicas? Podemos convenir, sin lugar a dudas, en que están integradas por los componentes básicos de la ciencia social. El problema es que las personas conceptualizan estos componentes básicos de diversos modos. Es justo decir que estos modos diversos, a menudo antitéticos, de conceptualizar los componentes básicos de las ciencias sociales son el núcleo del debate teórico contemporáneo. Aun así, debemos identificar los componentes básicos, pues sólo así podremos identificar las tradiciones básicas que informan la base no empírica de una disciplina.

La tarea es más ardua de lo que parece, pues en las ciencias sociales hay una importante gama de elementos no empíricos. El legado de cada generación de sociólogos a la siguiente no consiste sólo en las creencias acerca de cuáles son dichos elementos, sino en cuáles son entre ellos los más importantes. Me gusta considerar estos elementos como parte de un continuo del pensamiento científico (véase el diagrama 1.2).



Las diversas tradiciones de la teoría social suelen enfatizar un nivel de este continuo más que otros. A menudo sostienen que tal o cual nivel es de importancia extrema. En consecuencia, las diversas comprensiones teóricas del componente que se considera decisivo constituyen la base de las principales tradiciones sociológicas.

Muchos teóricos arguyen, por ejemplo, que el nivel ideológico es decisivo. Sostienen que las creencias políticas de los científicos constituyen el elemento no empírico que determina la sustancia de los hallazgos de las ciencias sociales. Consideran pues que la sociología está

dividida entre tradiciones conservadoras, liberales y radicales. Aunque esta perspectiva de la teoría sociológica —así como las demás que luego comentaré— nos ha acompañado durante siglos, resurgió en el período de posguerra con los conflictos sociales de la década de 1960. Los sociólogos críticos llegaron a encarar la sociología académica como una disciplina “sacerdotal”, propia del *establishment* una teoría ideológica cuestionada por la sociología revolucionaria o profética de la Nueva Izquierda.

Otros científicos sociales sostienen, con igual vehemencia, que el modelo determina la naturaleza fundamental del pensamiento sociológico. Los modelos son imágenes deliberadamente simplistas y muy abstractas del mundo. Hay modelos, por ejemplo, que describen la sociedad como un sistema en funcionamiento, como el sistema fisiológico del cuerpo o el sistema mecánico de un motor de combustión interna. Otros modelos consideran que la sociedad está compuesta por instituciones separadas sin ninguna relación integral y sistémica entre ellas. Para quienes enfatizan el nivel del modelo, la opción entre modelos funcionales e institucionales es responsable del tono de una teoría social. El enfoque ideológico sostiene que las decisiones políticas del científico generan modelos, pero este segundo grupo de teóricos argumenta que la opción entre modelos funcionales e institucionales genera compromisos ideológicos. A menudo han sostenido, por ejemplo, que los modelos funcionalistas llevan a una ideología conservadora. Los teóricos ideológicos, en cambio, a menudo han sostenido lo inverso, es decir, que las creencias políticas conservadoras conducen a la adopción de modelos funcionales.

Otro nivel del continuo sociológico que a menudo se considera decisivo es el metodológico. Se sostiene que la opción entre técnicas cuantitativas y cualitativas, o entre el análisis comparado y los estudios de casos, son cruciales para estructurar teorías sociológicas generales. En un nivel menos técnico, las controversias metodológicas se concentran en el papel de la teorización abstracta en contraste con la compilación de datos empíricos. Se trata, por cierto, de la disputa en la que yo mismo acabo de embarcarme. Quienes adhieren a diversos bandos de estos debates metodológicos suelen compartir la creencia, a la cual yo no me adhiero, de que los compromisos con determinados modelos e ideologías surgen de estas opciones metodológicas, y no al contrario.

Por último, muchos científicos sociales de la actualidad sostienen que lo más determinante para un sociólogo consiste en decidir si el mundo está en equilibrio o en conflicto. La “teoría del conflicto”, por ejemplo, afirma que si damos por sentado que la sociedad es consensual, adoptaremos modelos funcionales, tomaremos posiciones ideológicas sistémicas conservadoras, y emplearemos metodologías empiristas y antiteóricas.

Ustedes habrán notado una pizca de escepticismo en mi exposición. Pero, no quiero sugerir que estas discusiones me parecen irrelevantes. A mi juicio, cada uno de estos supuestos no empíricos es vital para la teorización sociológica. Ya tendré ocasión de concentrarme en cada uno de estos niveles —modelo, método, ideología, conflicto empírico, consenso— y comentar su importancia en la determinación de la forma de una actitud o cambio teóricos.

Al mismo tiempo, señalaré que cada una de estas vehementes posiciones teóricas es reduccionista. Aunque todos estos niveles son relevantes, ninguno de ellos tiene el poder que a menudo se le atribuye. La ideología es importante, pero es erróneo tratar de reducir la teoría a la influencia de los supuestos políticos. De hecho, no es inusitado que teóricos con ideas políticas muy diferentes produzcan teorías que son significativamente similares. Asimismo, es erróneo pensar que los modelos son tan decisivos. Los modelos son importantes, pero no pueden determinar los otros supuestos de los teóricos. Los modelos funcionales, por ejemplo, cuentan hoy con la aprobación de radicales marxistas así como de conservadores. Algunos funcionalistas consideran que los requerimientos del sistema son contradictorios y en última instancia autodestructivos; otros consideran que son complementarios y autorreguladores. De la misma manera, hay funcionalistas empiristas y funcionalistas que aprecian la independencia del aspecto

no empírico de la teoría. Por tomar otra reducción típica, parece tremendamente obstinado atribuir poder decisivo a los compromisos metodológicos. En la historia de la sociología, la misma metodología ha respaldado las posiciones más encontradas. Por ejemplo, hay teorías cuantitativas marxistas acerca de la formación de clases y teorías liberales cuantitativas que reemplazan la clase por el status. Los compromisos metodológicos son los mismos, pero las teorías son muy diferentes. Por último, la posición de un teórico acerca del conflicto no puede, en mi opinión, determinar las otras características de su teoría. Marx consideraba que la sociedad estaba en conflicto, y también Hegel, pero pocos pondrían ambas teorías en el mismo campo.

Pero el problema de estos debates contemporáneos no radica sólo en su reduccionismo, sino en la mezcla de niveles relativamente independientes. Además, la mayoría de estos debates contemporáneos ignoran el nivel no empírico más general de todos. Lo llamaré el nivel de las “presuposiciones”. En la segunda parte de esta clase, describiré estas presuposiciones, y sugeriré que forman las tradiciones predominantes en el pensamiento social. En mi conclusión, regresaré al tópico de la teoría sociológica contemporánea. Llevaré este comentario abstracto acerca de las tradiciones a un plano más concreto comentando las fuerzas intelectuales y sociales que trajeron el centro del debate teórico a los Estados Unidos en el período inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Con presuposiciones me refiero a los supuestos más generales de cada sociólogo en su enfrentamiento con la realidad. Creo que es obvio que lo primero que un estudiante de la vida social presupone es la naturaleza de la acción. Cuando pensamos cómo es la acción, habitualmente nos preguntamos si es racional o no. El “problema de la acción”, pues, consiste en dar por sentado que los actores son racionales o no racionales. Aquí no me refiero al uso habitual que identifica racional con bueno y listo, y no racional con malo y estúpido. No quiero decir, en otras palabras, que un acto no racional sea “irracional”. En la teoría social, esta dicotomía alude a si las personas son egoístas (racionales) o idealistas (no racionales), si son normativas y morales (no racionales) en su enfoque del mundo o puramente instrumentales (racionales), si al actuar les interesa aumentar la eficiencia (racionalmente) o si están regidas por emociones y deseos inconscientes (no racionalmente). Todas estas dicotomías se relacionan con la vital cuestión de la referencia interna o externa de la acción. Los enfoques racionalistas de la acción consideran que el actor recibe impulso de fuerzas externas, mientras que los enfoques no racionales implican que la acción está motivada desde dentro. Al hablar de presuposiciones, sugiero que cada teoría social y cada trabajo empírico toma una posición apriorística sobre el problema de la acción. Sin embargo, ello no significa que tenga que adoptar una actitud excluyente. Se puede considerar — aunque no es lo habitual — que la acción tiene elementos racionales y no racionales.

Pero no basta con responder la pregunta central acerca de la acción. Existen presuposiciones acerca de una segunda cuestión relevante, la que denominaré el “problema del orden”. Los sociólogos son sociólogos porque creen que la sociedad respeta patrones, estructuras independientes de los individuos que la componen. Pero, aunque todos los sociólogos creen esto, a menudo tienen grandes desacuerdos acerca del modo en que se genera este orden. Diré que se trata de una controversia entre los enfoques individualistas y colectivistas del orden.

Si los pensadores presuponen una posición colectivista, entienden que los patrones sociales son previos a todo acto individual específico, y son, en cierto sentido, producto de la historia. El orden social es un dato “externo” que enfrenta al individuo recién nacido. Ahora bien, si escriben sobre los adultos, los colectivistas pueden reconocer que el orden social existe tanto dentro como fuera del individuo; de hecho, es un punto importante al cual retornaremos. Lo que aquí importa es que la perspectiva colectivista, ya conceptualice el orden social como interior o exterior a un actor, no considera que sea producto de consideraciones de este momento. Todo acto individual, según la teoría colectivista, va impulsado en la dirección de la estructura preexistente, aunque esta dirección sea sólo una probabilidad para los colectivistas que reconocen que la acción tiene

un elemento de libertad. sí, para la teoría colectivista, la economía determina la dirección de los actores económicos individuales, y no son los empresarios quienes crean la economía; el sistema religioso determina la conducta de un creyente individual, y no es la fe la que permite surgir una Iglesia; las organizaciones partidarias producen políticos, y no son los políticos quienes constituyen los partidos.

Los teóricos individualistas a menudo reconocen que parecen existir tales estructuras extraindividuales en la sociedad, y por cierto reconocen que hay patrones inteligibles. Pero aun así insisten en que estos patrones son producto de la negociación individual y consecuencia de la opción individual. No sólo creen que los individuos son “portadores” de las estructuras sino que los actores producen las estructuras en los procesos concretos de la interacción individual. Para ellos, no es sólo que los individuos tengan un elemento de libertad, sino que pueden alterar los fundamentos del orden social en cada punto sucesivo del tiempo histórico. Los individuos, según esta perspectiva, no portan el orden dentro de sí mismos. En cambio, siguen el orden social o se rebelan contra él —e incluso contra sus propios valores— según sus deseos individuales.

No creo que los problemas de la acción y el orden sean “opcionales”. Creo que cada teoría toma alguna posición sobre ambos. Pero no insistiré sobre esto. Quiero señalar que las permutaciones lógicas entre las presuposiciones integran las tradiciones fundamentales de la sociología. Hay teorías racional-individualistas y teorías racional-colectivistas. Hay teorías normativo-individualistas y normativo-colectivistas. La historia del pensamiento social también registra algunos intentos —muy pocos y espaciados— de trascender estas dicotomías de manera multidimensional.

Estas presuposiciones trascienden la mera inquietud académica. En cualquier posición que se adopte, hay en juego valores fundamentales. El estudio de la sociedad gira alrededor de las cuestiones de la libertad y el orden, y toda teoría sufre la atracción de ambos polos. A mi entender, es un dilema típicamente occidental o, mejor dicho, típicamente moderno. Como hombres y mujeres modernos, creemos que los individuos tienen libre albedrío —en términos religiosos, que cada ser humano tiene un alma inviolable— y por ello creemos que cada persona tiene capacidad para actuar de manera responsable. En mayor o menor grado, estas creencias culturales se han institucionalizado en cada sociedad occidental. El individuo constituye una unidad especial. Se han realizado complejos esfuerzos legales para protegerlo del grupo, del Estado y de otros organismos culturalmente coercitivos”, como la Iglesia.

Los teóricos de la sociología han tomado estos desarrollos muy en serio, y al igual que otros ciudadanos de la sociedad occidental han procurado proteger esta libertad individual. De hecho, la sociología surgió como disciplina a partir de esta diferenciación del individuo en la sociedad, pues la independencia del individuo, el crecimiento de su capacidad para pensar libremente acerca de la sociedad, permitió que la sociedad misma fuera concebida como objeto de estudio. La independencia del individuo vuelve problemático el “orden”, y esta problematización del orden vuelve posible la sociología. Al mismo tiempo, los sociólogos admiten que hay patrones aun en este orden moderno y que la vida cotidiana de los individuos está profundamente estructurada. Esto es precisamente lo que vuelve tan preciosos los valores de “libertad” e “individualidad”. La tensión entre la libertad y el orden brinda una justificación intelectual y moral a la sociología: la sociología explora la naturaleza del orden social en gran medida porque le interesan sus implicaciones para la libertad individual.

Las teorías individualistas son atractivas y poderosas porque preservan la libertad individual de manera abierta, explícita y total. Sus postulados apriorísticos dan por sentada la integridad del individuo racional o moral, y entienden que el actor es libre de su situación, ya se la defina como coerción material o influencia moral. Pero, a mi juicio, la posición individualista paga un alto precio teórico por esta libertad. Otorga un voluntarismo poco realista y artificial al actor en la sociedad. En este sentido, la teoría individualista no presta un verdadero servicio a la libertad.

ignora las amenazas reales que la estructura social plantea a menudo a la libertad, y también el gran sostén de la libertad que pueden brindar las estructuras sociales. A mi entender, el diseño moral de la teoría individualista alienta la ilusión de que los individuos no necesitan de otros ni de la sociedad en su conjunto.

La teoría colectivista, por otra parte, reconoce que los controles sociales existen, y en consecuencia puede someter dichos controles a un análisis explícito. En este sentido el pensamiento colectivista tiene ventajas sobre el pensamiento individualista, tanto en lo moral como en lo teórico. Desde luego, debemos preguntarnos si no pagamos un precio inaceptable por esta ventaja. ¿Qué pierde la teorización colectivista? ¿Cómo se relaciona la fuerza colectiva que ella postula con la voluntad individual, el voluntarismo y el autocontrol? Antes de responder esta pregunta decisiva, debemos ser claros acerca de un hecho vital: las presuposiciones sobre el orden no implican ninguna presuposición específica acerca de la acción. Dada esta indeterminación, hay muchas clases de teoría colectivista.

A mi juicio, el crucial interrogante de si la teoría colectivista vale su precio gira alrededor de la presuposición de que la acción sea instrumental o moral. Muchas teorías colectivistas entienden que las acciones son motivadas por una forma estrecha de racionalidad que sólo atiende a la eficacia técnica. Cuando ello ocurre, se describen las estructuras colectivas como si fueran externas a los individuos en un sentido físico. Se dice que estas estructuras aparentemente externas y materiales, como los sistemas políticos o económicos, controlan a los actores desde fuera, les guste o no. Lo hacen disponiendo sanciones punitivas y recompensas positivas para un actor que se limita a calcular el placer y el dolor. Como se entiende que el actor responde objetivamente a influencias externas, los “motivos” desaparecen como preocupación teórica. La subjetividad queda excluida del análisis colectivista cuando éste adopta una forma racionalista, pues se entiende que la respuesta del actor se puede predecir a partir del análisis de su ámbito externo. Lo crucial es dicho ámbito, no la naturaleza del actor ni el grado o la índole del compromiso del actor. Afirmo, pues, que las teorías racional-colectivistas explican el orden sólo a expensas del sujeto, eliminando la noción de yo [self]. En la sociología clásica, las formas reduccionistas de la teoría marxista representan el ejemplo más contundente de este desarrollo, pero también impregnan la sociología de Weber y la teoría utilitarista.

En cambio, si la teoría colectivista concede que la acción puede ser no racional, percibe a los actores como guiados por los ideales y la emoción. Los ideales y emociones están situados dentro y no fuera. Desde luego, este reino interno de la subjetividad está estructurado inicialmente por encuentros con objetos “externos”: padres, profesores, hermanos, libros, toda la variedad de portadores culturales y apegos objetales enfrentados por los pequeños “iniciados sociales”. Pero, según la teoría colectiva no racional, tales estructuras extraindividuales se internalizan con el proceso de socialización. La subjetividad y la motivación se vuelven tópicos fundamentales para la teoría social sólo si reconocemos este proceso de internalización, pues si aceptamos la internalización entendemos que existe alguna relación vital entre el “interior” y el “exterior” de cualquier acto. La volición individual se convierte en parte del orden social, y la vida social real implica negociaciones no entre el individuo asocial y su mundo sino entre el yo social y el mundo social. Tal pensamiento lleva a lo que Talcott Parsons llamó un enfoque voluntarista del orden, aunque debo advertir que esto no es voluntarismo en un sentido individualista. Por el contrario, se puede decir que el voluntarismo está ejemplificado por teorías que ven a los individuos como socializados por los sistemas culturales.

Los peligros de este tipo de teorización son opuestos a los que encuentran las teorías colectivistas de tipo más racionalista. Las teorías moralistas e idealistas a menudo subestiman la constante tensión entre volición individual y orden colectivo. Hay una fuerte tendencia a dar por sentado una complementariedad innata entre el yo social y el mundo de ese yo: en términos

religiosos, entre el alma individual y la voluntad de Dios; en términos políticos, entre la voluntad individual y la colectiva.

Espero que este breve comentario acerca de las virtudes y flaquezas de las formas instrumentales y morales de la teoría colectivista dé alguna idea de cuán importante sería una síntesis de ambas. Aunque cada cual tiene sus méritos, ambas tienden hacia una peligrosa unidimensionalidad que pasa por alto aspectos vitales de la condición humana. Por razones tanto morales como científicas, creo que la teoría debería entrelazar los elementos internos y externos del control colectivo. No intentaré explicar, a estas alturas, cómo podría lucir tal teoría multidimensional. El objetivo de este curso es delinear una teoría de ese tipo. Lo haré mediante una reconstrucción crítica de la teoría sociológica desde la Segunda Guerra Mundial.

Las presuposiciones acerca de la acción y el orden son las “pistas” por donde corre la sociología. Sean teóricos o no, los sociólogos optan por ciertas presuposiciones y deben convivir con las consecuencias. Dichas presuposiciones y sus consecuencias serán mi punto de partida durante este curso.

La elección de ciertas presuposiciones determina no sólo las posibilidades teóricas en un sentido positivo, sino también las restricciones y vulnerabilidades. Cada presuposición cierra ciertos caminos aunque abra otros. Los teóricos a menudo se arrepienten de excluir ciertas posibilidades, y en este sentido sus presuposiciones son chalecos de fuerza de los que intentan escapar. El problema es que si escapan demasiado sus teorías se alteran radicalmente. De hecho, a menudo hay ‘brechas’ decisivas en el trabajo de un teórico. Los trabajos tempranos y tardíos de Marx constituyen el ejemplo más famoso, y más adelante hablaré de rupturas similares en las teorías de Garfinkel y Geertz. Pero los teóricos rara vez desean cambiar tan abruptamente sus ideas. Con mayor frecuencia, quieren mantener el impulso predominante de sus ideas aunque evitando algunas de sus consecuencias. El resultado es que introducen revisiones *ad hoc*. Los nuevos conceptos se vuelven ambiguos, de modo que aún pueden sostener la “vieja” teoría. Llamaré ‘categorías residuales’ a estos conceptos *ad hoc*, porque están fuera de la línea de argumentación explícita y sistemática del teórico. Las categorías residuales son como arrepentimientos teóricos: el teórico las inventa porque teme haber pasado por alto un punto crucial.

Durante este curso veremos que aun los teóricos más destacados se mueven incómodamente entre las revisiones ambiguas y la reafirmación de sus presuposiciones originales “en última instancia”. Sugiero que estas opciones configuran los polos de un dilema del que los teóricos no pueden escapar fácilmente. Creo que toda posición teórica produce su propio dilema. A menudo, los seguidores de un maestro son los más sensibles a los dilemas que él enfrentó. Quieren defenderse de la crítica, pero también quieren ser fieles a la ortodoxia. En consecuencia, escogen las categorías residuales de una tradición y tratan de elaborarlas de manera más sistemática. Aun así, no han escapado del dilema teórico original. Si desean permanecer fieles a la tradición del maestro, pueden reelaborar sus categorías residuales sólo hasta determinado punto. Al final, deben aceptar que son residuales, pues sólo así pueden preservar los elementos “típicos” de la teoría original.

Así como en este curso me concentraré en las presuposiciones que determinan las pistas por donde circulan las diversas teorías, también intentaré mostrar que cada posición presuposicional genera tensiones que pueden descarrilarla. Describiré las categorías residuales que invariablemente aparecen y los dilemas teóricos que son típicos de la teoría sociológica en el período contemporáneo. Así podré explorar no sólo las estructuras básicas de la teoría contemporánea, sino también su dinámica interna, las tensiones y conflictos que conducen a subtradiciones, antitradiciones y a cambios teóricos.

No obstante, no me concentraré sólo en las presuposiciones. En algún punto de este curso cada nivel del continuo sociológico surgirá como importante, a veces como decisivo. Sería necio

ignorar, por ejemplo, las vastas ramificaciones de la ideología. Las teorías sociológicas no son sólo intentos de explicar el mundo sino esfuerzos para evaluarlo, para comprender más amplias cuestiones de sentido. Como son formulaciones existenciales y no sólo científicas, invariablemente tienen enormes implicaciones políticas. Por esta razón, siempre se las debe comparar con la política de su tiempo. El modo en que un teórico resuelve la tensión presuposicional entre la libertad y el control está relacionado con —aunque no determinado por— su reacción ideológica ante dicha tensión tal como se manifiesta, por ejemplo, en el conflicto político entre capitalismo y socialismo.

No pasaré por alto el enorme impacto que los cambios en la organización del mundo empírico surten sobre supuestos más generales. Si una teoría no es útil para el análisis empírico concreto, fracasa. Si se entiende que una teoría depende de proposiciones empíricas erróneas, cae en descrédito. Por ello el cambiante ámbito empírico de la teoría sociológica —el flujo y reflujo de la guerra y la paz, la creciente diferenciación y racionalización de la política y la economía, la confianza o la frustración de la vida pública— han producido un enorme impacto en el desarrollo de la teoría social contemporánea.

Hasta ahora he dedicado mucho tiempo a algunos problemas teóricos extremadamente abstractos. Aquí finaliza la “árida” introducción que era necesaria para continuar. Es hora de regresar a la tierra. La transición es fácil, pues las “posibilidades lógicas” que describí están concretadas en la historia del pensamiento social mediante tradiciones intelectuales específicas. Cada posición lógica fue de hecho articulada por una de las tradiciones sociológicas que definieron el período “clásico” de la sociología entre 1850 y 1920. Estas encarnaciones concretas de las posibilidades analíticas formaron los recursos que ha explotado la teoría sociológica contemporánea.

Karl Marx daba por sentado que la economía explotadora de la sociedad capitalista producía hombres y mujeres alienados, instrumentalmente motivados, que no tenían acceso a sentimientos e ideales no racionales. Oprimidas por las aplastantes estructuras de la economía capitalista, estas estructuras colectivas los guiaban, recompensaban y castigaban, incitándolos a la revuelta contra el capitalismo y hacia la reconstrucción socialista. Emile Durkheim razonaba de modo opuesto. Encaraba la sociedad como un reino cultural y simbólico donde los lazos sociales más reveladores son la solidaridad y el afecto. En vez de un mundo de explotación, describía una suerte de mundo religioso secularizado donde la volición socialmente estructurada era la verdadera estofa de la vida social. Max Weber intentó combinar estas posiciones materialista e idealista. Creía, por ejemplo, que los orígenes históricos de la racionalidad moderna se remontaban a creencias éticas y religiosas no racionales. Pero su teoría de la sociedad moderna terminó por desarrollar una versión política de la teoría racional-colectivista. Encaró no sólo la economía —aquí se distanció empíricamente de Marx— sino el Estado, la ley y la burocracia como estructuras que dominaban a los individuos modernos desde fuera.

A mi juicio, éstas son las vetas principales, las tradiciones dominantes que constituyen el legado de la teoría sociológica contemporánea. Pero hay también otras tradiciones clásicas, y debemos tenerlas en cuenta si deseamos comprender toda la gama de recursos que dieron origen a la teoría contemporánea. Adam Smith escribió mucho antes que los principales exponentes de la disciplina sociológica moderna, pero su “teoría económica clásica” de la racionalidad del mercado y la maximización de costes continúa siendo un importante punto de referencia para todos los intentos de teoría social que buscan una forma individualista y racionalista. Las teorías de Simmel, Mead y Freud también tenían elementos individualistas, aunque formulados de manera mucho más ambigua que los de Smith. A mi juicio, debemos ver sus teorías desde el punto de vista del énfasis empírico en lo microscópico o lo macroscópico, y no desde el punto de vista de las presuposiciones individualistas o colectivistas. Estudiaron individuos y grupos, elementos “micro”, en vez de cosas “macro como las instituciones y las sociedades. Pero las

tradiciones que fundaron contenían elementos individualistas, los cuales brindaron importantes puntos de referencia para los esfuerzos contemporáneos tendientes a mantener dicha postura presuposicional.

La teoría sociológica, pues, existe en el tiempo y el espacio y no sólo en un continuo científico abstracto. Se perpetúa mediante tradiciones y es obra de seres humanos reales. En esta última parte de mi charla, hablaré un poco acerca del tiempo y el lugar en que comenzó la teoría sociológica contemporánea.

Las tradiciones clásicas de la sociología se formaron hacia fines de la Primera Guerra Mundial. Este primer período de guerra mundial, y el interregno que la separa de la siguiente guerra, afectaron decisivamente el carácter del pensamiento contemporáneo. Pero si esto establece la referencia temporal de la teoría, ¿qué hay acerca del “espacio”? Al principio, estas tradiciones clásicas eran, con excepción de Mead y el pragmatismo, totalmente europeas. En la segunda posguerra, la teoría sufrió un cambio de mareas y se desplazó hacia los Estados Unidos.

¿Por qué las tradiciones europeas de la teoría sociológica no continuaron en la segunda posguerra? Sus creadores produjeron grandes ideas. ¿Por qué este hiato temporal y este desplazamiento geográfico?

La sociología europea sufrió mucho en el período de entreguerra. La historia de este interludio nunca se ha contado de modo satisfactorio, pero creo que ciertos elementos básicos son claros. Ante todo, hubo problemas intelectuales e institucionales. Existían enormes obstáculos organizativos para la sociología en las universidades europeas, que eran instituciones viejas y venerables consagradas a la erudición clásica y las humanidades. Durkheim, por ejemplo, demoró mucho en obtener una cátedra de sociología, y al fin sólo consiguió un profesorado en sociología y educación. Simmel no pudo obtener un puesto importante hasta el final de su carrera, aunque esto tenía que ver con el antisemitismo como oposición institucional. Aunque hay razones particulares para que Weber no lograra obtener i puesto universitario importante, no es accidental que durante gran parte de su vida lo consideraran no sólo un sociólogo sino un economista histórico.

En cuanto a los obstáculos intelectuales para la sociología europea, existían en Europa pocas tradiciones sólidas de investigación empírica que legitimaran y dieran concreción a la teoría social. En parte ello se debía a la hegemonía intelectual del clasicismo y el humanismo, pero también al radical antagonismo cultural e intelectual de muchos intelectuales europeos ante la sociedad contemporánea. La alternativa europea ante la sociología era el marxismo, y aunque el marxismo por cierto floreció, a menudo cobró una forma práctica y politizada que se oponía a las enrarecidas discusiones de la “alta” vida intelectual. Más aun, los intelectuales marxistas más importantes y sagaces a menudo estaban excluidos o distanciados, por razones políticas, de la sociología como disciplina académica.

También había fuerzas sociales e ideológicas que atentaban contra la sociología europea en el período de entreguerra. Podemos describirlas, melodramáticamente, como la crisis de la civilización europea. Entre los años 1914 y 1945 Europea fue hostil a la continuidad de toda tradición intelectual. Más aun, las teorías sociológicas no eran tradiciones cualesquiera sino tradiciones muy especiales. La teoría sociológica clásica se inspiraba en la fe optimista de que se podían hallar soluciones razonables para los problemas de la sociedad industrial secular. Partía de la premisa de que, a pesar de los disturbios sociales, se podían preservar importantes elementos de la individualidad y la razón. Claro que algunos teóricos clásicos eran más pesimistas que otros acerca de la posibilidad de reforma: Marx exigía una reconstrucción total para cimentar esta esperanza. Otros teóricos clásicos parecían —desde la perspectiva actual— demasiado optimistas acerca de la posibilidad de alcanzar la racionalidad y la libertad en su propio tiempo. Aquí pienso en Mead, y a veces en Durkheim. Pero sólo Weber era un hombre genuinamente pesimista. Aun así, era un liberal, aunque un liberal desesperado. La teoría clásica se escribió no sólo con la

esperanza sino con el anhelo de que la gente obtuviera control sobre la sociedad y también conservara la libertad. Estos cambios inminentes —reforma o revolución— combinarían la razón con el control social.

En la Europa de entreguerra, sin embargo, las esperanzas de los fundadores de la sociología se frustraron. Los principales miembros de la escuela de Durkheim murieron en la Primera Guerra Mundial. Durkheim y Weber murieron a edad relativamente temprana por causas relacionadas con la guerra. También en este período, las esperanzas del marxismo, propias de la Ilustración, sufrieron un serio revés. Con el estallido de la guerra, los movimientos obreros europeos abandonaron el internacionalismo y el pacifismo para abrazar el patriotismo militante de sus respectivas luchas nacionales. En la década de 1930, la civilización europea fue absorbida por la creciente marejada de irracionalismo e inestabilidad. Los intelectuales europeos no siempre vieron la magnitud del problema. Cuando llegaban a verlo, se sentían impotentes para resolverlo. Muchos de los principales discípulos de los grandes fundadores de la sociología terminaron por huir de Europa para recalcar en los Estados Unidos.

En los Estados Unidos la situación era muy distinta, y la sociología llegó a ocupar un lugar muy distinto. Tanto intelectual como institucionalmente, la sociología norteamericana pudo soslayar las fuerzas que habían debilitado la sociología europea. Como las universidades norteamericanas eran relativamente nuevas y carecían de grupos irremediabilmente conflictivos y núcleos institucionales consolidados, esta nueva disciplina contó con más oportunidades. A menudo se la recibía con los brazos abiertos. Políticamente, la sociología no estaba asociada con una tradición radical sino con una tradición más integradora y reformista. El carácter relativamente progresista y liberal de la sociedad norteamericana volvía más improbable el surgimiento de movimientos intelectuales antisociológicos” como el marxismo.

Más aun, sociológica e ideológicamente, los Estados Unidos sufrían relativamente poco la creciente crisis de la civilización europea. La vida intelectual norteamericana, bajo la decisiva influencia del pragmatismo, conservaba el optimismo y la confianza en cuanto a las posibilidades de reconstruir el mundo occidental. La “sociología de Chicago”, que floreció en el Medio Oeste desde comienzos de siglo, produjo un sinnúmero de estudios empíricos orientados hacia el control liberal y la reforma del conflicto social.

Aun así, la sociología norteamericana de entreguerra, aunque más afianzada que la europea, también sufrió perturbaciones. La sociología norteamericana en general, y la sociología de Chicago en particular, eran peligrosamente ateóricas y profundamente empiristas. Sufrían la influencia de las teorías ‘instintivistas”, los vestigios del darwinismo social y las formas individualistas de pragmatismo, y adolecían de una tendencia antifilosófica que obstaculizaba la creación de una teoría sociológica sistemática.

A fines de la década de 1930, la situación de la sociología era la siguiente: por una parte, tradiciones teóricas sin nación; por la otra, una nación sin teoría. Esta paradoja permitió el surgimiento de Talcott Parsons, la figura que a mi juicio creó el marco para el debate contemporáneo.

El legado teórico del pensamiento clásico y la situación institucional y cultural del primer tercio del siglo veinte brindan el marco temporal y espacial para el surgimiento de Parsons como figura relevante. Como teórico, le interesaba reconstruir la sociología europea brindando una síntesis que eliminara las escuelas conflictivas que la habían dividido. Como norteamericano, confiaba en que así encontraría una senda para devolver la razón a la cultura y el control individual a la sociedad. El hecho de que no haya logrado del todo ninguna de ambas cosas no disminuye la grandeza de su esfuerzo, aunque por cierto explica el éxito de los movimientos ‘antiparsonianos” que eventualmente le sucedieron.

La primera síntesis de Parsons

En 1937 se publicó un libro extraordinario. Aunque pasó casi inadvertido en su época, llegaría a convertirse en la publicación más importante e influyente de un sociólogo desde la aparición de *Economía y sociedad* de Weber a mediados de la década de 1920. Este libro era *La estructura de la acción social*¹

Aunque Parsons se describió una vez como un teórico “incurable”, hay que entender la ambición ideológica y social de su primera gran obra. En las primeras páginas de *Estructura* Parsons señala que sabe muy bien que su esfuerzo intelectual para elaborar un nuevo sistema de teoría abstracta forma parte de la intensa crisis social de sus tiempos. Presenta la obra sugiriendo un dilema crítico. La sociedad occidental deposita una gran fe en la integridad del individuo y en su capacidad para el raciocinio, pero ambos objetos de esta fe tradicional han sufrido un duro revés durante los acontecimientos de la entreguerra. Aunque Parsons reconoce que hay obvias razones sociales para esta amenaza al individualismo y la racionalidad, está escribiendo una obra teórica, y atribuye parte de la crisis contemporánea a desarrollos intelectuales internos. Al menos en parte, la simplista ideología del progreso y la evolución ha vuelto vulnerables ciertas ideas caras a la sociedad occidental. Esta ideología refleja el anticuado liberalismo decimonónico que, a juicio de Parsons, permanece omnipresente en el mundo anglófono. identifica esta ideología con la teoría del capitalismo *laissez-faire*, y en otra parte la denomina la teoría de la civilización de los negocios; insiste en que la teoría *laissez-faire* (iniciada por Adam Smith) niega un papel al bien colectivo y niega la posibilidad de la autoexpresión ética y emocional. En otras palabras, se trata no sólo de una ideología simplista sino de una teoría simplista.

La teoría liberal clásica supone que los individuos se limitan a actuar naturalmente serán racionales, y que si sirven a sus intereses egoístas como individuos la sociedad será “automáticamente” estable y se satisfarán todas las necesidades individuales. Parsons llama a esto un “mecanismo de autorregulación automática”. Pero, señala, es manifiesto que esta autorregulación automática no se ha producido. El Occidente de la década de 1930 estaba sumido en un estado de conflicto rayano en el caos. La autonomía del individuo era cuestionada desde la derecha y la izquierda políticas y la supremacía de la razón era blanco de crecientes ataques: “diversas clases de individualismo han sufrido un bombardeo cada vez más intenso [y] el papel de la razón, y el prestigio del conocimiento científico... han sido atacados una y otra vez”. Desde la derecha la amenaza era el nazismo —“nos han abrumado con una marejada de teorías antiintelectualistas”— y desde la izquierda era el comunismo (“toda clase de teorías socializantes, colectivistas, orgánicas”).² Parsons sugiere que estas tradiciones colectivistas de la izquierda y la derecha constituían una rebelión contra las flaquezas de la ideología y la teoría liberales. Para salvar la integridad del individuo, y sostener la capacidad de la razón, era preciso modificar la teoría liberal. Esta ambición inspiró a Parsons su famoso libro. Revivir y reformular la ideología liberal era la gran exhortación moral de la cual nació su nueva teoría.

El enemigo de Parsons es la teoría liberal decimonónica, no sólo la ideología que se correspondía con ella. Llama “utilitarismo” a este sistema teórico. Según Parsons, el utilitarismo,

¹ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Nueva York: Free Press, 1937).

² *Structure*, pág. 5.

una teoría individualista y racionalista hasta la médula, es omnipresente en el pensamiento social occidental. Añadiré que hay claras razones sociales para explicar esta omnipresencia. En una sociedad más o menos moderna y diferenciada, la individualidad y la racionalidad se corresponden con el sentido común de la vida cotidiana. También se corresponden con los intereses de las clases medias en crecimiento y con las esperanzas ideológicas de los hombres y mujeres occidentales en general. Pero el sentido común y la ideología no deberían definir la teoría social. Más aun, Parsons entiende que hay que separarlos claramente. Para comprender su propósito, tenemos que examinar con cierto detalle el “marco de referencia” técnico que él desarrolla para criticar el utilitarismo y sobre el cual construye su propuesta alternativa.

En el centro de esta propuesta alternativa está lo que Parsons describe como “acto unidad”. Alude a un actor hipotético en una situación hipotética, un modelo que consiste en esfuerzo, finalidades o metas, condiciones, medios y normas. Cada persona, según este modelo, tiene la capacidad de ser agente: las personas actúan, tienen propósitos, manifiestan voluntad. Con esta idea de “agencia”, o de lo que Parsons denomina “esfuerzo”, Parsons garantiza que cada actor tenga libre albedrío, que el libre albedrío forme parte indispensable de cada teoría. Pero luego pasa a afirmar que los individuos no pueden alcanzar sus metas automáticamente, es decir, como simple manifestación de su esfuerzo. Los actos se producen dentro de “situaciones”, realidades que en cierto sentido están fuera del control de un actor. La situación alude a elementos materiales que restringen la agencia. Como se ejerce esfuerzo, algunos de estos elementos situacionales restrictivos se pueden combatir y someter al propósito del actor. Se transforman en los “medios” para la acción. Pero algunas de estas restricciones son inalterables: se convierten en las “condiciones” de la acción. Hay que explicar un elemento más vital: las normas. Decir que la acción es normativa equivale a decir que implica interpretación, que los actores vuelcan su juicio subjetivo en cada acción y situación. La interpretación requiere pautas según las cuales la situación se puede juzgar y la acción se puede relacionar. Estas pautas son normas. Cada persecución de finalidades está guiada por consideraciones normativas, por pautas y expectativas ideales que guían la interpretación y la agencia. El esfuerzo siempre se expresa mediante la persecución normativa de fines.

Podemos decir, pues, que el acto unidad tiene componentes subjetivos y objetivos. Los fines, el esfuerzo y las normas son elementos subjetivos, mientras que las condiciones y los medios son objetivos. Parsons sostiene que toda acción supone tensión entre normas y condiciones, entre componentes subjetivos y objetivos. Es obvio que Parsons inventó este modelo para incluir elementos de cada una de las tradiciones parciales que lo precedieron. Las tradiciones idealistas se concentran en las normas si son colectivistas, en el esfuerzo si son individualistas. Las tradiciones materialistas se concentran en las condiciones si son colectivistas, en los medios si son individualistas. El modelo del acto unidad de Parsons está diseñado para incluir cada uno de estos énfasis sin sucumbir a ninguno de sus intereses unilaterales.

Cada una de estas tradiciones históricas parciales y unilaterales define los elementos abstractos del acto unidad de manera específica y concreta. El utilitarismo, por ejemplo, insiste en que las normas que guían la acción exigen absoluta racionalidad y eficacia. A causa de esta insistencia, las condiciones externas de la acción cobran mayor relevancia teórica. No podemos “calcular” los valores subjetivos para ver si son “eficaces”: tales compromisos se aceptan por razones no racionales o irracionales, o no se aceptan. Los únicos elementos ante los cuales un actor puede adoptar una actitud puramente racional y calculadora son los elementos normativos de su ámbito material de acción o, posiblemente, los elementos en los cuales ya no cree pero que están respaldados por amenazas de sanción material. Al entender que un actor se guía sólo por la norma de la eficiencia racional, pues, el utilitarismo supone que los actores están orientados sólo hacia la adaptación ante las condiciones externas. Si un teórico cree que esto es verdad, el aspecto subjetivo de la acción deja de interesarle, y el análisis de los motivos queda excluido de su teoría.

Para Parsons, el ejemplo prototípico del pensamiento utilitarista es la teoría económica clásica, que retrata al actor económico como motivado sólo por el precio más bajo. Si un bien resulta demasiado caro, este actor economiza y no lo compra. Parsons insiste en que no siempre es así, que siempre intervienen otros factores además del gasto o la utilidad. A su juicio, el enfoque utilitarista simplifica radicalmente la acción. Pero las implicaciones realmente negativas de la perspectiva utilitarista de la acción se revelan a la luz de su enfoque del orden. Parsons creía que el individualismo de la teoría liberal decimonónica lo volvía muy inestable. El individualismo sugiere atomismo, y este atomismo vuelve aleatorio e imprevisible el orden social. ¿Pero qué hacer si la teoría liberal desea superar el individualismo, como debe hacerlo, por ejemplo, si desea explicar el colapso del orden social? Si desea mantener el marco de la acción instrumental, tal teorización colectivista se debe volver antivoluntarista. ¿Por qué? Las razones se pueden hallar en la insistencia de Parsons en los efectos objetivistas de todo enfoque puramente racionalista de la acción. Como el actor “racional” está orientado solamente hacia la situación, toda referencia a su subjetividad queda excluida. ¿Qué ocurre si estas acciones se suman para formar un orden colectivo? Si no consideramos que la acción supone agencia y esfuerzo subjetivos, la única fuente posible del orden es externa, una estructura condicional. Dicha estructura colectiva puede coordinar actos individuales sólo mediante la coerción o la recompensa.

En nuestro ejemplo económico, las acciones de los actores individuales son controladas por un mercado sobre el que nadie tiene control. En la teoría marxista, se entiende que este mercado es controlado por la distribución de la riqueza y la propiedad. Cuando un teórico analiza un mercado en términos utilitaristas, conceptos tales como intención, esfuerzo y pautas interpretativas resultan innecesarios. Se supone que basta una ojeada a los precios de los bienes y la oferta y demanda colectivas para predecir la reacción de los individuos. La teoría marxista presenta la misma estrechez conceptual, sólo que aquí la evolución objetiva del modo de producción determina el conflicto de clases y el cambio. Parsons reconoce que el énfasis en las condiciones materiales no es el único modo en que el utilitarismo ha procurado escapar de las consecuencias aleatorias del individualismo. Esta tradición también ha elaborado una teoría de los instintos determinados, la cual sostiene que los actos individuales no son coordinados por decisiones individuales sino por órdenes biológicas codificadas genéticamente.

Parsons cree que esta eliminación del voluntarismo mediante la versión colectiva de la teoría utilitarista crea el “dilema utilitarista”. Si el utilitarismo desea mantener la subjetividad y la libertad, tiene que permanecer individualista. Si desea explicar el orden de manera más positiva, tiene que eliminar la agencia y volver a enfatizar los elementos inalterables de la interacción humana, trátase de la herencia (instintos biológicos) o del medio ambiente (condiciones materiales). Las segundas son condiciones que el actor no puede controlar, cosas que no guardan ninguna relación con su identidad ni su voluntad.

Añadiré que el recurso a las explicaciones basadas en la herencia y el medio no es exclusivo del utilitarismo; aún constituye un elemento básico de buena parte de la teoría social actual y de nuestro sentido común. Constantemente oímos decir, por ejemplo, que instituciones políticas con las que no tenemos nada que ver dirigen “en verdad” nuestras sociedades, o que todas las instituciones económicas poderosas manipulan hilos invisibles que nos transforman a todos en títeres humanos. También se recurre constantemente a teorías del instinto que declaman acerca de la “bomba demográfica”, los “límites biológicos al crecimiento” o el “imperativo territorial” genético que supuestamente justifica la propiedad privada. Por tanto, la teoría social del liberalismo individualista no ha desaparecido del todo, ni el recurso a teorías antiindividualistas que no pueden prescindir de su visión racionalista de la acción humana. Más aun, la solución colectivista del dilema utilitarista continúa siendo motivada por las crisis desestabilizadoras de la vida social occidental, crisis que exigen explicaciones extraindividuales.

Ahora podemos ver lo que consiguió Parsons. Elaboró un modelo en términos puramente analíticos y teóricos, pero con este modelo pudo revelar los supuestos intelectuales de los cuestionamientos ideológicos de la razón y la libertad de los que antes se quejaba. Las teorías del instinto que él describe como una reacción insatisfactoria al dilema utilitarista remiten obviamente, por una parte, a la ideología darwinista social del capitalismo competitivo que tanto desestabilizó el final del siglo diecinueve y el principio del siglo veinte y, por la otra, a los movimientos fascistas que procuraron enfrentar esta inestabilidad en la entreguerra. Análogamente, las teorías ambientales que procuraron resolver el “dilema utilitarista” enfatizando los controles externos y condicionales, y así amenazaron la razón y la individualidad de otra manera, se corresponden claramente con el régimen comunista que prosperaba en Rusia, que era otra reacción ante la creciente inestabilidad “burguesa”. Parsons ha logrado demostrar que los acontecimientos sociales que amenazaban el liberalismo tenían dimensiones teóricas. El “dilema utilitarista” de la teoría era también un dilema existencial. Parsons ha asociado esta crisis liberal con la “lógica teórica” de la teoría liberal decimonónica. ¿Cuál es su propuesta teórica alternativa?

Para superar estos cuestionamientos históricos de la razón y la libertad, hay que restaurar el papel de la agencia humana, la interpretación y las pautas morales. Pero esto no se puede lograr, según Parsons, con sólo enfatizar el individualismo tradicional de la teoría liberal, pues la ingenuidad de ésta había promovido esas ideas hiperestructurales y racionalistas que ahora había que superar. El camino acertado consiste en reconocer la estructura social de una manera que no amenace la subjetividad y la libertad. Esto sólo se puede conseguir modificando los supuestos utilitaristas acerca de la acción cuando se revise su actitud ante el orden. Si se reconoce que la acción no racional es significativa, los elementos morales y normativos se pueden ver como estructuras o “sistemas” organizados. Por una parte, estos sistemas subjetivos actúan “por encima de” cualquier individuo específico, creando pautas supraindividuales con las que se juzga la realidad. Por otra parte, tales sistemas guardan una íntima relación con la agencia, la interpretación y la subjetividad, pues la “estructura” que encarnan sólo se puede realizar mediante el esfuerzo y la persecución de fines individuales. Recordemos que, según el esquema abstracto de Parsons, la agencia humana es inseparable del acto de la interpretación.

La construcción de semejante “estructuralismo voluntarista” equivaldría a una revolución teórica contra la tendencia predominante en el pensamiento decimonónico. Este revolucionario intento es precisamente lo que Parsons atribuye a los teóricos clásicos que examina en *La estructura de la acción social*. Entre ellos se destacan Weber y Durkheim. Mediante una detallada exégesis de la obra de estos teóricos, Parsons demuestra que ellos descubrieron la significación del orden normativo y de paso crearon la posibilidad de una sociología más voluntarista. La “teoría voluntarista de la acción” —así llama Parsons al nuevo enfoque— relaciona normas y valores, y por tanto la agencia humana y el esfuerzo, con las condiciones inalterables y coercitivas que se les oponen. Aunque reconoce que siempre debe haber una búsqueda de eficiencia, esta nueva teoría insiste en que tal búsqueda siempre cuenta con la mediación de diversas normas.

Parsons cree que sólo tal teoría voluntarista puede brindar el fundamento para una sociedad estable, humanitaria y democrática. Se reconocen la integridad individual y la razón, pero no de un modo ingenuo, pues se las encara como parte del proceso de un control social más amplio, cosa que no hacía la limitada visión del liberalismo decimonónico. Si esta idea nos recuerda la teoría protestante del autocontrol y la organización religiosa congregacional en cuanto opuesta a la institucional, no se trata de un accidente. La familia de Parsons profesaba el congregacionalismo y la teoría de Parsons surgió por cierto del ámbito puritano de la sociedad norteamericana. La “teoría voluntarista de la acción” contiene pues tanto una visión moral como una estructura analítica. La revisión del liberalismo clásico emprendida por Parsons en Estructura

contenía un sistema teórico preñado de implicaciones ideológicas. Aunque el científico” que había en él reconocía sólo la teoría, Parsons dedicaría su vida a aclarar estas implicaciones.

Analítica e ideológicamente, el modelo de Parsons constituye el punto de referencia inicial de todo movimiento prominente en la teoría sociológica contemporánea. Cada movimiento, como veremos, desarrolla su propia comprensión de este modelo temprano. En las páginas siguientes afirmaré a menudo que lo “entendieron mal”, que los movimientos teóricos contemporáneos han comprendido erróneamente esta original teoría o que han interpretado mal sus partes centrales. Dicho esto, hay que reconocer un punto crucial. Es difícil comprender la obra temprana de Parsons porque Parsons mismo no estaba del todo seguro de su propuesta, ni de sus objeciones a las teorías que deseaba sustituir.

En su obra temprana hay tres ambigüedades importantes y fatales. Las analizaremos por separado, aunque luego veremos que están conectadas entre sí.

La primera concierne a la situación de la solución utilitarista del orden y el sentido de la propuesta alternativa de Parsons, su “teoría voluntarista”. Parsons rechaza atinadamente un enfoque puramente racionalista del individualismo aduciendo que niega el elemento voluntario, y en Estructura subraya a menudo que está proponiendo una alternativa multidimensional que combina el voluntarismo con la restricción. Pero en muchas ocasiones Parsons recae en un enfoque unilateral del problema del orden. Cuando ello ocurre, argumenta no sólo que hay que reemplazar la teoría racionalista por una teoría que tenga más en cuenta la subjetividad sino que el elemento racionalista de la acción debe ceder totalmente ante el elemento no racional o normativo. Por ejemplo, en la conclusión de Estructura, sugiere lo siguiente:

La solución del problema del poder... implica una referencia común al hecho de la integración de los individuos respecto de un sistema de valores comunes, manifestado en la legitimidad de las normas institucionales, en los fines últimos comunes de la acción, en rituales y en diversos modos de expresión. Todos estos fenómenos se pueden remitir a una sola propiedad emergente de los sistemas de acción social que podemos denominar “integración de valores comunes”.³

Esta afirmación resulta perturbadora por diversas razones. Al hablar de la “cuestión del poder”, Parsons se refiere por cierto a una especie de “condición” determinada enfatizada por la alternativa racionalista ante el individualismo utilitarista, y este énfasis reconoce que tiene que haber alguna fuerza supraindividual en la sociedad. ¿Pero por qué menciona un sistema de valores “comunes” como única solución a la cuestión del poder en vez de simples “sistemas de valores” en cuanto tales? Más aun, ¿es siquiera posible “resolver” el problema del poder? ¿No deberíamos considerarlo un dato empírico de la vida colectiva, un dato que inevitablemente hace que los motivos instrumentales constituyan un elemento permanente de toda sociedad? Parsons parece proponer aquí una teoría puramente voluntarista. Es revelador, en este sentido, que dedique mucho más tiempo, en Estructura, a atacar el enfoque utilitarista del orden colectivo que a criticar el puramente idealista.

Esta ambigüedad no aparece sólo en los pasos finales de la argumentación de Parsons. El pasaje que acabo de citar muestra que Parsons está tratando de reemplazar la acción instrumental por la normativa en vez de sintetizar las dos. En la primera parte de Estructura, un pasaje crucial indica que también siente la tentación de plantear una disyuntiva para el problema del orden. “El orden —escribe Parsons— significa que el proceso ocurre en conformidad con la causa implícita en el sistema normativo.”⁴ “ En vez de tratar el orden como un problema genérico que se refiere a

³ Parsons, pág. 768.

⁴ Parsons, pág. 92.

los patrones colectivos en sí mismos, Parsons distingue entre orden normativo y orden fáctico y equipara un orden verdaderamente colectivo sólo con el primero. Muchos argumentos de Estructura insisten en que los enfoques instrumentales del orden no son soluciones, en que el orden sólo se puede alcanzar mediante el control normativo. Esta tendencia contradice la perspectiva multidimensional que presentó de manera tan convincente en otros pasos de su argumentación.

Esta tendencia al idealismo indica una ambigüedad fundamental en el nivel presuposicional de la obra de Parsons. También hay problemas potenciales relacionados con sus compromisos ideológicos y su descripción de procesos más empíricos. Parsons a menudo confunde orden en el sentido de patrón colectivo con orden en el sentido de consenso social en cuanto opuesto a conflicto social. Nótese que en el primer pasaje que cité anteriormente Parsons habla de normas “legítimas”, de un sistema de valores “comunes” y de la necesidad de “integración” de los individuos. Pero podemos conceder que el orden normativo es muy relevante, y en verdad un factor innegable en la relación entre individuos, sin sostener por un instante que todos los individuos de una colectividad o sociedad dada compartan los mismos compromisos normativos o que las normas que comparten sean políticamente legítimas.

Parsons se equivoca al identificar el acuerdo normativo con la cohesión y el consenso social. Se trata de una ilegítima confusión de niveles teóricos relativamente autónomos. El acuerdo normativo dentro de un grupo de actores puede inducirlos a promover el conflicto social y a aumentar la inestabilidad social. Cuando Parsons niega que los factores materiales representen una versión aceptable del orden colectivo, introduce una confusión teórica similar: no aduce que las fuerzas materiales sean aestructurales sino que las estructuras que producen están asociadas con la lucha por la existencia y aun con el caos. Ha equiparado el argumento presuposicional (el problema del orden como patrón) con la afirmación empírica (que las estructuras materiales conducen al conflicto). Más aun, Parsons parece errado en lo que atañe a tal afirmación empírica. En la historia de la civilización humana la coerción a menudo ha resultado muy eficaz para crear una conducta social ordenada según pautas que distan de ser precarias. Pero he dicho que esta confusión también implica ideología. Si las presuposiciones de la teoría de Parsons están asociadas con la estabilidad social y no con el conflicto, hay que juzgarlas conservadoras y antiigualitaristas. Dar un margen para el análisis sistemático del cambio y el conflicto no es necesariamente democrático ni liberal, pero negar la posibilidad misma de dicho análisis implica una postura antidemocrática.

La problemática definición que hace Parsons de la sociología ilumina estos tres problemas centrales: presuposicionales, empíricos e ideológicos. Su teoría multidimensional parece indicar que la sociología, y las demás ciencias sociales, deben estudiar el interjuego de normas y condiciones. En tal caso, ¿cómo puede Parsons, en la conclusión de su Estructura, hacer la siguiente afirmación? “La sociología puede... ser definida como la ‘ciencia que intenta elaborar una teoría analítica de los sistemas de acción social en la medida en que estos sistemas se pueden entender en términos de la propiedad de integración de valores comunes’.”⁵ ¿Por qué limitar la sociología al estudio de la integración de valores comunes? El impulso del modelo multidimensional de Parsons parece oponerse a esta especialización restrictiva. Una vez más, tenemos que reconocer en la obra de Parsons una vena estrecha e idealista.

He aquí la paradoja del primer gran libro de Parsons. Por una parte, trasciende la teoría individualista produciendo un brillante esquema analítico con el potencial para integrar tradiciones diversas y poner fin a las luchas intelectuales sectarias. Pero junto a este modelo sintético hallamos una actitud más idealista y unilateral, un modelo que implica una fuga respecto de las condiciones reales de la sociedad moderna más que un serio intento de encararlas.

⁵ Parsons, pág. 768.

Esta paradoja creó enormes problemas en la recepción de la obra de Parsons. Antes de comentar esta recepción, mencionemos otros dos problemas de Estructura, pues también ellos se convirtieron en referencias en el debate crítico posterior. A mi entender no se trata de errores sino de énfasis limitados que erosionan la generalidad del libro de Parsons. El primero atañe a la situación de lo que Parsons denominaba el individuo concreto o empírico. Como todos recordarán, uno de los principales propósitos de Parsons consistía en demostrar que se podía explicar el orden colectivo sin eliminar la subjetividad. Esta subjetividad, fuente de la teoría voluntarista de Parsons, no es la misma que la individualidad en un sentido de libre albedrío, o analítico. El voluntarismo no se puede basar en la teoría del libre albedrío: el orden social impone grandes restricciones al ejercicio del individualismo en este sentido radical. Es preciso superar el individualismo en este aspecto analítico o teórico. Pero el individualismo empírico, la idea de que las estructuras sociales se basan en los actos de actores reales y vivientes, permanece. Los individuos empíricos si ejercen el libre albedrío, o la agencia, aunque lo hagan dentro de grandes restricciones sociales. Parsons jamás se propuso eliminar la agencia humana o libre albedrío en este sentido más limitado. La agencia humana permitía a Parsons diferenciar los componentes de la vida colectiva, desarrollar el contraste entre condiciones, medios y fines, e iluminar el modo en que la interpretación normativa entra en juego. En verdad, es revelador que en su justificación descriptiva de los componentes del acto unidad Parsons enfatizara la temporalidad, pues la temporalidad es, como él bien sabía, el punto de referencia fundamental para la filosofía más individualista, “agentista” del siglo veinte, la fenomenología existencial de Heidegger. La contingencia del tiempo permite a Parsons diferenciar entre elementos subjetivos y objetivos. “Para los propósitos de la definición —escribe— el acto debe tener un ‘fin’, un estado futuro hacia el cual está orientado el proceso de la acción.”

Se debe iniciar en una situación cuyas tendencias difieran en uno o más aspectos importantes del estado de cosas hacia el cual está orientada la acción, el fin... Un “acto” es siempre un proceso en el tiempo. La categoría temporal es básica para este esquema. El concepto “fin” siempre implica una referencia futura a un estado que, o bien es venidero y llegaría a existir si el actor no hiciera algo al respecto, o bien existe y no debería permanecer inalterado.⁶

El énfasis en las instituciones o los patrones sistémicos no niega, pues, el libre albedrío y la contingencia. Sería totalmente legítimo que la teoría colectivista —que niega el individualismo en un sentido analítico— se concentre en individuos empíricos concretos y en los procesos mediante los cuales éstos construyen sus propias versiones contingentes del orden social. En principio, Parsons no arguye contra la importancia del individuo empírico sino contra el individuo en cuanto posición analítica, una posición que según él cree, concibe a los individuos de manera asocial.

La teoría colectivista, según este razonamiento, puede cobrar una forma microsociológica o macrosociológica. En la primera, puede explorar las relaciones de los individuos reales, el papel del “esfuerzo” y la “interpretación” en la construcción de un patrón social dado. Como microsociología, en cambio, la teoría colectivista abstrae a partir de estos elementos y estudia los elementos “no contingentes” (aunque no inmutables) del orden, ya como normas o como condiciones. Parsons opta empíricamente por la macrosociología. Estudia los sistemas en gran escala y no los actores. No obstante, aunque su teoría no impide un análisis empírico de los individuos, su análisis empírico aparenta militar contra él en la superficie. Esta apariencia se vuelve crucial en los debates posteriores acerca de su obra.

⁶ Parsons, págs. 44-45.

El último problema que me agradaría analizar se relaciona con la abstracción de la empresa teórica de Parsons. En *Estructura* Parsons afirma claramente que desea elaborar una teoría de los elementos analíticos, es decir, una teoría que defina los elementos en forma abstracta más que en relación con un período histórico específico o una situación empírica específica. Deja tal “especificación concreta” para otros pensadores y otras ocasiones. De hecho, en su obra posterior Parsons mismo a menudo lleva a cabo esta especificación. Pero en *Estructura* se concentra en presuposiciones y modelos generales, no en proposiciones ni en conceptos que sean tan específicos como para tener una referencia empírica inmediata. Tampoco comenta Parsons la metodología ni intenta explicar una situación particular. En otras palabras, deja abierto el carácter del mundo real en sus detalles fácticos. Esta puesta entre paréntesis de lo concreto y lo históricamente específico resultó ser una enorme frustración para muchos de los teóricos que lo siguieron.

¿Qué ocurrió con *La estructura de la acción social*? Al principio, la voz recóndita del autor se oía apenas, excepto en el círculo de estudiantes de Harvard (que estaban muy impresionados). Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial el libro surgió como un documento decisivo para la creación de una nueva tradición teórica. Como ya he mencionado, las condiciones que condujeron a esta guerra, y la guerra misma, provocaron una masiva migración de intelectuales europeos a los Estados Unidos, una migración que ayudó a fundar departamentos de sociología en universidades del Este, como Harvard y Columbia. Este factor institucional, junto con los demás factores que mencioné anteriormente, minaron el prestigio de la empírica “sociología norteamericana” de la escuela de Chicago. Harvard y Columbia ocuparon el lugar de Chicago. Fue Parsons quien dominó Harvard después de la Segunda Guerra Mundial, y sus discípulos, como Merton y Barber, quienes dieron a Columbia su perfil teórico. Mientras la sociología norteamericana se transformaba en centro de prestigio y poder en la sociología occidental Parsons y Harvard se transformaron en centro de poder de la sociología norteamericana.

El período de posguerra, que se extendió hasta mediados de la década de 1960, constituyó uno de los momentos más estables y optimistas de la historia occidental. Los años de posguerra crearon la impresión de que la integridad del individuo estaba finalmente a buen resguardo y que la razón terminaría por prevalecer. Las democracias consensuales y estables parecían ser la orden del día, y la coerción y el conflicto parecían decrecer en los países occidentales. Estos acontecimientos internos fueron reforzados por el clima de las relaciones exteriores. En vez de perturbar la estabilidad interna, el conflicto entre capitalismo y comunismo se proyectó al plano internacional. La hostilidad generada por la Guerra Fría hizo del marxismo el principal heredero del utilitarismo colectivista una mala palabra. En este ajetreado y confiado período de la expansión democrática occidental Parsons desarrolló su teoría sociológica madura, que él denominó “estructural-funcionalismo”.

3

El estructural-funcionalismo

El primer libro de Parsons trataba acerca de cuestiones extremadamente generales y abstractas, presuposicionales. Su intención manifiesta consistía en integrar las tradiciones instrumental e idealista, sintetizando el voluntarismo puro con la teoría de la coerción pura mediante el desarrollo de un esquema general que marcara el inicio de una nueva teoría sociológica “posclásica”. Esperaba que esta teoría echara los cimientos para la restauración del individuo autónomo y diera un lugar más firme a la razón humana: con ello contribuiría no sólo a la restauración de la teoría social occidental sino de la sociedad occidental. A la luz de estas metas múltiples, no debe sorprendernos que después de 1937 Parsons se dedicara a una serie de ensayos empíricos dirigidos hacia los problemas prácticos de la época, aplicando su teoría a la crisis social de la entreguena y a la lucha occidental contra el fascismo. Estos ensayos otorgan al esquema abstracto y general de Estructura un sentido mucho más específico y empírico. Desarrollan un “modelo” de la sociedad como sistema funcional, y articulan conceptos, definiciones y proposiciones que aclararon mucho las implicaciones del pensamiento general de Parsons para el “mundo real” y práctico.¹ Este período medio de la obra de Parsons culminó con dos volúmenes teóricos publicados en 1951, que procuraban combinar esta nueva especificidad con un regreso a un alto nivel de generalización abstracta. Con Edward Shils, Parsons escribió “Valores, motivos y sistemas de acción”, y a solas escribió *El sistema social*, tal vez su libro más famoso.² Mis comentarios de hoy se basan en estos trabajos. Sólo en mi próxima clase examinaré los ensayos empíricos que los precedieron. Así podremos situar los ensayos empíricos dentro de la teoría general que surgió de este período intermedio de la carrera de Parsons.

Lo primero que nos asombra en la teoría de este período intermedio es que Parsons ha conocido a Freud. En *La estructura de la acción social*

Parsons aduce que Weber y Durkheim habían creado teorías normativas que permitían una postura voluntarista. Usa la teoría freudiana para añadir más pruebas detalladas y convincentes acerca de la naturaleza de este orden voluntarista. Aprende de Freud un nuevo modo de teorizar la relación entre sujeto y objeto, a la cual Freud abordó en su teoría del superyó. Parsons “trasciende” a Freud al extender esta teoría del superyó a toda la gama de relaciones existentes entre un actor y sus objetos sociales.

En su teoría de la formación del superyó, Freud sugiere que la “catexia” —su término técnico para el afecto o el amor— lleva a un actor o sujeto a identificarse con el objeto de su amor, y que esta identificación lleva a la introyección, o internalización del objeto por parte del actor. Freud creía que el niño concentra la atención en los objetos que son fuentes de gran placer, habitualmente sus padres. El niño, en otras palabras, “incorpora” a los padres mediante la catexia y se identifica con ellos, es decir, en ciertos sentidos cruciales se ve a sí mismo como similar a los padres. Esta identificación hace que ciertos aspectos de la persona incorporada se introyecten en la personalidad del niño. Partes clave del carácter de los padres se convierten en parte de la

¹ Después de 1937 Parsons se desplazó hacia la “derecha” del continuo científico del diagrama 1.2 del capítulo 1.

² Talcott Parsons y Edward A. Shils, “Values, Motives, and Systems of Action”, en Parsons y Shils (comps.), *Towards a General Theory of Action* (Nueva York: Harper and Row, 1951), págs. 47-275; Talcott Parsons, *The Social System* (Nueva York: Free Press, 1951).

personalidad del niño. Estas cualidades introyectadas son el origen del superyó, sede de la sensibilidad moral dentro de los niños.

Lo que Parsons veía de extraordinario en esta teoría del desarrollo del superyó era que brindaba nuevas pruebas para respaldar sus críticas a la teoría liberal decimonónica. Freud demostraba que después de las primeras etapas de desarrollo de la personalidad, la realidad externa (las “condiciones”, en el vocabulario de Parsons) es siempre mediada por expectativas morales (las “normas” de Parsons). En otras palabras, Parsons toma esta teoría de la formación del superyó como explicación prototípica de la internalización de las normas. Con ello, lleva a Freud más lejos de donde él quería ir, pues Parsons afirma que los niños “incorporan” los objetos externos desde el inicio mismo de su vida. La identificación, la introyección y la internalización acontecen casi desde el nacimiento, asegurando que cada elemento de la personalidad sea social.

Parsons toma la brillante visión freudiana del proceso de formación del superyó y la generaliza, convirtiéndola en un aspecto de su abarcadora teoría. Según Freud, una vez que está formado el superyó, las personas modelan cada autoridad que enfrentan de acuerdo con la autoridad internalizada de sus padres. Según Parsons, esta internalización no se aplica sólo a la autoridad: una persona enfrenta pocos objetos sin haber tenido una experiencia previa de cosas “como” ellos. La existencia de objetos externos es habitualmente guiada, pues, por modelos internalizados acerca de lo que deberían ser. Desde luego, siempre hay una primera vez para una nueva clase de objeto, pero durante este primer encuentro estos objetos se transforman invariablemente en la base de la catexia y la internalización. En palabras de Parsons y Shils, “los objetos, por la significación y las catexias asociadas con ellos, se organizan dentro del sistema de orientaciones del actor”.³ Cuando vemos una mujer, un hombre, un estudiante, o aun una silla, un aula o una pelea, nunca vemos estos objetos como externos a nosotros mismos, a menos que nos enfrentemos con tales cosas por primera vez en la vida, y aun entonces sólo pequeñas partes de ellas serán nuevas de veras. En cambio, sugiere Parsons, enfrentamos estos objetos como si ya fueran esencialmente familiares, desde “dentro” y no desde “fuera”. Ello es así porque ya hemos internalizado expectativas (normas) acerca de lo que implican tales objetos o situaciones, Si no fuera así, cree Parsons, si viviéramos y nos enfrentáramos con objetos totalmente desconocidos, no tendríamos comprensión intuitiva del mundo en que vivimos. La teoría utilitarista estaría en lo cierto: los objetos serían externos a nosotros y actuaríamos ante ellos sólo de manera impersonal, instrumental, mecanicista.

La reinterpretación de la introyección y la internalización realizada por Parsons sugiere que la generalización de la infancia se debe considerar crucial no sólo para la construcción de la personalidad sino para la formación de la sociedad. Estas consideraciones apuntan a su vez a la relación entre la socialización y los valores culturales, por una parte, y a la relación entre la socialización y los “objetos” sociales, por la otra. Sin duda fue esta línea de pensamiento la que indujo a Parsons a elaborar, en este mismo período, su decisivo modelo de los tres diferentes sistemas de acción: la personalidad, la sociedad y la cultura.

Los sistemas de personalidad, los sistemas sociales y los sistemas culturales son distinciones analíticas, no concretas. Se corresponden con diversos niveles o dimensiones de toda la vida social, no con entidades físicas distintas. Toda entidad concreta —una persona, una situación social, una institución— se puede abordar desde cada una de estas dimensiones; cada cual existe en los tres sistemas a la vez. Parsons usa la distinción para argumentar a favor de la interpenetración de la personalidad individual, sus objetos sociales y los valores culturales de la sociedad.

³ Parsons y Shils, pág. 54.

La personalidad, razona Parsons, se refiere a las necesidades de la persona individual. Estas combinan necesidades orgánicas y emocionales, y se organizan en una “identidad” individual a través del proceso de socialización, a través de la experiencia evolutiva del individuo con la sociedad. Este nivel de la personalidad es la fuente de una personalidad distintiva y única. Aun así, no implica un individuo en el sentido atomista del utilitarismo. Aunque la separación física de los individuos entre sí puede contribuir a crear dicha impresión, Parsons nos advierte que se trata de una ilusión. La diferenciación fisiológica no se corresponde con una diferenciación social o cultural. La personalidad es un nivel distinto de la vida social, y connota la singularidad de la persona. Pero esta singularidad es el producto de un encuentro con la sociedad.

El nivel del sistema social alude a la interacción entre diversas personalidades o, en términos más comunes, a la interdependencia de las personas. Pero recordemos que este punto es presuposicional, no directamente empírico. Aunque el sistema social es el nivel de la interacción, la interacción puede ser de cooperación o de antagonismo. La interacción significa que hay más de una persona, y toda vez que tenemos dos o más personas enfrentamos el problema de la distribución de bienes. El sistema social, pues, está sujeto a las presiones de la escasez y la organización. Incluye una gama de instituciones y estructuras cuya “función” consiste en enfrentar la escasez y en brindar organización, imperativos que a su vez plantean las cuestiones de la legitimidad y la justicia.

Por último, hay un sistema cultural. La cultura no alude a las necesidades de la gente, ni a la naturaleza de las interacciones reales, sino a amplios patrones simbólicos de sentido y valor. Los patrones culturales informan las interacciones específicas y las disposiciones de necesidad, pero siempre hay una brecha entre la generalidad de un valor cultural y el modo en que una sociedad o personalidad formula su sentido.

La diferenciación entre niveles de cultura, sociedad y personalidad se puede ilustrar con el valor simbólico “libertad”. Este implica un compromiso del sistema cultural, digamos, con el ideal de que los individuos deben gozar de libertad. Como tal, es un compromiso extremadamente general y difuso que puede ser compartido por sociedades y personalidades que difieren de muchas maneras. En términos de la organización del sistema social, el nivel de las, instituciones específicas, podemos pensar en muchos patrones organizativos que intentan producir libertad económica. La sociedad capitalista temprana enfatizaba una clase de libertad, particularmente la libertad para comprar y vender. El posterior capitalismo del Estado benefactor organizó la libertad de otra manera, enfatizando la libertad de las gentes menos poderosas para controlar sus propios movimientos y recursos. En la fase temprana del capitalismo la libertad era más accesible a las clases altas, mientras que la mayor libertad que el capitalismo tardío brindó a grupos de menores ingresos se consiguió a expensas de restricciones sobre los propietarios. Lo que deseo señalar es que ambas clases de organización del sistema social son coherentes con el más general compromiso cultural con la libertad. Si descendemos al nivel aun más específico de la personalidad, surge la misma autonomía relativa de estos sistemas: la libertad” se puede convertir en una disposición de necesidad para la personalidad de diversas maneras. Por ejemplo, podría estar articulada por una personalidad muy disciplinada con estrictos controles superyoicos. En este caso, la libertad se convierte en cuestión de autodisciplina y control deliberado. Pero una personalidad también podría actuar “libremente” respondiendo a necesidades espontáneas de expresión sexual. Cada una de estas disposiciones de necesidad, a la vez, se podría especificar aun más de diversas maneras; por ejemplo, podrían ser egoístas o altruistas.

La autonomía analítica de estos niveles no debe ocultarnos que casi siempre existe alguna correspondencia entre ellos. La organización de los recursos escasos tiene que ser afectada por el universo de sentidos al que la gente recurre para entender el mundo, y las personalidades que desarrolla la gente tienen que basarse en los objetos sociales y culturales que están disponibles para la interacción. Los ideales simbólicos acerca de la libertad, pues, tienden a surgir junto con

sistemas sociales capaces de conceder libertad, y tanto los símbolos como las sociedades se interrelacionan con los temas de personalidad capaces de actuar de modo “libre”.

Pero si observamos la historia de las sociedades occidentales, y las sociedades en desarrollo que hoy están en proceso de modernización, vemos que los niveles analíticos de cultura, sociedad y personalidad a menudo se corresponden con niveles desparejos de desarrollo empírico, y que en vez de interrelaciones complementarias hay tensión y desequilibrio. En el siglo dieciocho, por ejemplo, importantes áreas de la vida intelectual francesa (parte del sistema cultural) recibieron la influencia del ideal de libertad. Pero áreas igualmente importantes del sistema social permanecían organizadas en estructuras feudales y aristocráticas que negaban libertad política y económica a esos sectores de la sociedad más comprometidos culturalmente con ellos. Esta incompatibilidad podría ser un modo de conceptualizar los orígenes de la Revolución Francesa. Por tomar otro ejemplo histórico, un pequeño grupo religioso, los puritanos ingleses, alentó la formación de personalidades que a la vez impulsaron la autonomía y el autocontrol disciplinado. Sin embargo, ni la cultura ni el sistema social de la Inglaterra del siglo diecisiete estaban organizados de un modo que fuera complementario de este ascetismo psicológico. ¿Cómo se resolvió esta incompatibilidad empírica? La personalidad puritana cambió gradualmente el clima cultural inglés para volverlo más congruente con el ascetismo cultural. Este cambio cultural también contribuyó a una reorganización fundamental del sistema social.

En muchas sociedades en desarrollo vemos hoy fuertes compromisos culturales con la modernidad —a veces con la libertad, a veces con la igualdad— pero a menudo encontramos muy poca habilidad para concretar estos ideales en términos del sistema social, o a veces en el nivel de la personalidad. Por otra parte, las sociedades en tren de modernización a menudo tienen recursos propios del sistema social para dar concreción a un valor cultural dado; por ejemplo, pueden haber establecido eficaces centros de educación superior. Pero esta capacidad del sistema social se puede manifestar sin patrones culturales que sean suficientemente fuertes para que dicha educación superior parezca valiosa o necesaria.

La diferenciación entre cultura, personalidad y sociedad, pues, nos permite apreciar la interpenetración del individuo y la sociedad a la vez que enfatiza que los lazos entre individuos socializados, sociedades psicológicamente afectadas y culturas socializadas pueden ser muy precarios. Esta noción de interrelación precaria nos lleva al modelo sistémico de Parsons de la vida social (en cuanto opuesta a la psicológica o cultural). Este es el corazón de su temprana teoría estructural-funcionalista. En el resto de la clase de hoy, examinaré este modelo en una forma muy simplificada, como el paradigma de la interacción y los roles sociales.

Parsons cree que el sistema social no se debe conceptualizar en términos de estructuras materiales o instituciones sino como una complicada serie de “roles” sociales. Los roles son nichos sociales impersonales que consisten en obligaciones a realizar de maneras específicas. Las estructuras materiales, instituciones y organizaciones de la sociedad, cree Parsons, no son significativas en sí mismas sino por las clases de roles que brindan. Las obligaciones planteadas por los roles, abstractas pero muy definidas, son desde luego producto de diversas presiones y recursos. Luego hablaremos de estas presiones y recursos. Por ahora, limitémonos a reconocer, con Parsons, que los roles existen; por ejemplo, que “profesor” es un rol real en el sistema social, asociado con obligaciones definidas. Tal rol no es el simple producto de la personalidad, ni la emanación automática de la cultura. Es un conjunto detallado de obligaciones para la interacción en el mundo real. En otras palabras, forma parte del sistema social.

Ahora bien, ¿cómo se puede entender dicho rol desde una teoría voluntarista? ¿Cómo se lo puede entender de un modo que no lo haga parecer algo totalmente externo a los actores que lo obedecen? Según el modelo trisistémico de Parsons, las necesidades de la personalidad tendrían que complementar en cierto grado los requerimientos del sistema social para un rol. En el caso de nuestro profesor, su personalidad se debe corresponder con las exigencias y obligaciones

impuestas por el rol de docente. Como dicen Parsons y Shils, “tiene que existir una correspondencia fundamental entre las autocategorizaciones del actor, o ‘autoimagen’, y el lugar que ocupa en el sistema de categorías de la sociedad de la cual forma parte”.⁴

Esta correspondencia parece ser muy simple, pero no lo es. Ustedes y yo conocemos a muchas personas cuya personalidad no se corresponde con los roles que desempeñan: profesores que no quieren enseñar, que entienden que no tienen la capacidad o han desarrollado otras metas culturales. Para estos profesores, su compromiso con el rol es incompatible con sus compromisos psicológicos o culturales. La incompatibilidad entre niveles sistémicos produce tensiones que todas las sociedades procuran resolver. Los profesores descontentos pueden renunciar; la escuela los puede “resocializar”; se los puede amenazar mediante la disciplina; a veces se los despide. A menudo, desde luego, la tensión se perpetúa creando un desequilibrio continuo.

¿Cómo cree Parsons que se puede evitar dicho desequilibrio, al menos en principio? ¿Cómo puede el sistema social coordinar las obligaciones de cada rol, las personalidades y los ideales culturales? En primer lugar, existe una sutil correspondencia entre los roles que ofrece el sistema social y los caminos de socialización que se presentan a cada individuo de dicha sociedad. ¿Cómo se pasa de ser un niño a ser profesor? El futuro profesor va participando en roles estrechamente coordinados y gradualmente variables, una secuencia que se extiende desde el bebé hasta el niño y el estudiante, y, más allá de eso (según la situación familiar) al hermano mayor, el adolescente, el estudiante mayor, el adulto. Esta secuencia de roles se entrecruza con otras, por ejemplo, la que se extiende desde miembro de un grupo de pares hasta ciudadano, votante y activista, y la secuencia tutor, estudiante graduado, asistente de cátedra, aprendiz, estudioso, profesor. Cada uno de estos roles es una fuente de identidad personal, y cada cual debe estar afinado para satisfacer necesidades psicológicas en cada secuencia. Pero los roles no pueden ser sólo fuentes de autoidentidad, pues también se deben relacionar con el sistema social. La persona en crecimiento internaliza capacidades sociales con cada nueva etapa de identidad personal.

Las secuencias de roles se deben coordinar en los niveles de sociedad, personalidad y cultura. Los roles que asume una persona son ofrecidos por diversas partes del sistema social en diversos momentos. Los primeros roles son ofrecidos por la familia, los roles posteriores por grupos de amigos sobre los cuales la familia tiene poco control, y por instituciones a menudo distanciadas tanto de la familia como de los grupos de amigos, instituciones como la escuela y el gobierno. Pero es preciso que estos diversos roles estén ordenados en una secuencia y cuidadosamente coordinados; en la medida en que se los experimente como contradictorios y abruptos, el individuo no podrá internalizarlos. A primera vista tal coordinación parece inconcebible. A fin de cuentas, no hablamos sólo de un par de personas para quienes se deben establecer secuencias, sino acerca del cumplimiento simultáneo de una extraordinaria cantidad de roles diversos. La abrumadora precisión de la coordinación requerida demuestra, a juicio de Parsons, cuán ridículamente inadecuadas son las visiones individualistas del orden. La coordinación de secuencias tan intrincadas sólo puede continuar “por encima de nosotros”. Es el producto de un sistema, más precisamente el sistema social. Los controles sociales, aunque dependan de decisiones individuales, articulan estas decisiones mediante procesos de coordinación que ningún individuo puede comprender y mucho menos dirigir.

Para ser eficaz, esta secuencia de roles debe coordinarse con el desarrollo de disposiciones de necesidad en la personalidad. Por dar un ejemplo tosco y simple, no se puede exigir a nadie que se dedique a una tarea intelectual abstracta, como estudiar varias horas consecutivas, a menos que se satisfagan sus necesidades infantiles orales. Análogamente, no se puede pedir a los jóvenes que cumplan importantes roles de liderazgo en la sociedad a menos que hayan pasado por la

⁴ Parsons y Shils, pág. 147.

etapa edípica final, lo cual significa que sus conflictos psicológicos con la autoridad están al menos parcialmente resueltos. Las exhortaciones del sistema social al matrimonio y la crianza de una familia no se pueden concretar antes de brindar la capacidad psicológica para la sexualidad genital. Estos requerimientos parecen muy vulgares y simples a primera vista: he escogido los ejemplos más fáciles que puedo imaginar. Pero si pensamos en la enorme coordinación que se requiere para que el desarrollo psicosexual coincida con la secuencia de roles, tenemos una abrumadora prueba del ordenamiento extraindividual, “sistémico”, de la vida social.

Por último, esta secuencia de roles y esta coordinación de necesidades obviamente se facilitará si existen valores comunes difundidos y una cultura internamente coherente. Si tanto nuestros primeros roles como los actuales se pueden remitir a una cultura común, los sentidos que atribuimos a nuestra experiencia vital serán más coherentes, reforzando nuestro compromiso con el rol que debemos desempeñar ahora. Tampoco esto es tan fácil como parece, pues un individuo desempeña roles en una amplia gama de instituciones separadas económica, política y geográficamente. Para que el sistema cultural funcione con mayor eficacia, se debe comprender que todas estas participaciones derivan de una cultura común. En la medida en que tal cosa no se pueda comprender, los sentidos atribuidos a las obligaciones secuenciales serán conflictivos y resultará más difícil para las personas mantener su compromiso con sus roles. Más aun, esto ocurrirá aunque haya una secuencia de roles objetivamente coordinada (la integración de los roles con el sistema social) y una perfecta complementariedad entre los roles y las necesidades psicosexuales (integración con la personalidad). La carencia de una cultura compartida crea conflicto porque significa que las orientaciones subjetivas hacia los roles quizá no se correspondan efectivamente con exigencias objetivas. Por tomar un ejemplo concreto, el proceso de movilidad social impone un significativo desplazamiento a las personas que comienzan su vida en una parte del sistema de estratificación, en una clase o sector, y ascienden o descienden a otro. Si la cultura de una parte del sistema de estratificación difiere mucho de las demás, esta movilidad social causará serias perturbaciones en el cumplimiento eficaz de los roles.

En el sistema social de las sociedades industriales avanzadas se deben “producir” y “coordinar” muchos roles sociales. En una universidad grande, por ejemplo, puede haber unos dos mil profesores. Estos profesores pueden venir de todos los rincones del mundo, pero tienen que haber experimentado experiencias de socialización tan similares como para que hayan aceptado el mismo rol social. Pero esto es sólo el comienzo de la coordinación de roles exigida por una institución grande y compleja. Más aun, tiene que haber procesos que permitan que estos roles de profesor se especialicen e interrelacionen. Los profesores tienen que interactuar con otras personas que desempeñan roles diferentes, tales como secretarías, empleados, custodios, editores, correctores, vendedores y estudiantes. Cada uno de estos otros roles depende, a la vez, de una precisa secuencia de roles para que se cumplan satisfactoriamente. Finalmente, sea o no satisfactorio para sus ocupantes, el sistema social de la universidad debe brindar modos de coordinar cada uno de estos roles con los demás.

Por señalar apenas un segmento en este enorme complejo de roles, pensemos en lo que se requiere para que se produzca una relación coherente y mutuamente satisfactoria entre estudiante y profesor. Primero, la preparación de cada uno de nuestros roles debe estar coordinada: como he señalado, dicha preparación involucra a los tres sistemas: el de la personalidad, el cultural y el social. Luego, en la institución social de la que estos roles forman parte, la universidad, necesitamos disponer de una amplia gama de recursos complementarios, opciones y sanciones. Las opciones son muchas: cursos grandes o pequeños, sistemas de gradación lenientes o severos, exámenes o monografías, por nombrar sólo unos pocos. Por cierto estas opciones y su coordinación resultan más fáciles si existen expectativas culturales fuertemente institucionalizadas en la universidad, de tal modo que, al margen de nuestro historial y al margen de los recursos ofrecidos, esperemos más o menos lo mismo. El problema de la socialización

dentro de la cultura intelectual local está, desde luego, separado de las otras clases de socialización involucradas; por ejemplo, la socialización que produce compromisos con los roles laborales y estudiantiles en cuanto tales y con patrones culturales amplios, como el idioma, que no son específicos de un rol.

Es obvio que Parsons considera que el mundo social es muy complicado. ¡Pero aún nos reserva algo más! Parsons sitúa su análisis de esta complejidad bajo la rúbrica de una simple pregunta que se volvió muy controvertida. ¿Cómo se puede coordinar todo esto para que funcione “a la perfección”? Con la idea de funcionamiento perfecto Parsons alude a la operación efectiva, a la posibilidad de que la vida social esté en estado de perfecto equilibrio y cooperación, como un motor sin fricción. Parsons se vale de este equilibrio, o armonía, como una pauta abstracta para juzgar los requerimientos de la sociedad. Los críticos han sugerido que esto crea una tendencia ilegítima en la obra de Parsons, pero él sostenía, por el contrario, que el concepto de equilibrio simplemente permite ver qué “anduvo mal” cuando estudiamos una situación de conflicto empírico. Insistía en que él postulaba el equilibrio sólo como modelo abstracto, no como un conjunto de compromisos más específicos que describen la naturaleza de la realidad empírica. El modelo de una máquina sin fricción se puede usar por cierto para estudiar las resistencias y las eventuales roturas causadas por la fricción en el mundo real.

La imagen de una interacción bipersonal perfectamente coordinada, la “díada”, es de suma importancia en la obra intermedia de Parsons. Parsons argumenta que para que tal díada esté en equilibrio las expectativas que cada actor tiene para la interacción deben complementar las expectativas del otro. Lo que yo deseo hacer al frente de esta aula, por ejemplo, debería concordar con lo que ustedes desean hacer como alumnos. Parsons denomina esto el teorema de la “complementariedad de expectativas”, y tiene en cuenta este teorema cuando escribe acerca de la institucionalización. La institucionalización perfecta acontece cuando las exigencias del sistema social acerca de los roles se complementan con los ideales culturales y cuando ambos, a la vez, satisfacen las necesidades de la personalidad. En otras palabras, lo que la personalidad necesita, en el caso ideal, debería ser lo mismo que la cultura considera significativo, y esto debería concordar con los recursos que el sistema social ha brindado para lo que define como obligaciones apropiadas para un rol. Si existe esta armonía perfecta entre los diversos niveles de la sociedad, la interacción individual será complementaria y no se producirá conflicto. Parsons y Shils lo expresan de este modo: “Los mismos sistemas de pautas de valores son institucionalizados en los sistemas sociales e internalizados en las personalidades, y éstos a la vez guían a los actores en lo referente a la orientación hacia un fin y la regulación de los medios”.⁵

Añadiré, por último, que además de estos requisitos estructurales para el equilibrio —la naturaleza de la preparación para los roles y sus secuencias, la coordinación de roles dentro de una institución, la relevancia de la cultura común, y la compatibilidad o institucionalización de diversos niveles—, Parsons presta cierta atención a la naturaleza del desempeño de los roles, a los procesos empíricos de interacción e individualidad. Reconoce que la “contingencia” es aquí de suma importancia, que toda interacción tiene un carácter en gran medida abierto e imprevisible. Otro modo de expresarlo (lo cual nos remite a las palabras de Parsons en *La estructura de la acción social*) consiste en señalar que los actores tienen libre albedrío y que la acción es inevitablemente temporal. Esta contingencia abre nuevas fuentes de inestabilidad. ¿Cómo la pueden encarar los actores? Parsons insiste en que se puede hacer mucho durante el desarrollo de la interacción misma. Los participantes realizan esfuerzos conscientes e inconscientes para mantener un curso de interacción satisfactorio. Para alcanzar esta satisfacción, usan sanciones negativas y recompensas positivas con el propósito de acomodar a otras personas a sus propias necesidades. Toda interacción entre dos personas, o entre una persona y un grupo o institución,

⁵ Parsons y Shils, pág. 56.

involucra constantes sanciones y recompensas. Si existe una institucionalización perfecta, una complementariedad fundamental de expectativas y recursos, estas sanciones y recompensas mutuas permitirán el mantenimiento del equilibrio ante la contingencia. Por otra parte, en la medida en que haya falta de complementariedad entre los recursos o expectativas, estas sanciones y recompensas continuas pueden conducir a un serio y perturbador conflicto social, pues servirán para reforzar la conducta antiinstitucional.

De este modelo de equilibrio, y su mantenimiento, surge la teoría de Parsons acerca del desvío y el conflicto.

El desvío se refiere a la posibilidad teórica —que constituye una probabilidad empírica— de que las relaciones interpersonales se alejen del equilibrio. Para definir el desvío, debemos regresar a la idea de complementariedad de roles, la hipotética concordancia entre la autoimagen del actor y las definiciones de roles ofrecidas por el sistema social. También debemos recordar cómo se aplica esto a la díada típica ideal: mis expectativas serán tus deseos, tus deseos mis expectativas. Parsons y Shils definen el desvío como “la disyunción entre las expectativas de los roles y las disposiciones de necesidad”, y esta definición ahora tiene sentido.⁶ El desvío acontece cuando la interacción entre tú y otro, trátase de una persona, grupo o institución, es insatisfactoria para una de ambas partes. Esta insatisfacción puede ser causada por problemas surgidos en cualquier nivel del proceso de institucionalización. La existencia de tantas facetas en la institucionalización revela por qué el desvío es tan omnipresente, por qué la complementariedad en sentido pleno rara vez se produce.

Una vez que hay insatisfacción, ¿cuál es el resultado? A juicio de Parsons, dos cosas ocurren simultáneamente. Primero, hay una reacción interna en la personalidad insatisfecha. Como el “otro” no brinda satisfacción suficiente, el yo experimenta una pérdida objetal, por usar (como hacía Parsons) los términos freudianos, una pérdida de amor que deriva en depresión o furia. La personalidad socializada mediatiza esta reacción a través de mecanismos de defensa como la adaptación, la negación y la proyección. Esta reacción interna a menudo deriva en un abandono de las obligaciones del rol, sea mediante una actitud pasiva o mediante una furiosa rebeldía.

Pero, junto con esta reacción interna de la personalidad, hay una reacción “externa” en el nivel del sistema social, pues el retiro del actor supone el incumplimiento de un papel. Esto conduce a una falla en el funcionamiento social, pues no se brindan los recursos de que dependen otros roles. Esto, desde luego, desata más inestabilidad y conflicto, pues las obligaciones de otros roles quedan sin cumplir. No es de extrañar que el desvío habitualmente active toda una gama de mecanismos de “control social” destinados a devolver a su carril al actor, grupo o institución que se ha desviado, con el propósito de restaurar el equilibrio del sistema. Los detalles de dicho control social, y una visión más compleja del sistema social, constituirán el tema de la clase siguiente.

Terminaré esta charla haciendo una evaluación inicial del modelo estructural-funcionalista que Parsons elaboró en este período intermedio de su carrera. En principio, este modelo prometía conciliar a las escuelas conflictivas de la sociología clásica, encontrar un modo de integrar el orden cultural con el material, de asistir al individuo sin subestimar el papel de la sociedad. Enfatizo “en principio” porque en la práctica Parsons tuvo dificultades para mantener en equilibrio y en perspectiva todos los factores de su esquema teórico. Obviamente, un esquema conceptual tan complicado presenta muchas oportunidades para la distorsión y la tensión teóricas; si nuestra perspectiva general nos inclina hacia cierta unilateralidad, este aparato conceptual brinda espacio suficiente para hacerlo.

La “interpenetración” propia de este modelo estructural-funcionalista, por ejemplo, nos tienta a restar énfasis al peso del control instrumental, situacional. Claro que Parsons enfatiza

⁶ Parsons y Shils, pág. 152.

explícitamente el papel independiente de la sociedad respecto de la cultura, pero él cree que en una situación de equilibrio estos sistemas se “alinean” y superponen. Si tuviéramos una inclinación hacia el idealismo —y por nuestra charla anterior sabemos que Parsons tiene esta inclinación— esta presunta superposición entre expectativas culturales e instituciones sociales nos llevaría a subestimar los aspectos externos y objetivos de los recursos y la interacción de los roles. De hecho, Parsons habla más acerca de la necesidad de que las exigencias del sistema social se fundan con la cultura y la personalidad que acerca de la necesidad de que la segunda satisfaga las exigencias de condiciones objetivas. Es muy posible que muchas estructuras del sistema social, como la distribución de recursos materiales y las sanciones y recompensas de otros, coincidan con valores culturales y expectativas socializadas. Al mismo tiempo, resulta muy improbable que alguna vez se produzca una concordancia perfecta. Siempre habrá un “mundo objetivo” que permanecerá “no cubierto” por obligaciones culturales comunes; esto creará una “escasez” no mediada por sentidos subjetivos, y por tanto coercitiva.

Si analizáramos las fuentes del desvío desde esta perspectiva estructural-funcional, por ejemplo, tendríamos que examinar con sumo cuidado los recursos objetivos brindados por los roles del sistema social, no simplemente las variaciones en la cultura común y la socialización. Desde luego, sea cual fuere la asignación objetiva de recursos, puede existir complementariedad entre los actores si el sistema cultural define estos recursos existentes como deseables. En lo concerniente al equilibrio, la distribución real de la riqueza es irrelevante. Si la cultura es internamente coherente y ampliamente compartida, y si la socialización enlaza la cultura con los recursos de una manera efectiva, toda distribución objetiva se puede considerar justa. Pero, al margen de cómo estén estructuradas inicialmente las personalidades y las culturas, los recursos objetivos cambiantes aún pueden crear desequilibrio. Las disposiciones de necesidad y los valores culturales comunes pueden crear conflicto. En cuanto aparecen brechas entre la distribución de las obligaciones y las disposiciones de necesidad y los valores socializados, el consenso sobre éstos puede crear agudos conflictos y disturbios.

Hay otro problema posible, aunque éste no se relaciona con la tendencia de Parsons a idealizar su esquema sino al problema de la interacción concreta y la contingencia. Podemos convenir con Parsons en que para observar las fuentes del equilibrio o del desvío debemos examinar el proceso de institucionalización. Pero, dado lo que Parsons ha dicho sobre la individualidad —que cada persona concreta es diferente, que cada cual tiene una personalidad única—, también deberíamos estudiar profundamente los patrones específicos de cada interacción contingente. Deberíamos, en otras palabras, examinar mucho más detalladamente que Parsons las estrategias que usan los actores para las sanciones y recompensas mutuas. Parece muy probable que haya secuencias definidas y modos de “mantener encarrilada a la gente”, y que esos diversos modos de sancionar y recompensar brinden recursos fundamentales para el éxito o fracaso de la institucionalización. En tal caso, la capacidad del individuo para regular la interacción contingente debería constituir un objeto de investigación en sí misma. Aunque la teoría de Parsons deja abierta la posibilidad de dicho análisis, nunca lo emprende.

4

El estructural-funcionalismo en su fase intermedia

Al comienzo de mis clases sobre Parsons comenté *La estructura de la acción social* aludiendo a las definiciones abstractas de acción y orden, y señalé que Parsons procuraba usar esta posición presuposicional para conciliar el materialismo con el idealismo mediante una ‘teoría voluntarista’ a la cual él adhería sólo en forma ambigua. En mi última clase, donde hablé del estructural-funcionalismo en su fase inicial, indiqué algunas de las cualidades más generales del modelo estructural-funcionalista de la vida social presentado por Parsons, el modelo con el cual él empezó a especificar los supuestos abstractos de su obra inicial. Mencioné primero la importancia de Freud, luego comenté el modelo “tristémico” de personalidad-sociedad-cultura. Después de eso, pasé a la concepción de los roles sociales en Parsons y traté de dar una idea de los complejos procesos involucrados en su institucionalización. Desde allí pasé al paradigma de la interacción concreta, en el cual cada actor sanciona y recompensa al otro. Esto nos llevó a un comentario final acerca del desvío y el control social, el análisis de lo que permite a la gente abandonar sus roles y lo que sucede cuando lo hacen.

Estos elementos teóricos surgieron gradualmente entre 1937 y 1950. En la parte final de este período, el modelo estructural-funcionalista de Parsons cobró un carácter cada vez más detallado y sistemático, una tendencia que culminó, como he dicho, con la publicación de *El sistema social y Hacia una teoría general de la acción* en 1951. Hoy quiero examinar más detalladamente este modelo del sistema social. Luego pasaré al continuo científico y comentaré algunos de los ejemplos con los que Parsons sustanció a este modelo general.

Los sistemas sociales, según Parsons, involucran dos tipos de proceso, la asignación y la integración. Los procesos de asignación distribuyen disponibilidades, personal, recompensas. Los procesos de integración mantienen bajo control estos procesos distributivos. La asignación se relaciona con la producción, la integración brinda a la producción un efecto de amortiguación y un marco. La asignación se concentra sobre los medios e inevitablemente crea conflicto: la integración se relaciona con los fines y con la interpenetración de los fines, la cual, según Parsons, crea estabilidad. Luego veremos que este modo de abordar la teoría tiene ciertos problemas; no obstante, primero es importante señalar que también tiene sus ventajas.

La asignación es importante para las sociedades a causa de la naturaleza intrínseca del nivel del sistema social. La interacción acontece en los sistemas sociales, y la interacción significa que hay por lo menos dos personas involucradas. Con más de una persona, surge el dato primordial de la escasez: siempre tiene que haber una división de los bienes. Esta división produce mecanismos de competencia y evaluación para ver quién consigue qué. Aunque se desarrollan roles especializados para llevar a cabo la asignación —para manejar la competencia y realizar la evaluación—, tal vez sea más interesante considerar que la asignación produce importantes dimensiones de cada rol social. Como los roles son los componentes básicos de las instituciones, podemos decir que la asignación y la integración brindan dos conjuntos básicos de instrucciones alrededor de las cuales se forman cada institución y organización.

Lo primero que se debe asignar, sugiere Parsons, son las disponibilidades, los “medios” para controlar la situación en sentido técnico. Tales medios son inherentemente escasos. Alimentos,

vestimentas, vivienda, transporte, comunicación, herramientas: todo ello se puede asignar mediante mecanismos institucionales. Parsons describe el dinero y el poder como los medios más generalizados de intercambio y control y, por ende, los focos centrales del proceso de asignación. El dinero y el poder tienen un ‘status instrumental generalizado’, son intrínsecamente escasos. La asignación de disponibilidades depende fundamentalmente, pues, de quién obtiene dinero y poder, cuestiones influidas tanto por los criterios morales, o normativos, que se establecen para la distribución, como por las restricciones externas que existen como obstáculos a este logro. Resulta claro, pues, que los procesos de asignación no son simplemente “materiales”, a pesar de que están organizados alrededor del problema de los medios instrumentales. La asignación de disponibilidades implica reglas fundamentales acerca de la distribución de dichas disponibilidades. Por ejemplo, una agencia colectiva puede distribuir dinero a cambio de la realización de servicios públicos, como en el socialismo de Estado, o bien el dinero se puede distribuir mediante una competencia que permita a los individuos conservar todo lo que ganan, tal como lo dictan las reglas de la propiedad privada. Análogamente, hay diversos modos de organizar la distribución del poder. El poder se puede otorgar a las personas de acuerdo con cualidades particulares como la edad, la orientación religiosa, la raza o la fascinación personal. También se puede asignar según reglas estandarizadas, como en las burocracias, e incluso, en ciertas ocasiones, según el consenso de todos los que son afectados por el poder, como ocurre en los pocos sistemas que tienen asignación de poder democratizada.

Ahora hay que usar las disponibilidades así asignadas. Hay que juntar a las personas con dichas disponibilidades. Esto es lo que Parsons denomina “asignación de personal”. Se trata de establecer reglas para los puestos que manejan las disponibilidades y de crear sistemas que permitan a las personas pasar sin fricciones de un puesto al otro. Aquí Parsons habla de educación, selección y designación. La educación es una fase temprana de la asignación de personal. El mercado laboral —la fase en que esas personas educadas “salen al mundo” en busca de puestos y salarios adecuados— es habitualmente la fase siguiente.

Al igual que con la asignación de disponibilidades, hay que establecer reglas básicas para la asignación de personal. Las normas acerca de la edad y el sexo siempre parecen ser criterios tácitos para estos procesos, aunque su importancia por cierto disminuye con la modernización. En términos más generales, la asignación de personal implica disputas donde el universalismo se enfrenta con el particularismo, y el logro con la atribución. ¿Hay que juzgar a las personas según pautas que se aplican igualmente a todos (universalismo), o las pautas tienen que estar adaptadas a grupos particulares (particularismo)? ¿Se deben otorgar puestos de acuerdo con el desempeño demostrado (logro) o según cualidades que parecen propias de una persona particular, como el trasfondo familiar, la religión o la raza (atribución)? Obviamente tiene que haber una relación estrecha entre las normas que rigen los procesos de personal y las que se han establecido para regir la asignación de disponibilidades. Si el poder se esgrime según reglas burocráticas, es improbable que se permita a la gente llegar a posiciones de poder a partir de rasgos personalistas como la posición familiar o la religión. Si un sistema político distribuye el poder democráticamente, causará problemas si los mercados laborales de los empleos políticos son muy afectados por criterios atributivos como la riqueza heredada o si el sistema educativo socializa a la gente de manera elitista y diferencial.

La tercera y última dimensión de la asignación descrita por Parsons es la de recompensas”. Aquí él tiene en mente, ante todo, un tipo especial de recompensa, el elemento simbólico del prestigio. Toda actividad, rol y logro en la sociedad es evaluado en términos de prestigio; por ello, se puede decir que el prestigio es asignado” y que se recurre a criterios sistemáticos. El mismo objeto puede servir como recompensa simbólica y como disponibilidad. Como medio generalizado, por ejemplo, el dinero puede ser un valioso instrumento para controlar la situación, aunque al mismo tiempo el mero “tener dinero” puede resultar prestigioso al margen de lo que

compre. El dinero, pues, puede ser tanto un medio (disponibilidad) como un fin en si mismo (recompensa). El caso del dinero demuestra una vez más la interrelación entre las diversas dimensiones de la asignación. Si el dinero es crucial para la asignación de disponibilidades pero por razones culturales no es valorado como recompensa simbólica, quizá se produzcan menos disponibilidades para necesidades básicas de la sociedad. O, si el poder en cuanto disponibilidad es asignado según reglas burocráticas e impersonales, y la distribución del personal para el poder subestima los criterios atributivos como las conexiones familiares y las cualidades personales como la buena apariencia, los “contactos” y la buena figura no deberían constituir bases significativas para las recompensas simbólicas. Por el contrario, los criterios burocráticos como “hacer un buen trabajo” y la “objetividad” deberían volverse más prestigiosos y mejor recompensados en relación con las cualidades personales como la innovación y la imaginación.

El problema de la asignación de recompensas nos lleva a reflexionar más sobre los fines que sobre los medios, y nos impulsa hacia el dominio de los valores, la cultura y la personalidad. En el sentido de Parsons, el prestigio es el elemento interno y voluntario que concha o aliena a la gente de los procesos de asignación más objetivos relacionados con las disponibilidades y el personal. Al mismo tiempo, Parsons conecta los problemas de los fines y los valores con la relevante tarea social que es paralela de la asignación, a saber, la integración. El núcleo de la teoría de la integración social de Parsons se relaciona, de hecho, con la relación de las recompensas con la asignación de disponibilidades y personal. Trataré de explicar esta situación aparentemente contradictoria, y potencialmente confusa, en la parte final de esta clase; aquí me interesa explicar la teoría misma. Comienzo con una asombrosa paradoja: hay aspectos de la integración social que guardan muy poca relación con la evaluación subjetiva y las recompensas simbólicas. Detengámonos en ellos antes de pasar a problemas más subjetivos.

Parsons introduce el problema de la integración preguntando cuáles son las consecuencias de la asignación para el modelo típico ideal de un sistema estable. Esto es perfectamente legítimo, pues un modelo del equilibrio no compromete al teórico al equilibrio en sentido empírico. Sin embargo, hemos visto que desde el comienzo de su carrera Parsons a menudo confundía la estabilidad empírica con la existencia del nivel cultural en cuanto tal, una ecuación que reforzó su tendencia a reducir su posición multidimensional a una posición más idealista. Cuando observamos el modo en que Parsons trata los procesos de integración encontramos algo muy parecido. Hay un tratamiento amplio y complejo de cómo el interjuego entre recompensas simbólicas, personal y disponibilidades produce integración, pero apenas se tienen en cuenta los problemas de integración que surgen cuando los procesos más “objetivos” de las disponibilidades y la asignación de personal contrastan con los postulados de valor que modelan la distribución de recompensas. No obstante, como tantas cosas en la obra de Parsons, el potencial teórico de sus escritos supera su propia aplicación del concepto. Me explayaré (en mis propios términos) sobre algunos elementos de la teoría de la integración “objetiva”. Cuando lo haga, creo que quedará claro que la diferenciación que hace Parsons entre disponibilidades y asignación de personal representa un avance considerable sobre otras teorías de la asignación objetiva. Combinada con la referencia a las recompensas, abre nuevas y más sistemáticas posibilidades para explicar la desintegración social.

Hay dos modos de entender los problemas de integración planteados por las disponibilidades y la asignación de personal. Primero, está el simple problema de la eficacia de cada sistema. ¿Cuán eficaz es la asignación de disponibilidades? ¿Se producen suficientes disponibilidades para satisfacer las necesidades de una población dada? En su sentido más obvio, este problema alude al consumo económico, el consumo de alimentos, vestimentas y vivienda. Pero también se aplica a las disponibilidades en el sentido de herramientas. ¿Están distribuidas las herramientas de un modo que permitan un eficaz funcionamiento de la división del trabajo? ¿Las personas que fabrican clavos disponen de suficiente hierro y acero y de las máquinas apropiadas? ¿Hay

suficientes obreros para que los constructores de una sociedad edifiquen las escuelas y fábricas necesarias? Más aun, ¿es eficiente esta producción económica? ¿Está la investigación científica correctamente vinculada con las exigencias de la producción? Y en cuanto a la producción de poder, ¿están los partidos políticos organizados de tal modo que puedan generar legitimidad y capacidad de respuesta? Las normas electorales, por ejemplo, se pueden vincular con el proceso de generación de poder; pueden alentar una multitud de partidos pequeños que erosionen la obtención de un consenso o, por el contrario, al desalentar los partidos pequeños pueden minar la capacidad de reacción de las “bases” ante problemas incipientes.

Las cuestiones intrasistémicas también pueden generar problemas de integración en la asignación de personal. ¿La gente recibe buena educación? ¿Se asigna suficiente dinero a la educación para que se puedan usar las disponibilidades básicas? ¿Existe una secuencia correcta entre las fases de la educación, una buena combinación de formación emocional y técnica? ¿Cuál es la relación entre la vida familiar y la escolar, y luego entre estas fases tempranas y los mercados laborales? Si las escuelas interfieren con las familias, por ejemplo, la asignación de personal puede resultar perjudicada. Podrían surgir problemas sociales como el divorcio, el alcoholismo, aun el suicidio. Estos son sólo algunos ejemplos de los problemas de integración que puede plantear una ineficaz asignación de personal.

El segundo nivel de estos problemas “objetivos” de integración —los planteados por la asignación de disponibilidades y personal— concierne al problema de la coordinación entre estos procesos de asignación. Aquí no nos interesa si la gente tiene una buena educación, sino si el sistema educativo suministra las personas adecuadas para las disponibilidades existentes. Si la economía demanda cada vez más personas con formación técnica cuando los educadores no tienen el dinero ni el deseo de abocarse a la educación técnica, pueden surgir serios conflictos de asignación. Es lo que ocurre hoy i los Estados Unidos. La economía internacional demanda una creciente asignación de herramientas científicas, pero los mercados laborales norteamericanos desalientan tanto a los docentes que resulta difícil hallar buenos profesores de ciencia y matemática. Otro ejemplo de mala integración entre las disponibilidades y el personal concierne a la manera en que el sexo se transforma en criterio normativo para la asignación de personal. La economía de los Estados Unidos requiere mujeres con educación elevada, pero el sistema de asignación de personal encomienda a las madres el cuidado de los niños. Algunas mujeres con educación elevada son expulsadas de la economía hacia la posición de niñera, mientras que las que permanecen en el reino de las disponibilidades a menudo tienen impedimentos para participar con eficacia en la socialización de los niños. La institucionalización del cuidado diurno de niños podría ser una solución para este problema, pero en los Estados Unidos no hay procesos eficaces para alentar el cumplimiento de este rol. Se podrían citar muchos otros ejemplos de la mala coordinación entre disponibilidades y personal. Por citar uno más, mientras que la sociedad norteamericana brinda significativos incentivos a los abogados, en el nivel del personal, la producción de disponibilidades funcionaría con mayor eficiencia si muchos aspirantes a abogados estudiaran administración, ingeniería o educación.

La mayor parte de las teorías sociales se concentran precisamente en estas amenazas “objetivas” a la integración social. Marx describió el creciente conflicto entre la reproducción de la mano de obra (personal, en términos de Parsons) y la producción económica (disponibilidades). Argumentaba que había una contradicción básica entre las fuerzas capitalistas de producción, que demandan cada vez más capital y técnica científica, y las relaciones capitalistas de producción. Creía que las leyes capitalistas de acumulación privada y competencia expulsan así a crecientes cantidades de obreros empobrecidos y capitalistas en bancarrota de la producción, de modo que la reproducción del poder laboral (la asignación de personal) se vuelve al fin imposible. Marx es tal vez el mayor ejemplo de esta concentración teórica en las causas objetivas de la inestabilidad, pero de ninguna manera el único. Como la sociología es una

disciplina destinada a resolver problemas, sus preocupaciones siempre han tendido hacia lo objetivo y lo práctico. El gran mérito de Parsons es que, a pesar de su tendencia a idealizar la integración, su teoría estructural-funcionalista conceptualiza estos aspectos objetivos de la asignación de modo más preciso y sistemático. Aun así, los más interesantes avances teóricos de Parsons se encuentran en el área de la integración cultural.

El problema de la mayoría de las teorías sociales es que procuran situar el desequilibrio en el nivel meramente instrumental. Las tensiones que acabo de describir acontecen en este nivel, dentro de cada sistema de asignación y entre los diferentes sistemas: estas presiones de asignación no se relacionan directamente con los valores y producen presiones que —tomadas en sí mismas— tienen una fuerza externa y objetiva. Pero si las que reaccionan ante estas presiones son personas, es inevitable interpretar estos problemas de asignación más “estructurales” mediante normas. Así, aunque al aplicar su teoría de la integración Parsons restaba énfasis a los aspectos instrumentales, tenía mucha razón al insistir en la importancia del tercer proceso de asignación, el más subjetivo, el proceso de las recompensas. Parsons afirmaba que las necesidades más profundas de la gente no se relacionan con objetos instrumentales sino con el amor y el respeto y que, por esta razón, la gente quiere recompensas simbólicas. Las recompensas contribuyen a una asignación estable porque ligan la distribución objetiva con los valores últimos de los seres humanos. Una lectura idealista de esta proposición sugeriría que las recompensas pueden, pues, mediar efectivamente en —conciliar a la gente con— cualquier asignación de disponibilidades subjetivas. Una lectura más multidimensional sugeriría simplemente que la asignación de prestigio es siempre un factor en la integración. Aunque el propio Parsons a menudo favorece una lectura idealista, su teoría de la asignación de recompensas es, en principio, un nuevo paso hacia la posición multidimensional.

Examinemos primero la relación entre las recompensas simbólicas y la asignación de disponibilidades. Tiene que haber una “reciprocidad experimentada” entre ambas: los individuos tienen que sentir que la relación entre disponibilidades y recompensas es “correcta”. Las posiciones que brindan a la sociedad bienes vitales, sean económicos o políticos, deben recibir suficiente respeto —en prestigio o en símbolos de prestigio como el dinero— para garantizar que sus tareas se realicen con eficacia. Sin embargo, en las sociedades capitalistas suele haber una gran brecha entre las recompensas y la asignación. La pericia productiva, por ejemplo, es a menudo controlada por profesionales que tienen una elevada educación pero no controlan las fuentes de dinero. En consecuencia, expertos que son cruciales para la producción de disponibilidades a menudo se consideran mal recompensados. Los roles como el de obrero de fábrica o asistente sanitario, desde luego, reciben mucho menos dinero y respeto, y su experiencia de insatisfacción suele ser relativamente grande. Pero, mientras quienes ocupan estos roles contribuyen a la asignación de maneras básicas, como trabajadores individuales ejercen mucho menos poder y responsabilidad que los profesionales. Sólo cuando suman su poder de asignación mediante organizaciones colectivas como los sindicatos pueden manifestar su importancia funcional. Después de la agremiación, se empieza a tener en cuenta la tensión entre la asignación de disponibilidades y recompensas para la mano de obra no calificada.

También podemos examinar la reciprocidad funcional en términos de la asignación de poder. Esta asimetría a menudo dificulta la contratación de personas talentosas en el Congreso, una falla que a la vez resta eficiencia a la producción de poder. Pero la falta de reciprocidad entre las disponibilidades y las recompensas también puede ser inversa. El prestigio a menudo excede las tareas productivas que se realizan. Las estrellas de cine, los atletas y los ricos ociosos” reciben grandes recompensas pero hacen muy poco por la sociedad en general en términos de producción de disponibilidades, aunque se podría argumentar que las dos primeras profesiones desempeñan un importante papel en la asignación de personal al brindar modelos de rol.

Si las recompensas no pueden coordinar efectivamente la producción y distribución de disponibilidades, se produce un desequilibrio. ¿Qué hace un sistema social para impedir tal conflicto, para mantener la integración de disponibilidades y recompensas? Como la que establece pautas acerca de la conducta deseable es la cultura, aquí se trata de la relación entre la cultura y el sistema social. La cultura produce expectativas acerca de la distribución de prestigio, y las expectativas más cruciales a la vez se concretizan en leyes. Las leyes de propiedad, por ejemplo, son factores decisivos para establecer la relación entre las diversas actividades productivas y la recompensa monetaria. Los sistemas puros de propiedad privada permiten una gran distancia entre el dinero y la pericia; a través de la herencia podemos poseer los medios de producción y las consiguientes ganancias sin haber realizado ningún logro personal. En un sistema tal, los artistas, escritores y científicos pueden producir gran valor para una sociedad pero, si no pueden transformar sus productos en propiedad, no recibirán una apropiada recompensa monetaria.

Los sistemas puros de propiedad privada se basan en una cultura de individualismo extremo. En la medida en que una cultura cobre un rumbo más igualitarista o colectivista, las recompensas se distribuirán de otro modo. Las leyes progresistas de impuesto a la renta, por ejemplo, procuran garantizar una relación más integradora entre las recompensas y los logros. Al imponer mayores gravámenes a los ingresos más altos, garantizan que la riqueza heredada se reduzca más que la riqueza relacionada con los logros. Las leyes de sucesión avanzan aun más en esta dirección. Desde luego, podemos enfocar las leyes concernientes a la propiedad, los impuestos y la herencia tanto desde el punto de vista de la integración como desde el de la asignación. Si nos interesa exclusivamente la eficiencia en la asignación, podemos ofrecer muy altas recompensas por los logros innovadores, al margen de las consecuencias poco igualitarias. En otras palabras, podemos reducir el nivel de los gravámenes sobre las grandes fortunas en la medida en que esa fortuna se gane mediante logros productivos. Por otra parte, si nos interesa la integración social, podemos reducir la producción de asignaciones para alcanzar mayor igualdad y menos conflicto social. El debate entre conservadores y liberales acerca del Estado benefactor gira precisamente sobre esta oposición integración-asignación. La historia demuestra que una concentración excluyente en la producción de medios (disponibilidades) a expensas de los fines (recompensas) no sólo crea conflicto sino que eventualmente erosiona la asignación de medios. Al mismo tiempo, los países capitalistas que han gravado a los empresarios con tasas del 60 por ciento y más (como la socialdemocracia sueca) han descubierto que esto también tiene sus contratiempos. La integración alcanzada puede surtir un efecto deletéreo en la producción, y este problema de asignación a menudo repercute a la vez en la integración social.

Desde luego, añadiré que el dinero y las leyes relacionadas con el dinero distan de ser las únicas formas que cobra la asignación de recompensas. El prestigio se manifiesta de maneras más efímeras pero no menos efectivas. Desde el siglo pasado, por ejemplo, el crecimiento de valores más igualitarios ha logrado quitar a los “ricos ociosos” más prestigio que propiedades. Este cambio en la asignación de prestigio por cierto ha contribuido a reequilibrar el sistema capitalista tanto como los cambios en la distribución de ingresos.

La relación entre recompensas y asignación de personal también está sujeta a la mediación y el control culturales. En la medida en que los valores culturales se orienten más hacia el logro y menos hacia las ideas aristocráticas de las cualidades atribuidas o innatas, los procesos que procuran subordinar la selección de personal a los intereses particularistas —como los cupos raciales o religiosos— son objeto de mayor duda. Las consideraciones atributivas en la asignación de personal son, por cierto, casi imposibles de eliminar por completo. Por ejemplo, el hecho de haber nacido en una familia de clase alta o baja casi siempre tendrá algún efecto, por muy abierto que sea el reclutamiento de adultos o estudiantes, y el nacimiento se relaciona obviamente con la suerte y no con los logros personales. Aun así, toda desproporción

significativa entre los criterios empleados en la selección de personal y la distribución de recompensas crea una sensación de injusticia, y quienes creen que han sido injustamente recompensados a menudo se apartan de los procesos de asignación o se oponen activamente a ellos. Las consecuencias negativas para la integración son potencialmente enormes, y el ejemplo proverbial es una revolución emprendida por el grupo oprimido, víctima de discriminación.

Aquí debemos formular dos advertencias. Primero, todo proceso de personal se puede encarar desde el punto de vista de la asignación y desde el de la integración, un hecho que complica enormemente la resolución de las tensiones sociales. La educación con cursos más intensos para alumnos más talentosos, por ejemplo, procura en parte satisfacer el fin de la igualdad; la idea era otorgar mayor movilidad social a personas inteligentes e industriosas pero de baja condición social, al permitir que niños con mejor desempeño recibieran atención especial. Pero dicha educación también se inició porque brindaba un medio para formar al personal más capaz de modo eficaz y efectivo. Los esfuerzos para eliminar dicho sistema en nombre de valores más radicalmente igualitarios deben enfrentar esta doble condición, pues pueden atentar contra la mejor formación del personal de la sociedad. La “acción afirmativa” destinada a favorecer a las minorías étnicas en las contrataciones presenta una ambigüedad similar. Los criterios de contratación sufren la influencia de preocupaciones vinculadas tanto con la asignación como con la integración. La acción afirmativa nació como un vehículo para la justicia social luego de los disturbios raciales de la década de 1960. A fines de la década de 1970, el respaldo “integrador” para la acción afirmativa empezó a desvanecerse; los valores culturales habían cambiado, y en tiempos de crecientes restricciones económicas los problemas de asignación cobraban mayor importancia. En la decisión *Bakke* de la Corte Suprema se justificó la acción afirmativa sólo según criterios de asignación. La corte arguyó que la educación sería más “efectiva” si era racialmente más igualitaria, no que sería más justa. Se sugería, por ejemplo, que la educación profesional requiere una amplia base étnica para que los servicios profesionales encaren efectivamente los problemas de una sociedad diversificada.

Mi segunda advertencia acerca de la relación asignación/integración alude al factor suerte. La buena apariencia, la coordinación física, la altura, el peso y la inteligencia heredada suelen estar distribuidas al azar. Pero cada uno de estos atributos pesa en los procesos de asignación. Por lo tanto, quizá sea cierto que ni siquiera el sistema social más justo puede eliminar la sensación de injusticia de la sociedad.

Pero Parsons no escribe acerca de la integración sólo en relación con estos “procesos de equilibrio” automáticos que se producen entre las tres dimensiones de la asignación. También conceptualiza la integración como el trasfondo contra el cual funcionan tales procesos y como el tribunal de última apelación cuando fracasan. La socialización de los niños, señala, crea un importante marco limitativo para las expectativas. Parsons y Shils expresan esta idea de un modo que, una vez más, puede desalentar la esperanza de un igualitarismo radical.

El proceso de socialización en la familia, la escuela, los grupos de juego y la comunidad focaliza las disposiciones de necesidad de tal modo que el grado de incompatibilidad de las aspiraciones activas y los reclamos de objetos sociales y no sociales se reduce, en “condiciones normales”, a la tarea habitualmente realizable de hacer asignaciones entre sectores de la población cuyas aspiraciones no superen en mucho aquello que reciben.¹

¹ Parsons y Shils, “Values, Motives, and Systems of Action”, en Parsons y Shils (comps.), *Towards a General Theory of Action* (Nueva York: Harper and Row, 1951), pág. 197.

En otras palabras, la socialización forma personalidades antes de que ingresen en los tensos procesos de asignación y las disputas por la integración. Configura el trasfondo de estos procesos de dos maneras. Primero, brinda las categorías básicas de identificación y comunicación sin las cuales estos procesos sociales específicos serían caóticos y aun incomprensibles, categorías de objetos humanos y no humanos como bien y mal, masculino y femenino. Segundo, brinda una especie de ciclo de realimentación que remite la mala integración a la conducta social, que puede conciliar a las personas con la tensión de los roles recibidos. Las desigualdades de clase, por ejemplo, pueden convertirse en fuente de socialización, brindando los marcos esperados de interpretación en vez de los objetos externos que ataca la interpretación. De este modo, la estratificación puede volverse tan normalizada que la defensa de justicia entre clases puede convertirse en fuente de desequilibrio y desvío.

A menudo, desde luego, la reciprocidad funcional se deteriora y la socialización no cumple su tarea fatalista. En tales casos la desintegración se enfrenta, en palabras de Parsons, con los órganos de la “interpretación autoritaria y aplicación”. Aquí se refiere al sistema legal y las fuerzas coercitivas de la policía y el Estado. Para que una sociedad permanezca unida, hay que obligar a las personas e instituciones antagónicas a someter sus conflictos a las reglas defendidas por agencias de control designadas oficialmente, y estas reglas se deben imponer quiéranlo o no las partes en conflicto. Toda sociedad se reserva el derecho de exilar, encarcelar e incluso asesinar a aquellos a quienes no puede inculcar la “cooperación”. En este comentario final sobre el proceso del sistema social vemos de paso, una vez más cuán entremezclados están, empíricamente, los conceptos analíticos de Parsons. Es claro que el sistema legal opera simultáneamente en cada uno de los dominios que Parsons ha diferenciado analíticamente. La ley administrativa y comercial atiende a la asignación de disponibilidades: la ley de propiedades tiene aspectos asignativos pero también es crucial para la distribución de recompensas: la ley penal regula la capacidad de desagravio último correspondiente al Estado. Más aun, en definitiva, toda ley tiene una dimensión coercitiva, pues está diseñada para operar aunque las recompensas culturales no hagan de la integración un proceso voluntario, intrínsecamente atractivo.

Antes de pasar a algunos casos donde Parsons aplica este tremendo esquema de abstracción teórica, bien podemos regresar a una simple reflexión que sugerí al principio de la clase de hoy. Un modo de encarar esta detallada conceptualización de los procesos del sistema social consiste en verla como la elaboración de los componentes de un rol social ideal, típicamente institucionalizado. En vez de decir simplemente que cada rol implica normas, sanciones y recompensas, ahora estamos en posición, dada la detallada teoría estructural-funcionalista, de especificar a qué se refieren estas categorías. Cada rol, por ejemplo, está definido en relación con su parte en la asignación de disponibilidades: se debe articular con las “herramientas” que suministra su status. Más aun, la competencia que un rol requiere para el uso de sus disponibilidades se debe coordinar con los requerimientos que estipula para ingresar en su status en primer lugar. Además, cada rol debe instituir símbolos de prestigio que recompensen estos procesos de buen desempeño y competencia, y debe definir sanciones que entrarán en juego si no se alcanza el éxito. Cada rol tan complejamente definido debe, por último, fundirse con toda la gama de roles con los que el sistema social lo hace interactuar. No es asombroso que, en cualquier sociedad, las probabilidades de un pleno cumplimiento de los roles parezcan tan reducidas y que las fuentes de desvío sean tan omnipresentes.

Esta imagen de un sistema social exigente, incluso rudo e imperioso, está de acuerdo con los matices ideológicos críticos que informan la obra temprana e intermedia de Parsons. Antes vimos que Parsons era sensible a los graves desequilibrios de la sociedad contemporánea y que se proponía hallar un modo no individualista de explicarlos (y resolverlos). Más aun, no deseaba hacerlo sólo por razones teóricas y científicas, sino porque creía que el individualismo radical y la competencia desenfundada —considerados como normas de conducta práctica más que como

presuposiciones científicas— eran fuentes primordiales de trastorno en las sociedades occidentales (véase, por ejemplo, mi comentario acerca de las consecuencias desintegradoras que tiene el individualismo en la reciprocidad entre disponibilidades y recompensas). Así como una teoría antiindividualista podía rectificar el problema científico, una conducta menos individualista y más colectivista podía ayudar a rectificar el problema social. A continuación examinaremos dos ejemplos donde veremos que Parsons usa su teoría colectivista no sólo para explicar sino también para atacar encubiertamente el individualismo competitivo de la vida occidental del siglo veinte. En la próxima clase, veremos que Parsons, irónicamente, llegó a creer que su nueva teoría antiindividualista, junto con los desarrollos típicos de la sociedad de posguerra, permitían la solución de estos problemas sociales.

Para nuestros propósitos, los dos ensayos empíricos más importantes que Parsons publicó entre 1937 y 1950 son “Democracia y estructura social en la Alemania prenazí” (1942) y “Ciertas fuentes primarias y patrones de agresión en la estructura social del mundo occidental”.² Durante mucho tiempo se los ha juzgado trabajos empíricos seminales y se los ha estudiado por su singular percepción de los problemas. Aquí me gustaría relacionarlos con las más amplias cuestiones teóricas e ideológicas que hemos comentado hasta ahora. Primero mostraré cómo se los puede comprender en términos del detallado modelo funcional-estructuralista presentado más arriba, a pesar de que Parsons mismo nunca explicitó esta relación. Además mostraré que es posible relacionar estos ensayos con los más amplios desarrollos teóricos e ideológicos de la obra de Parsons que he comentado anteriormente.

Como el ensayo sobre la agresión brinda un marco general dentro del cual situar las observaciones de Parsons sobre Alemania, lo trataré primero. Parsons escribió este ensayo después de la Segunda Guerra Mundial, el devastador conflicto que puso freno a las patológicas tendencias que habían alentado la teorización de Parsons en la entreguerra. Su finalidad consistía en explicar el porqué de esta patología, por qué la sociedad occidental había llegado al borde de la destrucción masiva. Se trataba de un verdadero desafío para su teoría de los sistemas sociales. ¿Podía explicar los problemas que habían causado su creación?

Parsons primero describe las tremendas tensiones de asignación de las sociedades occidentales. Para la producción de disponibilidades, las naciones occidentales han desarrollado mecanismos muy especializados y diferenciados que enfatizan la eficiencia, la pericia y la tecnología. Pero para alcanzar esta extraordinaria capacidad de adaptación, la organización de las instituciones productivas, como la factoría industrial y el Estado burocrático, debe ser resueltamente impersonal. Parsons sugiere que esto ha tenido profundas consecuencias en la asignación de personal. La exigencia de eficiencia impersonal sólo se puede satisfacer si la esfera íntima del amor y del afecto está radicalmente separada de la esfera del trabajo. La familia se “especializa” en emociones, y la “oficina” asume un rol afamiliar, a menudo hostil. Para aumentar la eficiencia, la regulación normativa de la vida laboral se vuelve puramente universalista y orientada hacia los logros. Los criterios para la contratación de personal también deben ser despersonalizados para acomodarse a estas nuevas demandas de asignación. Para formar al personal en tareas impersonales, en algún punto del proceso de formación y socialización tiene que haber un crudo rechazo de la vida familiar, que es difusa y emocional. La concreción de esta ruptura radical parece ser una función latente de la escuela formal y la escuela informal de los “golpes duros”, y ambas apartan a los niños cada vez más del hogar. Parsons sugiere que esta ruptura emocional es lo que hace de la adolescencia un período tan difícil. Así, mientras el adiestramiento de personal puede asignar disponibilidades con eficacia, hay un alto

² Talcott Parsons, “Democracy and Social Structure in Pre-Nazi Germany” (1942), págs. 104-123, y “Certain Primary Sources and Patterns of Aggression” (1947), págs. 298-322, en Parsons, *Essays in Sociological Theory* (Nueva York: Free Press, 1954).

precio en términos de personalidad. La exigencia de represión emocional y despersonalización crea frustraciones que eventualmente pueden tener efectos negativos en la misma asignación de personal.

La asignación de recompensas, cree Parsons, no puede superar estas tensiones. Primero, la primordial escasez de recompensas aumenta la inseguridad mientras encauza efectivamente los disponibilidades y la contratación. No menos importante, un sistema que enfatiza la eficiencia en la asignación sólo puede dar recompensas por los logros. La pregunta siempre será: “¿Qué ha hecho usted últimamente?” Así, mientras las recompensas pueden reforzar los procesos de asignación, sirven para aumentar la inseguridad y la frustración en el nivel de la personalidad individual. El hecho de que los puestos se otorguen de manera competitiva significa que una persona, al margen de las recompensas que haya adquirido previamente, siempre corre peligro de perderlas. El énfasis del sistema de disponibilidades sobre la tecnología y la capacidad cognitiva significa además que la capacidad que una persona ha desarrollado para obtener ciertas recompensas corre el constante peligro de volverse obsoleta.

Ante tales tensiones, es obvio que la integración está en jaque en las sociedades occidentales. Parsons demuestra que los procesos de asignación han establecido relaciones entre roles que son intrínsecamente frustrantes. El sistema de personalidad del “yo” no puede obtener lo que necesita del “otro”: en términos sistémicos, de las oportunidades que brindan los roles en las sociedades occidentales. Por nuestros comentarios anteriores, sabemos que un rol insatisfactorio crea desvíos. En las sociedades occidentales, según Parsons, este desvío institucionalizado se produce de la siguiente manera. La personalidad enfrenta la angustia y la frustración propias de estos procesos de asignación mediante los mecanismos de defensa de la proyección y la externalización. En vez de permitir que el actor comprenda las raíces de esta frustración, estos mecanismos de defensa permiten que la personalidad “culpe” a fuentes erróneas. La personalidad occidental busca chivos expiatorios en grupos sociales impopulares, culpándolos de crearle angustia. Para “explicar” sus problemas, las gentes crean ideologías que afirman la agresión injustificada de fuerzas que ellas pueden controlar potencialmente, y la reacción “racional” ante esto es una nueva agresión. La agresión, piensa Parsons, se ha convertido en modalidad predominante de interacción en las sociedades occidentales. La mala integración de los sistemas sociales occidentales produce lo que él llama “agresión flotante”.

¿Cómo pueden enfrentar esta situación los procesos integradores? Como ya he mencionado, Parsons es pesimista respecto del sistema de recompensas. Desde luego, a menudo la busca de recompensas puede brindar un alivio relativamente inofensivo para la agresión flotante, sea corriendo atrás de una pelota o tratando de ganar dinero. Pero cada una de estas actividades puede brindar no sólo gratificación sino privación. A la creencia de que el dinero compra la felicidad se opone el igualmente difundido reconocimiento de que “el dinero no puede comprar el amor”. Parsons cree que los sistemas culturales, sin embargo, han descubierto un modo de dirigir las recompensas que permite reencauzar la agresión, aunque no eliminarla. La lealtad familiar y la moralidad comunal impiden que las personas descarguen su agresión contra grupos e instituciones con los que han establecido relaciones estrechas. Pero quienes están fuera de esta comunidad —aquellos a quienes la moralidad social no designa explícitamente como “amigos”— quedan así legitimados como blancos de la agresión. Estos objetos externos de la agresión son el proverbial “otro”, la clase o grupo étnico, racial o nacional al cual se considera diferente y al cual, por lo tanto, se desprecia.

Averiguar cuáles grupos son éstos es descubrir la estructura del conflicto social moderno. Para ello, arguye Parsons, debemos regresar al sistema de asignaciones. ¿Qué clase de agrupamientos por intereses racionales se han estructurado a través de la asignación de disponibilidades, personal y recompensas? Sean cuales fueren estos conflictos de intereses, tendrán la pátina de las potentes e inconscientes emociones agresivas.

¿Pero qué ocurre con el trasfondo de la integración, la socialización y el tribunal de última apelación, los cuerpos de interpretación autoritaria y aplicación de la autoridad? Sin duda, la socialización permite cierta reducción de los conflictos al brindar las “categorías de identificación” básicas y mínimas dentro de las que acontece toda interacción. Sin embargo, es posible que la socialización no aporte mucho más que esto. Parsons describe los difíciles hiatos que enfrenta la socialización cuando el hogar y la familia se dividen abruptamente, y cómo la socialización produce conflictos emocionales que acentúan la desintegración en vez de atenuarla. Según Parsons, esto se exagera a causa del papel que desempeña el sexo. Dado el énfasis masculino de las sociedades premodernas, cuando surgió la moderna división entre familia y trabajo fueron los hombres quienes asumieron la tarea impersonal y altamente recompensada de la producción de disponibilidades, mientras que las mujeres tomaron control exclusivo de las emociones y el hogar. Esta más radical división sexual del trabajo aumenta las tensiones que implica la socialización discontinua. Para los varones, los primeros objetos de identificación intensa son casi exclusivamente femeninos. Cuando los varones llegan a la adolescencia, pues, no sólo tienen que desarrollar disposiciones de necesidad más impersonales y represivas (lo cual se consigue mediante la identificación con el adulto de su propio sexo) sino que para ello deben reprimir una importante identificación sexual de su vida anterior.

Las dificultades enfrentadas por otros aspectos del moderno sistema de integración otorgan mayor importancia a instituciones coercitivas como los tribunales y la policía. Parsons no niega, prima Jacte, la capacidad de tales instituciones para manejar la situación desestabilizadora, pero evalúa su eficacia prestando más atención al lugar y el tiempo específicos. Así como el blanco de la agresión flotante de un grupo depende de la formación social particular, también la autoridad y el poder de las instituciones de control social sólo se puede decidir examinando la situación estructural y cultural de un sistema social dado. Con ello en mente, volvemos a la Alemania prenazí.

Al comentar los problemas de asignación de Alemania antes de la Segunda Guerra Mundial, Parsons profundiza su análisis sistémico de las causas de la agresión y las especifica históricamente. Comenta el desarrollo del Estado burocrático, el surgimiento de mercados capitalistas en gran escala, la creciente complejidad de las relaciones sociales y el crecimiento de la ciencia moderna. Parsons cree que cada uno de estos factores aumenta la producción eficiente y la asignación de disponibilidades, pero que también contribuye a la creciente impersonalidad del trabajo y a la división entre oficina y hogar. Sin embargo, la más importante innovación de Parsons en este ensayo es su énfasis en la polarización que producen estos procesos de asignación. Cree que en Alemania se desarrolló una versión más extrema de lo que ocurrió en todo Occidente: la sociedad quedó dividida en un sector “moderno” que estaba profundamente involucrado en estructuras recientes, impersonales y racionalizadas, y un sector “tradicional” que se oponía a ellas. Los grupos tradicionalistas experimentaban gran angustia por la disolución de las viejas pautas, y enfatizaban el fin de la certidumbre religiosa, la destrucción de la simplicidad rural y la pérdida de la estabilidad económica. El sector modernista experimentaba angustia a causa de su posición vulnerable en el filo cortante de la racionalización. Esta polarización volvía relativamente ineficaces las recompensas, pues las recompensas mismas seguían las grietas creadas por esta división de las asignaciones. Un grupo nuevo como la clase obrera industrial alemana entendía que aún no había recibido su parte; un grupo más viejo como los pequeños granjeros entendía, por el contrario, que estaba perdiendo prestigio y seguridad económica en comparación con el grupo obrero. Parsons sugiere además que el sistema alemán de recompensas estaba estructurado de manera exageradamente jerárquica. A pesar del deterioro de su posición objetiva, la vieja aristocracia alemana conservaba buena parte del control de los símbolos del prestigio y los privilegios. En consecuencia, sus miembros experimentaban superioridad y privación al mismo tiempo. Los miembros de la clase industrial, por otra parte, experimentaban

un aumento del control sobre las disponibilidades pero se sentían privados de un acceso igualitario a los símbolos del prestigio.

Ningún grupo de la sociedad alemana estaba satisfecho con su suerte. Estas tensiones inusitadamente grandes entre los sectores modernizadores y tradicionales facilitaron la creación de chivos expiatorios. Cada grupo estaba frustrado, y cada cual externalizaba su frustración como agresión contra los que definía como “criminales”. Para la izquierda modernizante —obreros, intelectuales, científicos, comunistas— los chivos expiatorios eran los grupos de la vieja Alemania, la aristocracia, la clase media baja, los líderes religiosos, y segmentos de la nueva clase alta que se había aliado con ellos. Para la derecha tradicionalista, los chivos expiatorios eran los socialistas, los intelectuales, los científicos y los judíos. Estaba montado el escenario para una batalla a muerte.

Para colmo, en la situación alemana esta batalla no se podía evitar mediante la socialización o el control social. Las familias alemanas estaban aun más privatizadas y centradas en miembros femeninos que las de otras naciones occidentales. El culto compensatorio de la masculinidad que se re- firmó en las instituciones de asignación fue pues más pronunciado. Este exagerado lazo sexual, a la vez, volvió aun más discontinua la socialización. Estos resultados se encuentran en las conocidas ideologías de la reacción alemana: las configuraciones fantasiosas del romanticismo, la añoranza escapista de los viejos tiempos. Otros patrones del sistema cultural alemán minaron aun más su potencial integrador. El énfasis tradicional en la jerarquía creó, ante la modernización, un patrón de formalismo interpersonal que, aunque brindaba una semblanza de continuidad, alentó una rígida resistencia ante los desarrollos igualitaristas. Al dar pleno respaldo a esta autoridad formal, el luteranismo alemán por cierto apoyó la “integración” de corto plazo, pero su pasiva adaptación a esta autoridad mundana alentó la moralidad dogmática que imposibilitó la reforma social y la integración de largo plazo.

Para que el control social funcione en semejante situación, se debe ver a los abogados, jueces y policías como partes legítimas y neutrales. El problema, desde luego, era que las mismas presiones que polarizaban el sistema de asignaciones minaban la neutralidad del sistema alemán de control social. Antes de la Primera Guerra Mundial, la aristocracia prusiana mantenía un sistema político reaccionario que no contaba con el respeto ni con la obediencia de los grupos modernistas. En la entreguerra, durante la democrática República de Weimar, los grupos tradicionalistas entendieron que los papeles se hablan invertido. Como no podían aceptar la legítima autoridad del *establishment* legal “modernista”, el sistema de control social no tenía modo de adjudicar, o aun reprimir, los conflictos cada vez más agresivos de la sociedad alemana. El resultado es historia: la ruptura del equilibrio y una revolución de derechas. Podemos ver las revoluciones como esfuerzos radicales para restaurar el equilibrio, para establecer estructuras de asignación e integración más acordes con las condiciones reales de la vida de una sociedad. La revolución nazi restauró, a un costo enorme, ciertos vestigios de la unidad y la integración alemanas. Con los enemigos internos eliminados por la fuerza, la remilitarizada nación alemana volcó su agresión hacia las naciones occidentales que consideraba responsables del orden moderno que tanto despreciaba. La estabilidad interna del Tercer Reich estaba intrincadamente ligada con el éxito de esta lucha contra los chivos expiatorios extranjeros.

La teoría de la modernidad triunfante

En el período intermedio de su carrera, Parsons elaboró una teoría estructural-funcionalista del funcionamiento de los sistemas sociales; para él, esto significaba una teoría acerca de lo que requieren los sistemas para estar en equilibrio. Quiero subrayar que en gran medida esta teoría cobra la forma de un modelo. Es una imagen simplificada de la sociedad; tiene que serlo, pues intenta hablar de la relación precisa que existe simultáneamente entre muchos factores. Aunque se basa en un vasto repertorio de conceptos y definiciones y está informada por una profunda sensibilidad empírica, no constituye una descripción fáctica o empírica de la sociedad en cuanto tal. En principio, semejante modelo no impulsa al observador hacia la estabilidad empírica ni hacia el cambio, ni hacia una visión positiva ni aprobatoria de una sociedad en particular, ni hacia una visión crítica y negativa. Esta insistencia en el carácter abstracto del modelo de Parsons no contradice mi sugerencia, expresada hacia el final de mi última clase, de que Parsons procuraba dar concreción a su modelo haciendo una gama de compromisos más específicos.

En los ensayos de 1937-1950, Parsons logró articular una exposición cabal y comparativa de la sociedad capitalista del siglo veinte. Esta teoría históricamente específica resultó ser profundamente pesimista, pues conceptualizaba las naciones occidentales como sistemas cuyos procesos estructurales básicos producían inexorablemente tensiones autodestructivas. Desde la perspectiva de este análisis del período intermedio, la Alemania prenazí era menos un caso anómalo de desvío que un resultado muy típico. Sin duda Parsons había cumplido la ambición que había inspirado su Estructura de la acción social. Había superado la teoría liberal decimonónica y sus supuestos acerca de los mecanismos autorregulatorios automáticos.

Pero la ambición de Parsons no consistía sólo en crear una teoría más capaz de explicar los colapsos y conflictos sociales. También deseaba crear una teoría capaz de conceptualizar una sociedad que no corriera ese riesgo constante, una teoría que contribuyera a formar dicha sociedad. El otro aspecto de su ambición teórica era pues positivo. Deseaba reemplazar el utilitarismo y el idealismo no sólo porque sus fáciles supuestos acerca del individualismo y la racionalidad no lograban explicar la disolución social, sino también porque no podían sostener una imagen convincente de la armonía social. Con su teoría estructural-funcionalista Parsons aspiraba a dar no solo un retrato más realista de la destrucción de la razón y la individualidad sino un modelo más sólido y duradero para mantenerlas. Una teoría como el utilitarismo, que daba por sentados la acción racional y el orden voluntario, era incapaz de explicar la muerte de ambos. Sólo una teoría que comprendiera que la individualidad y la razón eran productos sociales podía explicar y comprender el colapso y la supervivencia de ambas. Si la teoría de Parsons podía abordar el mundo en toda su complejidad —reconociendo el interjuego de subjetividad y objetividad, individualidad y control social— quizá pudieran concretarse las esperanzas liberales de Parsons acerca del progreso social basado en la razón y la integridad individual.

El trabajo del período intermedio de Parsons no estuvo a la altura de esta ambición más positiva. No había usado su teoría para explicar cómo se podían mantener la racionalidad y la autonomía. La segunda posguerra de la sociedad occidental le dio una oportunidad para hacerlo. Se trataba de un período inusitadamente estable y optimista en la historia del siglo veinte, y los Estados Unidos emergieron de la guerra como la sociedad industrial más democrática y estable

del mundo. La teorización de Parsons respondió a esta nueva situación. Aclaremos que no se convirtió de buenas a primeras en Mary Poppins; su modelo del equilibrio continuó sensibilizándolo para las fuentes profundas y constantes de tensión social. Aun así, su teoría sufrió profundas modificaciones en la posguerra. Antes de 1950, había hablado de Occidente” con voz crítica, tomando a Alemania como su representante más cabal, aunque más deprimente. Después de 1950 hablaba de la sociedad moderna” y la identificaba con el vigor y la estabilidad que veía en los Estados Unidos. Los Estados Unidos, no Alemania, se convirtieron en prototipo” para cualquier análisis social de la modernización occidental. Las naciones fascistas eran casos de desvío, al igual que las sociedades que habían surgido de la guerra como Estados industriales comunistas.

En términos ideológicos, este cambio de perspectiva representa una transición de un liberalismo crítico a un liberalismo relativamente complaciente. Los Estados Unidos y otras sociedades capitalistas democráticas habían entrado en la Guerra Fría, y sus ciudadanos defendían los patrones de desarrollo social capitalista y democrático como universales y justos. La euforia de la posguerra también parece haber influido sobremanera, barriendo con las dudas y las actitudes negativas de los años de la preguerra y la Depresión. Pero además hubo razones más legítimas y científicas para este cambio en la obra de Parsons. Tal vez un orden social estable y racional sea posible, y no se puede reprochar a Parsons la ambición, que él compartía con todos sus grandes predecesores clásicos, de explorar tal posibilidad. A fin de cuentas, las sociedades occidentales no se habían autodestruido. A pesar de la Segunda Guerra Mundial y las carnicerías que provocó, ciertos patrones institucionales básicos habían sobrevivido, y algunos habían demostrado gran plasticidad y fortaleza. Toda teoría sólida del sistema social debe dar cuenta de la flexibilidad que permitió la supervivencia de algunas democracias capitalistas, no sólo de las patologías que amenazaron con destruirlas.

Existe, pues, un delicado equilibrio en los últimos trabajos teóricos de Parsons. Cuando se limita a “rellenar” su modelo general con un nuevo análisis empírico del desarrollo occidental, su teorización es irreprochable. Después de todo, tal es la virtud de la teoría general y la construcción de modelos: se aplica a contextos diversos y se puede especificar de diversos modos. Sin embargo, en la medida en que el giro optimista de los últimos trabajos de Parsons introduce una tendencia ingenua hacia el progreso” y la estabilidad en el modelo abstracto, esto indica un desarrollo desastroso. Veremos que ambas lecturas” de la obra tardía de Parsons son posibles. En su obra tardía introduce una exposición más amplia y equilibrada del desarrollo occidental; al mismo tiempo, la obra revela una inclinación ideológica que exacerba algunas de las tendencias reduccionistas que ya hemos señalado.

El mejor modo de explicar estas modificaciones consiste en comentar la última teoría de Parsons acerca del cambio social. Esta teoría del cambio intentaba explicar cómo la individualidad se podía realizar sin sacrificar la “socialización”, el carácter colectivo de los individuos y las instituciones. En otras palabras, prometía explicar la independencia y la interdependencia al mismo tiempo. Lo mismo vale para la perspectiva que la nueva teoría llene de la racionalidad. Aunque continúa sosteniendo que no hay racionalidad “natural” y que la eficiencia situacional es sólo un componente de la acción, no abandona la posibilidad de institucionalizar la racionalidad como forma dominante. La última teoría de Parsons sugiere que una acción sustancialmente racional puede derivar a partir de arreglos particulares de estructuras situacionales y a partir de pautas normativas particulares que regulen esta situación. Estas posibilidades se realizan porque el cambio social moderno se desarrolla de modos particulares.

El concepto maestro que usa Parsons para describir el cambio moderno es la diferenciación. En su período intermedio, Parsons acentuaba las consecuencias negativas de la separación institucional, enfatizando las dificultades psicológicas derivadas de una estricta división entre conducta expresiva e instrumental, las dificultades sociales para brindar regulación coherente a

instituciones independientes, los problemas culturales que surgen cuando instituciones religiosas debilitadas y un pensamiento cognitivamente especializado tratan de encarar los problemas vitales de la existencia humana. La teoría que surge después de 1950 es asombrosamente diferente¹. Parsons enfatiza el aspecto positivo de la separación institucional, señalando que otorga a los individuos libertad respecto del control externo y dictatorial. Entiende que el cambio social modernizador acarrea una diferenciación creciente en cada esfera institucional. La familia, el trabajo, la ley, la educación, la religión, la vida intelectual, el gobierno, todos tienen creciente autonomía recíproca. Reconoce que hay problemas creados por dicha diferenciación, pero subraya sus importantes ventajas. Cuando en estos escritos tardíos habla de las sociedades donde el cambio social modernizador produce desestabilización —por ejemplo, Alemania—, las describe como víctimas de una diferenciación insuficiente y no excesiva. Según este análisis tardío, la poderosa aristocracia alemana había creado problemas al impedir, por ejemplo, una asignación más eficaz del personal burocrático y la justa distribución de recompensas. Esta corrupción desestabilizadora fue reforzada por una interpenetración que se oponía a la diferenciación entre iglesia y Estado. Por cierto éstas eran referencias significativas en sus análisis anteriores, pero allí se combinaban con las consecuencias desestabilizadoras de la diferenciación en cuanto tal.

En su obra tardía sobre el cambio, Parsons enfatiza que en una buena sociedad la separación institucional no significa que cada esfera actúe por sí sola de manera antisocial, no coordinada. Insiste en que el proceso de diferenciación produce nuevas formas de interdependencia mutua, más amplia y a menudo más vinculante. En primer lugar, la diferenciación no supone instituciones totalmente autónomas sino instituciones más especializadas, con metas más claramente separadas de las metas de otras instituciones. Esto nos permite ver que las instituciones diferenciadas se pueden interrelacionar más estrechamente que los agrupamientos institucionales de sociedades anteriores. Como se han especializado, no pueden brindarse a sí mismas las disponibilidades que necesitan. Dependen cada vez más de los servicios de otras instituciones que a la vez dependen de sus servicios especializados. Esta nueva división social del trabajo implica intrincados procesos de intercambio social y reciprocidad.

Pero la diferenciación también tiene consecuencias morales, según Parsons. No sólo hay una creciente interpenetración institucional sino una inclusión moral. Ello ocurre porque una de las cosas más significativas que se vuelve diferenciada y autónoma en el curso de la modernización es el criterio de pertenencia a una comunidad. La plena pertenencia a la comunidad se define en términos que son generales y humanísticos antes que específicos y particularistas. Cada vez se define más a las personas como miembros plenos de la comunidad simplemente porque son “individuos” competentes; no tienen que poseer “cualidades especiales”, como la pertenencia a determinados grupos religiosos, raciales, familiares o económicos. Así concibe Parsons la ciudadanía sociológica: está abierta a todos quienes cumplen con ciertos requisitos mínimos de competencia. Más aun, al aceptar la ciudadanía el individuo acepta ciertas obligaciones hacia la comunidad. Las instituciones diferenciadas, y los individuos autónomos que ahora las integran, están así comprendidos dentro de una comunidad más abarcadora. Cuentan con la protección de obligaciones normativas universales que deben defender, siendo la ley la más obvia. La historia del desarrollo occidental extiende la “inclusión” a grupos antes excluidos, a minorías raciales y

¹ Véase, por ejemplo, “Social Strains in America” (1955), en Parsons, *Politics and Social Structure* (Nueva York: Free Press, 1969), págs. 163-178; “Durkheim’s Contribution to the Theory of Integration of Social Systems” (1960) en Parsons, *Sociological Theory and Modern Society* (Nueva York: Free Press, 1967), págs. 3-34; *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice Hall, 1966); *The System of Modern Societies* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice Hall, 1971).

étnicas, a clases económicamente oprimidas, y a otros grupos como los viejos, los jóvenes, los minusválidos, que antes eran excluidos por razones particularistas.

En sus primeros ensayos Parsons enfatizaba que el universalismo creaba competitividad e impersonalidad. Aunque sin ignorar del todo estos problemas, ahora enfatiza la igualdad y las oportunidades que crea.

La diferenciación y la inclusión constituyen dos partes relevantes de la última teoría de Parsons acerca del cambio social. La generalización de valores es la tercera.² ¿Qué ocurre con los valores que se defienden tan enérgicamente en un ámbito tan diversificado y tolerante como el que describe Parsons? ¿Este desarrollo pluralista significa que los valores ya no controlan nada? Parsons no lo cree así. Los valores todavía son importantes; lo que ha cambiado es su naturaleza y función. Esos valores sobre los cuales existe consenso se han vuelto muy generales y abstractos. Para que una sociedad sea democrática e individualista, tiene que haber mucha “generalización”, pues no puede haber relación directa entre un valor y una actividad específica. Si existiera una relación directa, si los valores consensuales controlaran directamente la acción, no habría margen para la diversidad, la racionalidad y el cambio. Los valores generales permiten un consenso, pero no regulan los detalles de la vida cotidiana.

Tomemos el caso de los Estados Unidos, el ejemplo favorito de Parsons en sus últimos escritos. Para que los Estados Unidos sigan siendo una sociedad democrática, sus ciudadanos deben estar de acuerdo acerca de los valores generales de libertad y (en menor grado) de igualdad. Sin embargo, no es preciso que todos estemos de acuerdo acerca de valores más específicos, es decir, valores que connotan formas específicas de institucionalizar estos compromisos generales (véase mi comentario sobre estas posibilidades más específicas en el capítulo 4). En otras palabras, no tenemos que ponernos de acuerdo acerca de si el socialismo o el capitalismo constituyen el mejor modo de realizar la libertad o la igualdad, y mucho menos acerca de si nuestra economía funciona mejor mediante gastos deficitarios o mediante un presupuesto balanceado. Con la modernización, la generalización de los valores afecta los compromisos de valor que informan cada esfera institucional. En la vida religiosa ya no se considera una obligación moral seguir la versión católica, protestante o judía de Dios; uno es aceptado como ‘persona religiosa’ si simplemente cree en Dios y vive de manera congruente con esta obligación moral general. (Aún no parece haber en los Estados Unidos una generalización de valores tal que permita aceptar como legítimos los compromisos espirituales que desistan de creer en Dios.)

Parsons cree que la generalización ha afectado hondamente nuestros compromisos de valor más fundamentales, al extremo de que a mediados del siglo veinte el valor norteamericano más básico ha pasado a ser el “activismo instrumental”. El énfasis en el activismo significa que los norteamericanos experimentan el deber general de controlar sus ámbitos, tanto naturales como sociales, y de alcanzar resultados prácticos de manera disciplinada. El énfasis en lo instrumental significa que los norteamericanos entienden que este activismo debe estar al servicio de una obligación moral y social. El valor “activismo instrumental”, sin embargo, no dictamina nada acerca de la naturaleza particular de esta norma. Al definir de esta manera el patrón de valores predominante en los Estados Unidos, Parsons sugiere que los norteamericanos pueden estar comprometidos con el mismo valor general aunque lleven a cabo actividades muy distintas en contextos institucionales conflictivos.

Parsons describe la realización de la racionalidad y la individualidad de manera normativa y colectivista. Los tres procesos fundamentales que describe permiten que la sociedad moderna

² En verdad, Parsons identifica cuatro procesos principales de cambio, siendo el último algo que él denominó “ascenso adaptativo”. Como lo considero sólo otra manera de describir los efectos de los otros tres, no hablaré más de él.

encarne lo que él denomina “individualismo institucionalizado”. La sociedad diferenciada, “inclusiva” de valores generalizados, es individualista en el sentido de que la iniciativa para la acción de sus unidades —trátase de individuos o colectividades— proviene en gran medida de las unidades mismas. En esta clase de sociedad, en contraste con las sociedades comunistas o tradicionales, no existe una agencia superior responsable de las decisiones últimas, ni existe un valor específico que esté corporizado en la sociedad y procure impartir al desarrollo social un diseño general. En esta sociedad, insiste Parsons, ‘las opciones están abiertas’, el cambio social es continuo, y la interpretación y el sentido de las situaciones emergentes es contingente. Hay indeterminación en sentido metafísico: lo que es bueno o malo no está, ni debe estar, rígidamente codificado de antemano. Pero esta apertura hacia la opción individual conserva un elemento fuertemente “institucionalizado”. Más importante aun, este individualismo es resultado de procesos sociales que ningún individuo puede controlar por sí mismo. La opción individual en un momento histórico específico es relativamente libre a causa de la generalización del valor, pero el individuo actuante que escoge no ha creado la generalización del valor ni tiene muy en cuenta su existencia. La institucionalización de la individualidad, piensa Parsons, también crea ciertas obligaciones. Los individuos deben convenir en trabajar cooperativamente y ser responsables ante las normas, así como deben conciliarse con un rol relativamente pequeño en la determinación del curso general de la vida social.

En su última teoría del cambio social, Parsons pinta una imagen post- utilitarista diferente, pero en ciertos sentidos más compleja, de la sociedad. Esta imagen no es materialista ni idealista, ni individualista ni antiindividualista. El control social abunda, pero depende mucho de la individualidad y de la opción individual. En verdad, como veremos en la segunda parte de esta clase, el control social se limita en gran medida a la producción de individuos activos y socialmente responsables.

¿Esta imagen se asemeja a la sociedad occidental, o norteamericana, del período de posguerra? La respuesta parece ser “sí y no”. Por cierto captura algo que es absolutamente vital para esta fase más reciente de la modernidad. En la posguerra hemos experimentado sociedades más estables y más democráticas que en ningún otro período de la era industrial. Pero al mismo tiempo es obvio que esta imagen tiene rasgos unidimensionales; hay una tendencia —no siempre llevada al extremo— a convertir cada vicio en una virtud y cada tensión en una fuente de estabilidad. Hay una profunda ambigüedad en este modelo de la vida moderna. Por una parte, Parsons lo presenta como un modelo general que denota un tipo social abstracto. Por la otra, lo presenta como una descripción empírica de los Estados Unidos de posguerra. Por razones empíricas, ideológicas y aun presuposicionales, Parsons a menudo generaliza a partir de la sociedad norteamericana para llegar a su modelo de la sociedad moderna en cuanto tal. En la medida en que esto ocurre, el modelo se vuelve idealizado y unilateral, y no logra abarcar todas las posibilidades del cambio moderno. Pero, a pesar de sus defectos, es maravillosamente revelador, no sólo respecto de importantes procesos de la sociedad norteamericana sino de dimensiones cruciales de las sociedades modernas en cuanto tales. Volvamos ahora a los comentarios más específicos de Parsons acerca de cómo funcionarían sistemas sociales tan esencialmente “voluntaristas”.

Para ello regresaremos a nuestras viejas amigas, la asignación y la integración. Como ustedes recordarán, son los procesos sociales que Parsons introdujo en su teoría del período intermedio. En otra clase comentaré sus posteriores reflexiones sobre la asignación de disponibilidades; aquí quiero concentrarme en sus teorizaciones sobre la asignación de personal y recompensas.

La comprensión de la asignación de personal, en los últimos escritos de Parsons, se concentra principalmente en la socialización. Recordemos que el proceso de socialización está involucrado tanto en la asignación como en la integración. En términos de asignación, tiene que producir el personal mejor formado para los empleos disponibles. En términos de integración, tiene que

operar de tal modo que las recompensas desiguales que inevitablemente resultan de la asignación eficiente sean aceptadas con ecuanimidad, es decir, quienes ocupan los roles deben considerarlas coherentes con sus valores internalizados. Ambos aspectos de la socialización —asignación e integración— son aportes esenciales a la institucionalización de los roles adultos; son esenciales para la aceptación de un puesto ocupacional estable y efectivo al terminar la juventud y la educación. “Aceptación” significa que se considera que el rol es complementario del complejo motivacional de roles anteriores; “efectivo” significa que los recursos asociados con el rol se enlazan con la formación técnica anterior de la persona. Sabemos cuán frágil es para Parsons dicha institucionalización, Si procesos de personal y socialización no operan bien, la delicada relación entre las demandas de la eficiencia y las recompensas se disolverá provocando desvío y conflicto. Dados los cambios que hemos visto en las obras posteriores a 1950, ustedes pensarán que en los últimos escritos de Parsons la socialización habitualmente no se disuelve. Habrán acertado en la predicción, y no se sorprenderán ante la elegancia del modelo de equilibrio que presenta Parsons.

Quiero comenzar acentuando el rol inusualmente significativo que la socialización desempeña en la “sociedad voluntarista” que Parsons describe en su última teoría de la modernidad. Para que una sociedad exhiba el “individualismo institucionalizado” de Parsons, para que sea altamente diferenciada y ampliamente inclusiva, sus miembros deben adherirse a altos niveles de autocontrol. Si la sociedad está estructurada de tal modo que su dirección última está abierta a la acción individual, entonces la acción individual, la capacidad de la gente para motivarse, determina la posición social. Esta capacidad depende de la internalización individual de valores. En una sociedad voluntarista, la internalización “produce” la asignación de personal y disponibilidades; no depende primariamente de la coerción y el control externos. Ahora se aclara la importancia de la socialización y educación de los niños. Resultan cruciales porque brindan los procesos más importantes para la internalización de valores. También resulta claro que en esta situación “moderna” la internalización de valores no equivale a conformidad. Los valores internalizados son los muy generalizados valores del activismo instrumental. Enfatizan la racionalidad, la independencia y el autocontrol. Su internalización desarrolla aptitudes cognitivas y morales muy abstractas y complejas.

La escuela es el punto intermedio entre la familia y el mundo ocupacional, y así constituye el ámbito prototípicamente moderno de la socialización, tanto para la asignación como para la integración. En un conocido ensayo titulado “El aula como sistema social”,³ Parsons muestra que el carácter del aula de la escuela elemental, y toda la secuencia de la experiencia de la escuela elemental, congenian con estas tareas funcionales. Parsons sugiere que el aprendizaje más relevante que se realiza en un aula de escuela elemental no es fáctico sino social. La socialización tiene éxito en la medida en que un alumno logra identificarse con los valores del docente e internalizarlos. Para que tal identificación sea posible y productiva, el rol del docente se debe definir de una manera que sea coherente con su posición mediadora. Por una parte, la maestra se parece a la cabeza femenina de la familia y promueve valores familiares tales como el afecto difuso, el personalismo, la informalidad y el juego. Al mismo tiempo, debe encarnar los valores exigidos por el mundo ocupacional: abstracción, racionalidad, maestría, independencia y cooperación. El primer conjunto de valores facilita la identificación; el segundo dirige la identificación hacia el rol de adulto.

En términos de exigencias explícitas, la “enseñanza” está regida por el código orientado hacia la adultez. El docente no sólo pide un desempeño intelectual efectivo, racionalidad y maestría,

³ Parsons, “The School Class as a Social System: Some of Its Functions in American Society” (1959), en Parsons, *Social Structure and Personality* (Nueva York: Free Press, 1964). págs. 129-154.

sino también cooperación, la aceptación de la autoridad, y la buena ciudadanía. Uno de los datos más notables del mérito formal en la escuela elemental, sugiere Parsons, es que “estos dos componentes primarios no están claramente diferenciados entre sí. En cambio, el alumno es evaluado en términos generales y difusos; un buen alumno se define según la fusión de componentes cognitivos y morales

Los ‘triunfadores’ de la escuela elemental son tanto los alumnos ‘brillantes’, que realizan fácilmente las tareas más estrictamente intelectuales, como los alumnos ‘responsables’, que se ‘portan bien’ y con quienes la maestra puede ‘contar’ ante los difíciles problemas del manejo de la clase”.⁴ Ambos criterios influyen en la escuela elemental, que en conjunto indican el grado en que el niño logra aprender el conjunto mixto de valores requeridos para el individualismo institucionalizado.

El éxito de esta internalización —y, por tanto, el éxito de un niño en la escuela— depende en gran medida del grado de independencia que la familia haya inculcado al niño. Esto ayuda a explicar el desempeño escolar relativamente pobre de los niños de la clase obrera y minusválidos, pues, sugiere Parsons, cuanto más abajo se está en la estructura social menos se enfatiza la independencia en la vida familiar. El impacto de la familia en el desempeño escolar representa un elemento cerrado y supraindividual aun en los sistemas sociales más modernos, pues otorga tremenda importancia a las cualidades grupales que están fuera del control de un actor. Pero Parsons insiste en que la escuela sigue siendo una competencia abierta que encarna el individualismo institucionalizado en el sentido más puro. La competencia está informada por los valores generales de racionalidad y libertad. Las calificaciones reflejan la capacidad del niño para el desempeño escolar, nada más. Aunque esta capacidad para el desempeño es en parte el resultado de la inteligencia heredada, sobre la cual los individuos no tienen control, depende más de la capacidad del alumno para internalizar los valores generalizados de la escuela. Lo que está en juego es la capacidad para adquirir valores generales, y sin duda el niño de clase baja y alta capacidad es quien está sometido a mayores presiones y tiene más cosas en juego.

La amenaza crucial para la internalización de los valores escolares es el grupo de pares, que también presenta un refugio una vez que ha fracasado la internalización. Parsons cree que los grupos de pares constituyen una fuente inevitable de “tentación” en las sociedades modernas, el producto de la tensión entre el trabajo y la familia. En su período intermedio, Parsons sostenía que esta diferenciación creaba una frustración que conducía a una agresión antisocial. Aquí sostiene que esta diferenciación conduce hacia el grupo de pares, un ámbito mucho más cerrado y controlado que encarna, no obstante, impulsos análogamente “difusos”. Por una parte, los grupos de pares son lugares para continuar el activismo y el logro, para demostrar aptitud para la independencia y la cooperación. Al mismo tiempo, los grupos de pares permiten que los niños y adolescentes (¡y otros!) hagan todo aquello de lo cual la escuela intenta apartarlos mediante la socialización: la conformidad compulsiva, la abrumadora lealtad personal, las maneras románticas y simplistas de encarar el mundo. Por cierto, la escuela misma, y sobre todo la escuela elemental, debe encarnar algunos valores de los grupos de pares si desea conquistar la temprana identificación del niño, inicialmente centrado en la familia, pero tales valores siempre deben estar en posición secundaria. Los grupos de pares amenazan la formación escolar al invertir sus prioridades de valor. Los niños buscan los grupos de pares en parte para escapar de los valores escolares.

Cuando los niños llegan a la adolescencia, la vida de los grupos de pares florece en cultura juvenil, mezcla de erotismo, arte, destreza física y disconformismo político que brinda un ámbito de transición y “amortiguación” durante el final de la escuela secundaria y el comienzo de la universidad. La cultura juvenil enfatiza la búsqueda de sentido y el problema de la identidad, no

⁴ Parsons, “The School Class”, pág. 137.

el mérito impersonal y el universalismo. Parsons describió esta institución mucho antes de que se transformara en un “problema” social de dimensiones internacionales a fines de la década de 1960.⁵ Su descripción de la cultura juvenil guarda relación con su temprano interés en fenómenos escapistas como el romanticismo, el cual él también describió como un precario puente entre la familia y el trabajo. Sin embargo, aquí tenemos un tratamiento mucho más sobrio y optimista de ese tema temprano. Parsons enfatiza, por ejemplo, que la cultura juvenil contemporánea está refrenada por la cultura del individualismo institucionalizado, tanto que éste permite a la juventud seguir desempeñando un rol “socialmente responsable”. Ahora ignora las posibilidades de agresión que alimenta, y la profunda frustración que representa.

Pero aun para el Parsons tardío los grupos de pares y la cultura juvenil son serias fuentes de desvío respecto del “rol de adulto moderno”. Si este desvío es demasiado fuerte, los jóvenes no querrán asumir roles adultos. Entregados a los valores difusos de la juventud y el grupo de pares, no querrán embarcarse en el activismo instrumental, afectivamente neutro, que se requiere. El éxito o fracaso de la asignación de personal depende de dónde esté la identificación primaria de los jóvenes: en el grupo de pares y la cultura juvenil o en el docente y la escuela. Los niños de clase baja tienen problemas especiales en este sentido. Formados en hogares que no enfatizan los valores del éxito propios de la “clase media”, no están tan bien preparados para hacer las identificaciones necesarias en la vida escolar. Están atrapados entre los valores escolares y los valores hogareños, entre los valores del docente y los valores antiautoritarios del grupo de pares. Esta presión cruzada puede inducir al retiro y al desvío. Según la teoría de Parsons, no es accidental que la cultura violenta de las pandillas callejeras se imponga más en la juventud de clase baja que en la de clase media. La tragedia de esta situación, señala Parsons, es que una buena internalización de valores es la única esperanza legítima que tienen los niños de clase baja. Los niños de clase media y alta no internalizan sólidamente los valores del éxito, cuentan con la red de seguridad de las conexiones familiares y la riqueza heredada.

Estas son algunas de las presiones que erosionan la asignación efectiva de personal. También contribuyen, señala Parsons, a una ineficaz asignación de recompensas. Recordemos que en principio la asignación de recompensas debe desempeñar un papel integrador al armonizar los resultados desiguales de la asignación de disponibilidades y personal.

En muchos sentidos la escuela es un vehículo perfecto para cumplir esta función porque distribuye el personal según un criterio que es también una recompensa muy buscada, las calificaciones. Las calificaciones altas constituyen el medio para obtener una posición poderosa y grandes disponibilidades, pero también son recompensas simbólicas por desempeñarse de un modo culturalmente valorado, pues simbolizan un mérito universalista. Como la asignación de calificaciones suele ser aceptada como una justa evaluación de la capacidad individual, los puestos y disponibilidades que derivan de las calificaciones cuentan con una legitimación efectiva. Este sistema de recompensas aparentemente integrador enfrenta un solo peligro: las personas deben aceptar la legitimidad de los valores del mérito para aceptar la validez de las recompensas desiguales. En otras palabras, deben sentir que la “culpa es sólo de ellas” si reciben malas calificaciones, admitiendo que su propia falta de desempeño les impone desigualdad en las disponibilidades y recompensas. Pero, según el análisis del propio Parsons, los alumnos de menor desempeño son los que ponen a más dura prueba esta cualidad “recompensadora” de las calificaciones. Las personas menos comprometidas con los valores del mérito son las que suelen recibir calificaciones más bajas.

⁵ Véase “Youth in the Context of American Society” (1962), en Parsons, *Social Structure and Personality*, págs. 155-182.

El sistema de estratificación, pues, erosiona la dualidad deseada de las calificaciones. El criterio que distribuye puestos y disponibilidades se puede separar gradualmente —especialmente entre grupos menos privilegiados— del criterio que determina las recompensas. Si los niños no aspiran al universalismo y el mérito, las calificaciones inferiores no parecerán un castigo legítimo (falta de recompensa); como no han internalizado profundamente los valores escolares, pueden creer que han seguido actuando de modo correcto según su propio juicio. Esta transvaluación “desviada” de los valores será recompensada por cualquier participación intensa en el grupo de pares, la cual será a la vez más probable si el niño sufre un castigo, o una mera falta de recompensa, en la escuela. En la medida en que esto ocurra, las “pautas de lealtad” particularistas de la cultura juvenil se pueden convertir en base institucionalizada para cuestionar la justa distribución de las recompensas sociales. Si ello ocurre, el sistema de recompensas ha fracasado en su tarea de integrar los valores predominantes y la asignación, y ello puede derivar en serios trastornos.

En este modelo Parsons entiende que la asignación de disponibilidades y personal está guiada por el universalismo y responde a los méritos del individuo. De allí su predicción optimista de que, aunque la rebelión individual contra estas pautas escolares puede ser profunda, no existe fundamento para una alienación continua y grupal respecto de los procesos de la sociedad. Tal predicción da por sentados, sin embargo, ciertos datos empíricos como la movilidad social y la justicia institucional, que tal vez no existan. En efecto, se puede emplear este mismo modelo de la juventud desviada para comprender por qué en situaciones empíricas muy diferentes puede surgir un proceso revolucionario antiintegrador. Si la asignación de puestos y disponibilidades no se basa en el universalismo y los méritos, si es tendenciosa y está distorsionada en beneficio de un grupo dominante, los que experimentan la inevitable frustración de la desigualdad eventualmente pensarán que el juego está “arreglado”. En la medida en que adviertan que la asignación no depende de los méritos, la alienación que invariablemente acompañará a la socialización será respaldada por “hechos”. Así, los movimientos revolucionarios comunistas y fascistas apelan a muchos de los difusos valores de la cultura de los pares y de los jóvenes, y en situaciones de mala integración ofrecen una continuación natural. Los movimientos de derechas hacen de los valores antirracionales su grito de batalla; los movimientos de izquierdas, aunque apelan a emociones “irracionales” y la alienación cultural, a menudo centran su militancia en la renovación del “mérito” y el “universalismo”.

El análisis de Parsons acerca de la asignación de personal y recompensas en la escuela demuestra tanto la complejidad teórica como la ambigüedad política y empírica de su obra tardía. Aunque el modelo es complejo y poderoso, a menudo el “americanismo” de posguerra de Parsons lo pone en jaque, pues estrecha sus referencias empíricas y achata sus posibilidades ideológicas. En cuanto modelo, la teoría no da necesariamente por sentada la asignación lograda de personal y disponibilidades; sin embargo, nunca alude a una situación donde la oposición a este logro tendría la última palabra. Desde luego, Parsons parece haber tenido la razón en muchos sentidos importantes, pero esto parece haber sido tanto el resultado de las condiciones empíricas de un singular período histórico como de algo inherente a la asignación “moderna” en sí misma.

La tendencia a la confusión en los escritos tardíos de Parsons —que a veces reduce el modelo a la ideología y aun a la proposición empírica— refuerza (y es reforzada por) la tendencia hacia el idealismo que ya habíamos notado en su obra temprana. Esta tendencia idealista, la tendencia hacia un voluntarismo “puro” antes que a un voluntarismo multidimensional, lleva a Parsons, en sus últimas obras, a concentrarse mucho más en la asignación de personal que en la asignación de disponibilidades. Dada esta elección, se puede concentrar en la socialización, el proceso social más internamente dirigido y voluntarista, el proceso que, si triunfa, se liga íntimamente con la cultura y la personalidad. Acabamos de ver cómo esta idealización acecha nuevamente a Parsons. Su incapacidad para tener en cuenta las posibilidades de una desigualdad clasista sistemática en

la asignación de disponibilidades le permitió subestimar el potencial desestabilizador de la asignación de personal en las escuelas. Si examinamos estos procesos más sistemáticamente, el modelo puede comenzar a explicar las causas aun de la inestabilidad revolucionaria de una manera compleja y penetrante. Sólo si purgamos el modelo de Parsons de sus reducciones presuposicionales, ideológicas y empíricas podremos conservar su independencia; sólo así se pueden cumplir las iniciales ambiciones políticas e intelectuales de Parsons.

Esta es la gran paradoja que domina la obra tardía de Parsons. Aun mientras la teoría se volvía más flexible y compleja, su carácter general se volvió más dudoso. Esta paradoja creó grandes problemas en la obra de Parsons, pero más aun en la teorización que le siguió. En verdad, en mis últimas clases sugeriré que ello explica buena parte del carácter de la teoría sociológica del período de posguerra. Pero me estoy adelantando Aún no he terminado con la conmoción teórica que transformó la obra tardía de Parsons. La transformación que describiré confirma, a mi juicio, que Parsons es un teórico revolucionario, a pesar de que los progresos de su obra tardía quedaron oscurecidos por las ambigüedades que acabo de describir, ambigüedades claramente expuestas por recientes movimientos teóricos que han adoptado temas explícitamente “antiparsonianos”.

6

El último período de Parsons

Aunque Parsons siguió teorizando acerca de la educación y la juventud hasta la década de 1960, parece haber tenido muy en cuenta el marco estructural-funcionalista de su período intermedio. Sin embargo, cuando terminó su trabajo, sus teorizaciones sufrían una profunda transición. Muchos confundieron este viraje con una ruptura fundamental, no sólo con la forma sino con la sustancia de su obra temprana. Por el contrario, resulta claro que existía una continuidad esencial, aunque es innegable que hubo un cambio.

Antes de perfilar esta nueva fase, convendría examinar por qué se produjo. Parsons nos ofrece poca ayuda en este sentido. Como todos los “grandes teóricos” (un término algo despectivo inventado por C. Wright Mills), Parsons consideraba cada cambio en su trabajo como un mero desprendimiento lógico de su estructura básica. Cada nuevo aspecto, cada nueva fase, era un avance, y cada avance era dictado por una percepción cada vez más clara de la estructura del mundo real. Ustedes verán que, aunque coincido con Parsons en que su última fase fue “mejor” en muchos sentidos, no la considero un perfeccionamiento inequívoco, y tampoco creo que se pueda explicar en términos exclusivamente empíricos (en cuanto opuestos a los teóricos).

A mi entender los méritos permanentes de su período intermedio son invaluable. Ninguna teoría general, desde entonces, ha alcanzado tal potencial para la precisión analítica ni tal capacidad para referencias detalladas al mundo empírico. Aun así, el modelo era confuso en aspectos estratégicamente importantes.

Un modo irónico pero esclarecedor de sintetizar estos problemas consiste en sugerir que en este período intermedio quedaba mucho del pensamiento marxista y utilitarista. Fue Marx, desde luego, quien usó los supuestos racionalistas de la teoría utilitarista para desarrollar un modelo de la sociedad de “base/superestructura”, arguyendo que las fuerzas materiales y económicas forman una base sobre la cual se construyen todos los elementos morales e ideológicos, superestructurales. Irónicamente, hallamos algo similar en la teoría del período intermedio de Parsons. Se considera como primaria una parte del sistema social, la asignación; es la esfera de la actividad instrumental, el “primer actor”. Otra parte, la integración, es tratada como una esfera reactiva que “limpia las manchas” procedentes de esa primera esfera haciendo que la gente crea en los escrúpulos morales y, si eso falla, aplicando controles sociales. Al diferenciar de este modo entre asignación e integración, Parsons parece asociarlas respectivamente con “medios” y con “fines”. Más aun, implica que el interés de una sociedad en la asignación de medios viene primero, que la integración se encarga principalmente de los problemas creados por la asignación, y que las cosas ideales como los valores existen porque es preciso controlar las cosas materiales como el dinero y el poder. Pero el paralelismo con la base/superestructura de Marx llega más allá, pues sobre esta división material-ideal Parsons superpone la antítesis entre conflicto y orden. La asignación no sólo se relaciona con los medios sino que crea conflictos; la integración no sólo se relaciona con los fines sino que está consagrada a la restauración del equilibrio. Esto plantea un interrogante muy “marxista”: ¿habría valores si el equilibrio se pudiera sostener sólo durante los procesos de asignación? En su período intermedio, Parsons, el gran crítico del materialismo, irónicamente habría tenido que responder que “no”.

¿Cómo se metió Parsons en semejante brete? Porque, creo yo, intentaba usar su vocabulario conceptual para hacer dos cosas al mismo tiempo. Por una parte, lo usaba para describir los procesos sociales fundamentales que producen los diferentes ‘elementos’ del acto unidad: medios, fines, normas y condiciones. Esto marcaba la referencia “presuposicional” de su modelo. Por otra parte, Parsons trataba de usar este mismo vocabulario conceptual para diferenciar tareas empíricas específicas, por ejemplo, la producción económica de disponibilidades a partir de los procesos de control social. Esto marcaba la referencia “proposicional” de su modelo. Es verdad, desde luego, que los modelos siempre deben mirar hacia ambos lados, no sólo hacia preocupaciones empíricas específicas sino también hacia preocupaciones metaempíricas básicas (véase el diagrama 1.2 del primer capítulo). Aun así, los modelos no pueden abarcar ambas cosas al mismo tiempo. De hecho, si uno examina lo que dice Parsons acerca del funcionamiento de la asignación y la integración, veremos que como trata de realizar ambas tareas termina por no realizar ninguna del todo. Cuando habla de la asignación de disponibilidades, está obligado a mencionar la producción de ciertos elementos ideales como las normas, y cuando habla de las recompensas integradoras tiene que mencionar la asignación estratégica de sanciones materiales como el dinero. Por ello, Parsons nunca pudo circunscribir el conflicto a las tareas de asignación y el orden a las tareas de integración. Sus agencias de control social están preñadas de potencial para el conflicto, y sus productores de disponibilidades son fuentes críticas aunque a menudo poco confiables de orden social.

La prueba más reveladora de los problemas de este esquema del período intermedio es la ambigua situación de ‘recompensas’. Se las define explícitamente como productos de la tercera clase de asignación, la asignación que distribuye prestigio. Pero nunca se las menciona sólo en relación con el problema de los ‘medios’, tal como ocurre con los dos primeros procesos de asignación, el de disponibilidades y el de personal. En cambio, Parsons relaciona las recompensas con los valores, fenómenos fundamentalmente estructurados por el sistema de “fines”. Más aun, la asignación de prestigio es definida como la principal fuerza integradora de la sociedad, aunque a menudo está en marcada tensión con la asignación de disponibilidades y personal. Esta tensión es muy real, y no critico a Parsons por reconocerla. Quiero señalar, en cambio, que para describirla él debe engullir una esfera conceptual con otra. Si la asignación de recompensas refleja primariamente valores, luego está implícita en procesos que son conceptualmente antitéticos a ella, los procesos integradores que no se relacionan con la asignación sino con sus consecuencias. El hecho de que Parsons deslice los valores hacia la asignación demuestra, desde luego, que no está preparado para aceptar las implicaciones de su modelo de base/superestructura. Lo hace para demostrar la interpenetración de los fines y los medios, la estabilidad y el conflicto. Las últimas innovaciones de Parsons procuraban franquear esta brecha entre su sustantiva percepción teórica y su conceptualización formal.

En sus últimos trabajos Parsons desarrolla un modelo teórico que se apega más a sus intereses presuposicionales. Aunque concebida para brindar acceso a cuestiones empíricas, la teoría posterior aborda dichas cuestiones desde un punto de vista más general. El nuevo modelo no describe tareas empíricas detalladas; encara casi exclusivamente los procesos sociales fundamentales que producen los diversos elementos del acto unidad. El nuevo modelo, pues, se asienta sobre un nivel de abstracción mucho más elevado. Veremos que esta abstracción constituye una gran ventaja. Permite mayor elegancia y simplicidad, y también permite a Parsons resolver aspectos que antes lo confundían. Al mismo tiempo, esta abstracción no carece de desventajas. Su elaboración aparta a Parsons de los detalles del mundo real. Una vez que descubre su nuevo modelo, como veremos, rara vez regresa a la densa especificidad de su período intermedio.

Parsons llamó ‘modelo de intercambio’ a su nuevo descubrimiento.¹ Sus estudiantes lo apodaron el modelo AGIL, un acrónimo basado en la primera letra de cada subsistema y que además comunica la mayor flexibilidad o “agilidad” del nuevo modelo. * El modelo AGIL divide el sistema social en cuatro dimensiones, ninguna de las cuales se corresponde del todo con ninguna institución dada y cada una de las cuales se relaciona tanto con la estabilidad como con el cambio. Las cuatro dimensiones representan diversos grados de proximidad a problemas ideales y materiales, y la intención del modelo consiste en sintetizar las tradiciones idealistas y materialistas del modo más efectivo posible.

“Adaptación” (A) es una dimensión que representa las fuerzas del sistema social más cercanas al mundo material, es decir, las fuerzas coercitivas, “condicionales”, a las que debemos enfrentarnos y adaptarnos, gústenos o no. La economía es la esfera más estrechamente relacionada con la esfera de la adaptación. La “capacidad para alcanzar metas” (G) representa fuerzas que, a pesar de sufrir la fuerte influencia de los problemas materiales y de adaptación, están más sujetas a un control ideal. La organización es la clave de este subsistema; procura controlar el impacto de las fuerzas externas con el objeto de alcanzar metas cuidadosamente delimitadas. Los políticos y el gobierno son las esferas de la sociedad más claramente asociadas con G. La “integración” (I) representa fuerzas que afloran del impulso inherente hacia la solidaridad. La solidaridad es el sentimiento de pertenencia conjunta que se desarrolla dentro de los grupos. Como es específicamente grupal, está regulada por normas antes que por valores más amplios. Así, aunque está mucho menos influida por consideraciones objetivas y materiales que la adaptación o la capacidad para alcanzar metas, la integración está menos regida por consideraciones puramente subjetivas de lo que podríamos imaginar. El “mantenimiento de patrones” (“estado latente” o L) representa las fuerzas más puramente subjetivas de la sociedad. Es la esfera de los valores generales, aunque se trata de valores cuya relación con los problemas objetivos es suficiente como para ser institucionalizados. Aun L es, a fin de cuentas, una dimensión del sistema social antes que del cultural, así que también está sujeto a restricciones materiales.

Ninguna de estas esferas o subsistemas es totalmente ideal ni material, una salvedad aclarada por el diagrama que Parsons usaba para representar la interrelación que existía entre ellas (véase diagrama 6.1).

El propósito de dibujar los subsistemas de esta manera es poder concentrarse en el fenómeno de las “relaciones con subsistemas limítrofes”. Cada esfera de actividad es un subsistema cuyos límites están compuestos por otros subsistemas con preocupaciones más materiales o más ideales. A partir de esta intermediación, Parsons llega a la conclusión de que hay interdependencia. Cada subsistema establece intercambios a través de sus límites, cada cual necesita aquello que pueden brindar los subsistemas limítrofes, y cada uno de sus subsistemas contiguos necesita lo que él a su vez puede brindar (diagrama 6.2).

Cada nivel de interés ideal y material, pues, depende de aquello que recibe de subsistemas con intereses más materiales o más ideales. Parsons emplea una analogía económica para enfatizar esta interpenetración: cada subsistema es producido a partir de una combinación de los datos que recibe de los subsistemas limítrofes. Cada uno de los cuatro subsistemas crea un producto o dato característico: dinero, poder, normas, valores. Este producto es creado a partir de datos, o “factores de producción”, que ingresan en el subsistema desde los subsistemas que lo rodean. El

¹ Primeramente presentado como modelo del sistema social en Parsons y Neil J. Smelser, *Economy and Society* (Nueva York: Free Press, 1956).

* A por *adaptation* (“adaptación”); G por *goal-attainment* (“capacidad para alcanzar metas”); I por *integration* (“integración”); y L por *latency* (“estado latente”). En inglés el acrónimo se lee como *agile* (“ágil”). [T.].

producto, a la vez, se transforma en un nuevo factor de producción, un dato, en la creación del producto de los subsistemas contiguos.

Diagrama 6.1

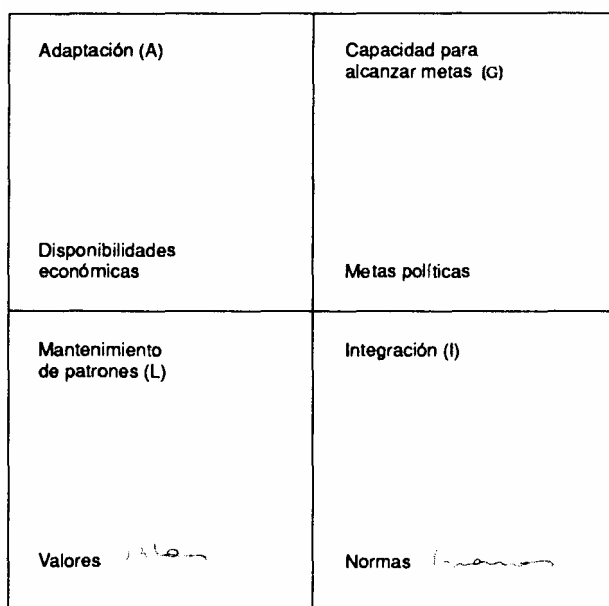
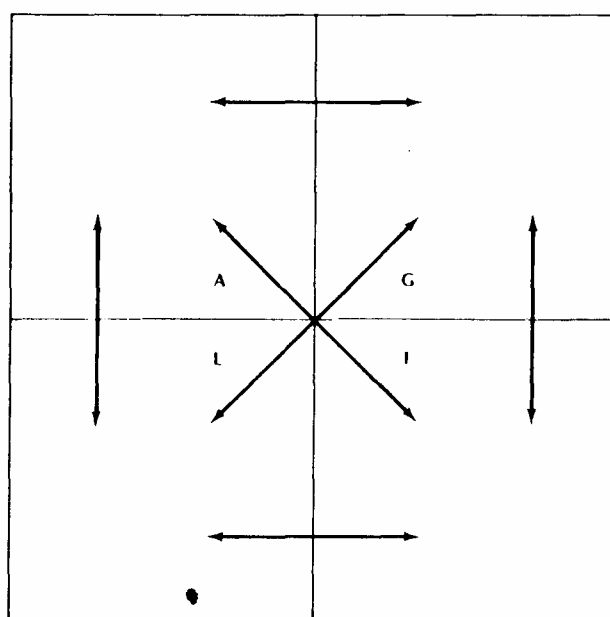


Diagrama 6.2



La economía, por ejemplo (véase diagrama 6.3), está integrada por factores de producción derivados del subsistema G (la organización interna de las empresas es política, en el sentido parsoniano, tal como lo es el respaldo externo del Estado); desde el subsistema I (normas legales que regulan los contratos y la solidaridad de los actores económicos); y desde el subsistema L (compromisos con valores generales internalizados en la personalidad de los actores económicos). Estos factores interactúan con las exigencias específicas de la adaptación material

(problemas A) para producir bienes y servicios económicos, a menudo representados por productos de riqueza monetaria.

Diagrama 6.3

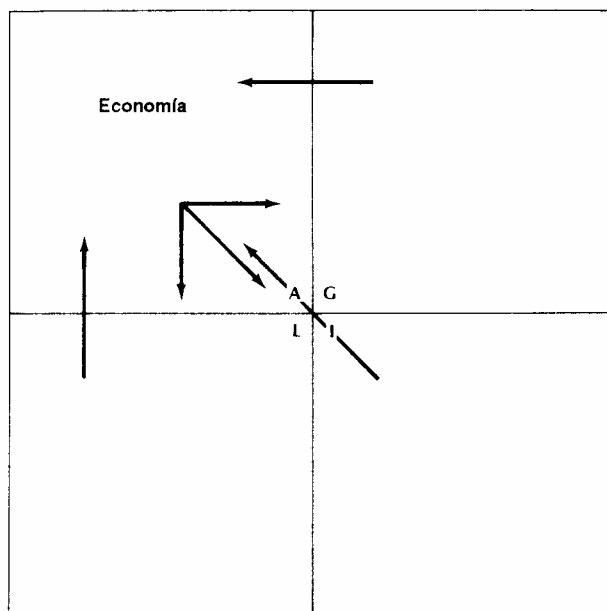
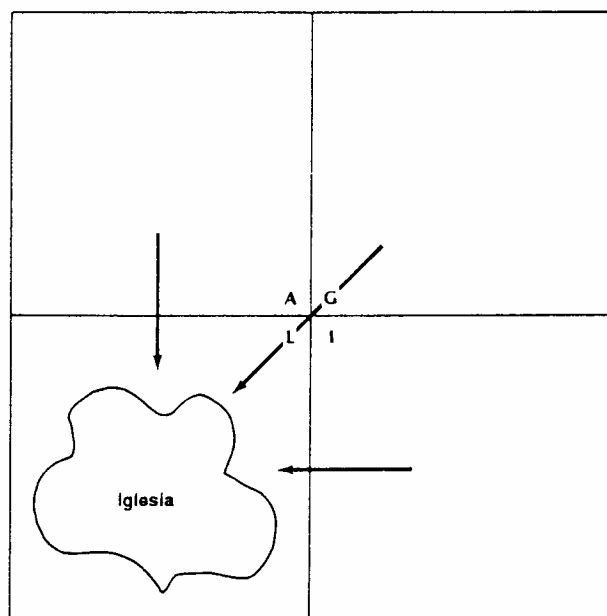


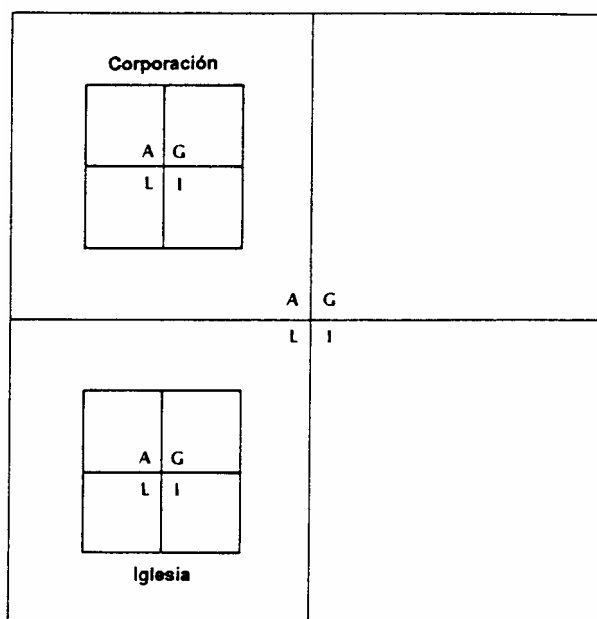
Diagrama 6.4



Tomemos un ejemplo muy distinto, como la Iglesia (diagrama 6.4). Aquí es la institución prototípica de la vida cultural, pero en el esquema de Parsons no está tratada como una emanación del sistema cultural. Claro que está más arraigada en compromisos de valor que en la vida económica, pero también está afectada por factores de las exigencias materiales de la economía, de la organización (respaldo o antagonismo) del Estado y de la naturaleza de las normas y relaciones solidarias de la sociedad.

De paso, aunque las instituciones modernas tienden a especializarse en la producción de diversas clases de productos —las instituciones religiosas, por ejemplo, suelen estar separadas de las organizaciones que se especializan en la producción material o en el poder político—, cada institución, sea cual fuere su especialización, también se puede dividir internamente en cada una de las cuatro dimensiones funcionales. Dentro de una Iglesia, sugiere Parsons, hay fuerzas de adaptación, políticas, integradoras y de mantenimiento de patrones, así como dentro de una empresa hay puestos que se especializan en la regulación interna de los valores, la promulgación de normas y solidaridad, la organización política y la adaptación al ámbito externo (véase diagrama 6.5).

Diagrama 6.5



Creo que queda claro que este modelo de intercambio resuelve uno de los principales problemas que enturbiaban el trabajo del período intermedio de Parsons. Vuelve imposible pensar que cualquiera de los procesos sociales básicos es material o ideal por sí mismo. La operación continua de cualquier institución se puede analizar sólo mediante sus relaciones con diversos subsistemas limítrofes. Enfrentado con este modelo interdependiente, el científico social no puede subestimar el papel de ninguno de los componentes de los sistemas sociales complejos. Creo que esta clase de modelo interpenetrador e inclusivo es lo que Parsons siempre tuvo en mente. Podríamos volver a las primeras descripciones de la agresión y el nazismo, o a los procesos modelados en el período intermedio, y conceptualizarlos en términos de intercambios con subsistemas limítrofes. Con el modelo de intercambio, Parsons halló un modelo elegante, preciso y complejo para concretar su ambición de sintetizar formas ideales y materiales.

También es obvio que, al menos en principio, este modelo de intercambio puede además resolver el segundo problema principal del período intermedio, es decir, la tendencia a trazar una separación entre análisis de la estabilidad y análisis del conflicto. Según la teoría del intercambio, ningún subsistema se especializa en la estabilidad ni en el cambio; ambos procesos son posibilidades empíricas siempre presentes. El equilibrio depende de una reciprocidad general entre los factores de todo el sistema social. Cada subsistema debe obtener cierto respaldo de los sistemas contiguos, y este respaldo dista de ser automático: depende de que el subsistema pueda brindar a los sistemas contiguos las disponibilidades que ellos necesitan. Si un sector o

institución no puede reunir las disponibilidades que necesita para seguir operando, su producción sufrirá un traspíe. Si su producción decae, también decaen sus aportes a los demás sistemas, que se sienten engañados y la vez lo privan de sus productos. No sólo estalla un conflicto entre los diversos subsistemas sino también dentro de cada uno de ellos. Los conflictos que Parsons describía tan a menudo en su obra temprana se pueden reconceptualizar en términos de intercambio. La educación, por ejemplo, se puede ver como un producto que va de L a A y O. Los niños aprenden valores apropiados, entran en el mercado laboral (el límite entre L y las organizaciones de A y O) y eventualmente adoptan posiciones adultas de responsabilidad organizativa. Sin embargo, cuanto más diferenciadas y autónomas sean las instituciones de L, A y O, más larga y dificultosa será esta transición desde la socialización hasta la posición adulta. Los factores procedentes de familias y escuelas siguen siendo cruciales, pero más difíciles de producir.

Las fuerzas producidas por cada subsistema del modelo de intercambio a menudo se ejercen de manera “invisible”. Las normas que produce L, por ejemplo, no son cosas concretas que la gente enfrenta conscientemente, y los “problemas organizativos (producto de O) que enfrenta un grupo no siempre están concretamente encarnados en una persona o Estado real. Pero Parsons sugiere que estas fuerzas subsistémicas cobran a menudo una forma muy concreta y específica, y denomina “medios generalizados de intercambio”² a las formas concretas de los productos subsistémicos. El medio para el subsistema de adaptación es el dinero, para el alcance de metas el sistema de poder, para el sistema integrador la influencia, y para el mantenimiento de patrones los compromisos de valor. Cada uno de estos medios es una sanción o recompensa concreta; es esgrimido por personas e instituciones que intentan obtener resultados en su interacción con otros. Los Estados y los políticos esgrimen el poder para que las personas acepten sus metas, las empresas y empresarios usan el dinero para obtener cooperación, las universidades e Iglesias invocan valores consagrados (como Dios o la racionalidad) para obtener adherentes, los representantes de los grupos solidarios usan la influencia para que la gente se una a ellos.

Detrás de cada medio, por cierto, se encuentra el proceso de intercambio. En el curso de una acción particular, los individuos, grupos o instituciones “representan” un subsistema particular; actúan en su propio interés dentro de los confines del intercambio. Esgrimen un medio con la esperanza de cambiar una parte por los medios propios de subsistemas contiguos: al hacerlo, aspiran a ganar los “factores de producción” necesarios para producir más de los propios. ¡Basta con escuchar las apelaciones de una emisora pública de radio o televisión durante una campaña de recaudación de fondos para saber qué clase de regateo involucra aun el uso de un medio tan subjetivo como los compromisos de valor! invocando ideales culturales y explotando sentimientos de culpa, los recaudadores tratan de “trocar” algunos de los compromisos de valor de la emisora por los factores más condicionales necesarios para que la emisora continúe produciendo. Para seguir produciendo el medio valor, necesita más dinero, poder y organización, y respaldo solidario de la comunidad.

Como consideraba que los medios estaban atrapados en las vicisitudes del intercambio, Parsons conceptualizó la forma de cada medio de manera flexible. Consideraba que cada medio tenía una suerte de doble personalidad. Por una parte, puede ser generalizada y simbólica, una forma que se corresponde con la aceptación ajena sobre la base de la confianza. Los billetes de dólar, por ejemplo, son un mero símbolo de bienes y servicios, pero la gente acepta este frágil papel a cambio de bienes reales porque confía en su valor promisorio. Dicho medio tiene un

² “On the Concept of Influence” (1963), págs. 355-382; y “On the Concept of Political Power” (1963), págs. 297-354, en Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*; “On the Concept of Value Commitments” (1968), en Parsons, *Politics and Social Structure* (Nueva York: Free Press, 1969), págs. 439-472.

status “generalizado”: es una cosa general que sustituye una amplia gama de bienes específicos. Pero esta forma generalizada y simbólica no se mantiene automáticamente; su “sistema de respaldo”, el sistema de “producción” económica, tiene que funcionar bien. ¿Por qué? Porque los “bienes reales” tienen que estar allí cuando el consumidor decida “hacer valer” la promesa del medio generalizado.

Si el sistema productivo de respaldo sufre traspies, si la gente se entera de que el dinero no se puede cambiar por bienes reales, deja de aceptar el producto de la producción económica en su forma simbólica. No exige promesas generalizadas sino bienes concretos. Parsons dice que esta forma concreta es la base” del medio. Aunque cada medio consiste en base y símbolo, los sistemas sociales funcionan con menos fricciones si la forma simbólica cuenta con amplia aceptación. Si todos los actores económicos pidieran bienes reales a cambio de servicios, regresaríamos a la economía del trueque. Ese intercambio restringido minaría la división del trabajo y eventualmente la riqueza de la sociedad. Los bancos serían eliminados, por ejemplo, porque la gente no confiaría en el simbolismo de los billetes, y sin bancos sería imposible reunir capital para la producción en gran escala. Una sociedad no recurre a la base y al trueque por mera arbitrariedad. Sólo se demanda la forma “base” y se reduce la generalización cuando un sistema social empieza a deteriorarse y la producción se resiente. Esta demanda contribuye al círculo vicioso de desconfianza que vuelve mucho más difícil la producción.

La dinámica que he descrito para el dinero se aplica también a los otros medios. La influencia, recordarán ustedes, es el medio del sistema integrador, cuyo “producto” consiste en normas y solidaridad. En su forma generalizada, la influencia funciona porque una persona confía en que quien esgrime la influencia es “realmente” quien dice que es, que realmente es amigable, es decir, solidario, con los mismos grupos y comunidades a los que pertenece la persona influida. La persona supone, en otras palabras, que el medio simbólico, la influencia, se puede cambiar por algo “real”, la solidaridad comunal. Nos dejamos influir porque no intentamos “mirar detrás” de la persona influyente para obligarla a mostrarnos sus lazos solidarios. En cambio, nos dejamos influir por ella a causa de su conducta personal, su sola “presencia”.

En este ejemplo veremos cuán eficiente es la influencia mediante su carácter generalizado. La gente influyente puede organizar rápidamente nuevos grupos, reaccionando de manera flexible ante las contingencias. Pero la situación general de la influencia depende de una eficaz ‘producción’ integradora. Si la producción integradora falla, la solidaridad social se deteriora, y la influencia no se acepta con tanta facilidad. En vez de tender a confiar en un extraño como si fuera un amigo potencial, tendemos a ver enemigos potenciales en quienes tratan de ejercer su influencia. En tal caso, intentaremos que “prueben” su solidaridad con nosotros tratando de confirmar sus lazos de manera irrefutable. En situaciones muy inestables donde la integración se ha deteriorado, la gente sólo acepta la influencia de las personas de su región o vecindario, o de su propio grupo religioso, político o étnico. La “base” de la influencia es solidaridad sentida o experimentada. Si el sistema integrador falla y la influencia simbólica es rechazada, el fundamento de la solidaridad experimentada se vuelve tan estrecho que la capacidad para ejercer influencia termina por circunscribirse sólo a lazos familiares y sanguíneos. Esto introduce un “sistema de trueque” para la influencia que vuelve casi imposible la formación de asociaciones más amplias.

De todos los medios del sistema social, el poder es el que más llama la atención de Parsons, y me propongo dedicar el resto de esta clase a su análisis del poder. Pero hay otra razón para mi decisión, pues el tema del poder también brinda una comparación concentrada de las fases intermedia y tardía de la obra de Parsons. Cuando Parsons comenta el poder y su “producción”, continúa en otra forma su anterior análisis de los procesos de asignación. Si analizamos su tratamiento tardío del poder, pues, podremos ofrecer una evaluación final de los méritos y flaquezas de su obra tardía.

Parsons enfatiza que el poder tiene dos niveles. Su base, lo que Parsons denomina su “persuasor intrínseco”, es la fuerza simple y pura. El Estado, con su monopolio de la coerción física, o un individuo con superioridad física, pueden lograr que otras personas hagan lo que ellos no desean hacer. Pero aunque ésta es una forma del poder, Parsons subraya que no es la única. Como sabemos por su obra anterior, Parsons cree que los sistemas sociales funcionan mucho mejor si las personas quieren hacer lo que deben hacer. El poder posee este componente voluntario en su forma generalizada y simbólica. Las gentes están dispuestas a hacer aquello que el poder tiene capacidad objetiva para obligarles a hacer, siempre que crean en la legitimidad de dicho poder. Si el poder es legítimo, las gentes confían en él, y si confían seguirán las órdenes de actores poderosos sin exigir pruebas de su control real.

Esta es la esencia del último modelo parsoniano del poder como medio de intercambio generalizado. Pero el poder opera como elemento generalizado sólo dentro de requisitos empíricos concretos, pues la naturaleza del sistema social real en que funciona es lo que determina los recursos que el sistema de poder puede utilizar y los intercambios que conduce. Es característico de Parsons que para tratar estas consideraciones más empíricas examine los Estados Unidos de posguerra. El mejor ejemplo de este trabajo se encuentra en su artículo “La ‘votación’ y el equilibrio del sistema político norteamericano”.³ En la detallada teorización de este ensayo, Parsons satisface brillantemente su ambición analítica de construir una teoría postutilitarista y su ambición ideológica de comprender cómo se pueden sostener socialmente la razón y la individualidad. En este ensayo también encontramos los defectos típicos de la teorización de Parsons, su tendencia a enfatizar lo normativo sobre los aspectos materiales del modelo, y su inclinación a pintar el sistema norteamericano como la concreción de toda meta ideológica progresista.

Parsons conserva, desde luego, su modelo del poder como producto de un proceso de producción multidimensional. El poder, la capacidad para alcanzar metas (G), es el producto de factores procedentes de la adaptación, la integración y el mantenimiento de patrones. El liderazgo político es la capacidad para combinar estos ingredientes en metas sistémicas efectivas. El poder necesita disponibilidades económicas (A), legitimación cultural (L), lealtad y respaldo (I). Para ser generalizado, para ser legítimo, el poder necesita productos de cada una de dichas fuentes. Para recibir tales productos necesita dar a la vez productos valiosos. El proceso parece circular, y la idea es que lo sea. La “salud” del poder —si permanece simbólico y generalizado— depende de la eficacia del intercambio, y viceversa.

El ensayo de Parsons se concentra en la votación, en el aporte a la producción de poder desde el subsistema de integración. Para que el poder sea generalizado, debe recibir respaldo solidario. El intercambio G-I funciona así: grupos solidarios del público ofrecen respaldo y lealtad a la clase política a cambio de liderazgo. En una democracia, cree Parsons, el aspecto más crucial del respaldo es la votación o, por decirlo de otro modo, la votación es el acto por el cual se encauza políticamente la solidaridad. ¿Por qué la votación implica necesariamente la generalización del respaldo? En una sociedad numerosa y compleja, un líder no puede representar cada uno de los intereses de sus votantes. El votante no puede “trocar” su poder; no puede actuar de manera instrumentalmente racional, guiado por el lema “Te doy mi voto y a cambio me das lo que quiero”. Cuando votamos por alguien entendemos que eventualmente nuestros intereses instrumentalmente racionales quedarán satisfechos, pero puede llevar un largo tiempo y entretanto es muy posible que sólo se satisfagan intereses generales e indirectos para nosotros. Si esto es un hecho de la vida política moderna, y Parsons cree que lo es, el votante debe generalizar

³ Parsons, “‘Voting’ and the Equilibrium of the American Political System” (1959), en Parsons, *Politics and Social Structure*, págs. 223-263.

su respaldo a aquello que el candidato “representa”. El votante debe otorgar su confianza a un dirigente que cuenta con aceptación general. Esta confianza, sumada en millones de votos, es un aporte a la producción de poder que legitima al funcionario electo. Si el poder es legítimo, será aceptado aunque los intereses específicos del votante no resulten satisfechos en el corto plazo.

Este proceso de razonamiento está presentado de modo totalmente abstracto, desde el punto de vista, por así decirlo, del sistema social. ¿Pero cómo acontece, en un sentido concreto y específicamente empírico, la generalización que produce el voto? En la explicación de Parsons podemos ver la habitual confrontación con el utilitarismo, con la cual inició su carrera. Ante todo señala que el votante no puede actuar de manera totalmente racional. El votante debe examinar cuestiones que son demasiado complejas para que él las entienda empíricamente; aun los expertos que han examinado dichas cuestiones disienten acerca de su significado. La imposibilidad de ejercer una racionalidad absoluta significa que las interpretaciones de los votantes individuales estarán guiadas inevitablemente por pautas normativas. Parsons lo expresa de este modo: “Cuando no es posible una decisión racional, pero al mismo tiempo existe la presión para abrazar un compromiso, tiene que haber un conjunto estable de puntos de referencia para que las creencias puedan dar sentido al compromiso y la gente se pueda sentir ‘cómoda’ al respecto”.⁴

Votar es pues un acto de fe, un acto presuntamente racional que en realidad es guiado por compromisos normativos que preceden al acto mismo. Desde esta crítica al enfoque utilitarista de la acción, Parsons pasa al problema del orden. Las referencias normativas de la votación, sugiere, están arraigadas en estructuras subjetivas estables, los agrupamientos solidarios que son producto del subsistema integrador. En vez de “¿Para qué?”, la pregunta que guía el voto de una persona es “¿Con quién?” El grupo más estable con quien votan las personas es su propia familia, y las estadísticas revelan que la mayoría de los miembros de una familia votan por lo mismo. Así, con proposiciones empíricas acerca de la votación, Parsons reformula la crítica al individualismo utilitarista que había hecho en *La estructura de la acción social*

¿Cómo hace el proceso político de una sociedad democrática para transferir al voto, y eventualmente al candidato, la solidaridad generada por la familia? Parsons cree que existe una secuencia de grupos solidarios, grupos que “piden prestada” solidaridad de la familia primordial y a la vez la extienden. La solidaridad se extiende desde la familia a grupos primarios informales, como redes de amistad y camarillas, y de allí a agrupamientos étnicos, religiosos, laborales, de clase y regionales. Estas comunidades solidarias se valen de la sensación de “pertenencia conjunta” experimentada en la vida familiar y extienden esta sensación al candidato político.

El mecanismo crucial para imprimir a esta red solidaria un rumbo político es el partido. Los partidos son intermediarios entre la solidaridad y el poder, pues son tanto grupos solidarios como ámbitos para las luchas de poder entre candidatos en pos del poder objetivo. La mera pertenencia a un partido político concentra la solidaridad en un aspecto agudamente político, aunque este compromiso permanece en un nivel tan general que por sí mismo no puede decidir la naturaleza de ningún voto particular. Los aspectos culturales de la campaña política del partido son los que brindan una focalización más específica, centrada en el candidato. El “estilo” de la campaña —la atmósfera, más que las piezas de la maquinaria— es lo que extiende la solidaridad hacia los candidatos y resulta decisivo para la determinación del voto. A través de las campañas, la solidaridad generalizada que se extiende desde la familia hasta los partidos políticos a través de grupos mediadores se asocia con promesas políticas generalizadas como “eficiencia”, “impuestos Justos”, “recorte de gastos gubernamentales” y demás. Estas promesas se aceptan a causa de la influencia, porque son generadas por figuras políticas que para el votante parecen representativas de grupos familiares solidarios. Una vez que el candidato es elegido, este compromiso normativo

⁴ Parsons, “Voting”, pág. 218.

con los problemas generalizados se convierte en fundamento de la legitimidad, para mantener el carácter generalizado del medio político.

Sin embargo, aunque un candidato gane, es muy posible que no pueda producir poder generalizado. Mecanismos específicamente políticos pueden neutralizar los aportes de confianza política. Mucho depende, por ejemplo, de la naturaleza de los partidos políticos. Si hay muchos partidos pequeños, en vez de un par de partidos grandes, la solidaridad invertida en los votos individuales no se puede extender sin fricciones hasta el candidato victorioso. Los partidos pequeños deben formar coaliciones, y el candidato electo nunca cuenta con la plena confianza de las facciones que no le pertenecen. Como no existe plena generalización y confianza, las facciones de la coalición se apresuran a exigir la satisfacción de intereses específicos, el pago inmediato de los “pagarés”. Al candidato de la coalición se le puede negar la posibilidad de ejercer un verdadero liderazgo, que consiste en impulsar el país en nuevos rumbos que aún no han sido concebidos. Esto es malo para el país porque le resta posibilidades de alcanzar sus metas colectivas. También es malo para la gestión del dirigente, que resultará inestable. Como el dirigente no puede satisfacer todos los intereses al mismo tiempo, sus seguidores se frustrarán: le quitarán el respaldo a la primera oportunidad. Esta pérdida de generalización causa, en palabras de Parsons, un poder “desinflado”. El dirigente cuyo poder está desinflado tendrá que regatear y hacer trueques para alcanzar sus metas. A veces se verá obligado a valerse de la fuerza bruta. La deflación a través de exigencias puntillosas no es exclusiva, por cierto, de los gobiernos de coalición. También presenta un peligro para los candidatos elegidos por una coalición informal cuyos miembros no sienten verdadera solidaridad.

Pero aunque el poder sea plenamente “legítimo”, aunque las personas que votan por el candidato hayan generalizado su respaldo, queda un problema significativo. ¿Qué pasa con los perdedores? Se han quedado sin poder alguno, excepto el poder que poseen indirectamente como miembros del sistema social para quienes se realizan las actividades destinadas a alcanzar metas, es decir, su poder como ciudadanos. Recordemos que, aunque Parsons se concentra en la solidaridad, la votación es un medio para asignar y distribuir disponibilidades escasas. El valor de los bienes distribuidos vuelve muy importante comprender qué fuerzas podrían conducir a los perdedores a permanecer en el sistema en lugar de abandonarlo para fundar el propio. Obviamente, tiene que haber ciertos fundamentos para el consenso y el acuerdo fuera del sistema partidario, más allá de los problemas que los partidos han vuelto visibles y decisivos para adueñarse del poder.

El modelo de sistema social de Parsons, con su insistencia en los intercambios multidimensionales, nos prepara para considerar que todos los aportes al poder, tanto subjetivos como objetivos, son significativos para crear un acuerdo suprapartidario. Sin embargo, él señala ante todo el papel suprapartidario de los problemas normativos y solidarios. Estas fuentes de acuerdo, observa, pueden provenir desde “arriba” y “abajo” del partido, así como desde el interior del partido mismo. Primero, tiene que haber un consenso normativo acerca de las reglas políticas y un acuerdo cultural acerca de los problemas políticos centrales. La primera cuestión alude a las proverbiales “reglas de juego”. Todos los partidos deben reconocer la existencia de reglas acerca de procedimientos de selección política, reglas acerca de cómo dirigir las campañas, cuántos votos se requieren para ser elegido, cuánta autoridad se transfiere y demás. Si se aceptan tales reglas, y la lucha por el poder sigue sus propios términos, los perdedores tienen que aceptar que el poder del ganador es legítimo y acordarle cierta medida de generalización. Estas reglas de juego, desde luego, están inscritas en las constituciones, complejos conjuntos de reglas que rigen no sólo las elecciones sino toda la gama de las interacciones políticas y sociales. En el trasfondo de estas reglas de procedimiento y estas constituciones, sin embargo, se yergue, según Parsons,

“un marco común... de definición cognitiva de la situación”.⁵ Parsons alude aquí a la necesidad de una cultura política común. Dado tal entendimiento común, habrá cierto acuerdo, allende las líneas partidarias, acerca de las características de los candidatos, los criterios principales para juzgar su desempeño, los problemas cruciales que enfrenta la sociedad política. Dichas percepciones comunes sirven para consolar e integrar a los perdedores.

Pero también debe haber un extenso acuerdo “debajo” del partido. Para describirlo, Parsons alude al concepto de lealtades transversales. Los perdedores de una campaña permanecen integrados si pertenecen a grupos solidarios no políticos que incluyen a miembros de los otros partidos políticos importantes. Las sociedades modernas tienden a producir tales solidaridades transversales porque su complejidad vuelve casi imposible todo alineamiento político puro. En asociaciones voluntarias, grupos de vecinos, asociaciones laborales, nos encontramos con toda clase de personas, muchas de las cuales tienen filiaciones políticas muy diferentes. Parsons sugiere que esta solidaridad superpuesta conduce a sentimientos de solidaridad con miembros de otros partidos y a cierto grado de confianza no política en el candidato que eligen.

Por último, existe un factor mundano que Parsons cita para explicar la integración de los perdedores al sistema político. Se trata del simple problema de la alternancia. Si alguien sabe que nunca se le permitirá volver al poder, es menos probable que respalde al candidato que lo derrotó. Si sabe que tendrá otra oportunidad, es más probable que dé cierto respiro al candidato electo. Aquí Parsons ha comentado problemas que surgen de la “distribución” del poder, aun cuando se haya asegurado su “producción” eficaz. A su juicio, en las sociedades muy divididas surgen serios problemas distributivos. Las divisiones tajantes significan que los perdedores (1) quizá no compartan consenso suprapartidario en las reglas o la cultura, (2) quizá no tengan lazos transversales, (3) quizá no tengan la oportunidad institucional de volver al poder. Si volvemos al análisis de la Alemania prenazí, veremos que éstas son precisamente las causas de inestabilidad que señalaba Parsons; su trabajo posterior, pues, produce una reelaboración conceptual de esta teorización temprana pero no presenta alejamientos empíricos o presuposicionales fundamentales.

Espero que ustedes convengan en que en sus últimos trabajos Parsons produjo un marco analítico intrincado y a menudo convincente, y que además este modelo de intercambio se puede especificar de manera empírica. Aun así, en esta especificación empírica asoman los problemas típicos de la teorización de Parsons, problemas que aun en estos minutos finales de comentario sobre su obra no podemos dejar de explorar. Son los mismos que antes observamos en su período intermedio y, antes de eso, en *La estructura de la acción social*: un énfasis excesivo en lo normativo, la ecuación del control normativo con el mantenimiento del equilibrio empírico y, finalmente, la ecuación del equilibrio normativo con la realización de una buena sociedad.

Aunque el poder es obviamente uno de los principales medios de asignación social, Parsons está menos interesado en la producción y distribución de poder que en los problemas que estos procesos plantean a la integración. Parsons, desde luego, escribe acerca de la producción de poder, pero sólo le interesa la faceta de producción, el aporte 1, que se relaciona con la integración normativa. Se centra casi exclusivamente en el respaldo solidario al poder y el problema de su generalización. Recordemos que la generalización de un medio implica para Parsons la relación con valores comunes que él considera decisivos para la integración social. Notemos cuán similar es esta ambigüedad a las lagunas que antes descubrimos en el tratamiento de las recompensas. Aunque Parsons se refería nominalmente a las recompensas como elementos de asignación —relacionadas, pues, con la producción eficiente de dinero y poder—, las trataba más en cuanto a su capacidad, en cuanto portadoras de prestigio, para hacer pesar valores sobre el

⁵ Parsons, “Voting”, pág. 222.

poder político y económico. En otras palabras, también en ese caso los aspectos centrales de la asignación y la producción se abordaban como manifestaciones de exigencias de integración.

Ello no equivale a decir que el tratamiento normativo de la producción política carezca de importancia. Por el contrario, es vital e interesante. Pero este tratamiento se resiente porque Parsons no tiene en cuenta otros aportes más condicionales a la producción de poder, como la cuestión crucial del acceso del poder al dinero y su incidencia en la producción de eficiencia y coerción. Más aun, Parsons aborda el aporte solidario de un modo que adolece de un supuesto empírico cuestionable: con optimismo, describe este aporte como si dependiera del consenso y pasa por alto que a menudo está articulado sobre la distribución desigual de bienes ideales y materiales. En la medida en que típicas bases de la solidaridad como la clase, la raza, la región y la religión involucren desigualdad, habrá más de una “línea” de solidaridad extendida. Claro que en cada caso debe existir una secuencia solidaria extendida desde la familia hasta una asociación mayor y de allí al voto político, pero en la medida en que exista desigualdad, esta secuencia acontece en líneas separadas. Si esto es verdad, el respaldo solidario a los candidatos será causa de desconfianza y conflicto y no de orden y acuerdo. A causa de esas divergentes líneas de respaldo, los partidos políticos de muchos países “especifican” la solidaridad de modos fundamentalmente conflictivos.

Asimismo, la fuerza de los arreglos materiales y la fragmentación entre y dentro de los subsistemas empíricos puede minar el consenso que construye procesos que según Parsons enfrentan problemas de distribución desigual. La desigualdad y la discriminación debilitan el respeto de un grupo dominado hacia reglas de juego comunes y definiciones comunes de la situación. También vuelve menos probable que los ganadores políticos permitan el regreso al poder de los partidos derrotados. Aunque Parsons ha omitido estas posibilidades empíricas, es precisamente su modelo analítico multidimensional el que nos permite explorarlas. Una vez más enfrentamos la paradoja que acecha en toda su obra.

Sin embargo, el reduccionismo analítico de Parsons es sólo un elemento de esta paradoja; también hay un reduccionismo moral o ideológico. Parsons emprendió su gran esfuerzo de construcción de un sistema para demostrar no sólo que la razón dependía de procesos no racionales sino que, en una sociedad moderna, los procesos no racionales podían constituir el fundamento de una acción razonable de definición más amplia. Deseaba demostrar que el fracaso del individualismo analítico no significaba que la individualidad no se pudiera sostener de una manera supraindividual, más “societaria”. En sus primeros ensayos empíricos este aspecto moral de su vocación ejerce una gran influencia. Aun en su obra posterior —por ejemplo, el ensayo sobre educación— la atención explícitamente moral sigue en pie, aunque a menudo el mérito social de la individualidad y la racionalidad se expone con simplismo. Sin embargo, en buena parte de su obra posterior, como indica el análisis del voto, Parsons pierde de vista su ambición ideológica crítica. Tras demostrar que la votación racional en sentido utilitarista es imposible, deja de lado la cuestión de la racionalidad sustantiva. Pero sin duda, dentro de los confines de la complejidad y la determinación cultural, la cuestión de la relativa racionalidad de los votos sigue siendo significativa. Las sociedades pueden hacer mucho para aumentar la educación y la percepción de sus votantes, para mantener su racionalidad en un sentido no reduccionista. Lo mismo puede decirse respecto del argumento de Parsons contra la teoría individualista, el cual sugiere que los dirigentes políticos no pueden dar cuenta de sus actos de manera directa. Se puede conceder la verdad de esta proposición y sin embargo seguir creyendo que son viables ciertos esfuerzos para incrementar la rendición de cuentas por parte de los políticos. Las leyes que exigen revisión parlamentaria de los actos presidenciales o aumentan el acceso público a la información son ejemplos de estructuras institucionales que pueden dar basamento a tales esfuerzos.

Por último, en el trabajo tardío de Parsons sobre política hay una perturbadora y —a la luz de sus primeros trabajos— asombrosa falta de preocupación por el relativo universalismo o particularismo de la cultura política en sí misma. Concedemos que el grado de cultura común es central para la estabilidad y la inestabilidad. Sin embargo, una vez que se alcanza la estabilidad, la moralidad del Estado permanece en duda. No se trata sólo de que la cultura sea compartida y consensual sino de que sea universalista, lo cual decide si el sistema político puede sostener la libertad individual y dar margen al cuestionamiento racional de la autoridad política.

La ironía de la obra tardía de Parsons es manifiesta. Aunque cada vez tiene más éxito en su esfuerzo de identificar las condiciones sociales dentro de las cuales se puede alcanzar la razón y la individualidad, cada vez le entusiasma menos la ideología crítica que permitiría institucionalizarlas. Ello no significa que Parsons abandone sus intereses democráticos, sino que en el optimismo del mundo de posguerra se convenció (tal como una vez le ocurrió a Hegel) de que la razón y la individualidad se estaban realizando en el sistema político de su propio país. Menos consciente de la distancia entre lo ideal y lo real, prefirió describir este sistema antes que evaluar las posibilidades de criticarlo y trascenderlo.

Las consecuencias de esta doble reducción fueron fatales. La última teorización de Parsons no sólo resultó menos estimulante sino mucho más vulnerable a los ataques. Una vez que flaqueó el prestigio hegemónico de la sociedad norteamericana, una vez que el encanto del mundo de posguerra empezó a disiparse, el compromiso de Parsons con “el Siglo Norteamericano” lo hizo parecer ideológicamente obsoleto a ojos de muchos. Se emprendió un ataque moralista contra su obra, un ataque que podía sostenerse sobre genuinos problemas de explicación. Inevitablemente, en el afán de montar sus críticas, los teóricos antiparsonianos oscurecieron los verdaderos méritos ideológicos y explicativos de la obra de Parsons.

La revuelta contra la síntesis parsoniana

Desde luego Parsons no fue el único teórico sociológico importante de la posguerra. En Francia. George Gurvitch siguió un influyente programa fenomenológico y Raymond Aron desarrolló una sociología política weberiana del mundo moderno. Los críticos sociales de la preguerra, como Theodor Adorno y Max Horkheimer, continuaron siendo influyentes en Alemania, y C. Wright Mills emprendió investigaciones empíricas de estos temas críticos en los Estados Unidos de la década de 1950. Robert Merton, ex alumno de Parsons, presentó una serie de formulaciones teóricas sobre el poder que tenían un alcance más empírico.

Sin embargo, parece indudable que Parsons fue el más importante teórico de la posguerra. Había razones “sociales”, o extrínsecas, para este relativo predominio, y las detallaré más adelante. Pero también había razones intrínsecas, intelectuales. Ningún teórico de ese período igualó los alcances de la obra de Parsons, el carácter fundamental de sus preocupaciones, la complejidad de su análisis ni el rigor con que lo llevó a cabo. Tampoco había otros intentos de gran teoría tan centralmente informados por, y dirigidos a, centros de investigación empírica en sociología. Pero sea cual fuere la explicación científica o institucional, la hegemonía teórica de Parsons es un dato empírico innegable. En la sociología de posguerra, su trabajo se convirtió en una referencia teórica central. Ahora intentaremos comprender cómo llegó a su fin este período de posguerra, qué le siguió y por qué.

Aunque la preeminencia de Parsons duró hasta mediados de la década de 1960, las semillas de la rebelión contra las teorías parsonianas o “funcionalistas” ya estaban sembradas a fines de la década anterior. La historia de la caída de Parsons, sus razones y las posibilidades teóricas que surgieron constituirán el tema del resto de estas clases. Sólo contando esta historia con todo lujo de detalles se puede comprender la verdadera historia de la teoría sociológica desde la Segunda Guerra Mundial. Más aun, sólo así podemos ganar una perspectiva teórica para ensayar las posibilidades de la teoría sociológica en la actualidad. Esta preocupación es a mi entender la única justificación real de una empresa de orden histórico. Para ver hacia dónde vamos desde aquí, debemos ver cómo llegamos.

Durante mi análisis de Parsons insistí en que había importantes motivos ideológicos para la creación de su teoría e importantes razones ideológicas para su éxito. Esto no disminuye de ningún modo la significación intelectual de la teoría. Tan sólo subraya un elemento que señalé al principio de este curso: que cada elemento del continuo científico tiene su propia autonomía. Aunque todos los niveles se interpenetran, cada nivel contribuye al contorno de una teoría dada de manera independiente. Así, he sugerido que aunque la teoría de la sociedad de Parsons no era simplemente ideológica. sus propuestas teóricas generales estaban ligadas a sus esperanzas políticas para la revitalización del mundo de posguerra. El mismo Parsons, desde luego, no habría admitido esta conexión ideológica. ¡Pocos teóricos “científicos” que se respeten enlazarían una teoría con algo que no fueran datos empíricos! Pero, a pesar de las posibles objeciones de Parsons, creo que es obvio que él creía que su nueva y mejorada teoría sociológica podría realizar importantes tareas ideológicas, no sólo explicativas. La teoría no sólo explicaría mejor la inestabilidad social sino que contribuiría al proceso mediante el cual se alcanzaban el consenso político y el equilibrio social. Análogamente, Parsons creía que su nueva teoría explicaría mejor

la irracionalidad de la sociedad del siglo veinte, pero además aspiraba a indicar cómo alcanzar una nueva clase de racionalidad ética. Por último, Parsons creía que su nueva teoría eludía la tendencia individualista que imposibilitaba a la teoría utilitarista explicar el orden colectivo; al mismo tiempo, esperaba que su nueva teoría mostrara que la autonomía individual se podía mantener de una manera más social.

Sólo al ver esta dimensión ideológica de la ambición de Parsons se puede comprender cuán estrechamente estuvo el destino de su teoría ligado a los cambios sociales del mundo occidental. Aunque inicialmente se proponía explicar la crisis que la sociedad occidental enfrentó en la década de 1930, cobró popularidad e importancia sólo cuando las perspectivas de la sociedad occidental mejoraron drásticamente después de la Segunda Guerra Mundial. Más aun, en este período hubo un sutil pero significativo viraje en el foco empírico e ideológico de la obra de Parsons. Anteriormente, su teoría sintética se había concentrado en datos negativos y estaba ante todo orientada hacia la crítica, una crítica que en buena medida absorbió el programa positivo de Parsons de renovación ideológica. En la década de 1950 predominó el aspecto positivo de su ambición ideológica. Usó la teoría para enfatizar los rasgos estabilizadores de la sociedad occidental, argumentando que constituían el fundamento de una “buena” sociedad, cuyo modelo principal eran los Estados Unidos contemporáneos.

A la luz de estos fuertes lazos ideológicos, es fácil comprender que todo cambio significativo en el ámbito social de la posguerra afectaría sobremanera la recepción de la obra de Parsons. Para decirlo cruda y sencillamente, si se cuestionaba el prestigio de los Estados Unidos, si dejaban de parecer un modelo de buena sociedad, el prestigio de la teoría de Parsons trastabillaría. Más generalmente, la teoría de Parsons acerca de la evolución social moderna dependía de la posibilidad de crear un “Estado benefactor” poscapitalista y postsocialista. Este moderno sistema social sería capaz de combinar el individualismo con la igualdad, y trascendería los conflictos de la primera sociedad industrial al integrar dentro de una amplia comunidad societaria grupos antes oprimidos por cuestiones religiosas, raciales y sociales. Si los cambios de las sociedades occidentales volvían menos probable o menos atractivo el logro de tal Estado benefactor, ello tendría grandes repercusiones en la recepción de la obra de Parsons. Desde luego, los cambios en la recepción de su obra no están intrínsecamente relacionados con su validez científica. Una teoría puede ser impopular aunque sea empíricamente verdadera y, viceversa, una teoría puede alcanzar gran popularidad aunque sea científicamente dudosa. Más aun, la teoría de Parsons es internamente compleja y a veces contradictoria. Hemos visto que las posibilidades de su modelo abstracto a menudo se reducían por el modo en que él lo aplicaba en el período de posguerra, y tales conflictos internos se extendieron incluso a las presuposiciones generales de su teoría. Aun así, aunque la validez de la obra de Parsons se debe evaluar independientemente de la recepción que tuvo en la posguerra, ciertamente contenía ciertas flaquezas. Al cambiar el trasfondo social de la teorización científica, la rebelión ideológica contra la teorización de Parsons apuntó contra ellas.

Para comprender el trasfondo de la transición que condujo a un abandono de la teoría de Parsons, debemos situarnos en el ámbito de la inmediata posguerra. En los años que siguieron al final de la guerra reinaba la ferviente esperanza —y la difundida creencia— de que amanecía un mundo nuevo, que el sangriento sacrificio había creado las condiciones para una sociedad moderna exenta de las contradicciones y conflictos del pasado. Una alianza de naciones capitalistas y comunistas había derrotado el flagelo del nazismo, y esta unión contenía la estimulante promesa de un mundo futuro sin guerras. Aun después de la ruptura de esta alianza, el rumbo parecía llevar lejos del conflicto. En los países capitalistas, las notables desigualdades económicas del período anterior eran mitigadas por una legislación distributiva que había surgido de la unidad entre clases experimentada por las naciones capitalistas durante la guerra. Con la excepción de algunas escaramuzas a fines de la década de 1940, hubo pocos conflictos de clase

en los quince años que siguieron a la guerra, sobre todo en comparación con los años de la Depresión.

En la escena internacional, desde luego, los países comunistas y capitalistas se habían embarcado en el gigantesco conflicto denominado Guerra Fría. Aun así, irónicamente, esto también contribuía a cierto grado de estabilidad y renovación. Los partidos políticos occidentales que criticaban más el desarrollo capitalista atenuaron sus críticas por temor a alinearse —fuese en la realidad o a ojos de la opinión pública— con el comunismo internacional. Rusia conservaba una imagen positiva para muchos progresistas” occidentales, los intelectuales y activistas que durante la entreguerra habían luchado por el aumento de la igualdad y la integración de clases. En la posguerra, la Rusia soviética expandió mucho su influencia, no sólo en la Europa oriental sino en el Asia. Este avance permitió a la *intelligentsia* comunista que permanecía activa en los países occidentales compartir el optimismo de sus colegas progresistas anticomunistas: la buena sociedad estaba surgiendo mediante la creciente influencia del Estado soviético.

A fines de la década de 1950 estas esperanzas habían empezado a desvanecerse. En parte ello se debía simplemente a la constante estabilidad y progreso de los países occidentales, pues esta estabilidad aplacó la angustia que había alimentado el utopismo de la inmediata posguerra. La “realidad” empezó a afianzarse, y con ella la sensación de que tal vez la organización social occidental no había sufrido una conmoción histórica sin antecedentes. El simple paso del tiempo también minó la estimulante solidaridad intranacional que se había desarrollado durante la crisis bélica. Pero en la posguerra también se produjeron desarrollos fundamentalmente nuevos, cambios objetivos que alteraron la percepción de los ciudadanos e intelectuales acerca de la vitalidad del mundo de posguerra.

A fines de la década de 1950, las sociedades occidentales sufrían nuevamente el asedio de conflictos clasistas y raciales. En los Estados Unidos, por ejemplo, el movimiento de derechos civiles había empezado a causar disturbios en los Estados sureños. La renovación de estos conflictos indujo a muchos observadores a cuestionar los perfiles básicos de la sociedad de posguerra. Un buen ejemplo de dicho cuestionamiento se encuentra en el viraje que sufrieron las ideas del intelectual socialista inglés T. H. Marshall. En la inmediata posguerra Marshall había escrito una serie de influyentes ensayos que habían saludado el Estado benefactor como una alternativa viable ante el socialismo marxista. A fines de la década de 1950, en cambio, había dejado de creer en una oportunidad histórica sin precedentes y de nuevo hablaba contra las nuevas formas de desigualdad y conflicto generadas por la “sociedad opulenta”. Tal vez los conflictos que según Marx destruirían la sociedad capitalista —y que según Parsons serían superados por la sociedad moderna— aún estaban allí.

Otro viraje fundamental en la situación social de las sociedades occidentales se relaciona con la orientación de los intelectuales izquierdistas. En 1956, en el vigésimo congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, Nikita Khrushov habló abiertamente, por primera vez, de los horrores de la dictadura de Stalin. Las revelaciones acerca de esta oscura noche del comunismo soviético continuaron en los años siguientes. Estas revelaciones fueron muy decepcionantes y traumáticas para la *intelligentsia* comunista de los países occidentales. La posibilidad de crear una sociedad nueva y justa quedó en tela de juicio, y la desesperación resultante quedó sintetizada en un importante libro de ese período. *El Dios que fracasó*. Una vez que la Unión Soviética quedó expuesta como un “fraude”, las esperanzas radicales de los intelectuales críticos ya no se pudieron volcar hacia ninguna sociedad real. Esto derivó en una suerte de “trascendentalización”. Desplazadas de la sociedad existente, las esperanzas radicales se volvieron más radicales y utópicas. En vez de invertir esperanzas en el futuro de la expansión rusa, los radicales se concentraron nuevamente en la transformación de sus propias sociedades. La revolución cobró nuevamente actualidad en el capitalismo occidental, especialmente en la juventud radicalizada.

Otro factor que pesó notablemente en los ciudadanos e intelectuales fue el crecimiento de la inestabilidad en las naciones subdesarrolladas. En los años posteriores a la guerra, estos países habían sufrido un rápido proceso de descolonización, y Occidente confiaba en que lograrían el desarrollo. Sin embargo, hacia 1960 era evidente que el desarrollo no resultaría fácil, y que por cierto no era un proceso inevitable. Más aun, el “tercer mundo” (como ahora se lo llamaba) se presentaba cada vez más como una causa de inestabilidad y revolución antes que como un ámbito para el progreso democrático y la realización de los valores occidentales.

Nuevos conflictos surgieron también dentro de los países occidentales mismos. En el nivel de la vida intelectual, filosofías como el existencialismo cristalizaron la sensación de inseguridad que los individuos experimentaban en una sociedad compleja y diferenciada y los cuestionamientos de la autonomía individual que suponía una sociedad industrial, aunque fuera democrática. Los movimientos *beatnik* y bohemios, estimulados por estas filosofías más amplias, elaboraron una crítica de la sociedad de posguerra argumentando que exigía conformidad antes que permitir el individualismo. Alentados por estos movimientos elitistas, movimientos *antiestablishment* cada vez más vocingleros y afianzados surgieron en las sociedades occidentales. Este nuevo romanticismo se expresaba con toda claridad en la cultura juvenil. La relativa opulencia e independencia de la juventud de posguerra la transformó en portadora ideal de la cultura sensual y rebelde de la música de rock and roll esta cultura transformó a la juventud en una fuerza crítica de creciente potencia en el mundo de posguerra.

Todos estos acontecimientos —los cambios en la sensibilidad subjetiva y los cambios objetivos en la política y la estructura social— contribuyeron a la creación de una atmósfera ideológica más pesimista y crítica a fines de la década de 1950. Se dudaba cada vez más de que la individualidad y la racionalidad estuvieran en tren de concretarse, y también de que se hubiera garantizado al fin la estabilidad social, la roca sobre la cual descansaban estas esperanzas ideológicas. Esta deflación de la esperanza ideológica dificultó la aceptación del funcionalismo parsoniano. Parsons implícitamente había asociado su nueva teoría con un desenlace positivo para la sociedad de posguerra; si se dudaba de este desenlace, también se dudaría de la precisión de su teoría. Esta nueva sensibilidad ideológica motivó críticas teóricas al funcionalismo porque surgió junto con significativos cambios en el mareo institucional de la sociología occidental. En mis clases iniciales mencioné la importancia de las barreras institucionales contra la sociología en la Europa de preguerra. No sólo había habido gran resistencia inicial al establecimiento de departamentos de sociología dentro de las universidades, sino que la inestabilidad del período posterior a 1914 imposibilitó la creación de nuevas formas de vida intelectual por razones organizativas. Todo esto cambió después de la Segunda Guerra Mundial. En la primera década de la posguerra los sociólogos y estudiantes europeos iban a los Estados Unidos para estudiar lo que se encaraba cada vez más como una “ciencia norteamericana”. Pero con la recuperación de la estabilidad y la opulencia de Europa, lo cual incluía la difusión de la educación masiva, se desarrollaron nuevas instituciones académicas que dieron un apoyo sin precedentes a la sociología. Estos nuevos departamentos de sociología se convirtieron en importante fundamento institucional del movimiento antifuncionalista.

El otro fundamento institucional fue la creación de nuevos departamentos de sociología en los Estados Unidos. El período de la inmediata posguerra estuvo dominado por los viejos y establecidos departamentos de Harvard y Columbia. Fue en estos departamentos, como mencioné antes, donde Parsons y sus discípulos ejercieron mayor influencia. Aun en el ex baluarte de la sociología pragmata, la Universidad de Chicago, la sociología funcionalista —bajo la influencia del colaborador de Parsons, Edward Shils— comenzó a ejercer una influencia decisiva. Con la difusión de la educación masiva en la década de 1950, surgieron otros influyentes departamentos de sociología. Estos nuevos departamentos —Wisconsin, Berkeley, UCLA, Stanford, por nombrar algunos de los más importantes— brindaron recursos organizativos para

los jóvenes doctores en sociología afectados por el más pesimista clima ideológico de la fase tardía de la posguerra. En estos departamentos surgieron los cuestionamientos norteamericanos de Parsons.

Alimentada por un renovado pesimismo ideológico y respaldada por una base institucional autónoma, una nueva generación de teóricos arremetió contra la sociología funcionalista de posguerra. Muchos de estos intelectuales entendían que el mundo no seguía el rumbo que las predicciones empíricas de Parsons inducían a esperar, y se preguntaban si su teoría más general era correcta. Aunque la falsedad de la teoría no se consideraba demostrada, la existencia misma de tales dudas minaba el aura de legitimidad que había rodeado y protegido la obra de Parsons, tal como hoy el fracaso de los movimientos revolucionarios ha minado la plausibilidad superficial de las teorías marxistas. Pero no se trataba sólo de cuestiones ideológicas y empíricas sino teóricas, y para los críticos de Parsons las segundas eran inseparables de sus intereses ideológicos y empíricos. En muchos casos, estos desacuerdos teóricos respondían a verdaderas ambigüedades y fallas de la teoría general de Parsons, problemas que he tratado de definir en mis clases anteriores. Sin embargo, en otros casos, los críticos de Parsons incurrieron en los mismos errores teóricos que Parsons ya había “resuelto”. A mi juicio, a veces parecían incapaces de aprender de la teoría que criticaban. Por ello, me resulta imposible afirmar que el desarrollo teórico del período posparsoniano haya sido inequívocamente progresista. Amplió nuestra comprensión teórica en muchos sentidos, pero en muchos otros fue profundamente regresivo.

Debo señalar que aunque aceptáramos la teoría de Parsons en su forma más abstracta, los nuevos conflictos empíricos del mundo de posguerra y los nuevos temas ideológicos habrían conducido a cuestionar el marco más concreto en el cual Parsons había encastrado su teoría tardía. Aunque aceptáramos la teoría funcionalista, en otras palabras, el desarrollo de nuevos conflictos económicos y raciales, la inestabilidad del tercer mundo, el surgimiento del existencialismo y las críticas al conformismo, y el surgimiento de una cultura juvenil revolucionaria, nos habrían obligado a elaborar nuevas teorías acerca del “mediano plazo”.¹

La complejidad del cuestionamiento de Parsons nos recuerda algo que señalamos anteriormente: nunca debemos olvidar el distingo entre los niveles generales de las presuposiciones y los modelos y las percepciones empíricas más particulares y concretas con las cuales un teórico “rellena” sus modelos. Además, siempre está la inevitable mediación de la ideología. La teoría de Parsons se puede cuestionar en diversos niveles y de diversas maneras. Los críticos pueden aducir que era totalmente errónea, exigiendo nuevas formulaciones “antiparsonianas” en cada nivel del continuo científico (presuposiciones, ideología, modelos, métodos y proposiciones empíricas). Por otra parte, pueden cuestionar un nivel u otro de la teoría de Parsons, concentrándose en el error de su comprensión empírica, su modelo, su ideología, sus presuposiciones o sus métodos. A mi juicio, uno de los principales problemas de la teoría posparsoniana ha sido su confusión acerca del nivel de análisis que aborda. Por una parte, problemas que surgen de un nivel muy específico de la obra de Parsons se han encarado como si fueran generales. Por otra parte, se han identificado problemas de orden muy general, presuposicionales, con modelos particulares y preocupaciones empíricas. Los críticos a menudo aspiran a cuestionar la teoría de Parsons en toda su amplitud pero en realidad sólo cuestionan uno o dos niveles. Estas estrategias críticas, pues, confunden ilegítimamente los niveles autónomos de la teoría sociológica. Buena parte de mis comentarios siguientes procurarán, pues, aclarar cuáles son las objeciones de los críticos. Trataré de diferenciar los problemas a los que atiende la crítica posparsoniana.

¹ En otra parte he argumentado que, de hecho, muchos de los más importantes discípulos de Parsons procuraron hacer estas revisiones a la teoría general. Véase Alexander, *The Modern Reconstruction of Classical Thought. Talcott Parsons* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1983), págs. 282-289.

Sin embargo, sean cuales fueren sus afirmaciones, la “forma” de la crítica posparsoniana ha sido relativamente constante. Ha realizado sus críticas exigiendo la recuperación de modos preparsonianos de teorización “clásica”. Una referencia crítica continua, pues, ha sido la primera gran obra de Parsons, *La estructura de la acción social*. En esta obra, como ustedes recordarán, Parsons presentaba su teoría inicial a través de una interpretación de eminentes figuras clásicas, sobre todo Weber y Durkheim. Era natural que cuando los críticos cuestionasen a Parsons cuestionaran también su lectura de los clásicos. Este cuestionamiento partía de un dato desconcertante: a pesar de su profundo contacto con sus predecesores clásicos, Parsons nunca fue del todo claro en lo que atañe a su relación con ellos. En el nivel de la teoría analítica, sin duda pretendía superarlos. Creía que había resuelto problemas fundamentales de la obra de los clásicos, o bien que había dado un desarrollo complejo a sus intuiciones. Aquí pensamos en la solución de Parsons a la dicotomía idealismo/materialismo que había acechado las teorías de períodos anteriores. En el terreno puramente analítico, pues, Parsons creía que sus teorías debían reemplazar las de teóricos anteriores, y que a partir de entonces sólo habría que leer teoría “parsoniana”. Sin embargo, Parsons sabía que, dado su grado de abstracción, su teorización formal no se podía sostener, ni siquiera comprender del todo, sin utilizar la obra de sus predecesores clásicos. Sus modelos y generalizaciones, por ejemplo, descansaban sobre el material fáctico suministrado por la sociología comparativa de Weber y los estudios de Durkheim acerca de la integración moderna. A pesar de sus aires de superioridad analítica, pues, Parsons alentaba a sus alumnos a leer y estudiar los clásicos y a utilizar sus formulaciones sustantivas.

Por todas estas razones, era lógico que los críticos de Parsons inicialmente lo cuestionaran mediante una recuperación y reinterpretación de los clásicos. Ante todo, al invocar a los clásicos podían cuestionar la autoridad de Parsons señalando a sociólogos anteriores que eran iguales o superiores a él. Más importante aun, podían cuestionar la teoría de Parsons valiéndose de la gran autoridad de otros enfoques clásicos. Las disputas con Parsons, pues, involucraron grandes controversias acerca de la interpretación de los teóricos clásicos e incluso sobre quiénes eran los principales teóricos clásicos. Parsons había ofrecido lo que para muchos eran lecturas tendenciosas de Weber, Durkheim y Freud. También había excluido de su panteón clásico a Marx, Simmel y Mead, por no mencionar a filósofos como Hegel y Husserl. Aunque los críticos atacaban las teorías de Parsons por razones analíticas de validez científica, sus argumentos iban casi siempre acompañados por ataques contra sus interpretaciones de Weber y Durkheim y por alegatos acerca de la importancia histórica de otras figuras clásicas.

A la luz de lo que acabo de decir, parece raro que la teorización posparsoniana que surgió alrededor de 1960 no se haya presentado explícitamente con un disfraz clásico, como, por ejemplo, sociología “weberiana”, “marxista” o “simmeliana”. Pero estas nuevas variaciones teóricas no se pueden explicar simplemente como resurrecciones de viejas formas. El hecho de que no se adoptaran nombres clásicos y de que estas formas nuevas no fueran resurrecciones revela algo crucial acerca de los desarrollos teóricos de los últimos veinticinco años. Las teorías que han cuestionado a Parsons no han sido simplemente posparsonianas sino antiparsonianas. Entre la teorización contemporánea y la clásica se extendía el formidable corpus de la obra de Parsons. Todo intento de abordar las cuestiones sociales de manera nueva y diferente sólo podía hacerlo en relación con esta imponente figura posclásica. A fines del período de la posguerra inmediata el predominio de Parsons era tan grande, y tan difundido era el reconocimiento de su brillantez y originalidad, aun entre quienes cuestionaban su obra, que todo intento de crear una nueva teoría sólo se podía afianzar desafiando aspectos de la teoría que Parsons había intentado establecer. Los críticos no podían prescindir de la tradición parsoniana y empezar de nuevo, aunque buscaran sus fundamentos críticos en tradiciones clásicas que, a juicio de ellos, estaban fuera de los alcances del trabajo de Parsons.

Aquí reside la gran ironía de la teoría sociológica contemporánea. Aunque recurren a los clásicos en busca de guía y de inspiración crítica, estas teorías cuestionadoras sólo se han podido definir a sí mismas en estrecha relación con la obra de Parsons. La teoría de Parsons continuó ejerciendo su tremenda influencia aun durante su “derrota”. Como los intentos de superar su trabajo sólo se podían definir, aparentemente, en relación con un polo negativo, “parsoniano”, los cuestionamientos formaron una fase de la dialéctica de la cual nunca pudieron escapar. Esta dialéctica garantizaba que los defectos de la teoría social de Parsons fueran transmitidos indirectamente por sus cuestionadores, pues sus puntos de partida críticos quedaban definidos por la postura del trabajo parsoniano. Ello también indujo a sus cuestionadores a tratar de superar a Parsons de un modo puramente negativo en vez de aprender de él. Hegel denominó negación abstracta a esta clase de proceso, y sugirió que una oposición tan puramente abstracta terminaba creando una dialéctica de antagonismos unilaterales e infructuosos. Ajuicio de Hegel era preferible una negación concreta, una superación que incluyera elementos centrales de la oposición, en vez de limitarse a suprimirla. Estoy de acuerdo con Hegel. En el curso de las siguientes clases sugeriré que la teoría sociológica contemporánea debe escapar de la infructuosa dialéctica entre Parsons y sus críticos. Para que esto sea una negación concreta, se debe comprender la sustancia y la validez de tales cuestionamientos. Mis comentarios procurarán mostrar la interrelación entre Parsons y sus críticos, no simplemente el empecinado antagonismo de éstos.

El primer cuestionamiento teórico en que nos detendremos se llamó a sí mismo “teoría del conflicto”. Esta tradición se definió en oposición al énfasis de Parsons sobre “el problema del orden”, identificando lo que consideraba su justificación ideológica de la estabilidad con su insistencia en la importancia de los sistemas culturales y el fenómeno “no racional” de la catexia y la internalización. Hubo variantes inglesas, alemanas y norteamericanas de la teoría del conflicto, que tomaron sus inspiraciones clásicas, respectivamente, de Marx, Weber y Simmel. El segundo cuestionamiento que abordaremos, la “teoría del intercambio”, siguió a la crítica emprendida por los teóricos del conflicto contra el énfasis parsoniano en la acción normativa y la internalización psicológica, pero difirió drásticamente al criticar su énfasis en el orden colectivo en cuanto tal. Al menos en su forma más temprana e influyente, la teoría del intercambio argumentaba que la negociación individual era el único fundamento de la vida institucional. Inicialmente un fenómeno norteamericano, se inspiraba fuertemente en la economía clásica y el utilitarismo, en Simmel y, en sus últimas versiones, en Marx. El “interaccionismo simbólico” — el tercer movimiento que comentaré— siguió el énfasis individualista de la teoría del intercambio, aunque también aceptó la tendencia parsoniana a enfatizar los elementos normativos del acto individual sobre los instrumentales. Inspirado por el pragmatismo norteamericano, y especialmente por la interpretación de Mead realizada por Herbert Blumer, el interaccionismo simbólico retrataba la negociación individual como un vehículo para la autoexpresión y subestimaba los elementos instrumentales de la manipulación y el control.

La etnometodología y la fenomenología, sobre las cuales también nos detendremos, tuvieron un carácter profundamente ambiguo, y en sus formas alemana y norteamericana temprana enfatizaron lo aportes individuales al “sistema cultural” de modo no reduccionista. Su inspiración husserliana y la necesidad de enfrentar a Parsons de manera cada vez más hostil condujeron, sin embargo, a una subestimación de los elementos instrumentales y económicos de la vida y del nivel colectivo en cuanto tal. La “sociología cultural”, hermenéutica, a la que me referiré después de la etnometodología, al fin rompe con esta orientación antiparsoniana individualista. Basándose en Dilthey y en el idealismo alemán, abrazó el determinismo de las restricciones culturales colectivas. Su propia versión del antiparsonianismo se manifiesta no en un ataque contra el presunto idealismo de Parsons sino contra su carencia de él, contra el modo en que Parsons enfatizaba la autonomía de los problemas del sistema social y la independencia de la

personalidad. Cuando al fin pasemos a la “teoría crítica”, la más importante versión de posguerra del neomarxismo, veremos que, irónicamente, acepta más elementos del *corpus* parsoniano original, que muchos de los cuestionadores “burgueses” anteriores. Se distingue de Parsons por su trascendentalismo ideológico y su visión radicalmente distinta del porvenir social inmediato.

Estos críticos intentaron, y en muchos casos lograron, establecer nuevas prioridades para los tópicos relevantes de la sociología: que el conflicto es más importante que el orden; que la relativa igualdad del intercambio es un tópico analítico más significativo que las normas que lo regulan; que los procesos individuales de formación de sentido son más críticos que los temas culturales supraindividuales; que —inversamente— los códigos culturales estructurales son más críticos que la contingencia y la necesidad; finalmente, que la única modalidad significativa de teorización social es la que hace de las críticas morales, no de la explicación científica, su meta principal. Pero, aunque se establecieron importantes temas nuevos, el mérito teórico general de estos desarrollos posparsonianos sigue siendo, a mi entender, dudoso. La razón para ello es que nunca aclararon plenamente su relación con Parsons mismo. Por una parte, cuestionaron flaquezas genuinas de su obra. Por la otra, reflejaron los malentendidos del propio Parsons y, como buscaban la negación en un sentido abstracto y no concreto, habitualmente elaboraron explicaciones unilaterales que negaban la síntesis como posibilidad teórica. En consecuencia, las afirmaciones teóricas carecieron a menudo de validez, aun cuando la sustancia del cuestionamiento fuera a menudo correcta. Por último, casi todas estas teorías críticas rehusaron, a causa de una tendencia empirista, seguir la obra de Parsons en el nivel más general, no empírico, el nivel de las presuposiciones.

Evaluaré estos cuestionamientos de varias maneras. Primero, los examinaré según los criterios que ellos mismos establecieron. ¿Cuál es su desafío consciente y explícito a la obra de Parsons? ¿Se sostiene? ¿Eran correctos? ¿De veras cuestionan posturas que Parsons de veras sostuvo? A menudo daré respuestas afirmativas a estas preguntas, aunque en muchos casos no. Los elementos positivos y negativos de estos cuestionamientos suelen estar muy entrelazados. Mi segunda línea de evaluación se concentrará en las dimensiones no reconocidas de estas teorías posparsonianas. Aquí intentaré exponer la comunicación distorsionada que han producido con la construcción de antítesis innecesarias, así como el modo en que a menudo (siguiendo la inspiración del propio Parsons) han confundido y reducido la relación entre diversos niveles del trabajo sociológico. Por último, me interesará el cuestionamiento implícito, presuposicional, que hacen estas teorías, y evaluaré este aspecto de su confrontación con Parsons desde un punto de vista que abarca —como lo hace la mejor teoría de Parsons— la meta de la síntesis presuposicional. En la medida en que estas teorías críticas asumen desafíos presuposicionales, a menudo trascienden la obra de Parsons, pues, como he señalado, la obra de Parsons es con frecuencia unilateral en un sentido idealista. En la medida en que estos cuestionamientos mismos son manifiestamente unilaterales, sin embargo, crean una estéril dialéctica con lo peor de Parsons, y marcan un apartamiento regresivo respecto de las pautas teóricas fijadas por Parsons en sus mejores momentos.

Al continuar con nuestro análisis, el resto de mi estrategia interpretativa se volverá manifiesto. Comienzo a partir de la comprensión de la lógica presuposicional que expuse en mis clases iniciales, las nociones básicas de acción y orden y las implicaciones de cada posición presuposicional para la teorización. También comienzo con una definición de la sociología como un continuo complejo, compuesto de niveles independientes que sin embargo se interpenetran. Cada nivel tiene ciertas propiedades, algunas de las cuales he descrito en mis anteriores análisis de la obra de Parsons. El elemento dinámico de esta conceptualización proviene de la noción de “conflación”, la fusión o confusión de niveles diversos. La reducción de la autonomía de cada nivel, la afirmación de que un solo elemento del continuo determina todos los demás, me parece peligrosa.

Por último, en las siguientes exposiciones recurriré con frecuencia a la noción, que ya hemos descrito, de categorías residuales. Cuando se desarrollan tensiones irresueltas en las teorías generales, los teóricos recurren a soluciones *ad hoc*. Para enfrentar estas tensiones introducen, a menudo sin advertirlo, categorías teóricas que son residuales o externas a la vena sistemática y lógica de su argumentación. Tales tensiones se crean al menos de dos maneras, mediante reducciones unilaterales en la postura presuposicional de una teoría o mediante confluencia o incongruencia entre los diversos niveles del continuo más amplio.

Aunque las categorías residuales son resultado de tensiones teóricas, en bien de la interpretación a menudo conviene retroceder, a partir del descubrimiento de las categorías residuales, hacia las tensiones básicas que éstas oscurecen. Trataré de mostrar que el descubrimiento de categorías residuales en las teorías posparsonianas puede conducirnos a tensiones centrales en estos trabajos. Sugeriré además que sólo elaborando estas categorías residuales podemos trascender estas teorías —y la de Parsons— de un modo concreto y no abstracto. Sugeriré que los principales seguidores de cada tradición posparsoniana sólo se abren paso cuando retoman las tensiones reveladas por las categorías residuales de la teoría original, y argumentaré que, en la medida en que no logran resolver estas tensiones iniciales, terminan por producir nuevas categorías residuales.

Espero llegar no sólo a una crítica sino a una reconstrucción. Parsons inició su famosa búsqueda teórica con un espíritu de ecumenismo teórico. Deseaba brindar un modo de poner “fin a la guerra entre escuelas” y de paso contribuir a la renovación de un orden social fundamentalmente liberal. Hoy, el espíritu de ecumenismo se ha deteriorado, y las escuelas que Parsons (ambiguamente) procuraba conciliar están nuevamente en guerra. No parece mera coincidencia que este colapso teórico haya coincidido con un creciente pesimismo acerca de las perspectivas del mundo de la posguerra y con el colapso de muchos aspectos de los sistemas sociales modernos.

Tengo la esperanza de que la reconstrucción de nuestra tradición sociológica de posguerra contribuya a un nuevo ecumenismo y a un nuevo nivel de síntesis teórica. Aunque soy menos optimista que Parsons, es posible que dicha renovación teórica pueda también contribuir a la clarificación intelectual que tendría que dar fundamento a cualquier futura renovación ideológica y social.

8

La teoría del conflicto [1]: La estrategia de John Rex

Si ustedes cogen hoy cualquier texto de sociología verán que la sociología se divide en dos campos opuestos, los “funcionalistas” y los teóricos del “conflicto”. Tal vez estos textos también les informen que esta gigantesca oposición no es sólo una cuestión de teoría general sino que informa y divide algunos de los subcampos más cruciales de la sociología empírica. Aunque todo esto es verdad, durante las dos clases siguientes argumentaré que también es lamentable. Aunque nació como un desafío a la teoría parsoniana en el nivel de la generalidad abstracta, la perspectiva de la “teoría del conflicto” se ha infiltrado en la tarea empírica. La sociología política, las relaciones raciales y étnicas, la estratificación, la conducta colectiva y muchas otras áreas resultaron profundamente afectadas por el desafío que la teoría del conflicto planteó al funcionalismo. La teoría del conflicto no fue sólo el primer cuestionamiento importante de Parsons sino que también ha sido el más influyente a largo plazo.

Las teorías que enfatizan el conflicto regresan, desde luego, a los comienzos mismos de la teoría social. Pero lo que aquí nos interesa es cómo resurgió este tema como un rasgo conspicuo e influyente del debate de posguerra. El término “teoría del conflicto” —como alternativa sistemática ante la “teoría del orden” de Parsons— apareció primeramente en 1956, en el libro *Las funciones del conflicto social* de Lewis Coser.¹ Poco después, Ralf Dahrendorf lo usó nuevamente en *Clase y conflicto de clases en la sociedad industrial*.² Ambos utilizaron argumentos influyentes, pero a mi juicio ninguno de los dos representa la “teoría del conflicto” en su forma más pura. El libro de Coser constituye una crítica de la teoría parsoniana “desde dentro”, aduciendo que aun desde una perspectiva que enfatice los requisitos de los sistemas funcionales el conflicto social se puede considerar positivo y valioso. Aunque el argumento de Coser se inspiraba explícitamente en Simmel y Freud, el trabajo constituye un buen ejemplo de algo que señalé al final de mi última clase: aun los críticos de Parsons retomaron su teoría en alguna parte significativa. La teoría del conflicto de Coser está expuesta desde una perspectiva más o menos funcionalista. El trabajo de Dahrendorf presenta otros problemas. Su justificación de la teoría del conflicto deriva de Marx y Weber, y dedica buena parte del trabajo a argumentos de exégesis e interpretación que clasifican y demuestran la relevancia de estos dos autores clásicos en cuanto al conflicto. Buena parte del resto del trabajo sostiene que las condiciones de la sociedad de posguerra sólo vuelven sostenible una teoría del conflicto no marxista. El espacio que Dahrendorf dedica a la “teoría del conflicto” en sí misma es pues reducido.

El libro que tomaré como modelo prototípico de la teoría del conflicto en su forma más pura —Problemas clave en teoría sociológica de John Rex— sólo se publicó en 1961.³ Aunque el libro comparte ciertos intereses con los dos trabajos anteriores, representa un tercer esfuerzo independiente para cuestionar a Parsons como teórico del orden. Antes de abordar esta teoría en

¹ Lewis A. Coser, *The Functions of Social Conflict* (Nueva York: Free Press, 1956).

² Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (Stanford: Stanford University Press, 1959). 108-109

³ John Rex, *Key Problems in Sociological Theory* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1961).

su forma abstracta, hablaré un poco acerca del trasfondo social e ideológico del aporte de Rex y de la teoría del conflicto en general.

Si uno observa a los teóricos que iniciaron este cuestionamiento (y por cierto hubo más teóricos del conflicto que los que acabo de mencionar), es claro que todos compartían una hostilidad ideológica hacia la teoría funcionalista. De un modo u otro permanecían fuera de la relativamente optimista experiencia norteamericana de la posguerra; no veían, como Parsons, la inminente posibilidad de realizar la racionalidad y la libertad en el mundo de posguerra. C. Wright Mills, cuya *Elite de poder*,⁴ aunque no pertenecía explícitamente a la “teoría del conflicto” por cierto le dio amplio respaldo, provenía del populismo radical texano y estudió en la Universidad de Wisconsin con inmigrantes intelectuales alemanes de tendencia marxista y crítica. Coser, la otra importante figura norteamericana, era un inmigrante europeo y participó activamente en las luchas laborales y socialistas de fines de la década de 1940 y de la de 1950. Rex y David Lockwood, que escribían en Inglaterra, se identificaban con el movimiento obrero británico y con los intereses de la clase obrera en cuanto opuesta a la capitalista.⁵ También Dahrendorf formaba parte de esta tradición socialdemócrata. Era un alemán que había sufrido el nazismo de primera mano y que además seguía atentamente la rebelión de los obreros de Europa oriental contra sus gobernantes stalinistas. En vez de ver las convulsas décadas de 1930 y 1940 como un desvío que requería explicación, conclusión a la que había llegado Parsons en 1950, estos teóricos abordaban este período como paradigmático de la vida social occidental, en verdad de la vida social en general. Enfatizaban la continuidad entre este período temprano y la vida de posguerra, generalizando a partir de allí para desarrollar una teoría de la sociedad en cuanto tal.

Rex expresó estas preocupaciones ideológicas en el prefacio de su trabajo de 1961, y aquí también hallamos alusiones a los demás factores institucionales y sociales involucrados en el movimiento antiparsoniano. Cuando Rex señala, por ejemplo, que “la sociología se está transformando en un tema cada vez más popular en Gran Bretaña” y que “ha habido una creciente tendencia en que los problemas públicos se discuten para dar peso a las opiniones de los hombres que se llaman a sí mismos sociólogos”, vemos el impacto de la renovación de las universidades europeas y de la más positiva imagen que la disciplina sociológica ha cobrado en la vida intelectual europea. También vemos que Rex difiere de Parsons al insistir en que la sociología tiene una función pública y política más que privada y académica. Rex comparte además la renovación del idealismo crítico de posguerra, sugiriendo que “podemos considerar la sociología como una disciplina crítica y radical”.⁶ Pero también él se ha conmovido ante el fracaso del marxismo en su forma comunista, y advierte que “abrazar un nuevo radicalismo político” puede traicionar la responsabilidad del sociólogo ante los estudiantes y el público. Cree que estos grupos tienen derecho a esperar que el sociólogo ‘exponga más crudamente las opciones de valor reales, no utópicas, que enfrentan’. Por último, podemos ver el efecto directo que ejerce en Rex su experiencia de un orden social radicalmente distinto del de las sociedades occidentales de posguerra. “La línea argumental que se ha desarrollado en este libro”, escribe, surgió en parte de “mis intentos de relacionar la teoría sociológica con la comprensión del tiempo y el lugar turbulentos donde la estudié por primera vez”. Rex estudió sociología en Sudáfrica, una sociedad de abruptas desigualdades, brutal dominación e intenso conflicto social. Estos datos sociales e ideológicos nutrieron la “teoría del conflicto”.

En mi última clase hablé acerca del efecto polarizador que el predominio de Parsons en la posguerra tuvo en el debate posparsoniano. Sugerí que la fuerza de esta teorización obligó a los

⁴ C. Wright Mills, *The Power Elite* (Nueva York: Oxford, 1956).

⁵ David Lockwood, “Some Notes on ‘The Social System’”, *British Journal of Sociology* (1956), 7:134-146.

⁶ Rex, *Key Problems*, págs. vii y viii. A partir de aquí, el número de página de las referencias a Rex figurará entre paréntesis en el texto.

siguientes teóricos a definir su trabajo en relación con el de Parsons, y que estos críticos adoptaron posiciones más hostiles y tajantes de las que habrían adoptado en otras circunstancias. Añadiré que este patrón es sólo una versión más pronunciada de un proceso inherente al desarrollo intelectual. Hegel nos enseñó que la construcción de un nuevo concepto depende de la previa percepción de su contrario, pues cada idea se debe definir en oposición a otra. Este argumento es puramente lógico, pero ayuda a esclarecer también el curso de un desarrollo social y científico, en particular el decisivo papel desempeñado por lo que a menudo parece una polémica irracional. Una nueva argumentación en teoría social siempre se plantea en relación con una teoría anterior. Más aun, los teóricos se sienten compelidos a argumentar contra otra teoría y, muy probablemente, en nombre de alguna ya formulada. En la historia de la teorización posparsoniana, habitualmente ha sido un autor clásico quien brindó el “en nombre de”; siempre ha sido Parsons quien brindó el nombre “contra” el cual estar.

Parece inevitable relacionar este “contra” con la caricatura. En vez de presentar al adversario de manera equilibrada, la teoría que aspira a superarlo “lo arregla”. Esta distorsión es desde luego implícita, y habitualmente se hace sin intención consciente. En *La estructura de la acción social* Parsons “arregló” a sus ilustres predecesores, Durkheim y Weber, aun mientras los encomiaba con fervor. Dada su posición mucho más dominante, Parsons fue a menudo víctima de una caricatura más exagerada. En efecto, durante veinte años ha sido una especie de pretexto. Cada rama de la teoría contemporánea ha sentido la necesidad de “leer” a Parsons de cierta manera, pues sólo revelando flaquezas en su trabajo se puede legitimar una teoría cuestionadora. En la medida en que estas teorías cuestionadoras presentan sólo visiones unilaterales, la teoría de Parsons también debe ser presentada como unilateral. Las teorías logradas no consisten, desde luego, en meros argumentos retóricos: deben esclarecer algún aspecto de la realidad empírica que aún no ha sido suficientemente expuesto. Los críticos importantes de Parsons hallaron verdaderas flaquezas en su trabajo; expusieron elementos unilaterales en su obra y enfatizaron áreas que eran subestimadas.

Esta digresión nos permite entender cómo Rex se lanzó a transformar su insatisfacción ideológica con Parsons en una alternativa teórica y crítica. Para poder afirmar que su trabajo era teoría del conflicto, Rex tenía que crear un opuesto llamado teoría del orden. Para ello establece lo que llamaré el “mito del funcionalismo”. Primero, desarrolló un tipo ideal de funcionalismo tal como aparecía en el pensamiento antropológico más temprano, luego describió la teoría de Parsons como si fuera una mera extensión y elaboración de él. Rex sugiere que el funcionalismo es inevitablemente una teoría que toma como referente la fisiología humana y tiene en mente un modelo biológico literal. Ahora bien, el cuerpo es un sistema que no puede sufrir cambios fundamentales una vez que ha alcanzado la madurez; o mantiene el equilibrio o se deteriora. Rex sostiene, pues, que en la teoría funcionalista el “sistema” se considera dado e inmutable, que se le otorga una estabilidad innata que se da por sentada.

Para redondear la transición desde esta perspectiva general de la teoría funcionalista hasta el trabajo de Parsons, Rex hace dos afirmaciones adicionales. Sugiere que aunque todo sistema social real varía según que la interacción sea cooperativa, conflictiva o anómica, “Parsons es muy explícito en cuanto al hecho de que él se concentra en el primer caso” (pág. 89). En otro pasaje expresa esto en el más técnico lenguaje de Parsons. Nos dice que Parsons sólo está interesado en “el caso de la relación social totalmente institucionalizada” (pág. 108). Esta es pues la primera afirmación de Rex: que Parsons sólo está interesado en el orden, en la estabilidad. Su segunda afirmación surge de la primera. No sólo Parsons se interesa exclusivamente en el orden, insiste Rex, sino que concibe este orden como totalmente dependiente de la internalización de valores. A juicio de Parsons, según Rex, “los intereses que se pueden seguir y las disponibilidades accesibles para los individuos y clases dependen del sistema de valores en operación” (pág. 110). Estos valores mismos se vuelven efectivos de manera totalmente idealista. A juicio de Parsons,

dice Rex, la autoridad “surge espontáneamente del consenso normativo de una sociedad” (pág. 125).

Es indudable que la verdadera posición de Parsons sobre estas cuestiones es fundamentalmente ambigua. Por una parte, emplea modelos de equilibrio en un sentido rigurosamente analítico, como una abstracción que sirve para medir y juzgar el curso de la realidad empírica. Por otra parte, vimos repetidamente que Parsons estaba más interesado en los procesos que restauraban la estabilidad que en los procesos que creaban conflicto, y que en su obra tardía encaraba la historia como si avanzara hacia la estabilidad más que hacia el conflicto. Esta confluencia del modelo con las preocupaciones empíricas resulta exacerbada por la tendencia de Parsons a definir “el problema del orden” de manera contradictoria. Por una parte, lo consideraba un problema estrictamente presuposicional: dependía de que tuviéramos en cuenta una configuración colectiva o adoptáramos un enfoque más individualista. En estos términos, el opuesto del orden es lo aleatorio, no la inestabilidad ni el conflicto. Al mismo tiempo, Parsons plantea, junto a esta comprensión presuposicional del orden, una idea muy diferente. Sugiere que las teorías individualistas no encaran el problema del orden porque no entienden las fuentes de la estabilidad; incluso afirma que las teorías materialistas no pueden resolver el problema del orden porque la estabilidad no se puede mantener sólo mediante la coerción. ¿Y la afirmación de Rex, según la cual Parsons presenta una teoría exclusivamente normativa? Por cierto no puede haber argumento más explícito para una síntesis multidimensional del idealismo y el materialismo que la que Parsons construyó en *La estructura de la acción social* y en sus modelos posteriores, más sistemáticos. He argumentado que la realización de esta síntesis era la principal ambición de Parsons y desempeñó un papel central en sus esperanzas ideológicas. No obstante, es verdad que Parsons atentaba a cada instante contra esta ambición de síntesis, pues desde el principio de su carrera creó un argumento paralelo para el mayor peso relativo de las formas ideacionales. Atribuyó mayor importancia a los valores sosteniendo que sólo ellos permitían que el control se conciliara con la libertad y, en otros pasajes, que sólo ellos brindaban recursos para la estabilidad. En su último trabajo, más sistemático, enfatiza en exceso las recompensas integradoras, aunque expone con mayor claridad que nunca el interjuego entre las recompensas y la asignación de disponibilidades y personal.

Es innegable, pues, que la teoría de Parsons enfrenta a Rex con una compleja y ardua tarea interpretativa. Pero Rex, en vez de clarificar este carácter proteico, reduce una imagen compleja y ambigua a una distorsión simplista y a menudo vulgar. En otras palabras, Rex ve sólo los aspectos conflacionarios y reduccionistas de la obra de Parsons. Para él, Parsons se interesa sólo en la estabilidad, la conformidad y las normas: es un teórico del orden. Las múltiples capas del trabajo de Parsons se pierden. Es una lástima, pues así elimina algunas de sus mejores partes.

¿Por qué se ha llevado a cabo esta brutalización interpretativa? Creo que es para justificar la teoría que Rex desearía elaborar. Es preciso retratar a Parsons como un mero teórico del orden si se quiere dar espacio a una teoría que se identifique con el conflicto social. Es preciso retratarlo como un idealista para obtener legitimidad para una teoría que enfatiza los motivos instrumentales y las preocupaciones materiales. Es preciso verlo como defensor de un modelo funcional rígido y consensual para poner en duda la utilización misma de modelos funcionales. Es preciso retratar a Parsons como un teórico que escogió un solo aspecto de cada dilema teórico importante porque Rex mismo insiste en que hay que optar, en que la acción es o bien instrumental o bien normativa, en que el orden es o bien coercitivo o bien voluntario, en que la vida empírica es o bien conflictiva o bien cooperativa. Esta lectura de Parsons, en otras palabras, está destinada a justificar el modelo de Rex de una “sociedad en conflicto”, el modelo sobre el cual está basada su teoría del conflicto.

Examinaré el modelo de Rex según tres perspectivas: su análisis de la asignación, su enfoque de la integración y su comprensión del cambio social. Estos puntos están sistemáticamente

interrelacionados en la teoría de Rex, como lo estaban en la de Parsons. De hecho, Rex trabaja dentro de una estructura paralela a la de Parsons; esta similitud formal vuelve más visibles y significativas las sustantivas diferencias entre ambos.

Parsons entiende que la asignación acontece dentro de los límites establecidos por la socialización, pues los adultos que son objeto y directores de la asignación están criados en familias y escuelas. La socialización, sin embargo, establece límites muy amplios, y la asignación puede operar con cierta tensión con los valores institucionalizados que influyen (sin ser determinantes) en la distribución de recompensas. La clave para la flexibilidad es el modo en que Parsons diferencia entre las clases de bienes de asignación. Las disponibilidades, el personal y aun las recompensas están sometidos a presiones de asignación que derivan de exigencias de eficiencia y mantenimiento de poder, pero, aunque las disponibilidades conservan un status instrumental primario, el personal y las recompensas invaden el dominio de lo no racional, la cultura y las normas.

Rex adopta un punto de vista muy distinto para su modelo de sociedad. En primer lugar, vuelve explícita e inequívoca una posición que, como antes sugerí, acecha confusamente debajo del esquema conceptual del propio Parsons: insiste en que la asignación precede a la integración y que la segunda es un “efecto” de la primera. Esta prioridad explícita en la relación asignación/integración tiene implicaciones profundas para el modelo de Rex, pues pone al volante el proceso más instrumental y objetivo y hace del proceso relacionado con los valores algo meramente reactivo. Pero el segundo paso de Rex es aun más importante. Rex limita su concepción de los elementos de asignación a objetos puramente instrumentales, a los que él llama “los medios de vida” (pág. 123). Esto reduce aun más la posibilidad de que los valores o normas afecten el sistema social. Con estos dos pasos iniciales Rex puede presentar la siguiente secuencia causal para cualquier patrón de conducta. El sistema de asignación económica asigna a diversos sectores las disponibilidades apropiadas; el sistema de poder político distribuye la autoridad de manera de “impedir toda violación del sistema de asignación económica”; el sistema de valores últimos confirma “la legitimidad de este sistema de distribución de poder”; por último, los credos y rituales religiosos tienen “el efecto de causar adherencia a este sistema de valores últimos” (pág. 94). Los supuestos empíricos de Rex vuelven aun más pronunciada esta secuencia materialista y determinista. Aun para Parsons la asignación de disponibilidades involucra jerarquía. Para Rex involucra una jerarquía abrupta y una gran desigualdad. Como considera la asignación de disponibilidades como el proceso primero y más influyente, no debe asombrarnos que este supuesto empírico lo lleve a ver la secuencia dinero-poder- valores-ritual al servicio de la dominación de clase.

Esta visión de la asignación conduce muy naturalmente al enfoque de la integración en términos de “conflicto”. Parsons, como ustedes recordarán, ve las tensiones múltiples provocadas por la asignación como sometidas a la mediación de diversas formas integradoras que van desde el autocontrol voluntario hasta el ejercicio del poder coercitivo. La capacidad de integración voluntaria existe porque el sistema cultural es siempre trasfondo de las luchas por la asignación; como la comprensión de estas luchas nunca es mera creación de los grupos involucrados, existe la posibilidad de comprensión colectiva a través del consenso social. Parsons reconoce que el dominio por parte de una sola unidad social —por ejemplo, una clase— es empíricamente posible, pero la ve sólo como una posibilidad entre muchas otras. La complejidad de este modelo indica que tal situación dependería de los resultados de una amplia gama de procesos empíricos independientemente variables.

La visión de Rex acerca de la integración no podría ser más distinta. La preeminencia de la asignación de disponibilidades en su esquema, y su comprensión empírica de su impulso radicalmente antiigualitario, indican desde el principio un impulso mucho menos jerárquico y menos voluntarista. Insiste en que la integración no se puede entender en términos de las

propiedades de “sistemas”. La integración no acontece porque la inestabilidad active mecanismos independientes de control que funcionan en virtud de su posición institucional antes que de su interés personal; tampoco acontece a través de procesos informales que se desarrollan fuera de las intenciones conscientes de las partes involucradas. El orden social, a juicio de Rex, es el resultado consciente de la afirmación del poder por parte de un solo grupo, y este grupo es el mismo que ejerce el control sobre la asignación.

Los sistemas sociales, pues, están dirigidos por unidades independientes que defienden sus propios intereses. Cada unidad funciona como “medio o condición” para la acción de las demás (pág. 93). Cada unidad, pues, se debe estudiar en términos del “uso” que hace de las demás, el papel que “desempeña en términos del esquema de acción de los actores hipotéticos con que empieza el modelo” (pág. 94). Su modelo comienza con un actor hipotético (persona o grupo) que controla la asignación de disponibilidades; el control del segundo actor es explicado por el modo en que encaja en las necesidades del primero, y así sucesivamente.

El modelo se puede usar además para explicar la conducta de otras personas C, que sirven como medio para la acción de B, cuya conducta es un medio esencial para el actor hipotético A. También sirve para explicar las diversas normas, controles y sanciones que inducen a B o C a conducirse de los modos requeridos. (pág. 94)

Como indica esta última frase, la integración para Rex es sólo residualmente una cuestión de valores o normas. Primariamente, es una cuestión de dominación e interés. Rex escribe: “Un conflicto de intereses o fines está puesto en el centro de la modalidad del sistema en cuanto totalidad” (pág. 102). Como un sistema social suele estar dividido en facciones hostiles, las normas sólo son relevantes mientras brinden una integración interna para los grupos en pugna: “La relevancia de enfatizar los elementos normativos reside pues en el hecho de que nos ayudan a explicar cómo los individuos subordinan sus intereses privados a los del grupo o clase” (pág. 102). Las normas no pueden mitigar, y mucho menos eliminar, el conflicto entre grupos. Cada clase intenta “asegurar su propia posición tratando de convencer a los miembros de otras clases de que su posición [es] ‘legítima’. Análogamente, los dirigentes de la clase sometida procuran negar tal afirmación” (pág. 144).

Este comentario sobre la integración es inseparable del modelo de cambio de sistemas de Rex, pues es a través de su comprensión del cambio que él hace variaciones sobre el tema común de la integración mediante el poder. Rex intenta elaborar un modelo de “las situaciones conflictivas básicas” (pág. 123). Y sugiere: “En su forma más simple, este modelo comienza por suponer dos partes con aspiraciones o metas conflictivas” (pág. 122). Todo cambio en esta situación es determinado por el poder a disposición de los diversos grupos. Ciertos virajes en la distribución de poder pueden impedir que el grupo dominante alcance sus metas. Aquí estamos muy lejos de la idea, tan importante para el modelo de Parsons, de que en una sociedad democrática la mayoría de los cambios sociales derivan de conflictos entre grupos que son encauzados por autoridades y normas institucionalmente diferenciadas. Rex comienza su teoría del cambio desde lo que él describe como la “situación de clase dominante”, un sistema social donde un grupo dominante ejerce el control total de toda dimensión institucional de la vida social. Pero aunque las clases dominantes siempre tratan de legitimarse normativamente, es imposible la aceptación de su dominio a largo plazo. ¿Por qué? Porque, cree Rex, la desigual asignación de disponibilidades inevitablemente hará racional el descontento y conducirá a la rebelión.

El impulso hacia el cambio progresista es pues omnipresente. Parsons, como ustedes recordarán, no era tan entusiasta. La mera presencia objetiva de la tensión siempre debe contar con la mediación, a su entender, de las expectativas estructuradas de la personalidad. La catexia

con el orden establecido supera las frustraciones “racionales”; de lo contrario, la catexia no sólo dirige el curso de toda reacción sino que la alimenta con fantasías agresivas. Rex cuestiona el papel de los sistemas de personalidad: “Parsons no tiene en cuenta la alternativa de que el yo podría insistir muy racionalmente en sus demandas originales sin desarrollar ningún síntoma patológico ni ambivalencia” (pág. 119). Pero aun para Rex la rebelión contra las condiciones existentes, aunque inevitable, está condenada al fracaso en la mayoría de los casos, al menos mientras permanezcan intactas las estructuras de asignación, que fijan los límites iniciales de las relaciones grupales. Sin embargo, si hay cambios en el equilibrio de poder, la sociedad se desplaza desde una dominación de clase hacia una “situación revolucionaria”. Lo hace a causa de las transformaciones en tecnología, organización, medios de comunicación o liderazgo, pues estos factores están “involucrados en la situación de poder del grupo dominado” (pág. 126). Los cambios en estos factores pueden brindar los medios para que el grupo dominado derroque a sus dominadores, y Rex, por cierto, considera que tales medios son cruciales para el curso del cambio. Como da por sentado que los fines de las unidades constitutivas son racionales y rebeldes, puede describir la respuesta de dichas unidades a las variaciones en sus ámbitos situacionales como si no fueran afectadas por su situación cultural. Parsons, en cambio, se sentía obligado a indicar las muy diversas formas de rebelión que podían producir muy diversas orientaciones culturales. Creía que definiciones simbólicas abarcadoras definían los objetos de furia para los actores rebeldes, una furia que se había generado de modos sistemáticos y psicológicos.

Pero aun si la “integración” producida mediante el control de una clase dominante se ha deteriorado al extremo de permitir la revolución, no hay garantías de que esta revolución triunfe. Al adaptarse rápidamente al cambiante equilibrio de poder, la vieja clase dominante puede crear nuevas condiciones, más satisfactorias para las clases sometidas. Seguirá una “situación de tregua” donde se establece el equilibrio. Esto también dependerá de cálculos puramente racionales de eficiencia: “La ganancia de no tener que continuar el conflicto hasta sus extremos más drásticos compensará el precio de abandonar la posibilidad de alcanzar plenamente las metas del grupo” (pág. 127). Pero aunque ambas partes estén en una suerte de inquieto equilibrio, aún no tienen nada subjetivo, o interno, en común. La lógica que gobierna la interacción de ambos — la estructura de esta nueva integración— es la del menor costo: “Cada parte reconoce que un grado de aceptación resulta más provechoso que la continuación del conflicto” (pág. 113). Tal equilibrio es extremadamente precario, pues depende de que la distribución de poder esté equilibrada con mucha precisión. Como la tregua nunca constituye un fin en sí mismo, cada parte continúa buscando modos de obtener ventajas unilaterales. Si se encuentra tal medio, el equilibrio de poder se destruye, y el conflicto sustituye el fugaz período de transición.

Una vez más, el contraste con Parsons es notable y directo. Parsons creía que los sistemas de poder de las sociedades occidentales de posguerra eran relativamente diferenciados y pluralistas y que, por esta razón, era muy probable que los desafíos de los grupos externos condujeran a una inclusión genuina y no a una simple tregua. La inclusión es, para Parsons, un enunciado acerca de la solidaridad: significa una extensión del sentimiento de comunidad hacia otros antes excluidos, no sólo una extensión de un soborno económico. Más aun, la inclusión suele estar acompañada por una generalización de valores, la abstracción de la cultura común que extiende su capacidad para una regulación entre clases. Todo ello induce a Parsons a predecir para los cambios reformistas una mayor permanencia de la que concibe Rex.

En un punto de su examen sistemático Rex sugiere que está creando otra “rama de la teoría sociológica”, una rama dirigida al estudio del conflicto y no del orden. Pero esta amplia afirmación es, irónicamente, demasiado modesta. Rex ataca a Parsons de manera más directa y ambiciosa. Insiste en que el conflicto es el centro de toda sociedad: aun cuando el orden existe, se lo debe ver como el resultado del conflicto victorioso, o de su frustración. Rex ha construido este

“modelo de conflicto” en tres etapas. Primero, redujo los procesos de asignación a la asignación de disponibilidades, y dio a dicha asignación preeminencia temporaria. Segundo, conceptualizó la integración como la racionalización del dominio, negando el impacto de la cultura común como fundamento para un control social informal. Por último, describió el cambio social como el producto de una serie de conflictos de poder entre grupos separados, conflictos sobre los que no ejercían control ni las instituciones sociales diferenciadas ni los sistemas de sentido. Detrás de este modelo de conflicto se encuentra la interpretación de Rex, según la cual Parsons es un teórico unilateral del orden y la estasis. Esta interpretación legitima la unilateralidad del modelo de Rex, pues así se lo puede presentar como solución a los problemas del análisis de Parsons.

En la clase siguiente examinaré algunas de las justificaciones empíricas e ideológicas de esta teoría del conflicto y el respaldo que brindan al desafío antiparsoniano de Rex. Sin embargo, pasaré a examinar críticamente la postura presuposicional de Rex, y sugeriré que aquí es donde radican sus dificultades fundamentales. Mostraré que estos problemas presuposicionales conducen a significativas categorías residuales de su obra y argumentaré, como conclusión, que estas categorías residuales son típicas no sólo de todo intento de establecer una teoría del conflicto sino de todo estudio empírico que también adopte la postura “conflictiva”.

La teoría del conflicto [2]: Rex y el problema de la coerción

El juicio empírico debe decidir, en primera instancia, si el modelo de Rex es bueno o no. No basta con cuestionar a Parsons para crear una teoría contemporánea lograda, sino que es necesario iluminar nuevos aspectos del mundo fáctico. El desafío de toda teoría posparsoniana es claro. Debe enfrentar flaquezas genuinas de la teoría original, y también debe trascender dichas flaquezas mediante un desarrollo conceptual positivo.

A pesar de los problemas de la obra de Rex, me parece indiscutible que su teoría del conflicto ha logrado cumplir ambas tareas. Señala importantes problemas empíricos que Parsons subestimó o ignoró, y lo hace mediante una crítica textual a menudo penetrante. A pesar de las posibilidades que Parsons delineó para una teoría verdaderamente general e inclusiva, su trabajo se desplazó hacia el particularismo en diversos niveles. En parte esto reflejaba su propensión hacia las preocupaciones normativas en el nivel presuposicional; en parte esto reflejaba la “conflación”... de su idealismo con un compromiso excesivo con la estabilidad empírica y un compromiso ideológico (al menos en una etapa tardía de su carrera) con la estructura social de los Estados Unidos.

Escribiendo en Inglaterra en 1960, Rex vio muchos de estos errores. Rex vio que Parsons había asociado injustamente la posición hobbesiana y antinormativa acerca del orden colectivo con los efectos aleatorios de “la guerra de todos contra todos”. “¿Es de veras la única posibilidad?” pregunta. “Ante todo, ¿Parsons plantea correctamente el problema?”¹ A fin de cuentas, lo que Parsons llamaba orden hobbesiano o “fáctico” no tiene por qué llevar necesariamente a una conducta sin pautas. “Salvo en una guerra de todos contra todos, existe la posibilidad de que los fines que persiguen los hombres en un sistema social no estén del todo integrados.” Esta falta de integración plena no es el azar de la teoría individualista, sino que indica que “la sociedad está dividida en dos o más grupos con aspiraciones conflictivas”. El prototipo mismo de este orden no normativo, pero muy real, es el modelo de dominación de clase que presenta Rex.

En su análisis de la asignación, Rex ataca esta debilidad teórica estableciendo su superioridad empírica en un nivel más específico. Citando el razonamiento de Parsons según el cual todo sistema social, a causa del hecho primordial de la oferta limitada, debe tener mecanismos para la asignación de disponibilidades, hace esta muy razonable deducción: “Podríamos esperar que esto conduzca a un examen de la lucha por el poder en los sistemas sociales” (pág. 110). Tiene razón al sugerir que no hay tal examen. En cambio, según Rex, Parsons trata “la escasez de disponibilidades impuesta por la desigual distribución de poder [como] algo a lo cual hay que adaptar el sistema social”. Por sistema social, en este contexto, Parsons a menudo entiende simplemente valores institucionalizados, es decir, en sus términos técnicos, la distribución de recompensas o los aspectos normativos de la integración. Rex capta muy bien esta reducción: “las pautas de valor garantizan la perpetuación de un determinado sistema de asignación de los

¹ Rex, *Key Problems in Sociological Theory* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1961), pág. 102. A partir de aquí las páginas de las referencias de *Key Problems* se citarán entre paréntesis en el texto.

disponibilidades y el poder”. Así, sugiere Rex, el “examen del poder queda desplazado y se examina el sistema [de asignación como si fuera integración sólo en términos de pautas de valor”. Aunque en la clase anterior declaré que Rex se equivoca al sugerir que esta crítica agota la significación teórica del modelo de asignación de Parsons, hallamos aquí bastantes aciertos.

En el contexto de este ataque contra la teoría de asignaciones de Parsons, Rex plantea otra importante cuestión interpretativa y un correspondiente problema empírico. Nos recuerda una posibilidad que Parsons por cierto reconocería “en principio” pero que sin duda subestimó, a saber, que los individuos pueden compartir un “patrón cultural” común que produce un “lenguaje común” sin que “sus actos estén necesariamente integrados” (pág. 86). En esta situación, un lenguaje común puede significar que dos enemigos se atacan en el mismo idioma. El idioma es, después de todo, un elemento muy significativo del sistema cultural, aunque de por sí no proporciona “valores institucionalizados” que coordinen la acción social de manera tan detallada como para que el resultado sea la cooperación. Parsons hacía una separación entre la cultura y las normas que informan el sistema social y las relaciones de rol, pero asociaba sólo las segundas con el acuerdo que se produce en los sistemas de creencia de los actores interactuantes. Rex sugiere que Parsons no tuvo el cuidado de distinguir los diversos niveles en que se puede producir el acuerdo.

Rex plantea esta crítica de modo ligeramente distinto cuando dice que Parsons identificaba tres dimensiones de la vida cultural —cognitiva, expresiva y moral— pero prefería analizar únicamente la moral. Pero la que guía la acción racional en un sentido instrumental es la rama cognitiva. Una vez más, sugiere Rex. Parsons “plantea una gama de posibilidades pero desarrolla sólo una de ellas” (pág. 106). El aspecto moral de la cultura es enfatizado porque se relaciona con la integración; los otros dos tipos, especialmente el cognitivo, “suelen quedar postergados” (pág. 106). ¿Por qué? Quizá porque se puede llegar a un acuerdo sobre las pautas cognitivas, mientras que las acciones que ellas informan están radicalmente en conflicto. Parsons demostró que se debe entender, de modo postutilitarista, que la acción instrumentalmente racional, como la conducta económica, depende de valores como el universalismo, la impersonalidad y la autodisciplina de la socialización compleja. Pero aun si dos actores comparten estas internalizaciones y rasgos de personalidad, tal vez aún no haya suficiente complementariedad entre sus otras expectativas —aun morales o expresivas— para atenuar conflictos entre ellos. Más aun, aunque exista complementariedad entre estas otras modalidades culturales, puede haber tal desigualdad en las disponibilidades o recompensas que este esquema común de preceptos puede conducir, al final, sólo a un conflicto más agudo.

Estas son las muy reales cuestiones empíricas que Rex plantea en su respuesta al trabajo de Parsons. También hizo algunas interesantes preguntas ideológicas. Parsons había iniciado su teorización con un enfoque crítico. En la posguerra, sin embargo, su liberalismo se vuelve algo complaciente, y acepta la tranquilidad doméstica de este período como una cualidad estructural de los sistemas poscapitalistas en sí mismos. Rex no lo acepta. No respalda un “sistema” de posguerra sino a la clase trabajadora. Escribe: “El proletariado no se ha comportado como un ‘otro’ dentro de un esquema sociológico. Ha perseguido sus propios fines y ha producido el movimiento socialista” (pág. 109). Aquí tenemos el ímpetu ideológico que impulsa la teoría del conflicto de Rex, una desembozada identificación con los intereses de un grupo particular de actores. Para Rex, la tranquilidad de posguerra no era producto de una estructura social totalmente nueva sino una mera “tregua” entre partes que formalmente aún estaban en guerra. Como la asignación no había cambiado, esta tregua tenía que llegar a su fin. No viene al caso juzgar si Rex se equivocaba o no al pasar por alto desarrollos que estaban erosionando todo simple modelo biclasista. Con la renovación de los conflictos sociales a fines de la década de 1950, su crítica posición ideológica lucía más realista que la de Parsons, y por cierto resultaba más atractiva para los militantes liberales en los nuevos debates ideológicos. Estos debates

signaron el inicio de veinte años de renovados conflictos sociales, conflictos donde muchos sociólogos participaron activamente. La estructura social de posguerra fue cuestionada y alterada, y quienes participaron en este proceso sólo aceptaban una teoría sociológica de orientación crítica.

A la luz de lo que acabo de sugerir, ustedes se preguntarán por qué Rex, tras hacer críticas tan válidas y realizar observaciones empíricas e ideológicas tan significativas, pasó a desarrollar su “teoría del conflicto” en vez de algo más sutil y complejo. Si comprendía que Parsons a menudo subestimaba la significación de la solución hobbesiana del orden, ¿por qué tuvo que pasarse al otro extremo y volver esa solución preeminente? Si advertía que la asignación involucraba conflicto y poder, ¿por qué tenía que convertir a ambos en el punto principal de la asignación e identificar la asignación sólo con las disponibilidades? Aunque tenía razón al señalar que Parsons subestimaba la acción instrumental y la cultura cognitiva, ¿por qué tenía que enfatizar la acción instrumental a expensas de las pautas morales y expresivas, e incluso a expensas de todo control independiente ejercido por la cultura común? Las respuestas a estas preguntas se hallan en las presuposiciones que limitaban la obra de Rex. Su perspectiva de la acción y el orden era estrecha, y esta posición creó presiones que, dadas sus posiciones empíricas e ideológicas, le dejaron pocas opciones teóricas. Ahora veremos estas cuestiones presuposicionales.

Comencemos con los supuestos de Rex acerca de la naturaleza de la acción. Su clara captación de este interrogante y sus vastas consecuencias empíricas muestra su pasta de teórico. “El ‘actor hipotético’ es una construcción teórica, y los enunciados acerca de sus motivaciones tienen implicaciones empíricas” (pág. 78). A la luz de esta afirmación, ¿qué dice Rex acerca del actor hipotético? Simplemente que la mayoría de las acciones, al menos en el contexto de la sociedad moderna, son instrumentalmente racionales. Rex insiste en la “intención” de toda acción, y cree que esta intención implica que a todos los actores les interesa primariamente hallar medios eficientes para fines que se toman como dados. Los actores procuran alcanzar sus fines mediante una evaluación protocientífica de su situación; deciden lo que es racionalmente necesario y salen a buscarlo. Cada una de las tres situaciones sociales básicas que él describe — conflicto, tregua y revolución— implica que “el proceso de interacción era del tipo racional” (pág. 79).

¿Con qué fundamento adopta Rex este fatídico supuesto acerca de la racionalidad de la acción? Su justificación principal deriva de su opinión de que las sociedades occidentales se han desarrollado de manera racional, “moderna”. Marx y Weber expusieron el razonamiento clásico que respalda esta historicización de la acción. Diversos tipos de acción, sugerían, pertenecen a diversos períodos de la historia. A partir de este razonamiento surge una abrupta dicotomía entre la vida “tradicional” y “moderna”. En las sociedades modernas la mentalidad media está dominada por las ciencias empíricas. Aunque las normas aún sean relevantes para la acción, son normas de tipo exclusivamente racional: “Nuestra cultura pone gran énfasis en las normas de la ciencia empírica” (pág. 84). En efecto, este carácter científico de las normas les quita relevancia, pues si entendemos que la acción está guiada sólo por normas racionales la cuestión de la mediación cultural carece de importancia: se da por sentado que la racionalidad existe, y termina por tener una fuerza “natural”.

En este marco historicizado, Rex transforma la diferencia entre acción racional y normativa en una confrontación de la acción racional con el ritual. Para que la acción tenga una referencia normativa, no racional, debe cobrar la forma del ritual. El ritual es la encarnación de una acción totalmente irreflexiva, sólo cuasiintencional, y como tal queda confinada a períodos premodernos. La acción racional, no la ritual, es la “directamente aplicable a la clase de sistema social que hallamos en la sociedad industrial” (pág. 102). Rex entiende que las descripciones de la acción ritual son “bastante exóticas” (pág. 81). Alzando las manos, confiesa que los rituales son misteriosos y muy difíciles de explicar (pág. 84). Pero Rex ha olvidado lo que tal vez era la

lección primordial del trabajo de Parsons. Lo racional y lo no racional no son, enfatizaba Parsons, dos tipos diferentes de conducta. Son dimensiones analíticas de cada acto, de cada período histórico, de cada momento temporal. Lo que Rex presupone acerca de la acción, pues, signa una regresión en la teoría sociológica, un retroceso hacia las escuelas dicotómicas y beligerantes del pensamiento clásico. -

Mucho más difícil resulta para Rex expresar sus presuposiciones acerca del orden social, al menos de manera no ambigua. De hecho, su intento es muy revelador. La tradición instrumentalista y racionalista entiende que las personas no internalizan el mundo y que, en consecuencia, los individuos se tratan unos a otros como medios autónomos y separados para sus fines independientes. Dada su orientación racionalista, no es sorprendente que Rex adopte seriamente esta postura. Sugiere que la sociedad puede estar realmente compuesta por individuos totalmente independientes. Así, aunque mantiene el concepto parsoniano de acto unitario, usa el término de modo concreto antes que analítico: la sociedad está compuesta por unidades concretas y actos concretos, por individuos reales que actúan de manera independiente (pág. 93). Sin embargo, Rex sabe que esta perspectiva individualista plantea el problema de lo aleatorio. Se preocupa por la “infinita complejidad” de los patrones creados por actores tan individualizados. “Ello deja abierta la posibilidad de un número infinito de diversas versiones de los sistemas sociales, que varían según su punto de partida” (pág. 89).

¿Por qué titubea Rex ante este fantasma? Como veremos, otros teóricos posparsonianos lo encararon con ecuanimidad. Rex titubea porque no está satisfecho con una visión tan centrada en el individuo. Tiene un compromiso con el racionalismo y simpatiza con el atomismo que ello implica, pero también está comprometido con una teoría más explícitamente “social”, colectiva. ¿Esta dificultad les parece familiar? Veinticinco años después de que Parsons expresó este concepto, Rex se encuentra atrapado en lo que Parsons denominaba el “dilema utilitarista”. Para mantener su compromiso con el individuo autónomo, corre el riesgo de exponer su teoría al azar de “un número infinito” de puntos de partida, con el resultado de que el orden social no se podría comprender. ¿Pero cuál es la alternativa ante el azar si se desea mantener el compromiso con la acción racionalista? Consiste en adoptar una perspectiva coercitiva, externa, antivoluntarista del orden, una perspectiva en que el motivo, la subjetividad y la libertad queden excluidos de la escena teórica.

Esto es exactamente lo que hizo Rex en su modelo de sociedad. Su “situación de clase dominante” es el correlato, en el nivel del modelo, de sus presuposiciones acerca del racionalismo y el colectivismo. Dada su negación de la internalización cultural significativa, sólo puede explicar el orden de manera supraindividual y colectivista mediante este modelo u otro que sea igualmente coercitivo. Las presuposiciones, pues, y no sólo la visión empírica e ideológica, inducen a Rex a declarar que las diferencias de poder coercitivo son los factores principales para explicar el orden y el cambio, en que la asignación es primaria y está ligada a cosas materiales y no a ideas, que la integración funciona a través de una fuerza externa y no a través de un control normativo e interno. Rex inicia su teoría del conflicto con una crítica humanista y radical del poder y con un compromiso con la capacidad de los actores racionales para crear cambio social. Es irónico que sus presuposiciones lo obliguen a reinstaurar el poder abrumador de las condiciones externas de manera sistemática.

Pero, podríamos responder, Rex no se ha limitado a teorizar sobre el predominio de la clase dominante. En su modelo de las situaciones de revolución y tregua también había desarrollado una teoría acerca de la acción voluntaria y emancipatoria. Esto es cierto, y nos conduce a una importante pregunta: ¿qué hace un teórico cuando enfrenta un “vínculo lógico” que contradice algunas de sus más importantes ambiciones teóricas? Primero examinaré este problema en relación con Rex y su situación revolucionaria. Es un caso más sencillo y la estrategia que él sigue resulta más fácil de ver.

La revolución se produce, sugiere Rex, sólo cuando hay un cambio en la situación de poder del grupo dominado. En su teoría, esto debería derivar sólo de un cambio en el proceso material de asignación de disponibilidades. Rex sugiere que la rebelión depende en parte del mero número de personas oprimidas y de cuán indispensables son para la clase dominante, elementos que cambian, como él insiste atinadamente, en relación con los cambios tecnológicos. Lo desconcertante es que él también sugiere que la situación de poder del grupo dominado depende de sus aspiraciones y de su capacidad para la acción conjunta. ¿Cómo define las aspiraciones? La fuerza de las aspiraciones de un grupo, escribe, depende de “la eficacia del adoctrinamiento y de la calidad del liderazgo, de la intensidad de la explotación y del ejemplo de grupos similares en otras sociedades” (pág. 126). En cuanto a la capacidad del grupo para la acción conjunta, depende del “liderazgo y la capacidad organizadora, así como de los ejemplos organizativos procedentes de fuera del grupo, incluido el ejemplo de la clase dominante” (pág. 126).

Rex no dice mucho más acerca de estas condiciones para la revolución, pero el mero hecho de que las señale nos lleva a una noción importante. Por una parte, Rex enumera factores externos sobre los cuales nadie tiene control. Los factores como la tecnología, el adoctrinamiento y la explotación son coherentes con un argumento instrumentalista que se concentra en la asignación de disponibilidades. Sin embargo, otros factores que cita Rex apuntan a un marco mucho más normativo y voluntarista: liderazgo, capacidad organizadora y el ejemplo de otros grupos (que presuntamente funciona como un ideal a partir del cual los grupos dominados diseñan la acción rebelde). Al incluir estos factores, Rex busca elementos que están fuera de los límites de su teoría sistemática. No es sorprendente que no pueda decir mucho sobre ellos, pues para explayarse requeriría una lógica teórica más conciliable con la acción no racional y los controles culturales. Pero como Rex no puede explayarse, estas categorías resultan *ad hoc* y asistemáticas. Son residuales para su argumento central, y sugieren el azar que él procuraba superar.

Rex enfrenta lo que denominaré el “dilema del conflicto”. Este dilema se bifurca en “coerción” y “categoría residual”, y si Rex desea mantenerse dentro de la teoría del conflicto está obligado a escoger entre estas alternativas. Si Rex desea articular una teoría de la revolución verdaderamente voluntarista, tendrá que volverse explícitamente multidimensional, permitiendo que los elementos que ha negado sistemáticamente reingresen en el juego teórico. Si quiere conservar su teoría del conflicto, no puede abrazar el voluntarismo; tiene que mantener un compromiso explícito con el enfoque coercitivo. ¿Existe un modo de mantener la coerción y también la conducta voluntaria? En cierto modo sí. Rex puede introducir categorías residuales, conceptos *ad hoc*, asistemáticos, clandestinos, conceptos que guardan una relación oblicua y no directa con la teoría que él expone sistemática y explícitamente. El recurso a las categorías residuales signa un claro abandono de la teoría explícita, un abandono que nunca se reconoce explícitamente. Esta cualidad oculta, *ad hoc*, es desdichada, pues introduce contradicción y confusión. Pero la única manera de evitar estas consecuencias sería abandonar el dilema del conflicto. Para evitar tanto la coerción como la categoría residual, habría que trascender la presuposición de acción racional.

Volvamos a las consideraciones de Rex acerca de la “situación de tregua”. Como la “tregua” caracteriza mejor que la situación revolucionaria o de clase dominante el período de posguerra que estimuló la teorización de Rex, sus comentarios sobre el funcionamiento de la tregua son de particular interés. El concepto mismo de tregua, desde luego, lo enfrenta a otra anomalía, pues la define como un período sin conflicto que se mantiene sin dominación. ¿Es posible que la subjetividad insinuada por su teoría de la situación revolucionaria se haya vuelto explícita y directa en su teoría de la tregua? ¿Está reconociendo que las cuestiones de la aspiración, los modelos normativos y la socialización son centrales para el control del conflicto? Por cierto no es así como describe el equilibrio en su teoría sistemática, donde la cesación del conflicto se atribuye únicamente al cálculo racional acerca del impacto de las cambiantes condiciones

externas. El conflicto terminará, escribe, sólo si “cada parte reconoce que un grado de aceptación resulta más provechoso que la continuación del conflicto” (pág. 113). Este pensamiento instrumental remite a los orígenes de la tregua; decir otra cosa implicaría un lazo normativo explícito con la subjetividad implícita de la situación revolucionaria de la cual procede la tregua. Pero en esta descripción del fenómeno de la tregua —por distinguirla de su origen— aparecen importantes categorías residuales normativas. Si Rex no puede trascender el dilema del conflicto, tampoco puede eludirlo.

Rex parece sugerir que aunque las instituciones de la tregua se pueden haber iniciado por razones instrumentales, eventualmente forman un “sistema” que tiene el potencial cultural para controlar motivos egoístas en beneficio de la sociedad en general. El compromiso de clases inicial, escribe, posibilita “la emergencia de un sistema de valores e instituciones sociales que no son las instituciones sociales de ninguna de ambas clases” (pág. 128). Esta situación no clasista, enfatiza, tiene la propiedad de un orden social integrado: “Las nuevas instituciones de bienestar no pertenecen a la clase trabajadora ni a la burguesía, sino al sistema social de la tregua misma” (pág. 128). Esto nos recuerda sospechosamente la visión de Parsons del mundo poscapitalista de posguerra. Aunque en principio Rex ha abandonado el modelo funcionalista, parece haber adoptado el modelo de un sistema funcional de hecho, es decir, en su comprensión empírica de la sociedad de posguerra.

Sin embargo, se podría entender que este modelo indica la neutralidad de los estados y organizaciones de posguerra, permaneciendo dentro de las presuposiciones de Rex acerca de la acción instrumental y el orden coercitivo. El sistema social del mundo de posguerra, pues, representaría una particularidad empírica, no un cuestionamiento generalizado. La coerción podría seguir siendo la fuente del orden, pero ahora estaría bajo el control de un Estado igualitario y no de una clase social dominante. Pero no es esto lo que se propone Rex. La idea misma de coerción se debe eliminar. El surgimiento de la “nueva sociedad unitaria”, escribe, depende de la duración del equilibrio de poder predominante”. ¿Esto significa que cuanto más exista el Estado supraclasista más se respetará su poder? En absoluto. Es porque si se prolonga una situación de poder equilibrado, “surgirá una nueva generación para la cual el conflicto será sólo un recuerdo legendario”. Más aun, este recuerdo subjetivo quedará dominado por otro hecho normativo. No se internalizarán valores clasistas, sino “las instituciones y valores de la tregua”. En consecuencia, las instituciones de la tregua adquirirán “a ojos de toda la población una legitimidad de la que nunca gozaron las instituciones de la vieja clase dominante”. ¡El sistema de la tregua se mantiene mediante la internalización! El equilibrio de poder permite un paréntesis en la lucha; durante este paréntesis se desarrollan instituciones y valores autónomos; estos valores son internalizados. El sistema de posdominación socializa a la gente inculcando valores neutros que integran el sistema al producir consentimiento voluntario.

Pareciera que Rex ha cerrado el círculo. Para describir el crucial período de tregua de la posguerra se vale de la teoría normativa de Parsons acerca de la integración sistémica y no de sus propias presuposiciones acerca del conflicto. Como reconoce que éste no era un período de conflicto, la lógica ambigua de su teoría instrumental —que identifica conflicto empírico con colectivismo instrumental— lo fuerza irónicamente a abandonar la explicación coercitiva. Pero para evitar la coerción debe introducir una extraordinaria categoría residual, el fenómeno de la integración normativa. Si las disponibilidades están equilibradas y los miembros del sistema han internalizado los mismos valores, las perspectivas de futuro conflicto parecen escasas. En verdad, en la sociedad contemporánea podemos encontrar varias instituciones centrales que han tenido tal existencia prolongada. La jornada laboral de ocho horas, el seguro por desempleo, la seguridad social, los sindicatos y el sufragio universal son instituciones básicas que han durado más de medio siglo. Si tomamos literalmente a Rex, son instituciones de la tregua; representan el funcionamiento de un sistema nuevo, poscapitalista, y garantizan la internalización de valores

universalistas como la inclusión y la cooperación. Para averiguar cuáles son las tensiones de dicha sociedad poscapitalista, tendríamos que estudiar en detalle cómo relaciona este sistema la distribución de personal con la asignación de recompensas subjetivas, y cómo afecta esta interrelación el proceso central de la socialización. En otras palabras, volveríamos a consideraciones que estaban en el centro mismo de la obra tardía de Parsons.

No es sorprendente que Rex no esté preparado para abandonar las presuposiciones de su teoría sistemática. Sus observaciones acerca de la internalización como punto de apoyo de una nueva estabilidad quedan en el aire. Al pasar de un extremo del dilema al otro, de la categoría residual a la coerción, desarrolla un razonamiento que sugiere que no es necesario enfrentar las consecuencias tan perturbadoras (teóricamente) de la tregua. Lo hace introduciendo lo que él presenta como una importante observación: “Si las clases dominantes han hecho concesiones simplemente ante el poder antagónico de las masas, el debilitamiento de este poder a causa del deterioro de la moral [de las clases bajas] durante la tregua puede ocasionar que la vieja clase dominante regrese a su vieja conducta” (pág. 128). Pero tal motivo instrumental para las concesiones de la clase dominante —miedo ante el poder antagónico— es precisamente lo que Rex proponía siempre; simplemente había avanzado desde su compromiso inicial, instrumentalista, para sugerir que las instituciones de esta tregua aparecerían en una forma neutra que, de ser prolongada, conduciría a la internalización de valores cooperativos. Ahora bien, si la clase dominante ha comenzado a internalizar valores neutros, algo sobre lo cual Rex no nos da motivos para dudar, la moral elevada del grupo dominado es innecesaria, pues ya no tiene por qué luchar contra la dominación de clase.

Pero, aunque esta puntualización de Rex sea lógicamente superflua, es teóricamente necesaria: permite prescindir de la referencia al fenómeno de la internalización porque vuelve imposible la prolongación de la tregua. Como las concesiones están destinadas a ser instrumentales, el colapso de la moral dentro del grupo dominado es inevitable. Como Rex ahora parece entender que los motivos que iniciaron la tregua —la evaluación instrumental del costo— continuarán motivando a cada grupo cuando se prolongue la tregua, este colapso de la moral se vuelve crucial. Con el incremento de su poder, la clase dominada puede perder su espíritu combativo, pero la clase dominante, cuyo poder decrece, no lo perderá. Las condiciones externas siguen siendo determinantes. Con esta puntualización, Rex abandona la categoría residual para regresar al énfasis coercitivo de su trabajo sistemático. Sus referencias a las implicaciones normativas de una tregua prolongada ahora parecen ser una irritante causa de confusión. Esto es, desde luego, lo que Rex se proponía. Sus categorías residuales, *ad hoc* y no sistemáticas, se alejan cada vez más del centro de su trabajo.

En mi primera clase sobre teoría del conflicto señalé el carácter sistemático del análisis de Rex. En esta clase, tras señalar lo que considero los elementos legítimos de su programa empírico e ideológico, también describí cómo sus compromisos presuposicionales, a la luz de estos elementos, mi- pulsaron a Rex hacia el dilema del conflicto. Creo que este dilema es típico de toda teoría del conflicto. Las categorías residuales que produce invariablemente llevan aun a las más eficaces teorías del conflicto a cobrar una forma contradictoria y a menudo confusa.

Por ejemplo, podemos encontrar los mismos equívocos y categorías residuales en la obra de los otros dos fundadores de la teoría del conflicto, Lewis Coser y Ralf Dahrendorf. Cada uno de ellos introdujo “fatigosas consideraciones empíricas” para explicar por qué la sociedad de posguerra no tenía forma conflictiva. En *Las funciones del conflicto social* Coser hablaba de la “válvula de seguridad” de la reforma y los efectos integradores de los conflictos que siguen las reglas del juego. Pero nunca explicó por qué existían instituciones neutrales, supraconflictivas, que permitieran la reforma en primer lugar, ni desde qué fuentes (¿integradoras?) podían surgir tales reglas constitucionales y vinculantes. Análogamente, tras delinear una teoría del conflicto omnipresente e instrumental en *Clase y conflicto de clases en la sociedad industrial*. Dahrendorf

sugiere al final de su obra que la pluralización de las sociedades modernas ha minado la estructura de autoridad de la cual dependen los conflictos serios. La pluralización ha obstaculizado la superposición de la jerarquía de una institución con la jerarquía de otra (en términos de Rex, una situación en que la misma clase “domina” cada esfera institucional). No obstante, aunque los factores instrumentales como la tecnología y las estructuras antiautoritarias podrían explicar los orígenes de tal pluralización, los efectos de este nuevo sistema, entre ellos el que Dahrendorf denomina la extensión del reino de lo “social” a grupos antes excluidos, parece trascender los confines de la teoría del conflicto.

Tanto para estos teóricos como para Rex, estas explicaciones empíricas de la estabilidad parecen constituir una suerte de retorno implícito al modelo de “diferenciación” de la obra tardía de Parsons. Estas rupturas empíricas en la obra de estos teóricos del conflicto van acompañadas por intentos de teorización normativa que parecen residuales y *ad hoc*. Mi, aunque su macroteoría del conflicto depende del modelo de intercambio de Simmel, Coser insiste en que las teorías freudianas de la motivación irracional deben reemplazar toda noción de la evaluación racional de costos. Esto le permite explicar por qué el conflicto podría reducir la agresión en vez de identificarla: suministra un alivio, una válvula de seguridad, para la hostilidad reprimida. Además, como sugerí al principio de estas clases sobre teoría del conflicto, el modelo de sociedad de Coser permanece, en muchos aspectos cruciales aunque ocultos, dentro de los parámetros del funcionalismo. Aunque parte explícitamente de la teoría del conflicto, se vale de los elementos normativos del funcionalismo para explicar datos que de otra manera resultarían arduos. Coser escribe, por ejemplo, que “una sociedad flexible se beneficia con el conflicto porque tal conducto, al contribuir a la creación y modificación de normas, garantiza su continuidad en condiciones alteradas”.² Esta tendencia se prolonga en su obra posterior, que es menos paradigmática de la teoría del conflicto en forma pura. En *Libros*, su reciente análisis de la industria editorial, toma como variable explicativa clave el control social suministrado por el imparcial sistema de arbitraje de las editoriales universitarias.³ Como estas editoriales pequeñas están comprometidas con las normas imparciales de la excelencia intelectual, dice Coser, actúan como “custodios” que han logrado mantener la alta calidad a pesar del embate del criterio comercial de las grandes editoriales.

La obra temprana de Dahrendorf es más coherentemente instrumental, aunque su digresión acerca de la extensión de lo “social” a grupos excluidos coincide claramente con la idea parsoniana de inclusión. Esta referencia, irónicamente, se vuelve explícita en una obra tardía de Dahrendorf, *Sociedad y democracia en Alemania*, donde retoma el temprano énfasis de Parsons sobre el luteranismo como fuente significativa de los explosivos conflictos de la Alemania prenatal.⁴ En las siguientes obras de Dahrendorf, esta referencia normativa se vuelve aun más pronunciada. En un ensayo que procura explicar la falta de terrorismo serio en la Inglaterra contemporánea, asociaba esta carencia de conflicto divisorio con la vieja tradición moral inglesa de la civilidad y la contención.

Cuando examinamos los más recientes exponentes de la teoría del conflicto, hallamos que este giro hacia lo normativo se ha vuelto consciente y explícito. Randal Collins, cuya Sociología del conflicto representa una versión más sistemática, de segunda generación, de esta tradición, ha tratado de fusionar un énfasis instrumental en la omnipresencia del conflicto y el antagonismo con una teoría “micro” de las relaciones individuales regidas por el ritual y estimuladas por la necesidad de descarga emocional.⁵ Puede llevar a cabo este dudoso matrimonio sólo insistiendo

² Coser, *The Functions of Social Conflict* (Nueva York: Free Press, 1956), pág. 154.

³ Coser y otros autores, *Books* (Nueva York: Basic Books, 1982).

⁴ Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany* (Nueva York: Doubleday, 1967).

⁵ Randall Collins, *Conflict Sociology* (Nueva York: Academic Press, 1975).

en que los encuentros ritualizados están rígidamente delimitados por condiciones económicas y políticas externas, y que los primeros brindan “traducciones” de los segundos. A partir de esta afirmación, puede seguir manteniendo una posición de “conflicto” manifiestamente anticultural y antiparsoniana, como cuando en un reciente artículo argumentó que el concepto de “norma” se debería eliminar del lenguaje de la sociología.⁶ Sin embargo, esta sugerencia misma revela los elementos residuales y contradictorios de la argumentación de Collins. ¿Cómo pueden los rituales de la conducta interpersonal evitar pautas normativas que “socialmente” mediatizan la emoción y la percepción? En muchos sentidos, pues, Collins también ha regresado a Parsons, y aunque sus percepciones son a menudo superiores su obra también adolece de una falta de apreciación de los problemas que abordaba Parsons. Esta falta de apreciación obedece a que en los cimientos mismos de la tradición del conflicto hay un antagonismo abstracto contra Parsons. Sólo si se intenta una “negación concreta” se puede establecer una teoría general que vea el conflicto y el orden como lo que son, condiciones empíricas específicas y variables y no supuestos teóricos generales. Si se propusiera tal teoría general, las categorías residuales que enturbian la obra de estos teóricos del conflicto se podrían incluir sistemáticamente como elementos de una totalidad más amplia.⁷

Ninguna de las teorías posparsonianas que hemos visto aquí es Una teoría por la teoría misma, como tampoco lo era la de Parsons. Es verdad que presentan modelos en un elevado nivel de generalidad, y que no son intentos de explicar casos empíricos específicos. Pero los modelos están orientados hacia la explicación y ambicionan reorientar la sociología empírica. Desde que se la formuló hace treinta años, la teoría del conflicto ha producido un gran impacto en la práctica de la sociología empírica, creando Una perspectiva del conflicto” en cada campo empírico. El desvío ha sido reconceptualizado como el producto del control de un grupo dominante sobre definiciones de la conducta impotente. Las profesiones son explicadas sobre la base de un monopolio del conocimiento experto y como resultado de las triunfales luchas de poder de los practicantes contra los pacientes. Se describe la discriminación racial como colonialismo interno, resultante de conflictos de poder entre los primeros colonos y los recién llegados. Se entiende que las diferencias de status que crean estratificación son diferencias de poder dependientes del control de las disponibilidades materiales o la información, y la desigualdad de grupos se ha asociado con la clase capitalista. La política se asocia con la movilización de recursos y las luchas grupales, y la revolución se ve como una respuesta antivoluntarista” a cambiantes condiciones materiales. Se concibe el subdesarrollo como producto de un sistema mundial dominado por Estados capitalistas occidentales. Se explican las conversaciones entre hombres y mujeres como una situación de lucha que, en principio, no es diferente del conflicto de la violación.

Se podría decir mucho más al respecto, pero concluiré sugiriendo que este aluvión de trabajos empíricos no se puede equiparar con el progreso científico. Los errores de las generaciones de posguerra acechan la obra de los contemporáneos. La teoría del conflicto ha brindado un modelo tosco, aunque a veces incisivo, para la investigación empírica, pero sus restringidos alcances han fijado límites estrictos que han obligado a dichas tareas empíricas a introducir manifiestas categorías residuales y frustrantes explicaciones *ad hoc*. Ninguno de estos estudios empíricos ha eludido del todo los problemas de la consciencia y el control moral, y estos estudios jamás han eludido del todo alguna referencia a los sistemas en cuanto tales. Simplemente se han visto obligados a introducir esos problemas de contrabando, sembrando los trabajos de incoherencias a veces embarazosas. Y, según un viejo refrán sociológico, la nueva investigación empírica no

⁶ Collins, “On the Microfoundations of Macrosociology”, *American Journal of Sociology* (1981), 86:991, n 3.

⁷ En mi última clase sugeriré, de hecho, que en sus últimos trabajos Collins quizá se esté moviendo en esta dirección. Hallamos en sus obras cada vez más referencias a la teoría cultural de Durkheim, y aun a la de Parsons. Véase, por ejemplo, Collins, “The Durkheimian Tradition in Conflict Theory”, en Jeffrey C. Alexander (comp.), *Durkheimian Sociology* (Nueva York: Cambridge University Press, 1987). 129

podrá purgar estos errores, que están situados en la lógica teórica. Para corregirlos, debemos abordar niveles de análisis más generales. Tal es la tarea que hemos asumido en las dos últimas clases.

La teoría del intercambio [1]: Los conceptos de George Homans

La ruptura entre la teoría del conflicto y el funcionalismo de Parsons indica que los cambios teóricos tienen causas no sólo científicas sino sociales. La creciente decepción con el desempeño de las sociedades occidentales después de la Segunda Guerra Mundial brindó motivos ideológicos para el disenso propio de la teoría del conflicto, y el desacuerdo presuposicional con la inclinación multidimensional, a veces normativa, de Parsons, brindó la justificación teórica para un cuestionamiento intelectual. Desde luego, los contrastantes hallazgos” empíricos también desempeñaron un papel, aunque tiendo a ver estos hallazgos más como producto de virajes ideológicos y presuposicionales que como factores independientes. A fin de cuentas, Parsons estaba expuesto al mismo ámbito empírico, y llegó a descripciones empíricas muy distintas. Detrás de esos factores inmediatos estaban las tradiciones teóricas que la teoría estructural-funcionalista de Parsons había negado, tradiciones que por su carácter clásico podían ser recursos cruciales de legitimación para la construcción de teorías antiparsonianas. En el caso de Rex, las tradiciones significativas fueron el marxismo y una forma instrumentalizada de la teoría weberiana.

Poco después que la teoría del conflicto cuestionó la hegemonía de Parsons, surgió otro movimiento crítico igualmente emprendedor que enfatizó el intercambio racional. La teoría del intercambio”, al principio obra de un solo hombre, George Homans, y el libro que él publicó en 1961, *Conducta social: sus formas elementales*,¹ pronto se transformó en un movimiento difundido en todas las ciencias sociales. No sólo conquistó adherentes sino revisores influyentes —estudiaremos a algunos durante este curso— y afectó profundamente el trabajo sociológico en casi todos los campos empíricos. Una razón de este éxito, a mi entender, es que la teoría del intercambio se parece mucho a la perspectiva del sentido común acerca de la vida cotidiana en la sociedad occidental. Pero también hay otros factores, y hoy nos ocuparemos de estas cuestiones intelectuales y sociológicas.

Cuando Homans presentó la teoría del intercambio en un artículo del *American Journal of Sociology*, en 1958,² lo hizo en el contexto de un número especial dedicado a uno de los decanos de la sociología clásica, Georg Simmel. Aunque Homans invocaba el patrocinio de Simmel, y aunque se inspiraba mucho en la más contemporánea tradición de la psicología conductista de Skinner, la tradición que Homans realmente reclamaba para la sociología posparsoniana era la economía clásica. La teoría económica clásica nació en el siglo diecisiete en la obra de John Locke y fue formalizada por el trabajo de filósofos morales escoceses, especialmente Adam Smith, quien formuló la famosa idea del *laissez-faire*. Alcanzó una cumbre en la obra de los utilitaristas del siglo diecinueve, Bentham, Ricardo y Mill.

Ustedes recordarán que en mis charlas introductorias hablé del papel crítico desempeñado por la economía clásica en la teorización racionalista e individualista del siglo diecinueve. La teoría describía la vida social como el intercambio de mercancías más o menos iguales entre individuos

¹ George Caspar Homans, *Social Behavior: Its Elementary Forms* (Nueva York: Harcourt Brace, and World, 1961).

² Homans, “Social Behavior as Exchange”, *American Journal of Sociology* (1958). 62:597-606.

más o menos racionales. El surgimiento de esta modalidad analítica, pues, está estrechamente ligado a los desarrollos progresistas de la historia cultural y social de Occidente. Encaraba las instituciones como construidas sobre los intereses conscientes de individuos inherentemente racionales. No sólo la economía sino la política se puede ver bajo esta luz, pues en el corazón de la teoría económica clásica se encuentra la noción de contrato. Así como la vida económica se concibe como basada en contratos entre individuos, la vida política se ve como un gran contrato entre los ciudadanos y el gobierno. Esta teoría del contrato político constituyó una de las mayores justificaciones intelectuales para el desarrollo de las sociedades democráticas. Argumentaba que, como la sociedad está compuesta por individuos libres y no constreñidos, las formas políticas vigentes deben respetar esta libertad “natural”.

Pero la teoría económica clásica no era simplemente una filosofía, una formulación de presuposiciones generales acerca de la acción y el orden. Era también una teoría empírica explicativa, muy específica. Produjo el primer cuerpo de teoría científica social que se podía articular matemáticamente, desarrollando ecuaciones que predecían cosas como los precios, el valor, la ganancia y los costes. Esta especificidad le permitió surtir un gran efecto práctico, y ejercer gran influencia en los éxitos y fracasos de las economías capitalistas del siglo diecinueve. Detrás de sus proposiciones explicativas había un importante modelo de las relaciones de intereses en el mundo empírico. Según este modelo, los actores eran racionales, por cierto, pero sólo podían actuar como individuos. ¿Cómo se podían coordinar, pues, sus acciones? Esto ocurre, según el modelo clásico, mediante la “mano invisible” del mercado. Los individuos optan de acuerdo con sus propios intereses, pero el mercado dispone el contexto de cada decisión de tal modo que beneficia el interés de todos. El mercado garantiza que los precios bajen, por ejemplo, cuando hay excesiva oferta de bienes. Como un precio más bajo vuelve atractiva la compra de un bien, el potencial superávit de ese bien, que crearía problemas para el vendedor, pronto queda superado. De este modo el intercambio individual racional conduce inevitablemente al equilibrio y la armonía. El modelo plantea lo que un gran comentarista de esta tradición, Elie Halévy, llamó la identidad natural de los intereses.³

Pero para muchos partícipes observadores de este sistema capitalista temprano, la idea de que hubiera una identidad natural de intereses parecía ideológica y absurda. Enfrentados con la inestabilidad y el conflicto del capitalismo temprano, criticaron severamente el individualismo de la teoría del intercambio económico. Se opusieron al modelo clásico diciendo que las fuentes del orden social estaban más allá del control individual, que tales fuerzas colectivas habitualmente volvían desiguales a los partícipes del intercambio, y que esta desigualdad explicaba el conflicto y la inestabilidad de la época. Los reformistas utilitaristas como Bentham arguyeron que un fuerte Estado inglés tenía que redistribuir el poder para que se pudiera formar una “identidad artificial de intereses” (de nuevo el término de Halévy) entre grupos económica y políticamente antagónicos. Marx, aunque más radical, estaba de acuerdo con el ataque de Bentham contra el teorema de la identidad natural de la economía clásica. La diferencia era que para él tal identidad artificial de intereses sólo podía alcanzarse mediante la revolución socialista.

Estimulados por preocupaciones políticas e ideológicas, pues, estos críticos de la teoría económica clásica del intercambio plantearon profundos problemas teóricos (en mis términos: presuposicionales). Sin embargo, señalemos que aunque criticaban la concepción predominante del orden por excesivamente individualista, no cuestionaban su percepción de la acción. Tanto Bentham como Marx entendían que las personas se comportaban de manera racional y eficiente. Las restricciones culturales, buenas o malas, no constituían para ellos fuentes de inestabilidad, ni podían transformarse en fundamento para renovar la cooperación. De hecho, tanto los utilitaristas reformistas como los socialistas marxistas asociaban la influencia de las normas y los ideales con

³ Véase Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism* (1901-1904; Nueva York Kelley, 1972

las fuerzas conservadoras a que ellos se oponían. Para el utilitarista, se asociaban con las costumbres y honores de la aristocracia y las supersticiones de la Iglesia; para los marxistas, implicaban los falsos ideales liberales de la burguesía. En otras palabras, los factores normativos implicaban acción irracional y antirracional, no meramente no racional. Cerraban el paso a la igualdad que estos críticos del intercambio *laissez-faire* deseaban crear.

Si en este desafío decimonónico a la economía clásica ustedes ven el bosquejo de la “teoría del conflicto” tienen razones para ello. Bentham y Marx echaron los cimientos de la obra de Rex, quien partió de estas tradiciones para equiparar la desigualdad material con el conflicto, y la reforma con cambios en las condiciones externas. Más aun, así como las bien intencionadas teorías de Marx a menudo llevaron a la imposición coercitiva de la “igualdad desde arriba”, también la teoría del conflicto terminó, como hemos visto, respaldando una comprensión coercitiva de la naturaleza del control social.

¿Dónde queda pues Homans, el hombre que revivió la teorización económica clásica a fines del siglo veinte? Entiendo que al revivir la teoría del intercambio Homans procuraba invertir este proceso histórico. A pesar de sus elegantes y a menudo penetrantes conceptos, el trabajo de Homans se debe ver como un esfuerzo para hacer retroceder el reloj, teórica e ideológicamente. Me explayaré un poco sobre esto partiendo de las afirmaciones del propio Homans.

La teoría de Homans, a pesar de su búsqueda positivista de una explicación, constituye todavía una forma de autorreflejo. Como Parsons y Rex, Homans reaccionaba ante lo que él veía como la crisis de la sociedad occidental. Homans tuvo su formación, como Parsons, en los años de la Depresión de la década de 1930. La madurez y popularización de su teoría del intercambio coincidieron con el derrumbe del consenso de posguerra a fines de la década de 1950 y principios de la de 1960. Antes sugerí que la renovación del pesimismo ideológico de este período significó una ruptura con el optimismo de la fe liberal de Parsons. Sólo ahora, cuando volvemos a Homans, es claro que la alternativa ante esta fe optimista no tenía que venir necesariamente de la izquierda. Homans es un hombre de la derecha norteamericana. Presentó un cuestionamiento conservador de una comprensión liberal y reformista del sistema social de nuestra época.

Homans se propone restaurar la noción de que existe una identidad natural de intereses entre los hombres. Cree que pocos impedimentos externos obstaculizan el camino de la igualdad y la cooperación, y que no es necesaria una complicada teoría de la motivación humana para explicar cómo actúan los hombres para lograr esto. El sentido común prevalecerá, contra las percepciones y aun los intereses de grupos insatisfechos. El desarrollo de la teoría del intercambio implicaba pues motivos ideológicos y teóricos, un dato claramente reconocido en un notable pasaje autobiográfico que aparece en la introducción que Homans redactó para la compilación de sus ensayos. Homans comienza sus evocaciones estableciendo un lazo entre la experiencia de la Depresión y su busca de una teoría sociológica nueva Y más viable.

Alguien ha dicho que buena parte de la sociología moderna constituye un esfuerzo para responder a los argumentos de los revolucionarios. Siendo un republicano de Boston que no había rechazado a su relativamente acaudalada familia, durante la década de 1930 me sentí blanco de un ataque personal, sobre todo por parte de los marxistas.

Homans pasa a describir su encuentro con Pareto, un teórico que se oponía a la economía marxista aunque convenía con Marx en que los intereses determinaban la acción.

Estaba dispuesto a creer en Pareto porque me brindaba una defensa. La suya era una respuesta a Marx porque era una amplificación de Marx. Marx había enseñado que las teorías económicas y políticas de la burguesía —yo era sin duda un burgués— eran racionalizaciones de sus intereses. Pareto amplificó a Marx demostrando que esto ocurría con la mayoría de las

teorías de la conducta humana. ... Al menos el proletariado no tenía más justificación intelectual para exigir mi dinero o mi vida —y al parecer exigía ambas cosas, y para colmo mis libertades— que la que yo tenía para defenderme. La justificación emocional era otra cosa... Si tan sólo pudiéramos reunirnos como hombres honestos —o como racionalizadores” honestos— podríamos dividir el botín sin pelear. Los dislates intelectuales que decían los presuntos líderes del proletariado eran los que causaban tensiones e impedían una concertación.⁴

En esta afirmación directa vemos que la renovación de la teoría racionalista e individualista emprendida por Homans brindaba simultáneamente una comprensión y una solución de la inestabilidad de la época, y una defensa contra ella. Brindaba una comprensión porque reconocía con franqueza el choque de intereses que estaban en juego en la guerra de clases. Tal reconocimiento se podía hacer con la conciencia limpia, pues los supuestos de la teoría del intercambio sostenían que ninguna parte de una negociación es más racional o más poderosa que otra. Aquí radica la defensa de Homans, pues esta teoría no puede atribuir a ninguna de ambas partes el acceso a una “razón” más elevada ni legítima; tales asertos se pueden denigrar como irracionales, como racionalizaciones emocionales del interés. Como escribió Homans en su presentación sistemática de la teoría del intercambio: “Sabemos que algunos de los que obtienen más ganancias son altruistas”.⁵ ¿Qué solución ofrece, pues, semejante teoría del intercambio? Como sus supuestos individualistas no reconocen diferencias fundamentales de poder, se dice que las partes enfrentadas en el conflicto se pueden reunir “como hombres honestos”. Los hombres honestos admiten sin rodeos que están motivados por la codicia, y la armonía se restaura una vez que se dividen los despojos.

La ideología de la teoría del intercambio de Homans, pues, se aparta drásticamente de la visión liberal y esencialmente humanista de Parsons. No reconoce la posibilidad de que una razón más elevada o un bien último se pueda realizar en la vida social, que los actores puedan trascender sus propios intereses por el bienestar más general, que la sociedad pueda institucionalizar la justicia colectiva. Desde la perspectiva de la teoría del intercambio de Homans, la idea de una comunidad fraternal es una ilusión. El modelo es la cooperación, no la comunidad, algo que se puede alcanzar a través de individuos que actúan según el principio “Rasco tu espalda si rascas la mía”. Ante la explotación y el poder sin freno que a menudo han legitimado los sistemas inspirados en esta filosofía, podríamos condenar a Homans como un conservador irresponsable. Pero debemos tener en cuenta un detalle: Homans está tenazmente comprometido con la libertad política y la autonomía de la conciencia individual. Al introducir su teoría sistemática, comenta que si las personas son yanquis —protestantes blancos y anglosajones que residen en Nueva Inglaterra— tienen cierto gusto por los frutos de la conciencia tan entrañablemente formado como el gusto por las olivas”⁶ Homans es la quintaesencia del yanqui, así que aquí habla por conocimiento directo. Homans, pues, no desea justificar la eliminación de los ideales humanos, y mucho menos el compromiso con el voluntarismo y la voluntad individual. Como la mayoría de los teóricos individualistas y racionalistas, sin embargo, parece incapaz de apreciar cuán difícil es realizar tales libertades en el mundo moderno.

Aun así, la ideología no es el determinante exclusivo de la teoría sociológica. La ideología inclina a un teórico hacia una posición u otra, pero la dirección de la teorización está en última instancia determinada por un conjunto de compromisos. Examinemos ahora el proceso de

⁴ George C. Homans, *Sentiments and activities* (Nueva York: Free Press, 1962) pág. 4.

⁵ George C. Homans, *Social Behavior*, pág. 79.

⁶ *Ibid.*, pág. 46.

razonamiento específicamente teórico por el cual Homans llega a su reflexión posparsoniana acerca del intercambio.

Ante todo, recordemos que cada teoría cuestionadora del período de posguerra tuvo que crear a su propio Parsons. Cada cual tuvo que crear un blanco negativo que justificara sus propias afirmaciones teóricas. Pero este blanco imaginario no era sólo imaginario. El cuestionador sólo podía tener éxito si su polémica iba dirigida contra flaquezas genuinas del pensamiento de Parsons, cuya resolución fuera bien recibida por miembros significativos de la comunidad sociológica. Para Homans, la construcción de este blanco imaginario fue algo más que un mero ejercicio académico. Estaba cargada de significados personales. El y Parsons habían sido colegas en el departamento de Harvard durante muchos años. El había sido estudiante cuando Parsons era un joven profesor en la década de 1930. Parsons siempre precedió a Homans por poca distancia en su carrera científica.

El “Parsons” de Homans se parece al Parsons de la teoría del conflicto. Como ambas teorías insisten en que la acción tiene un matiz exclusivamente instrumental, encuentran en Parsons a un teórico exclusivamente normativo. Pero el Parsons de Homans también difiere crucialmente del Parsons de la teoría del conflicto. Primero, como Homans insiste en la superioridad de las teorías individualistas, debe pintar a Parsons como mucho más antiindividualista. Segundo, como Homans está comprometido con una forma de teorización científica muy diferente, debe introducir una cuestión que nunca existió en la teoría del conflicto, la cuestión metodológica del modo adecuado de explicación.

Aunque las objeciones de Homans al modo de explicación de Parsons no son, a mi entender, centrales para sus afirmaciones teóricas sustantivas, resultaron cruciales para posteriores desarrollos de la teoría posparsoniana. Homans sostenía que la teoría estructural-funcionalista no es verdaderamente científica. Es demasiado general y abstracta, está demasiado interesada en producir conceptos y definiciones, demasiado focalizada en la formulación de modelos generales. En consecuencia, sugiere Homans, la teoría funcionalista no puede ser realmente explicativa. Como hay una gran distancia entre este nivel general y los procesos de toda sociedad específica, el funcionalismo no puede nombrar la causa precisa de ningún efecto específico. Así lo expresó Homans en su discurso presidencial ante la Asociación Sociológica de los Estados Unidos en 1964, un discurso que se convirtió en elemento central de los desarrollos posparsonianos: “Entiendo que la sociología debe explicar los rasgos reales de las sociedades reales y no sólo los rasgos generalizados de una sociedad generalizada”.⁷ Para alcanzar esta deseable especificidad, insiste Homans, los teóricos deben trabajar en el nivel proposicional. Las proposiciones son enunciados si/entonces que no dejan dudas acerca de predicciones precisas o acerca de la causa sugerida de efectos predichos.

Entiendo que Homans está errado en esta disputa acerca de las explicaciones, aunque no necesariamente errado en su crítica más general de Parsons. En una charla anterior mencioné que la teoría de Parsons tiene un carácter incómodamente abstracto y que, especialmente en la obra tardía, le costó mucho pasar de los modelos generales a las proposiciones acerca de sociedades específicas. Más aun, las proposiciones son centrales para la teorización sociológica, que en definitiva sólo tiene sentido en su “retribución empírica” (en contraste, por ejemplo, con la filosofía). Dicho esto, la teoría que cree consistir sólo en proposiciones se engaña a sí misma, y en la medida en que Homans ayudó a conducir la sociología por este camino contribuyó a difundir una ilusión esterilizante. Un cuerpo de proposiciones simples puede dar la impresión de eruirse a solas, pero de hecho sólo puede surgir de esquemas conceptuales más complejos. Las proposiciones dependen de modelos generales que se ramifican, y siempre se sostienen sobre presuposiciones acerca de la acción y el orden. Es irrelevante que un teórico advierta o no que

⁷ Homans, “Bringing Men Back In”, *American Sociological Review* (1964), 29:813.

estos otros niveles informan su trabajo proposicional, o si esos niveles están latentes o explícitos. Aunque Homans insiste en que su teoría es simplemente proposicional, en el siguiente análisis veremos que sus enunciados, aparentemente simples, comportan un bagaje teórico más pesado y mucho más general.

De hecho, tales consideraciones generales son las que subyacen al Parsons que construye Homans. Al igual que la teoría del conflicto, la teoría del intercambio insiste en que la característica principal del funcionalismo es su concentración en las normas, que las normas constituyen los principales recursos para la definición de los roles sociales, y que los roles constituyen el fundamento de una visión funcionalista de la sociedad. Al contrario de un teórico del conflicto, en cambio, Homans no objeta que este foco normativo elimine el conflicto social. A fin de cuentas, Homans está comprometido con la identidad natural (es decir, armoniosa) de intereses. Homans objeta algo muy distinto, algo que está mucho más estrechamente conectado con la naturaleza de la teoría que desea proponer. Las normas y roles, objeta, se refieren sólo al marco colectivo, institucional de la acción, no a la acción misma. Para explicar la acción se requiere una teoría de la conducta “subinstitucional”.⁸ Como los funcionalistas se concentraban en normas y roles, insiste Homans, “dieron por sentada la conformidad a las normas”.⁹ En cambio, Homans sugiere que las reglas no pueden definirlo todo de antemano, que la realidad concreta de la interacción significa que las cosas están cambiando siempre. Como escribe en su *introducción a Conducta social* “Se requiere tiempo para formular reglas, y una vez formuladas tienden a permanecer en los libros por períodos relativamente largos. En el ínterin la conducta real de los individuos continúa, cambiando con las cambiantes circunstancias”. Por lo tanto, si la sociología desea dar explicaciones de veras, se debe concentrar en estas circunstancias cambiantes. Dichas circunstancias cambiantes, los elementos nuevos o cambiantes de la acción, son los elementos “contingentes”. Como “ninguna regla puede describir con todo detalle cómo se deberían comportar las personas en cada contingencia”,¹⁰ la sociología debería describir la conducta y no las reglas. La sociología de Homans, en palabras de su discurso presidencial, “vuelve a introducir a los hombres” en el juego teórico.

Con la afirmación de que la teoría parsoniana ignora la conducta real de los individuos reales, Homans abrió una yeta que los teóricos explotarán durante años. Reveló una genuina flaqueza de la teorización de Parsons, y por cierto apelaba a un arraigado descontento teórico. El conflicto entre conducta y normas —en el nombre de la interacción, la individualidad, la intencionalidad o la microsociología— ha sido una de las disputas centrales de la especialidad desde tiempos de Homans. Sin embargo, también es una disputa que no se puede llevar a cabo sólo en nombre del individuo. Mientras la disputa entre individuo y colectividad remite al problema del orden, queda el otro problema presuposicional, el problema de la acción. La conducta “subinstitucional” de Homans es inevitablemente conducta de un tipo específico, y los hombres que él vuelve a introducir son hombres con aptitudes particulares (a mi juicio muy limitadas). La teoría del intercambio no es sólo individualismo, sino individualismo racionalista. Los individuos de Homans son personas que economizan, intercambian, actúan en nombre de la eficiencia. Esta insistencia en cierto tipo de acción queda camuflada por la objeción individualista de Homans a las normas, pero también es responsable de las características más notables de su trabajo.

El modelo que propone Homans para la conducta subinstitucional deriva de la economía. Según esta tradición, la interacción individual consiste en sanciones y recompensas, y la respuesta de cada individuo ante el otro es acorde con la “retribución” que cada cual recibe. Lo que hacemos,

⁸ Homans, *Social Behavior*, págs. 391-398.

⁹ “Bringing Men Back In”, pág. 814.

¹⁰ *Social Behavior*, pág. 3.

y cuánto hagamos, depende de la cantidad y calidad de la recompensa que obtenemos. Como esto es igualmente cierto de la persona con quien interactuamos, la interacción equivale simplemente a un intercambio de recompensas. Cuanto más frecuentemente se recompense una acción, y cuanto más valiosa sea la recompensa, con más frecuencia la repetiremos. El valor de una recompensa está determinado por la provisión: ¿cuánto hemos recibido últimamente y cuánto necesitamos? Nuestra provisión determina si la recompensa será valiosa para nosotros, la de nuestro interlocutor determina cuánto está dispuesto a dar. La cantidad y naturaleza de la recompensa, sin embargo, no son los únicos factores que determinan el provecho de nuestra interacción. También está el elemento del costo. Para realizar una acción hay que gastar ciertos recursos; más aun, hay que renunciar a otros actos potencialmente fructíferos. La ganancia es recompensa menos costo. La acción debe ser mutuamente provechosa para ser llevada a cabo. Homans llama a esto “el secreto a voces del intercambio humano”.¹¹ El secreto consiste en dar algo que es más valioso para la otra persona que costoso para nosotros, y encontrar un modo de persuadirla de que nos dé cosas que son más valiosas para nosotros que costosas para ella.

Esta percepción de la conducta como intercambio calibrado conduce a una visión del orden social como dependiente de la negociación continua. Si no obtenemos la respuesta que esperamos, tratamos de aumentar la recompensa que ofrecemos. Por ejemplo, las personas “pueden transformar cada unidad de aprobación que dan a otros en una más cálida clase de aprobación”.¹² También podemos tratar de incrementar el valor de cada “unidad de recompensa” volviéndola más escasa. Homans cree que el provecho continuo a partir de la interacción requiere un cálculo e ingenio constantes, pues no ve estructuras extraindividuales, trátase de normas o condiciones, que tengan un efecto vinculante. Más aun, la actividad continua lleva a una continua comparación con otros. ¿Otra persona obtendrá más por su actividad destinada a mí de lo que yo obtengo por esta misma actividad destinada a ella? Dados sus bajos costos, ¿recibe más? Este es el problema de la justicia distributiva. Homans dice que también es vital para cada intercambio, pues determina qué cantidad de recompensa es en verdad suficiente.

Homans presenta un simple y elegante modelo de la acción y el orden. Examinemos algunos de sus logros antes de explorar los problemas que plantea.

La teoría del intercambio cuestiona el funcionalismo tanto en cuanto a la acción como en cuanto al orden. Como antes sugerí que la posición de

Parsons en ambas cuestiones tiene aspectos problemáticos, no deben Ustedes sorprenderse si digo que hay zonas importantes donde la teoría del intercambio hace aportes relevantes y benéficos. En mis clases sobre teoría del conflicto me explayé sobre el problema de la acción, pues Rex también cuestionaba este punto, y ya he hablado sobre la ambigüedad de Parsons acerca de la acción. Formalmente, Parsons produjo un enfoque multidimensional de la acción; sustantivamente, a menudo enfatizó las formas normativas sobre las instrumentales. Su concepción del acto unidad incluye fines, medios y normas, y su análisis del sistema social incluye la asignación y la integración (en el período intermedio) y AGIL (en el período tardío). Pero Parsons optó por identificar su temprana teorización sobre el acto unidad como “voluntarista”, y a menudo lo usó para negar perspectivas instrumentales de manera abstracta. En su obra tardía, la centralidad de la asignación de recompensas y la aplicación despereja del modelo AGIL de intercambio a menudo quitó imparcialidad a los modelos sistemáticos de Parsons. En ocasiones Parsons presentó a la sociedad como si bastara con una fuerte socialización para que se siguieran las normas y se garantizara el orden social. Sin embargo, los aspectos más multidimensionales de su teoría conducen a una conclusión muy distinta, a saber, que las condiciones externas, los cálculos de eficiencia y el interés propio siempre mediatizan las

¹¹ *Ibid.*, pág. 62.

¹² *Ibid.*, pág. 66.

expectativas subjetivas. Al subestimar la dimensión cognitiva de la acción y sobrestimar lo moral y emocional, Parsons quita énfasis a los cálculos de medios/fines acerca de la eficiencia que Homans sitúa en el centro de su obra.

La crítica presuposicional de Homans también se relaciona con el orden. Parsons abraza obviamente una versión colectivista. Sostiene que las teorías individualistas implican elementos aleatorios y por ello no pueden “resolver” el problema del orden. ¿Significa esto que Parsons creía que la sociología no debería hablar acerca de la acción individual ni el proceso de interacción entre individuos? En principio no significa nada de esto. Parsons mismo dedicó buena parte de *La estructura de la acción social* a detallar los componentes de los actos individuales. Enfatizó que cada acto involucra un elemento de “esfuerzo”, una cualidad contingente y temporal que remite al libre albedrío. En su período intermedio Parsons esbozó un paradigma de la interacción que denominó “díada”, en la cual el yo y el otro” se sancionan Y recompensan recíprocamente dentro del contexto de normas y condiciones establecidas. Como ustedes recordarán, esta díada era crucial para el intento parsoniano de explicar cómo la insatisfacción con las normas puede conducir al desvío. Parsons enfatizaba la doble contingencia” de la interacción. Podemos hallar varios pasajes donde Parsons enfatiza la significación de las respuestas individuales y contingentes y la importancia de la manipulación de medios instrumentales. En su análisis de la socialización, por ejemplo, refiere que el retiro de la recompensa parental induce a los niños a alterar los medios que usan para ganar sus fines: los gritos, los sonidos, las expresiones faciales, la modalidad de conducta de búsqueda de placer. La creación de nuevos medios, insiste Parsons, permite que se desarrollen nuevas normas en la interacción padres-hijos y sólo entonces se internalizan diversas comprensiones y se completa la transición hacia diversas fases de la socialización ¹³

Una teoría colectivista, pues, e incluso una teoría funcionalista, puede conocer y aun destacar el papel de la actividad individual, contingente. Aquí se debe establecer un distingo entre el nivel empírico del análisis y el enfoque presuposicional del orden. En estos exámenes de la interacción individual. Parsons se concentró en un proceso empírico particular, un nivel del análisis. Sin embargo, lo hacía dentro de un contexto presuposicional que era resueltamente colectivista, pues enfatizaba que tal acción continente se produce en relación con restricciones socialmente estructuradas (interna y externamente). Una cosa es concentrarse en el individuo como foco del análisis empírico y muy otra es adoptar, como propone Homans, una posición individualista en las presuposiciones acerca de las fuentes de la acción pautada en general. Un teórico colectivista puede concentrarse empíricamente en el nivel de la interacción individual e incluso en el de la personalidad. Asimismo, una teoría individualista puede tratar de explicar no al individuo aislado sino a un grupo o una nación. Lo que está en cuestión son los supuestos analíticos más generales que se hacen acerca de tales procesos empíricos, es decir, cuán relativamente importantes son actitudes apriorísticamente socializadas o estructuras coercitivas comparadas con señales y respuestas individuales, contingentes, históricamente específicas.

Sin embargo, una vez más, aunque es verdad que la teoría funcionalista de Parsons puede, en principio, incluir el elemento que Homans transformó en blanco de su crítica, también es cierto que la aplicación que hace Parsons de su teoría otorga fundamento al cuestionamiento de Homans. La teoría colectivista no tiene por qué ignorar el nivel individual del análisis. y Parsons no lo hace siempre, pero lo hace habitualmente. La suya es una teoría de sistemas. Se concentra casi exclusivamente en niveles más amplios que el individuo, en grupos, instituciones, subsistemas, patrones de valor. Para conceptualizar estas grandes unidades, Parsons da por sentado que existe un nivel de interacción individual. Sin embargo, aunque no niega el hecho de

¹³ Véase, por ejemplo, Talcott Parsons, “Family Structure and the Socialization of the Child”, págs. 35-132, en Parsons y Robert F. Bales, (comps.), *Family, Socialization and Interaction Process* (Nueva York: Free Press, 1955).

la contingencia, entiende que hay una probabilidad de que la acción contingente se conforme a pautas normativas y al equilibrio institucional de castigos y recompensas. Parsons nunca explica cómo los procesos sistémicos se articulan con las aptitudes e interacciones individuales, ni parece interesado en ello. Esto deja un boquete empírico en la teoría funcionalista, pues el individuo y la diada constituyen un nivel crítico de la vida empírica. No son más importantes que un grupo, una institución o un sistema, tampoco son menos importantes. Los procesos grandes siempre involucran unidades menores, microunidades; si no explicamos el funcionamiento de las unidades más pequeñas no podemos dar cuenta del equilibrio ni del cambio en los sistemas sociales.

La teoría del intercambio, pues, brinda un correctivo para la tarea funcionalista. Al concentrarse en la contingencia, ilumina un nuevo nivel del análisis, y su énfasis en la acción racional compensa una peligrosa propensión presuposicional. Al admitir el intercambio, el vocabulario de la teoría funcionalista se puede expandir de manera significativa. Así, mientras las normas institucionalizadas brindan pautas para escoger medios apropiados, aún se deben escoger medios específicos. Aún se deben aplicar pautas normativas, y dentro del contexto de estas pautas normativas, la reflexión acerca de la eficiencia de los medios es un importante criterio de elección. Como las normas son más generales que cualquier caso particular, habitualmente escogemos entre varios medios legítimos. Un modo de hacer una elección consiste en poner a prueba una línea de acción para verificar su costo y recompensa. Comparamos las recompensas que nos deparan diversas acciones y la ganancia y relativa justicia de cada una.

Pero los “usos de la contingencia” son mucho más profundos. ¿Cómo sabemos qué es un “medio” y qué es una condición”? En otras palabras, ¿cómo sabemos qué es posible cambiar y hacer nuestro en nuestra situación material (es decir, un medio) y qué debemos tomar como inalterable (es decir, como condición)? La sola formulación del asunto en estos términos demuestra el entrelazamiento entre contingencia y cálculo. Mientras las condiciones de la acción aparecen en los análisis de sistemas como parámetros inalterables, en la interacción individual se llega en forma contingente a esta apariencia. Son los individuos quienes separan, en el curso de cada acción, lo que es inalterable de lo que se puede usar, lo que se debe reconocer como condición de lo que se puede usar como medio. Lo hacen sondeando el ámbito que los rodea. Deciden, de acuerdo con sus prioridades y recursos, qué parte de ese ámbito les costaría demasiado alterar. Si es demasiado costosa, la consideran fuera de su alcance: una “condición” para ese acto en particular. A través de este mismo proceso de ensayo y error, los individuos se fijan nuevas metas en respuesta a sus cambiantes ámbitos externos. Establecemos nuevas metas según lo que concebimos como posible en cada contingencia, no sólo según lo que es coherente con metas previas y con normas generales. La eficiencia depende de los otros medios disponibles para nosotros, de las recompensas que nos ofrecen, de nuestros costos, y de nuestra comparación con lo que está disponible para otros actores.

La teoría del intercambio demuestra además que tales consideraciones contingentes acerca de la eficiencia afectan aun la operación de las normas. Por ejemplo, en el curso de la interacción dentro de un rol, ¿cómo sabemos si las definiciones del rol —las relevantes normas institucionalizadas— están bien repartidas, si la persona con quien actuamos se comporta en forma coherente o en forma contraria a nuestras expectativas de rol? En parte, sabemos esto con sólo interpretar su acción en relación con nuestras expectativas internalizadas. Pero hay algo más. También tenemos en cuenta si las recompensas que nos ofrece son demasiado costosas para nuestra acción recíproca. ¿Podemos darnos el lujo de cooperar, dados nuestros gastos y provisiones? ¿Podemos costear los medios para responder efectivamente a los actos de nuestro interlocutor? ¿Entendemos que las recompensas que damos son moralmente apropiadas, respecto de las recompensas que él nos da a la vez? Por último, si decidimos que los actos de nuestro interlocutor no corresponden a nuestras expectativas, ¿cómo llevamos a cabo las sanciones

involucradas en el control social? Comenzamos a retirar nuestras recompensas. Para ello, sin embargo, debemos calibrar cuidadosamente su eficacia para elevar el costo de los actos del otro. Acabo de insertar el vocabulario conceptual del intercambio en el marco más amplio del funcionalismo. Sugiero que esta teoría neofuncionalista revisada puede ser preferible al original de Parsons. Por cierto, también es diferente de la de Homans. Homans no trataba de “rellenar” la teoría funcionalista, de añadir un nuevo nivel de análisis, ni de impedir que se inclinara hacia un lado u otro. Homans procuraba reemplazar el funcionalismo por una teoría que no tuviera en cuenta marcos más amplios ni nada salvo los actos individuales racionales. Para Homans, la acción es simplemente intercambio, y la negociación individual no es un nivel empírico de análisis sino la presuposición del orden mismo. La teoría del intercambio se concentra en elementos contingentes en cuanto opuestos a elementos estructurados y en motivos cuantitativos y calculables en vez de motivos subjetivos e interpretables. Aunque podamos reconocer la más amplia significación de la teoría de Homans, y los fundamentales correctivos que ofrece para el trabajo de Parsons, ello no equivale a una evaluación de la teoría de Homans en cuanto tal. Me dedicaré a ello en la próxima charla.

11

La teoría del intercambio [2]: Homans y el dilema individualista

Terminamos la última charla con un problema. Una vez admitido que la teoría del intercambio genera fuertes percepciones de aspectos particulares de la conducta social y la construcción del orden social, ¿constituye de hecho una teoría general de la acción y el orden en cuanto tales? ¿Cómo podríamos responder a esta pregunta? Bien, una cosa que podríamos hacer es volver a las afirmaciones empíricas de la teoría. Si encontramos allí descripciones o proposiciones que no parezcan empíricamente válidas, la universalidad de la teoría es dudosa. Esta crítica tendría la misma categoría que mis observaciones acerca de la afirmación de Rex según la cual la sociedad capitalista de posguerra seguía siendo un sistema biclasista. Aceptemos pues, por razones de argumentación, las presuposiciones y modelos de Homans y observemos algunas de sus predicciones específicas. Evaluando el costo de una acción típica, Homans sugiere que pedir ayuda es “costoso” porque es humillante.

[Alguien] puede desempeñarse solo u obtener ayuda de (y dar aprobación a) Otro. Si se desempeña solo prescinde del valor de obtener ayuda. Pero si escoge recibir ayuda, ¿de qué valor prescinde? Creemos que en estas circunstancias él, como muchos hombres, prescinde del valor que comúnmente llamamos respeto por sí mismo, la sensación de que puede desempeñarse sin ayuda.¹

¿Pero pedir ayuda es inherentemente un costo? ¿El respeto a sí mismo se basa siempre en mantener la independencia absoluta que implica esta proposición? Ante todo, ¿cómo puede entrar un concepto subjetivo como “respeto a sí mismo” en una teoría del intercambio? Otra proposición de Homans plantea preguntas empíricas similares. Esta vez se trata del intercambio de castigos. Declara: “Cuanto más golpea uno, más golpea el otro, pues resalta satisfactorio lastimar a quien nos lastima” (pág. 57). Tal vez, pero no ciertamente en las órdenes religiosas ni en las sociedades utopistas. Como su proposición acerca de la ayuda, este enunciado tiene ciertamente sus límites culturales. En términos estrictamente empíricos, tenemos que preguntarnos si Homans no ha basado sus generalizaciones en datos demasiado estrechos. Esta sospecha parece justificada por el sincero aparte, al principio de su libro, donde confiesa que se ha basado casi exclusivamente en fuentes norteamericanas: “Aunque creo que los rasgos generales de la conducta social elemental son compartidos por toda la humanidad, lo creo sólo como artículo de fe, y las pruebas que presentaré son casi totalmente norteamericanas” (pág. 7).

Sin embargo, aunque tales cuestiones empíricas planteen interrogantes acerca de la generalidad de la obra de Homans, no bastan en sí mismas para minar su teoría. Se pueden encontrar otros datos y, dado el poder teórico de Homans, sin duda él podría interpretarlos de tal manera que le dieran respaldo. Este tipo de operación de “limpieza” es precisamente la que ocupa a los seguidores de un maestro teórico. Lo que debemos hacer, pues, es examinar el marco

¹ Homans, *Social Behavior: Its Elementary Forms* (Nueva York: Harcourt, Brace, and World, 1961), pág. 61. A partir de aquí, el número de página de las referencias a *Social Behavior* figurarán entre paréntesis en el texto.

general de Homans. Este marco general es el que presupone la percepción de Homans de los datos empíricos y restringe todo intento de reconstrucción empírica. Si critico sólo los enunciados empíricos de Homans, es mi palabra contra la suya. Pero si encuentro contradicciones y tensiones en su teorización, puedo ganar el respaldo de Homans, como quien dice, contra sí mismo. Si Homans debe introducir categorías residuales significativas en su pensamiento, ello equivale a un reconocimiento implícito de que existen flaquezas significativas y señala el camino hacia otras posibilidades teóricas.² Si los enunciados *ad hoc* del propio Homans contradicen el impulso sistemático de su teoría, tendremos fundamentos más sólidos para cuestionarla. Examinemos, pues, las presuposiciones de Homans acerca de la acción y el orden, y veamos si puede mantener los principios de la teoría del intercambio de manera coherente.

Homans insiste en la total racionalidad de la acción. Su actor sólo se interesa en la eficiencia y el provecho. Los sentimientos y los valores subjetivos nunca interfieren con estos cálculos objetivos, o, por expresarlo en términos del intercambio, los sentimientos y las inclinaciones subjetivas siguen a los cálculos sobre el provecho y están formados por ellos. La aptitud del actor para calcular, su capacidad para la racionalidad, nunca es problemática: no es algo que haya que aprender. Como es una capacidad innata, la atención del teórico (y la del actor) siempre está dirigida fuera de la personalidad, hacia cosas visibles y concretas. La ganancia, como ustedes recordarán, es la recompensa menos el costo, y la recompensa se basa en el estímulo externo que se recibe. La primera pregunta que debemos hacernos acerca de la recompensa es cuantitativa: ¿cuánto se recibe? La segunda es cualitativa: ¿qué clase de estímulo es, cuánto se lo valora? El valor también es calculable objetivamente, pues es una cuestión de provisión externa: ¿cuánto de este estímulo se ha recibido en el pasado? El costo, por su parte, se refiere a los recursos perdidos, sea mediante gastos directos o mediante oportunidades objetivas desperdiciadas.

Si conocemos la situación externa del actor, tenemos que saber cómo actuará. Como la racionalidad de su acción se da por sentada, el ámbito de su acción determinará el curso de ésta. Como la ganancia está determinada por un cálculo racional de factores materiales visibles — básicamente, de cantidad y provisión—, el científico-observador tiene tanta facilidad como el actor para determinar el curso de la acción. Dicha conducta es previsible para el científico social, y, según Homans, en teoría sociológica buscamos previsibilidad y una explicación precisa. Esta previsibilidad sería imposible si incluyéramos en el juego teórico estados mentales internos y subjetivos, pues en este caso los cálculos del actor (y los del científico) acerca de las condiciones externas estarían mediatizados por datos no racionales, menos visibles.

Por todas estas razones, tanto presuposicionales como metodológicas, Homans tiene que hacer la radical afirmación de que los estados internos en realidad no existen, al menos no independientemente de datos externamente observables.

Los sentimientos no son estados internos de un individuo, así como no lo son las palabras. Se infieren a partir de la conducta manifiesta: ellos son conducta manifiesta y por ello son directamente observables. En consecuencia, son actividades y no necesitamos proposiciones especiales para describir sus efectos (pág. 34).

En teoría, pues, los actores de Homans no tienen conciencia interna diferenciada de su actividad externa. Llevado a su conclusión lógica, esto significa que no tienen memoria, pues la memoria permitiría que los sentimientos asociados con actos pasados se acumularan independientemente e interfirieran con los actuales. Como Homans asocia los sentimientos con las actividades presentes, se siente obligado a eliminar los recuerdos sobre “opciones desechadas” de sus formulaciones acerca del costo. Las oportunidades sólo se pueden referir a opciones

² Comenté esta estrategia interpretativa de buscar categorías residuales en la primera conferencia.

presentes, opciones objetivamente observables: “Para que una actividad tenga costo, es preciso desechar una actividad compensatoria alternativa.”

Consideraremos como costos sólo las recompensas desechadas que permanecen disponibles durante el período en que se realiza una actividad particular, como la recompensa de escapar de la fatiga está abierta a la paloma durante el tiempo en que picotea. Si me ofrecen dos empleos, de los cuales sólo puedo aceptar uno, sin duda me costará tomar una decisión; pero en cuanto haya aceptado uno y rechazado el otro, que entonces ya no estará disponible para mí porque alguien más lo ha tomado, las recompensas del empleo que acepté ya no son un costo al hacer el trabajo que acepté (pág. 59).

Si la capacidad de la memoria para afectar los costos ha desaparecido, Homans puede tener razón cuando compara a los hombres con palomas. Sin embargo, si existe la memoria esta analogía carece de validez, pues aunque las palomas respondan sólo a las oportunidades presentes, los hombres con sensibilidad por cierto no lo hacen.

Homans ha presentado una perspectiva sistemática y coherentemente racionalista, aunque al costo de empobrecer su perspectiva de los seres humanos. Sin embargo, el signo de los teóricos realmente distinguidos es que intuyen aun las limitaciones de su trabajo más sistemático. Saben dónde es vulnerable, y consciente o inconscientemente procuran compensar sus defectos. Pero esta compensación sólo se puede hacer de manera *ad hoc* hacer otra cosa equivaldría a minar la integridad sistemática de la teoría. Y es muy obvio que Homans capta muy bien el carácter limitativo del intercambio. Abundan las contradicciones y las categorías residuales.

En su primera proposición general acerca del intercambio, por ejemplo, Homans sugiere que la capacidad subjetiva para la discriminación es vital para calcular las ganancias. Cuánto más similar sea la presente situación de estímulo a la pasada”, escribe acerca de su actor prototípico, “más probabilidades hay de que emita la actividad, o una actividad similar, ahora” (pág. 53). Homans está diciendo que los actores deben comparar los estímulos externos que reciben actualmente con sus experiencias de estímulos en el pasado. Pero si esto es verdad, se pierde la analogía entre hombres y palomas. En efecto, Homans sugiere que “lo que establece las similitudes y diferencias en cuestión —lo que hace a los hombres discriminar entre estímulos— puede ser complicado en exceso. Es mucho más complicado para los hombres que para las palomas” (pág. 53). Es tan complicado precisamente porque la capacidad para discriminar depende de la capacidad subjetiva para evocar el pasado, de la “memoria” que Homans insiste en excluir. “En un hombre la discriminación puede ser no sólo el resultado de su experiencia cotidiana sino también de su educación formal, sus lecturas y los argumentos verbales que haya escuchado. Puede ser inconsciente o producto de un razonamiento consciente” (pág. 53). Como los sentimientos son portadores del pasado, el estrecho lazo entre los sentimientos de una persona y sus actividades contemporáneas se ha perdido. Más aun, es mucho más difícil predecir —objetivamente— la conducta de una persona si debemos comparar el estímulo que está recibiendo ahora con el que lo precedió hace tiempo. Tendríamos que saber si el actor mismo siente que existe esa similitud. Los recuerdos y sentimientos difieren de una persona a la otra. Pasamos de una teoría de las realidades observables a una teoría interpretativa acerca de los estados mentales. La discriminación también implica pautas. Comparamos las cosas entre sí comparando ambas con una pauta más general de cómo deberían ser tales cosas. Una vez más, esto nos conduce al pasado, un hecho que Homans parece admitir cuando escribe que los patrones de estímulos contemporáneos surten los efectos que surten a través de “procesos de aprendizaje del pasado” (pág. 74). ¿Pero tales pautas de discriminación se diferencian en algo de las normas de Parsons? ¿La referencia a la discriminación no ha llevado a Parsons a reconocer implícitamente —a

señalar de manera *ad hoc*— la realidad de la acción no racional y de las restricciones extraindividuales sobre la experiencia?

Estas reservas acerca de una perspectiva puramente instrumental sobre la acción también afloran en las definiciones contradictorias que Homans da para “valor”. El valor es vital para cualquier teoría del intercambio: es el elemento cualitativo que, junto con lo cuantitativo, determina la recompensa. La segunda proposición general de Homans acerca del intercambio tiene dos partes. La primera es cuantitativa, y se refiere simplemente al número: “Cuanta mayor sea la frecuencia, dentro de un período, en que la actividad de un hombre recompense la actividad de otro, con mayor frecuencia el otro emitirá la actividad” (pág. 54). La segunda es cualitativa y se centra en el valor: “Cuanto más valiosa sea para un hombre la unidad de actividad que otro le da, con mayor frecuencia emitirá actividad recompensada por la actividad del otro” (pág. 55). Pero en la obra de Homans también hallamos un enfoque diferente del valor. El valor de la unidad [que un actor] recibe es el grado de refuerzo o castigo que obtiene de esa unidad” (pág. 40). ¿Por qué esto es diferente? Mientras que en la primera proposición se describe el valor como un mediador independiente de estímulos, en el segundo es visto como determinado por los estímulos. En el segundo caso es la conducta del actor la que indica el valor de los estímulos; en el primero, la evaluación independiente del valor predice cuál será la conducta del actor, es decir, si el estímulo lo reforzará o castigará.

¿Por qué Homans es tan ambiguo con este concepto central? Hemos visto que es totalmente capaz de desarrollar una definición objetivista del valor, a saber, que el valor es determinado por la previa provisión que el receptor tuvo del objeto. Como esta definición logra transformar la calidad en cantidad, ¿por qué Homans desea evitar poner el valor en una posición independiente? Porque, creo, Homans tiene reservas acerca de la capacidad del actor para calcular objetivamente el significado de “provisión previa”. Hemos visto que se siente obligado a reconocer el papel de la discriminación, y que asocia la discriminación con el papel de los recuerdos de recompensas del pasado. El problema, pues, es que si el valor está determinado por provisiones pasadas, sin duda depende de la discriminación. Permitir que el valor sea un mediador independiente de estímulos es pues ligar el intercambio con cosas internas, irracionales. El valor se transformaría en algo imputado a los estímulos por reservas acumuladas de sentimiento y sensibilidad. Es mejor reducir el valor a epifenómeno del estímulo, obligando al observador a examinar el curso específico de la acción observable si ha de precisarse el valor. A mi entender, se trata de un planteo totalmente erróneo.

Mi comentario acerca de los problemas de Homans con la acción se basa en mi convicción de que las presuposiciones establecen una “lógica teórica” que limita agudamente las posibilidades de descripción empírica del “mundo real”. Homans desea hablar acerca de la discriminación y la memoria acumulada, pero su compromiso con las presuposiciones instrumentales acerca de la acción se lo dificulta. Puede introducir ciertas referencias de contrabando, pero para que su teoría continúe siendo una reconocible “teoría del intercambio”, todo análisis que vincule la discriminación con estados mentales, y el valor con ambos, tiene que ser ocasional y *ad hoc*. Homans debe contradecir tales análisis en su trabajo sistemático.

En este sentido, podemos decir que la lógica teórica choca contra la realidad empírica. Entiendo que la “realidad” es multidimensional: hay normas e intereses, negociaciones individuales y fuerza colectiva. Un teórico puede ignorar partes significativas de esta compleja realidad, pero no puede hacerlas desaparecer, y una característica del teórico cabal es que capta que todavía están allí. Pensando tanto “dentro” como “fuera” de su marco conceptual, se esfuerza para hallar un lugar en el conjunto teórico para estos elementos omitidos. Si un teórico percibe otras variables es porque ha captado —y tal vez adoptado— otras presuposiciones.

Describí esta clase de problema en mis comentarios anteriores. La tendencia idealista de Parsons lo indujo a introducir reducciones normativas unilaterales que amenazaban con negar el

modelo multidimensional que tanto luchó por producir. Rex, por su parte, enfrentó lo que denominé el dilema del conflicto. Su compromiso con el racionalismo y el orden colectivo lo obligó a escoger entre la coerción y la categoría residual. Para evitar ambas tendría que haber salido de su marco racionalista y admitir que la fuerza colectiva, y el conflicto y el orden, se podían construir sobre cimientos normativos. Así, aunque Rex escogió la coerción, insinúa ideas normativas acerca del consenso supraclasista en su teoría de la tregua de posguerra entre capital y trabajo. Sin embargo, continuar teorizando acerca de valores supraclasistas habría significado abordar el orden desde supuestos sobre la acción muy distintos de sus supuestos instrumentalistas. Esta posibilidad es precisamente la que crea el dilema para las teorías del conflicto. Ahora regresaré a mi crítica de la teoría del intercambio, pasando de mi análisis de la acción a un comentario acerca de su tratamiento del orden.

La racionalidad instrumental es central para la teoría del intercambio, tal como para la teoría del conflicto. La teoría del intercambio se distingue de la teoría del conflicto (en el nivel presuposicional) por su posición forzosamente individualista acerca del problema del orden. Homans declara que la “conducta elemental” es conducta recompensada por otra persona viviente y concreta. Aunque reconoce la existencia de “terceros silenciosos”, no escribe directamente sobre ellos. Teoriza sólo acerca de relaciones diádicas. No sólo trata de iluminar un nivel del análisis empírico sino que insiste en una posición teórica —más precisamente presuposicional— fundamental.³ Homans insiste en que el orden colectivo (el nivel de las instituciones, en términos empíricos) deriva de la conducta “subinstitucional”. Las pautas colectivas derivan de la interacción entre individuos. La interacción individual es el intercambio.

Pero Homans enfrenta un problema. Es el problema del orden. Como rechaza la posición colectivista, ¿no está atado a la infinita complejidad de la negociación individual? La complejidad infinita es simplemente otro modo de nombrar lo aleatorio. Desde luego, Homans parece aceptar lo aleatorio. ¿De qué otro modo se explica que para él la acción individual sólo esté guiada por cálculos acerca de las posibles ganancias del intercambio? Pero también quiere relacionar estas acciones con el orden supraindividual, cuya existencia él jamás niega. En consecuencia, Homans enfrenta lo que llamaré el “dilema individualista”. Para mantener un enfoque del orden que sea individualista de modo claro, coherente y honesto, un teórico debe introducir en su construcción un nivel de apertura ante la contingencia que haga que su explicación del orden se aproxime al azar y la imprevisibilidad. Pero sea cual fuere el compromiso formal del teórico, y lleve o no tal contingencia al orden colectivo, pocos teóricos individualistas quedan plenamente satisfechos con tal azar. Su insatisfacción puede derivar de “la presión de la realidad” o de la presión de las teorías sociales más colectivistas. A fin de cuentas, aun el teórico más individualista es un sociólogo, no un psicólogo ni un filósofo existencialista. Pero, sea como fuere, esta insatisfacción impulsa a los teóricos individualistas hacia ideas más colectivas, pues a pesar de sus compromisos formales intentan abrazar algún aspecto del orden supraindividual.

El dilema individualista es una opción entre el azar y la categoría residual. Nace porque este “teórico vacilante” no quiere —en verdad, no puede— abandonar su compromiso formal con un individualismo pleno. Por esta razón, el “momento colectivista” que introduce tiene que estar oculto dentro de categorías residuales. Como no puede formar parte del argumento sistemático de la teoría misma, esta referencia colectivista será vaga e indefinida. Para resolver este problema habría que trascender el dilema mismo. Esto sólo ocurriría si se abandonara la adhesión formal al individualismo, pues sólo entonces la autonomía *sui generis* del orden social se podría formular claramente en vez de camuflarla con la ambigüedad. El elemento contingente e individualista del

³ Para el distingo entre nivel empírico del análisis y posición presuposicional, véase el capítulo anterior.

orden social se podría luego insertar en una teoría colectivista como un nivel significativo del análisis empírico, y no como una presuposición teórica.

En principio Homans tenía dos caminos para introducir categorías residuales que afirmaran el orden colectivo, podía describir esta fuerza supraindividual de forma racionalista, señalando esos controles materiales sobre la conducta individual que preocupan a teóricos del conflicto como Rex. Como Homans comparte la perspectiva de Rex acerca de la acción, esta estrategia tendría sentido. Es significativo, pues, que Homans no aproveche tal oportunidad. Aunque está atrapado en el dilema individualista, no recurre a categorías residuales de manera racionalista. ¿Por qué no? A mi entender, porque Homans está comprometido con el individualismo no sólo en un sentido presuposicional sino ideológico. Ustedes recordarán que este bostoniano conservador insistía en el “gusto por los frutos de la conciencia tan entrañablemente formado como el gusto por las olivas”. En algunos niveles Homans debe haber advertido que todo movimiento hacia el colectivismo material implica coerción, y está demasiado comprometido con la libertad individual para permitir que esto ocurra. Pero esta resistencia ideológica tiene otro aspecto. El liberalismo de Homans es conservador, *laissez-faire*. Desplazarse hacia el colectivismo dentro de una modalidad instrumental reconocería apremios materiales para el actor protoeconómico. Con ello, tal vez no existiera una “identidad natural de intereses” y, ante un colapso del orden social, la solución podría estar en la reforma de instituciones político- económicas. El *laissez-faire* conservador cedería el paso al reformismo progresista, incluso al socialismo y el marxismo que inspiran a Rex.

Sin embargo, la negativa ideológica y presuposicional que induce a Homans a no reconocer restricciones materiales, tiene consecuencias empíricas debilitadoras, aunque le permita evitar los problemas que presenta el trabajo de Rex. Homans sostiene, por ejemplo, que uno debe “suponer, por cualquier proceso de ensayo y error que nos plazca, [que] los dos [participes de un intercambio] han llegado a un trato acerca de la clase de servicio que cada cual proveerá, y que por el momento ninguno de ambos proveerá otra clase” (pág. 54). ¿Pero la clase de servicio que prestan diversos actores se decide mediante ensayo y error individual? ¿Es el resultado de negociaciones decididas por las contingencias de la situación inmediata? Por cierto que no. La clase de servicio se refiere a la asignación de disponibilidades, y tanto Rex como Parsons han mostrado que tal asignación está estructurada por demandas colectivas. Para Parsons es una cuestión de definiciones de rol y las exigencias creadas por disponibilidades escasas. Para Rex está determinada por la diferencia de poder de los grupos dominantes, que a la vez está relacionada con factores supraindividuales como las condiciones tecnológicas y la organización partidaria. Homans, en cambio, insiste en que el poder de regateo de las partes es básicamente equivalente. Reconoce la posibilidad de que el monopolio pueda afectar la oferta y la demanda, pero insiste en que “cualquiera de ambas partes puede interrumpir el intercambio” en cualquier momento (pág. 67). Cree que el castigo, el intercambio desventajoso, continuará “sólo si por alguna razón ninguno de los dos hombres puede evitar las hostilidades, o si los demás aspectos del intercambio constituyen una recompensa en sí mismos y las posibilidades de que una parte u otra tenga sucesivas victorias son más o menos similares” (pág. 57). Esto me parece una excéntrica distorsión de la realidad empírica. Si el poder de regateo es desigual, si una parte tiene el monopolio de bienes que la otra parte necesita, la parte más débil no puede interrumpir el intercambio cuando éste se transforma en castigo o no ofrece recompensas. Sugerir que la igualdad garantiza el castigo continuo es extravagante. También debemos tener en cuenta la desigualdad y la incapacidad para tratar ventajosamente con los demás.

No nos sorprende, pues, que al final Homans insista en que el intercambio acontece en lo que los economistas llaman un mercado perfecto. “La clase de mercado de que hablamos en este libro no tiene monopolios absolutos, pues nuestro pueblo siempre es libre de no entrar en el intercambio.” Este mercado, añade, tampoco “ofrece muchas otras fuentes de recompensa”. Por

esta razón, “los intercambios entre dos personas tienden a continuar” (pág. 78). Estamos de vuelta en la ideología premarxista de Locke y Adam Smith, en la insistencia de que existe una identidad natural e inherente de intereses entre los individuos que vuelve innecesario el control colectivo. La teoría del intercambio de Homans es utópica al estilo conservador del *laissez-faire*. Las disponibilidades desiguales, la opresión y explotación de otros, no existen. Los supuestos empíricos de Homans refuerzan su posición ideológica. En conjunto, le permiten ignorar todo un complejo de problemas engendrados por la posición individual-racionalista.

Pero aunque Homans elude, por buenas y malas razones, los problemas de la teoría racionalista del conflicto, evita enfrentar el problema del orden colectivo sólo en una de sus formas, no el orden colectivo en cuanto tal. El problema del orden aún cuelga sobre su cabeza como la proverbial espada de Damocles. Para Locke, el inventor de la teoría económica clásica, la identidad natural de intereses se podía mantener mediante ciertos supuestos empíricos acerca del estado de la naturaleza, a saber, que los hombres son naturalmente amigables y potencialmente cooperativos y que tienen en cuenta los derechos de los demás. Pero aunque Homans acepta el énfasis ideológico de Locke sobre la identidad natural y la libertad de conciencia, como sociólogo del siglo veinte no puede aceptar las ideas de Locke acerca de la sociabilidad inherente y el respeto individual. Contra su voluntad, pues, Homans tiene que salir del marco puramente individualista que ha establecido sistemáticamente. Como desecha la posibilidad de hacerlo dentro de un marco instrumentalista, le queda una sola posibilidad. Para desplazarse hacia el colectivismo manteniendo el voluntarismo debe alterar su comprensión de la acción. De este modo puede introducir categorías residuales acerca del orden colectivo de manera no racional. Antes observamos que Homans a veces duda de la instrumentalidad total de la acción, como en sus referencias a la discriminación y sus vínculos con el pasado subjetivo. Al final de ese comentario, sin embargo, Homans se impacientaba ante esta indeseada complejidad, así como Rex se impacientaba ante la perspectiva de explicar la conducta ritual.⁴ “Obviamente el problema entre estímulos, actividades pasadas y actividades presentes es de suma importancia”, escribe Homans, “pero no formularemos más proposiciones generales acerca de ello, y en consecuencia este libro no logra ser una psicología completa” (pág. 53). Pero a fin de cuentas Homans tiene pocas opciones. Ineluctablemente, en virtud de la inestabilidad de su limitada postura presuposicional, está obligado a buscar las raíces de los valores y la discriminación en fuentes colectivas, no contingentes y normativas de recompensa.

Comencemos con su tratamiento del espinoso problema de los valores. Antes hablé acerca del equívoco central en la definición de valor dada por Homans. Por una parte, ve el valor como un mediador independiente del estímulo, el elemento que decide la clase cualitativa de estímulo que, junto con la cantidad de estímulo, determina la “recompensa”. Por otra parte, Homans se abstiene de dar demasiada relevancia al valor, sugiriendo que podemos definir el valor de un estímulo sólo después de saber que se ha producido un refuerzo. Sugerí que este equívoco central se relaciona con la admisión de Homans, potencialmente embarazosa, de que la percepción de recompensas involucra discriminación, y que la discriminación, lejos de estar relacionada sólo con actos externos, objetivamente observables, esta arraigada en recuerdos de asociaciones y sentimientos pasados. Este problema se magnifica cuando Homans pasa de la acción al orden, de la discriminación a los valores en cuanto tales. “Valores como el orgullo, el altruismo, la agresión, son los que nos causan más problemas para predecir y explicar la conducta de los hombres.” Causan problemas porque el valor que brindan al actor no se puede asociar directamente con actos observables: son “valores que constituyen, como a veces decimos, su propia recompensa” (pág. 45).

⁴ Para la expresión de impotencia teórica de Rex ante el problema del ritual, véase el capítulo 9.

¿Qué quiere decir Homans con esto? Quiere decir que los valores generales como el orgullo, el altruismo y la agresión siguen constituyendo fuentes de compromiso aunque no estén reforzados por las reacciones de otros. Las gentes orgullosas o agresivas se sienten recompensadas simplemente porque han actuado de acuerdo con estos valores, no importa cómo reaccionen los demás. ¿De dónde viene entonces la recompensa? Obviamente sólo puede venir desde el interior de ellas mismas. Si hemos internalizado a recompensadores” anteriores, las acciones que ellos valoraban se convierten en nuestros valores. Actuar de acuerdo con estos valores se convierte pues en una recompensa en sí misma. Tal acción es independiente de sanciones presentes, observables y externas, las sanciones que definen la acción como intercambio.

Sugerir la posibilidad de dicha internalización se convierte para Homans en un serio problema. Si el valor involucra internalización pasada, el observador científico no se puede centrar sólo en el intercambio. Como Homans admite que en este sentido “debemos mirar el pasado de un hombre en busca de esclarecimiento”, sugiere que “en principio el pasado ofrece la información que necesitamos para evaluar valores independientemente de la cantidad de actividad que un hombre desarrolle para obtener valores en el presente” (pág. 45). Para explicar la respuesta, que involucra el cálculo de ganancia del actor, el análisis de la interacción presente se debe complementar con el estudio del pasado, pues no son las meras recompensas sino “los mismos gustos especiales” para las recompensas los que deciden si los actores reaccionarán análogamente ante la misma cantidad de estímulo (pág. 45). Pero el pasado induce a Homans a buscar ayuda en las mismas tradiciones teóricas que deplora. Primero acude a Freud, la roca sobre la cual Parsons edificó su última teoría del orden cultural. “Si algo hemos aprendido de Freud, es que la historia pasada de un hombre, a veces tan pasada que le cuesta hablar de ella, es un poderoso determinante de su conducta actual” (pág. 45). Freud escribía acerca de la acción no racional:

Parsons relaciona esta conceptualización de la acción con las fuentes no racionales del orden. Homans parece seguir en esto a Parsons. “Los miembros de una sociedad pueden haber adquirido para las recompensas los mismos gustos especiales que recibieron de sus madres, padres y otros miembros de la comunidad” (pág. 45). Comenta los diversos efectos de las comunidades nacionales y las subculturas regionales. Por último, debe reconocer que el corazón del valor es la conformidad con las normas.

Cuando examinamos grupos particulares de personas, una clase especial de recompensa, la recompensa obtenida por la conformidad a una norma, cobra importancia. Una norma es una formulación hecha por varios miembros de un grupo [según la cual] los miembros deben comportarse de tal manera en tales circunstancias. Los miembros hallan una recompensa en que su conducta y la de otros se conforme en cierta medida con la conducta ideal descrita por la norma (pág. 46).

Pero era Homans quien se oponía a este razonamiento normativo de la sociología funcionalista. Su teoría sistemática se basa en la proposición de que la conformidad con las normas es una ilusión, de que los actores responden sólo a las contingencias inmediatas de las recompensas y los castigos.

A nadie le gusta admitir que se contradice, y menos a un teórico de la sociología. Ustedes recordarán con qué rapidez Rex desandaba el camino después de introducir categorías residuales en su análisis de la tregua.⁵ Homans hace lo mismo. Después de introducir una categoría residual tras otra, retrocede introduciendo una segunda línea de razonamientos *ad hoc*. El valor, sugiere

⁵ Véase el capítulo 9.

ahora, está dividido en dos partes, constante y variable. Escribe: «[Una] persona valora mucho la ayuda (1) si es la clase de hombre que necesita ayuda y (2) si ha recibido poca ayuda en el pasado reciente” (pág. 48). La “clase de hombre” que es una persona nos remite al elemento constante del valor, y esto, sugiere Homans, cambia muy despacio. En otras palabras, el intercambio lo afecta poco. El hecho de que una persona haya recibido o no mucha ayuda “en el pasado reciente” nos remite al segundo elemento del valor, la parte variable. El valor variable es cuantitativo y está relacionado con el aquí y ahora visibles. Sólo él puede estar directamente relacionado con el intercambio.

¿Cómo interpretar este nuevo razonamiento? Por una parte, Homans parece haber admitido que un determinante significativo de la ganancia está fuera del intercambio, que está ligado mediante el proceso de discriminación a las normas, las comunidades y la socialización. Sin embargo, al mismo tiempo introduce un distingo conceptual que permite que su teoría no enfrente esta admisión. “Este libro aborda la conducta presente, cara a cara, y sus cambios dentro de períodos breves” (pág. 48). En otro pasaje Homans declara que su tópico es la «conducta elemental”, que en sus términos es siempre “cara a cara”. Sin embargo, aquí ha introducido una característica crucial, «períodos breves”. Pero si acaba de admitir que los factores constantes, de largo plazo, constituyen un componente relevante de la valoración, ¿no deberían también formar parte de la conducta elemental? Lógicamente la respuesta es sí, estratégicamente la respuesta es no. Homans ha introducido el distingo constante/variable para evitar el análisis cultural, no para abordarlo. Con ello puede declarar que sólo le interesa la conducta que cambia en períodos breves. “Como nos proponemos explicar la variación, no la constancia, tratamos el primer componente [constante] como dado... y no nos sentimos en la obligación de explicarlo siempre. Dentro de los límites que nos fijamos, explicamos lo que varía y consideramos como dado aquello que permanece constante” (pág. 48). ¡Tal vez Homans debió modificar el subtítulo de su libro y ponerle “Conducta elemental en períodos breves”!

He intentado convencerlos de que los comentarios de Homans acerca del valor revisten una extraordinaria importancia, pues creo que revelan las limitaciones de una teoría que conceptualiza la sociedad como intercambio. Sin embargo, aunque yo haya tenido éxito, ustedes podrían responder que mi comentario sólo abarca algunos pasajes del libro de Homans. Tendrían razón. Sin embargo, creo que puedo encontrar en el trabajo de Homans una sección mucho más sustancial que es igualmente reveladora y *ad hoc*. Me refiero al capítulo doce, titulado “Justicia”. Para comprender qué se propone Homans en este capítulo crucial, debemos recordar que a él le gustaría presentar el intercambio como si estuviera regido por la pauta puramente contingente y pragmática de «equivalencia aproximada”. Si debo devolver algo que tenga valor aproximadamente equivalente a lo que me han dado, mi respuesta se puede predecir examinando el estímulo del otro (y, desde luego, mi provisión relativa de él). Pero esta equivalencia objetiva resulta difícil de establecer. Como los bienes (los estímulos) que yo doy tienen que diferir de los bienes (la respuesta) que recibo, no se los puede comparar con exactitud. Más aun, mientras que nuestras provisiones relativas parecen bastante fáciles de establecer, nuestros costos relativos — lo que cada uno de nosotros cede en el intercambio— involucran, análogamente, comparaciones entre diversas especies de bienes. ¿Cómo decidir, pues, si el estímulo y la respuesta son iguales? Debemos realizar una comparación entre los bienes del otro y los míos, las expectativas del otro y las mías, las posibilidades del otro y las mías. Pero sin duda también hemos de comparar nuestra situación con la de otros en la sociedad para ver cómo manejan situaciones similares.

Homans sabe todo esto. En realidad, él trae a colación el tema de la comparación y ve de inmediato sus implicaciones. Al establecer comparaciones, escribe, nos involucramos en la cuestión de la justicia, y la justicia del intercambio plantea el problema de la justicia distributiva. Pero si el intercambio implica justicia distributiva, y la justicia distributiva depende de la comparación, ¿no volvemos ineluctablemente al problema de la interpretación y a la existencia de

pautas de interacción que están fuera de todo acto particular? Homans queda nuevamente apresado en el dilema del individualista. Al enfrentar el problema de lo aleatorio (pura contingencia individual), se desplaza hacia la categoría residual.

La primera frase del capítulo doce indica que Homans advierte que está entrando en el brumoso mundo del *ad hoc* “Debemos ahora resolver algunos cabos sueltos que quedaron colgando en capítulos anteriores” (pág. 232). El cabo suelto que intenta resolver es la justicia distributiva. Para abordarlo —recordemos su estrategia ante el valor— introduce un distingo entre dos principios diferentes. El primero es que el valor que una persona recibe de un grupo en un campo de actividades debe ser coherente con sus recompensas en otros campos. Este principio de coherencia suena sensato, pues parece ser cuantitativo e instrumental. Pero el problema es que para explicarlo Homans debe volver a una comprensión normativa del orden colectivo, lo cual evoca las propuestas de Durkheim y Parsons.

Para ejemplificar este principio él escoge el caso de Alex. Alex era miembro de un grupo juvenil de adolescentes que andaban juntos y hacían muchas cosas. Una de ellas era jugar a los bolos. Alex jugaba bien y así satisfacía las expectativas del grupo. Este buen desempeño constituía un estímulo y, según la teoría del intercambio, Alex tendría que haber recibido por ello una recompensa equivalente. Pero el grupo no le daba tal recompensa. La razón, según Homans, era que en otros campos de la actividad grupal “violaba importantes normas grupales” (pág. 234). Al ofrecer esta explicación, Homans insinúa que la solidaridad grupal es decisiva para la asignación de recompensas. Pero Parsons insiste en lo mismo cuando dice que la integración social tiene la misma importancia que la asignación social. Como los miembros del grupo de Alex adherían a valores grupales, otorgaban cierto valor a la conformidad. Como Homans lo expresa anteriormente, los valores grupales constituían fines en sí mismos. Pero si las recompensas se distribuyen no sólo en respuesta a una actividad específica sino también en relación con el desempeño general de una persona en cuanto miembro del grupo, parece que los intereses de la justicia distributiva subordinan el intercambio a la solidaridad moral.

En su segundo principio de justicia distributiva, Homans introduce la categoría residual de moralidad de otra manera. La recompensa que una persona obtiene por su actividad, sugiere, tiene que ser equivalente a sus “inversiones” (pág. 237). Una vez más, esta referencia parece ser de orden cuantitativo y económico, lo cual sería coherente con una perspectiva instrumentalista del intercambio. Pero Homans no define la inversión en términos económicos. La usa para aludir a elementos sociológicamente relevantes en el carácter de una persona. Las inversiones remiten a cosas como la aptitud, la edad, la raza, el sexo y la familia de origen. En otras palabras, las inversiones no se relacionan directamente con el estímulo al que estamos expuestos ni con el costo inmediato. Son residuos de actividades anteriores que nos han dado nuestro “status”. Este status define culturalmente en qué medida se nos considera una persona “buena” o “merecedora”. La recompensa que recibimos por el estímulo que brindamos está mediatizada por nuestro status fuera de esta transacción particular.

Todo cálculo que un observador externo haga sobre la ganancia, pues, tiene que estar decisivamente mediatizado por consideraciones acerca de las inversiones que una sociedad dada considera importantes. Pues la sensación de haber obtenido una ganancia no depende de la equivalencia objetiva de recompensas y costos sino del cálculo de estas cualidades objetivas en relación con lo que un actor cree merecer. La satisfacción mutua depende, pues, de un consenso cultural acerca de las inversiones. ¿La alta cuna debe contar como una inversión válida? En tal caso, recortar cupones se considerará un estímulo suficiente para ser recompensado con la riqueza. ¿La raza o el sexo cuentan como inversiones? En tal caso, el trabajo similar realizado por personas de sexo o raza diferentes puede resultar legítimamente en una paga desigual. Este es el sistema de recompensas de una sociedad conservadora o aristocrática. Si, en cambio, se considera que la principal inversión es el mero carácter de “persona” o “ciudadano”, las recompensas se

pueden igualar aun en el caso de trabajos desiguales. Esta es la definición de la inversión, la norma de la justicia distributiva, en el socialismo utópico.

Se trata, por cierto, de los problemas normativos que la teoría del conflicto procuraba reducir a una cuestión de mera lucha de poder, pues la teoría del conflicto depende del intercambio utilitarista. En la teoría del intercambio de Homans, en cambio, estas expectativas normativas determinan percepciones acerca de la distribución de recompensas. Cuando Homans observa que la cooperación entre actores sociales siempre parece estar deteriorándose, señala desacuerdos objetivos, no desigualdades objetivas. “El problema es que [las] gentes] difieren en sus ideas acerca de lo que legítimamente constituye inversión, recompensa y costo, y cómo se deben jerarquizar estas cosas. Difieren de una sociedad a otra, de un grupo al otro, y de una época a otra en cualquier sociedad o grupo” (pág. 246).

A mi entender, en estos comentarios sobre el segundo principio Homans ha iluminado procesos en el nivel de la interacción individual que se corresponden con problemas decisivos que Parsons abordó en el nivel del sistema social. Para ambos teóricos el problema es cómo se pueden mediatizar las recompensas entre valores institucionalizados y la asignación de disponibilidades y personal. Homans explica que el deseo individual de justicia distributiva relaciona las ganancias objetivas del intercambio con expectativas grupales acerca de la valía de las cualidades individuales. La respuesta de Parsons, en cambio, aludía a las presiones del equilibrio sobre los sistemas de asignación e integración. Las explicaciones son complementarias. Al contribuir a este “progreso” teórico, Homans se ha alejado de su teoría sistemática del intercambio.

En el comienzo de *Conducta social* Homans admite que puede haber significativos elementos de conducta social que son determinados por requerimientos de rol y no por exigencias interaccionales del intercambio. “Pero mi estudioso de la conducta social elemental dejaría a otros científicos sociales la tarea de explicar por qué el rol llegó a ser lo que es, y sólo emprendería la tarea de explicar las variaciones en la conducta real una vez que el rol está dado” (pág. 5), La idea de dejar la explicación de ciertas dimensiones clave de la acción y el orden a otros es una indudable señal de peligro. Es una alarma que suena cuando alguien desea deshacerse de supuestos teóricos objetivamente restrictivos. Vimos que Parsons anunciaba una división del trabajo analítico dentro de las ciencias sociales —donde la sociología asumía el papel de explicar las normas— justo después de introducir un estrechamiento drásticamente idealista de su enfoque multidimensional. De la misma manera, ciertos teóricos del conflicto, como Dahrendorf, proponían que los elementos normativos y armoniosos (en cuanto opuestos a los conflictivos) de la sociedad fueran manejados por otros teóricos especializados en la “integración”. Pero tal diplomacia entre teóricos generales es un truco de presdigitación. Las propuestas de una división analítica del trabajo son señales oblicuas de que una teoría no puede manejar aspectos fundamentales de la vida social. Después de esas señales aparecen confusas categorías residuales, no un reconocimiento diplomático.

Entiendo que la ambición parsoniana de crear una teoría multidimensional y sintética era encomiable. Primero intenté demostrar que Parsons no alcanzó esa meta, pues introdujo una reducción idealista, mezcló cuestiones presuposicionales y empíricas, y no separó las aplicaciones ideológicas de intereses más generales. También intenté demostrar que la teoría del conflicto abordó estas fallas de modo significativo, y nos permitió trascender la estrecha aplicación de Parsons para abordar una exploración más plena de la multidimensionalidad de la vida social. Al mismo tiempo, sugerí que la teoría del conflicto tenía sus propias fallas conceptuales: sus reducciones instrumentales conducían a razonamientos *ad hoc* que a menudo reflejaban los de Parsons. Espero que ustedes hayan comprendido que he tratado la teoría del intercambio de la misma manera. Homans inicialmente conceptualiza un ámbito teórico que Parsons apenas toca, el nivel de la interacción concreta que cobra una forma racionalista. Sin

embargo, al tomar estos énfasis analíticos para la teoría general, Homans restringe su teoría de un modo que le imposibilita abrazar sistemáticamente toda la gama de la vida social. En vez de demostrar que su teoría es superior a la de Parsons, las categorías residuales que introduce revelan una convergencia entre su teorización y la vena multidimensional del trabajo funcionalista.

He comentado la teoría de Homans no sólo como la obra de un individuo talentoso —aunque su sabor individual es manifiesto— sino como prototipo de la “teoría del intercambio”. A mi juicio, la lógica teórica que ejemplifica, y las restricciones que esta lógica implica, afectan a todo intento de desarrollar una perspectiva estrictamente individualista y racionalista de la vida social. Todo teórico que aborde el intercambio como forma primordial de la socialidad se topará con los problemas que afectan la obra de Homans. La perspectiva del intercambio plantea a los teóricos un dilema: deben escoger entre lo aleatorio y la categoría residual. Si no están satisfechos con ninguna de ambas cosas, deben salir de las fronteras de su trabajo. Este dilema tiene una categoría “estructural”: existe al margen de las intenciones personales, las ambiciones ideológicas y los compromisos empíricos de cada teórico.

En un importante trabajo temprano en teoría del intercambio, por ejemplo, James Coleman manifestaba una gran sensibilidad hacia los problemas conservadores e individualistas de las formulaciones originales de Homans.⁶ Declaraba que todos los intercambios acontecen dentro de marcos colectivos que establecen distribuciones de poder, y que estos marcos se sostienen mediante sistemas constitucionales que limitan normativamente el abuso de poder desigual. Pero Coleman nunca ofreció un modo de teorizar acerca de las reglas constitucionales, normativas. Aunque su teoría pretendía representar una “enmienda” del intercambio individualista, tal enmienda lo indujo a introducir las mismas categorías residuales que se proponía superar. Peter Blau intentó enmendar a Homans de la misma manera.⁷ Insistía sobre la distribución despareja de poder supraindividual, y reconocía la mediación independiente de las normas para un reparto justo. Sin embargo, al abordar los orígenes de dichas normas, Blau tuvo que describirlas como “emergentes del intercambio”, una descripción que no ofrecía muchas más explicaciones que la teoría individualista que Blau se proponía superar. Tal vez fue a causa de esta incongruencia que más adelante Blau abandonó el análisis de intercambio, aduciendo que era irremisiblemente individualista. Abordó una teoría “estructural” que enfocaba las restricciones extraindividuales de manera totalmente materialista.⁸ Alvin Gouldner, en un célebre artículo que se publicó en la misma época que los trabajos tempranos de Blau y Coleman, realizó una crítica de la teoría funcionalista desde la óptica del intercambio, recurriendo al concepto de “norma de reciprocidad”.⁹ Pero esta nueva revisión de la teoría del intercambio también adolecía de defectos residuales en tal concepto de “norma”. ¿De dónde procedía dicha norma? ¿Era generada por el intercambio, en cuyo caso era redundante, o provenía del intercambio externo, en cuyo caso esta revisión converge con el funcionalismo que intentaba reemplazar?

En mi opinión, los trabajos más recientes de la tradición del intercambio sólo vuelven más manifiestas tales contradicciones implícitas. En 1974 Peter Ekeh emprendió un ataque frontal y sistemático contra el trabajo de Homans.¹⁰ Según Ekeh, era preciso complementar la idea de un intercambio directo, cara a cara, con ideas de intercambio indirecto, según las cuales todo intercambio es afectado por las necesidades o costos de un tercero “silencioso”. Este tercero indirecto, sin embargo, no parece diferente del grupo solidario que Homans señalaba en su primer

⁶ Coleman, “Foundations for a Theory of Collective Decisions”, *American Journal of Sociology* (1966), 71:615-627.

⁷ Blau *Exchange and Power in Social Life* (Nueva York: Free Press, 1964).

⁸ Blau, *Inequality and Heterogeneity* (Nueva York: Free Press, 1977).

⁹ Alvin W. Gouldner, “The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement”, *American Sociological Review* (19) 25:161-178.

¹⁰ Ekeh, *Social Exchange Theory: The Two Traditions* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1974)

principio de justicia distributiva. Transformar el intercambio en normativo volviéndolo “indirecto” es igualmente *ad hoc*. Se viola el principio de frugalidad —por no mencionar un fundamental criterio de coherencia— al tratar de insertar cuestiones como la solidaridad y la integración de sistemas en el lenguaje restrictivo y teóricamente discordante del intercambio social. Los trabajos de Charles Kadushin sobre el intercambio indirecto adolecen de esta misma complejidad excesiva, y lo mismo sucede con el intento de William Goode de transformar la teoría del intercambio en fundamento de su explicación sistemática de la distribución de prestigio en la vida social.¹¹ Goode “corrige” la teoría del intercambio recordando a sus lectores que el intercambio de disponibilidades simbólicas —un subconjunto de las “recompensas” mencionadas en la obra de Homans y Parsons— debe ser regulado por lo que Durkheim llamaba los elementos no contractuales del contrato, y que por esta razón todo análisis del prestigio debe abordar bases culturales que están fuera del intercambio mismo. ¿Pero por qué partir de una teoría de la primordialidad del intercambio? ¿Por qué no declarar desde el principio que el intercambio es una dimensión analítica de la acción pero que no puede explicar la acción misma? Quizá porque hacerlo equivaldría a abandonar la tradición de la teoría del intercambio.

Los supuestos racionalistas e individualistas abundan en el estudio empírico de la vida social; no se limitan a análisis que se anuncian formalmente como parte de la “teoría del intercambio”. Los estudios de la conducta colectiva como movilización de recursos a menudo enfatizan la opción racional, tal como las discusiones acerca de la revolución. La sociología política utiliza tales supuestos rutinariamente. Muchas teorías de las relaciones raciales y étnicas dependen de ellos. Las explicaciones de las relaciones internacionales utilizan teorías de protointercambio para describir la conducta de las naciones, los sociólogos familiares las usan para explicar el desarrollo de las patologías emocionales. Las teorías del conflicto se valen del intercambio para explicar los actos de partes individuales de sistemas complejos. Los marxistas usan el intercambio para explicar la lógica de los individuos y grupos alienados de la sociedad capitalista.¹²

Aunque pocos de estos esfuerzos abusan sistemáticamente de sus supuestos teóricos, los límites de sus explicaciones empíricas adolecen de los defectos que hemos descubierto en la lógica más explícita y generalizada de la obra de Homans. A fin de cuentas, tal es la justificación de la teoría general. Es un microcosmos de la sociología. Al abordar problemas teóricos generales, emprendemos un examen abstracto y concentrado de la sociología misma.

¹¹ Charles Kadushin, “Cast Thy Bread Upon the Waters for Thou Shalt Find It After Many Days: Notes on Motivation In Network Behavior” (trabajo inédito, 1978), William Goode, *The Celebration of Heroes: Prestige as a Social Control System* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979).

¹² John Elster formaliza esta tendencia en el “marxismo de opción racional” que ha presentado recientemente en nombre de Marx: “Marxism, Functionalism, and Game Theory”, *Theory and Society* (1982), 11:453-482.

12

**El interaccionismo simbólico [1]:
El pragmatismo y el legado
de George Herbert Mead**

El cuestionamiento de la hegemonía funcionalista por parte de las teorías del intercambio y del conflicto surgió en la escena de posguerra en momentos específicos, a fines de la década de 1950 y principios de la de 1960. Aparecieron como teorías nuevas, aunque por cierto tenían raíces clásicas. El cuestionamiento teórico que examinaremos a continuación, la tradición que se ha convenido en llamar interaccionismo simbólico, es muy diferente. De una u otra forma ha estado presente en la mayor parte de este siglo, y sus orígenes intelectuales son aun más lejanos. Aunque nos limitemos a su forma moderna, que nació con los escritos de Herbert Blumer, debemos retroceder a la década de 1940. El interaccionismo simbólico apareció, pues, antes que empezara a declinar el predominio intelectual de Parsons. En realidad, surgió casi al mismo tiempo que la teoría funcionalista de Parsons. Pero en la posguerra fue Parsons y no Blumer quien asumió el liderazgo teórico. Para entender por qué, tenemos que evocar parte de mis comentarios sobre la historia de la sociología.

En una clase anterior señalé que los departamentos de sociología de Harvard y Columbia, y la sociología funcionalista de Parsons en particular, alcanzaron preeminencia al “derrotar” a la más pragmática, individualista y empírica sociología de la escuela de Chicago. Esta tenía una fuerte influencia del pragmatismo, el precursor del interaccionismo simbólico. Sin embargo, las fases tempranas de esta tradición no eran reconocidas como una escuela teórica importante, sino encaradas como enfoques cruciales de la investigación sociológica. En ese período temprano, los sociólogos alemanes y franceses hicieron de Europa el centro de su trabajo teórico. Sólo más tarde, en la entreguerra, cuando estas grandes tradiciones europeas comenzaron a desintegrarse, aparecieron algunos de los más importantes aportes teóricos al interaccionismo por parte de Mead, así como las reformulaciones críticas de Blumer. Estos trabajos eran conocidos y comentados en la segunda posguerra, pero la “migración de la teoría sociológica a los Estados Unidos” no estaba asociada con el surgimiento de un interaccionismo teóricamente más complejo sino con la teorización funcionalista de Parsons. El interaccionismo sólo cobró relieve de importante tradición teórica cuando cuestionó el predominio de Parsons. Los ensayos teóricos de Blumer se publicaron en la década de 1960, y fue en esta década cuando los teóricos más jóvenes tomaron en serio la idea de Blumer de desarrollar enfoques interaccionistas” en diversos subcampos empíricos.

Comentaré este desafío contemporáneo posparsoniano, en mi próxima clase. Hoy trataré de explicar el trasfondo histórico que le dio origen.

El interaccionismo simbólico presenta la misma clase de reacción individualista ante el funcionalismo que encontramos en la teoría del intercambio de Homans. De hecho, veremos que tiene un trasfondo ideológico similar, pues se inspira en la creencia, o al menos la esperanza, de que es posible organizar la sociedad alrededor de una identidad natural de intereses. Las raíces de la teoría del intercambio se remontan al individualismo de la teoría contractual de los siglos diecisiete y dieciocho y a la economía política clásica del siglo diecinueve. El individualismo del interaccionismo simbólico, sin embargo, está vinculado con tradiciones intelectuales muy

diferentes. Estas tradiciones están profundamente arraigadas en la historia de los Estados Unidos. En verdad, el interaccionismo es el único cuestionamiento teórico de Parsons que descansa totalmente en la tradición norteamericana. Es la única tradición teórica de la sociología occidental que tiene una perspectiva casi totalmente “norteamericana”. Para entender las posibilidades y limitaciones de la teoría interaccionista debemos saber algo sobre la historia intelectual de los Estados Unidos.

Aunque todas las sociedades presentan tensiones manifiestas entre la libertad que otorgan a los individuos y las obligaciones que imponen a sus comunidades, esta tensión ha sido más notable en los Estados Unidos que en ninguna otra parte. Tal vez ello sea porque desde sus comienzos, hace casi cuatrocientos años, los Estados Unidos han sido no sólo una entidad geográfica sino una zona de la imaginación. Han sido el lugar donde “todo es posible”, donde supuestamente no hay límites para lo que se puede lograr. Han sido la tierra de la oportunidad, la invención y la libertad. Tal vez a causa de esta fe, los Estados Unidos son el único país occidental sin una verdadera tradición socialista. No había comunismo suficiente para eso. En la historia de los Estados Unidos, ni la izquierda ni la derecha abrazaron nunca ideologías colectivas; siempre se presentaron como variaciones sobre el pensamiento individualista.

Este énfasis en el individuo es, a mi juicio, origen de lo mejor y lo peor de la historia norteamericana. Sin duda a ustedes les resulta fácil ver las partes buenas. Para quienes vivimos en la sociedad norteamericana es natural ver la libertad positivamente, es decir, como la eliminación de toda restricción. Pero el individualismo también ha sido una ideología en la sociedad norteamericana. A menudo ha ocultado los efectos de barreras institucionales injustas. A menudo ha inspirado una competencia brutal y una inquieta insatisfacción. La teoría social de Homans encarna claramente estas contradicciones. Aunque él expresa un interés personal en la conciencia individual y un compromiso con el ideal de la libertad, describe a las personas como “capitalistas” individuales sin sentimientos irracionales, sin conciencia y sin lazos con el pasado. También ignora las barreras colectivas y sociales para las recompensas individuales, o al menos no sabe explicarlas. Cuando tiene que reconocer características históricas de los individuos que afectan las recompensas que ellos reciben, las denomina inversiones en vez de limitaciones.

Homans ejemplifica el individualismo racionalista del mercado norteamericano. Pero el individualismo norteamericano también está arraigado en esferas no económicas. A fin de cuentas, existe una alternativa presuposicional para este individualismo racionalista, y consiste en un individualismo no racional, normativo, subjetivo. El individualismo moral también constituye una fuerza influyente en la historia norteamericana, y en esta clase insistiré más sobre esta vena que sobre su versión económica.

El individualismo moral de la sociedad norteamericana proviene principalmente del legado religioso del puritanismo y el protestantismo evangélico. No apela al deseo de adquisición material sino a cuestiones de sentido evaluación, basadas en la capacidad que Homans llama discriminación. Lo puritanos escrutaban atentamente sus motivos internos; no buscaban la salvación del alma, en primera instancia, en su ámbito objetivo. Pero esta religión introspectiva era extremadamente individualista, especialmente a volverse más evangélica en el siglo diecinueve. Entendía que las personas tenían una relación directa con Dios, la cual no estaba mediatizada por reglas formales ni por jerarquías institucionales. Por esta razón el protestantismo evangélico norteamericano plantea un serio desafío a las comunidades religiosas institucionales. A principios y mediados del siglo diecinueve, esta tradición religiosa cobró forma secular en la primera teoría social norteamericana importante: el “trascendentalismo” de intelectuales de Nueva Inglaterra como Ralph Waldo Emerson y Henry Thoreau. El vínculo entre estos teóricos seculares y el puritanismo es evidente. Los trascendentalistas tenían una orientación espiritual, no material; les interesaba la salvación de las almas. También eran muy individualistas, y describían al hombre como aislado de su ámbito social y abogaban por la liberación de los actores respecto

de las restricciones sociales. Enfatizando la libertad individual sobre el determinismo social, se propusieron revigorizar la sociedad norteamericana devolviendo a los individuos a su estado “natural”. Este estado natural sería bueno para el alma. Exigiría disciplina, introspección y trabajo duro si el individuo quería sobrevivir. Esta ética era una respuesta puritana secularizada ante una sociedad que cambiaba deprisa. Recordemos que Thoreau escapó a Walden Pond para huir del ajetreo de una Boston mercantil.

Quiero enfatizar, sin embargo, que la actitud de estos individualistas religiosos y seculares ante la comunidad no era cerrada... Por ejemplo, no renunciaban a la esperanza de construir un orden social cohesivo. Los individualistas religiosos vivían con la ferviente esperanza de que las organizaciones religiosas, e incluso la nación norteamericana, se pudieran reconstruir como una comunidad de creyentes voluntarios. Si la fe religiosa era suficiente, habría una comunidad “autocontrolada” que podría prescindir de la necesidad de instituciones opresivas. Se creía que tal comunidad brindaría un poderoso control social, pero este control sería informal. En el pensamiento secular de la primera mitad del siglo diecinueve, los trascendentalistas expresaron la similar idea de que las relaciones sociales y la ética nacerían a partir de la intuición, o conciencia, que poseen todas las personas, y que les permite conocer el bien.

Pero ambos grupos encaraban la comunidad y la sociedad de manera *ad hoc* y residual. Manifestaban alarma ante las colectividades grandes y veían las leyes, valores, religiones, Estados y costumbres como reflejo de los intereses de la reacción y el conservadurismo. A fin de cuentas, Estados Unidos era un país revolucionario. No es sorprendente que el primer pensamiento social de orientación institucional verdaderamente “orgánico” de los Estados Unidos fuera escrito por intelectuales racistas sureños en las dos décadas previas a la Guerra Civil, en gran medida como apología de la institución coercitiva de la esclavitud. En cambio, los movimientos liberales y radicales de principios del siglo diecinueve, como la democracia jacksoniana y el abolicionismo, eran agresivamente individualistas. Entre las principales sociedades occidentales de su época, los Estados Unidos eran la única nación donde el radicalismo nunca cobró una forma manifiestamente colectivista.

Esta tensión entre el individualismo y un comunitarismo latente y residual continuó en la segunda mitad del siglo diecinueve. El individualismo continuó siendo la corriente dominante. La vida económica brinda el mejor ejemplo. Esta era la época de los “barones salteadores”, quienes crearon la brutal y primera gran fase del capitalismo industrial. La oportunidad económica que implicaba esta transformación se reflejaba en creencias de honda raigambre popular. En el mito de Horatio Alger los norteamericanos rendían culto al éxito comercial que llevaba de los harapos a la opulencia. En el mito del “granjero industrial”, que desempeñó tan importante papel en la expansión norteamericana, la visión del trabajo duro como fuente de oportunidades ilimitadas estimuló la expansión en el Oeste agrícola. El gran teórico social posterior a la Guerra Civil fue para los norteamericanos el utilitarista inglés Herbert Spencer, quien propuso la noción individualista de la “supervivencia del más apto”. El darwinismo social de Spencer proclamaba los beneficios del individualismo a ultranza abrazado por los capitalistas recién surgidos, pero omitía toda mención a las barreras que el capitalismo ponía a la oportunidad y a sus costos para la comunidad humana.

Sin embargo, a fines del siglo diecinueve los problemas de esa teoría social individualista y las ideologías de la autoayuda fueron cada vez más manifiestas. Se generó una reacción norteamericana que fue paralela del movimiento antiindividualista que en Europa alimentaba el nacimiento de la sociología. Muchos norteamericanos empezaron a ver que la idea de oportunidad ilimitada para la acción individual no podía explicar el desorden y la inestabilidad que empezaban a dominar la Norteamérica industrializada. El individuo curtido era también el capitalista rapaz, quien al transformar e industrializar la sociedad iniciaba la guerra de clases y enfrentaba a un grupo contra el otro. En la campaña, el granjero industrial descubrió que no

podía controlar los mercados a través de los cuales debía expresar su individualidad. La Depresión, la urbanización y los frecuentes desastres rurales ponían en jaque a Norteamérica. La inundación de inmigrantes europeos que ingresaban en el país aumentaba la sensibilidad ante las fuerzas grupales en cuanto opuestas a las individuales.

Aunque la respuesta intelectual a esta crisis cobró a veces un matiz colectivista, con mayor frecuencia emergió como una nueva forma de individualismo crítico, socialmente sensible. En vez de conceptualizar las causas colectivas de esta crisis, los intelectuales norteamericanos se inclinaban a reaccionar ante la restricción de oportunidades individuales que resultaba de ella. Ante el angostamiento de la libertad, exigieron más libertades. En otras palabras, aludían a la restricción de la libertad como la causa del trance en que se encontraban. Atacaban el “formalismo” del pensamiento y las instituciones de los Estados Unidos. Encontraban formalismo y rigidez en la consolidación económica de las grandes empresas, en la centralización de la riqueza y el poder, y en las convenciones victorianas de las europeizantes clases altas norteamericanas. También los encontraban en el carácter cada vez más jerárquico de la sociedad norteamericana, algo que asociaban con el ocaso de la frontera. Estas reacciones sociales se reflejaban en el mundo del pensamiento. Los intelectuales norteamericanos consideraban que la vida intelectual europea adolecía de formalismo y fatalismo. En Kant había demasiado apriorismo, en Hegel demasiada metafísica formal y deductiva. Criticaron los imponentes sistemas de Spencer porque los veían divorciados de la experiencia del mundo real. Todos estos sistemas parecían mecanicistas. Formalizaban lo que a fin de cuentas era producto de la experiencia humana. Según estos intelectuales norteamericanos, era erróneo tratar los mercados, las leyes y las instituciones como mecanismos de autorregulación automática no afectados por la experiencia humana concreta. Era preciso, pues, pasar del formalismo a la experiencia.

De este clima social, y de estas críticas intelectuales, nació la muy norteamericana filosofía del pragmatismo. Podemos encarar el pragmatismo como un movimiento intelectual general en la Norteamérica del siglo diecinueve y como un sistema técnico filosófico y teórico que informó la primera fase de la teoría sociológica “interaccionista”. Comenzaré tomando la primera ruta y hablaré del pragmatismo como orientación general.

El pragmatismo desafió el formalismo de la sociedad norteamericana al enfatizar la proteica experiencia. Contra Hegel, señalaba que la experiencia era la fuente del conocimiento que la gente tenía del bien. Puede parecer irónico —dada la angustia acerca del desorden que había creado el individualismo— pero este énfasis sobre la experiencia dio al individualismo un nuevo nacimiento. Contribuyó a forjar un liberalismo nuevo, más optimista y reformista, un audaz y militante renacimiento de la fe en la riqueza y la creatividad de la acción individual en el mundo. Promovió la idea de que la fuerza de voluntad podía crear un nuevo orden social. Las abstracciones y tradiciones acerca del bien y del mal no se consideraban relevantes para dicha creación, ni las barreras institucionales que se le pudieran oponer. La ética, la ley y los hábitos eran defendibles sólo si “congeniaban” con la experiencia. Las instituciones no se perpetúan por sí mismas, sino que la vida mundana del individuo debe entender que son apropiadas.

Pero sería erróneo describir el pragmatismo como totalmente individualista. Era una reacción típicamente norteamericana ante la sensación de que había un colapso del orden y ante la furia contra el individualismo excesivo. Exigía la reconstrucción del orden social como comunidad voluntaria. Este enfoque pragmático de la realidad se denominó teoría del “control social”. Afirmaba que las personas, mediante interacciones con los demás, quieren adherir a obligaciones sociales, obligaciones que surgirían de dicho proceso de interacción. Se considera que las personas poseen naturalmente buena voluntad, y que las instituciones construidas mediante la interacción de estos actores dotados de buena voluntad bastan para mantener el orden. Si una sociedad se desplaza hacia el conflicto y el desequilibrio, este movimiento negativo se topará inevitablemente con esfuerzos tendientes a devolver el equilibrio. Como las consecuencias del

desequilibrio se experimentarán en forma directa, la gente querrá naturalmente iniciar una reforma. Este proceso de cambio no es formal ni ideológico. Se produce pragmáticamente, mediante ensayo y error. He aquí la versión norteamericana de la “identidad natural de intereses” que subyacía a la teoría económica europea del *laissez-faire*.

Este pragmatismo optimista afectó todos los campos de la vida intelectual norteamericana. Veblen, Commons y Ely crearon una disciplina llamada “economía institucional”, que se oponía a la economía clásica y formalista. Argumentaban que si se modificaba el contexto institucional y social de los procesos económicos, la economía sería distinta. Este nuevo contexto económico surgiría de la experiencia y congeniaría con las necesidades comunes de los individuos. No resultaría de nuevos sistemas formales, como las leyes de la economía o los axiomas de la ideología socialista. En filosofía política, teóricos como Royce y Croly, y pensadores más empíricos como Wilson y Ford, abordaron la política como algo estrechamente vinculado con la experiencia y la reforma. Hablaban de relacionar el gobierno formal con el valor subjetivo, y sustituyeron las rígidas teorías del contrato y las ideas sobre derechos abstractos y formulaciones legales mecanicistas por teorías fluidas, orientadas hacia la acción. En historia, la generación de los “historiadores progresistas”, como Turner, Beard y Parrington, se alejó de los esquemas “científicos” y deductivos para estudiar la experiencia real de los grupos sociales y la estructura abierta de la historia. En derecho, surgió un realismo legal opuesto a las filosofías legales formales del continente, un enfoque ejemplificado por la muy citada observación que Oliver Wendell Holmes hizo en 1881: “la vida del derecho no ha sido la lógica sino la experiencia”. Por último, hubo filósofos del pragmatismo, gentes como Peirce, James, Dewey y Mead, quienes procuraban dar a este vasto movimiento intelectual una forma analítica más precisa.

Como perspectiva general, el pragmatismo era dinámico, naturalista, antiformal y voluntarista. Estaba asociado con la reforma social y el activismo. Tenía una teoría de la comunidad, aunque era más una visión de los resultados que una comprensión de las causas: el resabio de atinadas experiencias y expresiones individuales. Si ustedes perciben en este movimiento pragmático una tensión irresuelta entre el deseo colectivista y el compromiso individual, están en lo cierto. También podemos ver esta tensión en la filosofía técnica del pragmatismo, y en la teoría sociológica que eventualmente informó.

Como filosofía técnica, el pragmatismo reflejó y perfeccionó los impulsos de este movimiento intelectual general. En términos presuposicionales, tendía hacia lo normativo e individualista. Los actores buscan valor; quieren infundir “propósito” a las situaciones. Persiguen el valor y el propósito en el curso de su experiencia. Se adaptan al mundo, pero al adaptarse también lo interpretan y evalúan. La práctica es más importante que la teoría, el experimento más significativo que la abstracción, el proceso más importante que la forma. El darwinismo ejerció un poderoso impacto: el énfasis en el crecimiento y la adaptación a través de la experiencia fue crucial para los pragmatistas. Darwin había enfatizado que las estructuras dependen de la experiencia y que por ello las estructuras de la vida no tienen forma preordenada. Para Darwin, la inteligencia resolvía problemas. Las más famosas máximas de la filosofía pragmatista suenan darwinianas: “la verdad es sinónimo de la solución del problema” y “el proceso determina la forma”.

No obstante, la filosofía pragmatista no eludió del todo la comunidad y la restricción, así como no lo hicieron otras tradiciones del individualismo norteamericano que mencioné antes, ni el movimiento pragmatista en su conjunto. Si examinamos la filosofía pragmatista notamos una tensión crítica. Hallamos que algunos pragmatistas tenían mayor predisposición y aptitud para reconocer los orígenes extraindividuales, sociales, de las fuentes de control.¹

¹ Para un examen del problema, véase el abarcador trabajo de J. David Lewis y Richard L. Smith, *American Sociology and Pragmatism* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

El individualismo epigramático de la filosofía pragmatista surge de James y Dewey. James desarrolló una teoría personalizada del significado que afirmaba que un concepto significa la experiencia a la cual conduce. Desde esta perspectiva, el mandato del método pragmatista consiste en verificar todas las creencias conceptuales abstractas comparándolas con la experiencia práctica individual. Como decía James, hay que “determinar el significado de todas las diferencias de opinión haciendo que la discusión gire cuanto antes alrededor de una cuestión práctica”.² A pesar de su mayor inclinación política hacia el comunitarismo, Dewey profesaba una similar orientación hacia el aquí y ahora y se oponía a la idea de una tradición predominante y de compromisos idealizados y apriorísticos. Su individualismo “norteamericano” era manifiesto. La subjetividad, escribió, es “iniciativa, invención, variedad de recursos y asunción de la responsabilidad en la elección de creencias y conductas”. Los individuos no sólo son moralmente responsables de la elección de sus creencias, sino que teóricamente se los conceptualiza como la fuente principal de dichas creencias. Dewey no veía el orden social como una restricción para los individuos sino como algo que los individuos reinician constantemente: “Sociedad es una palabra, pero es infinidad de cosas”. De esta manera Dewey cerraba el paso a la generalización simbólica —el elemento normativo, o de valor— en la cual debe descansar toda idea de un orden subjetivo supraindividual. El científico social pragmatista se debe concentrar en la situación particular, concreta y contingente de la acción, no en el orden normativo que la sustenta. “El nuevo método pragmatista”, escribió Dewey, “cobra efecto al sustituir la solemne manipulación de nociones generales por la indagación de datos específicos, relativos y cambiantes.”³

Contra esta tendencia individualista del pragmatismo se yergue el más colectivista y sintetizador enfoque desarrollado por Charles Peirce y George Herbert Mead. Peirce aún no ha obtenido pleno reconocimiento, pero fue el fundador de la filosofía pragmatista y sus contemporáneos lo consideraron el pensador más original y sistemático del movimiento. Aquí no puedo analizar detalladamente la compleja obra de Peirce, pero creo que su pensamiento fundamental se puede describir con relativa sencillez. Peirce procuraba conciliar la necesidad de una comunidad de ética y obligación —y la existencia empírica de tales comunidades— con un énfasis pragmático en la experiencia individual en el mundo real. Para obtener esta síntesis, desarrolló la primera teoría compleja de los símbolos, o signos, una teoría que se suele asociar con la obra de tradiciones mucho más colectivistas. Peirce argumentaba que los sistemas de signos tienen una existencia previa a la experiencia del individuo, pero aunque ellos brindan el contexto para cada acto de la experiencia, la experiencia y la acción práctica brindan los criterios de verdad. Por cierto esto parece contradictorio. Creo que Peirce no tuvo pleno éxito en su búsqueda de una síntesis. Aun así, aunque reproducía la tensión del pensamiento intelectual norteamericano, no hay dudas sobre la naturaleza de su ambición ni sobre el impulso sintetizador de su obra. Lejos de separar el sentido simbólico de los actos individuales de los referentes “reales” —un problema que encontraremos en el interaccionismo y la etnometodología— Peirce desarrolló una teoría de los símbolos para informar su versión de la razón práctica.

Comprenderemos mejor la índole de este logro si examinamos el pensamiento de Mead, pues aunque Mead recibió sólo una influencia indirecta de Peirce (sobre todo a través de Royce), su relación con el pragmatismo individualista era muy similar. Al igual que Peirce, Mead procuraba infundir al pragmatismo una orientación más colectiva, igualmente importante, impulsó la sociología pragmatista en una dirección explícitamente sociológica.

² William James, *Essays on Radical Empiricism and a Pluralistic Universe*, Ralph Barton Perry, comp. (Nueva York: E. P. Dutton, 1971), pág. 83.

³ John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston: Beacon, 1957), pág. 200. 168.

Cuando Herbert Blumer acuñó el término “interaccionismo simbólico” en 1937, creía que resumía fielmente la filosofía social de Mead. En la clase siguiente argumentaré que Blumer no hizo semejante cosa. Sugeriré que Blumer y el interaccionismo siguieron la tendencia más individualista del pragmatismo, mientras que Mead, como Peirce, buscaba una fusión más sintética entre individualismo y comunidad. Haríamos bien, pues, en examinar más hondamente la teoría social de Mead. Veremos que brinda una adecuada conclusión para nuestros comentarios acerca de la tensión entre individualismo y comunidad en el pensamiento norteamericano.

En mis clases sobre teoría del intercambio describí la diferencia entre individualismo como compromiso presuposicional e individualismo como nivel del análisis empírico. Si es un compromiso presuposicional, se considera que el individualismo —que también se puede denominar, como han hecho Homans y otros, “contingencia”— define la naturaleza del orden social. Se presenta el orden como algo que inevitablemente se negocia, que emerge de la interacción individual y no tiene raíces colectivistas. Si, en cambio, no se toma la contingencia como una presuposición, se lo puede ver como una referencia a un nivel del análisis empírico, al elemento abierto y no determinado que forma parte de cada acto individual. La teoría social pragmatista y el pensamiento norteamericano en general, habitualmente toman el individualismo como una presuposición; por ello la comunidad y el orden colectivo suelen ocupar sólo un lugar residual. Mead se distingue porque adopta la táctica contraria: trata de explicar la contingencia como un momento en la acción social colectivamente estructurada,

En la teoría individualista, el actor define el significado de los objetos con los cuales interactúa. En cambio, Mead argumentaba a favor de la autonomía del significado de cara a la acción. El significado se encuentra en los símbolos, no en los actos. Mead creía que los sistemas simbólicos supraindividuales son los más importantes creadores del significado de los objetos de un individuo. La “simbolización”, escribió, no el individuo en sí mismo es lo que “constituye objetos no constituidos antes”. Insistía en que los “objetos... no existirían excepto por el contexto de relaciones sociales donde acontece la simbolización”. En oposición a la posición individualista tradicional, argumenta que el sistema simbólico más común, el lenguaje, no resulta de la acción sino que la precede:

El lenguaje no simboliza simplemente una situación u objeto que está allí de antemano; posibilita la existencia o aparición de dicha situación u objeto, pues forma parte del mecanismo por el cual se creó la situación u objeto. ... Los objetos dependen de estos significados o son constituidos por ellos.⁴

Sin embargo, Mead era un pragmatista. Enfatizaba mucho más que otras tradiciones el peso de la interacción individual concreta. Llamaba interacción a la “conversación de gestos”. Los gestos se refieren a los múltiples movimientos y expresiones que realiza la gente, incluido el lenguaje. Con la idea de gestos, Mead entra en el mundo pragmatista de la experiencia y el activismo, pero lo hace de manera singular y sintetizadora.

Se puede considerar que el significado de los gestos depende de una estratagema individual o de marcos simbólicos más generalizados. Mead adopta la segunda posición, aunque veremos que no por ello abandona la estrategia individual como componente empírico decisivo. El significado de los gestos, insiste Mead, no descansa sobre la manipulación individual. Los gestos “son símbolos significantes”, escribe, “porque tienen los mismos significados para todos los miembros individuales de una sociedad o un grupo social dados, es decir, concitan las mismas actitudes en

⁴ George Herbert Mead, “Selections from Mind, Self, and Society”, en Anselm Strauss, comp., *George Herbert Mead on Social Psychology* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), pág. 165. De aquí en adelante el número de página de las referencias a Mead figura entre paréntesis en el texto.

los individuos que los hacen y en los individuos que responden” (pág. 159). Lejos de hallar justificación para un retorno al individualismo, pues. Mead encara su teoría de los gestos como un medio para comprender cómo la contingencia de la acción individual se íntegra a la estructura simbólica. Cree que los gestos posibilitan “la simbolización de la experiencia” dentro del campo más amplio del significado (pág. 128). Permiten que la gente relacione experiencias nuevas y actuales con categorías sociales, que represente el mundo al tiempo que se arroja al mundo. Para enfatizar y desarrollar el carácter social de los gestos. Mead elaboró el concepto del “otro generalizado”. Cada persona actúa en referencia no sólo al otro inmediato sino a un otro social más generalizado. Este otro generalizado es interno al actor, producto de su larga socialización y su integración a la vida colectiva. El individualismo es pues engañoso: “El individuo se experimenta a sí mismo como tal no directa sino indirectamente, a partir de las perspectivas particulares de otros miembros individuales del mismo grupo social o de la perspectiva generalizada del grupo social al cual pertenece” (pág. 202).

Mead examina el impacto colectivo, o socializante, de este otro generalizado en su teoría del juego, una noción que realiza un profundo aporte a la integración de contingencia empírica y orden colectivo. Cuando los niños son muy pequeños, cree Mead, su captación de otros individuos aún no se ha generalizado; en consecuencia, los niños prefieren el juego de representación en vez de los juegos competitivos. Asumen el papel de otros niños, pasando de un tipo de conducta a otro de manera secuencial. En esta etapa temprana del desarrollo, los niños sólo se pueden poner en lugar del otro. Con un desarrollo más avanzado, sin embargo, los niños pueden incorporar una comprensión abstracta de los roles que desempeñan otras personas. Con dicha incorporación se constituyen las “reglas” del juego, pues hay un “otro generalizado” que ahora puede regular invisiblemente la conducta de los individuos en interés de todos. Los juegos competitivos sólo son posibles si hay reglas, pues sólo con las reglas suministradas por un otro generalizado es posible perseguir de manera social los intereses y metas individuales. Mead insiste en que un niño mayor, un niño que practica juegos, gesticula para sí mismo, pero también gesticula para otros. Como esta generalización internalizada afecta su identidad personal y aun sus percepciones, automáticamente tiene en cuenta las posiciones y obligaciones de los demás jugadores.

Mead aplica esta abstracción al deporte que se ha denominado el pasatiempo norteamericano. Me refiero, desde luego, al béisbol:

El jugador de béisbol que hace una jugada brillante está haciendo la jugada pedida por el equipo al cual pertenece. Juega para su bando. Desde luego, un hombre puede jugar para lucirse, estar más interesado en hacer una jugada brillante que en contribuir al triunfo de su equipo, tal como un cirujano puede realizar una operación brillante y sacrificar al paciente. Pero en condiciones normales, *el aporte del individuo obtiene su expresión de los procesos sociales que están involucrados en el acto, de modo que la adhesión de los valores al yo [self] no implica egoísmo ni egolatría* (pág. 239, cursiva mía).

En otras palabras, el beisbolista juega para sí mismo. Tiene su propia posición, y sólo él debe lanzar una bola a su zona de la cancha. Si falla, será error de él, y si realiza una jugada brillante será un triunfo de él. Pero esta acción individualmente interesada está totalmente definida por la situación social del acto. La jugada de un hombre está decidida por el interés y la situación de los otros ocho jugadores: cada acto de egoísmo es simultáneamente una pérdida o una ganancia social. Es beisbolista sólo porque forma parte de un equipo.

La adopción de esos conjuntos organizados de actitudes le brinda el self del cual es consciente. Puede arrojar la bola a otros miembros del equipo porque los demás miembros del

equipo plantean esa exigencia. Este es el self que existe inmediatamente para él en su conciencia. Tiene las actitudes de los demás, sabe qué quieren y cuáles serán las consecuencias de cada uno de sus actos, y ha asumido responsabilidad por la situación (pág. 230).

Para Mead el juego es una analogía, un microcosmos, de todos los sistemas y grupos sociales. Su comprensión de la gesticulación en los juegos le permite sostener que los gestos individuales son instituciones sociales. Según la teoría del conflicto, las instituciones son órdenes estructurados y objetivos. Mead, en cambio, muestra que el orden colectivo se corresponde con la experiencia generalizada de sus miembros: “A fin de cuentas, una institución no es más que una organización de actitudes que todos llevamos dentro de nosotros” (pág. 239).

Pero aún no se ha expresado el aspecto contingente e individualizador de la acción. Mead se interesa en los gestos no sólo porque indican cómo las situaciones individuales especifican lo social. También los usa para mostrar cómo se modifica lo social. El gesto implica un elemento de individualidad y libertad. ¿Por qué? Porque involucra el paso del tiempo. Para Mead, la temporalidad es la esencia de la contingencia. Entiende que la “inhibición temporaria de la acción” es lo que permite el pensamiento. Durante el desarrollo de una acción, el individuo tiene en la conciencia “diversas maneras de completar [aquello que] ya ha iniciado” (pág. 169). Como los gestos acontecen en el tiempo, implican el examen de diversos cursos de acción. Por ello, cada nuevo gesto tiene una propiedad emergente que lo distingue de los anteriores.

Lo que sucede en la conducta orgánica presente es siempre, en algún sentido, un emergente del pasado, y nunca se podría haber predicho exactamente de antemano, nunca se podría haber predicho sobre la base de un conocimiento del pasado, por completo que éste sea, ni de las condiciones pasadas que son relevantes para su emergencia (pág. 177).

Como parte de su esfuerzo para conceptualizar las propiedades que emergen de la acción, Mead diferencia entre el “yo” y el “mí” de un actor. El ‘yo’ es el elemento nuevo, el ‘mí’ es el elemento social que corresponde al otro generalizado. Mead dice que el “yo” y el “mí” son “dos fases diferenciadas” del mismo acto. Al describir la génesis y la constitución de los actos, sugiere una alternancia entre fases contingentes y determinadas. La ‘actitud’, en términos de Mead, constituye la primera parte de la respuesta al gesto de otro, y la ‘actitud’ está socialmente determinada por el “mí”, por la índole del orden simbólico internalizado. El significado que tú atribuyes a mi gesto se da de inmediato, de forma totalmente inconsciente. Aun así, advierte Mead, esto no constituye tu “respuesta” total a mi gesto. Dentro del contexto de tu acto de respuesta —de modo inconsciente, preconsciente o consciente— tú realizas varios ensayos, sintiendo y viendo imágenes de diversos tipos, explorando la ramificación de tal o cual respuesta. Sólo respondes después de varios ensayos. Luego evaluarás la relación entre el significado que has atribuido al gesto del otro y el efecto de tu respuesta en los otros inmediatos y generalizados.

En mis clases sobre teoría del intercambio, definí el dilema individualista como la infeliz opción entre el azar (que proviene de un individualismo coherente) y la indeterminación (el status residual de las “referencias colectivas”, que no se puede introducir de manera directa). En la medida en que Mead logra enlazar “actitud” con ‘respuesta’, evita dar a la comunidad el status residual que tiene en obras más individualistas. Así muestra que la contingencia se incorpora en la especificación del orden colectivo que se realiza momento a momento. Pero Mead no escapa totalmente del dilema individualista. Hay importantes pasajes de su obra donde se desmorona la autonomía de la actitud y la respuesta. Allí sostiene que el sentido de un gesto no está determinado por un sistema simbólico previo sino por el gesto mismo del que responde, es decir, por consideraciones individuales contingentes y puramente “pragmáticas”. Escribe, por ejemplo:

La respuesta de un organismo al gesto de otro en cualquier acto social dado es el significado de ese gesto y también es, en cierto sentido, responsable de la aparición o existencia del nuevo objeto. ...El acto o respuesta adaptativa del segundo organismo da [pues] al gesto del primer organismo el significado que tiene (pág. 165).

Esta vena individualista del trabajo de Mead deriva en parte de problemas que a mi juicio son inherentes a la filosofía del pragmatismo. Esta filosofía es demasiado antikantiana y antihegeliana para permitir que sus practicantes trasciendan plenamente un punto de vista individual. Mead ciertamente formó parte del movimiento pragmatista, y no es sorprendente que lo afectaran estas tensiones. Fuera cual fuese su origen, este individualismo se afincó de una manera que eventualmente erosionó la síntesis lograda por Mead. Ello ocurrió porque el intérprete del pensamiento de Mead para los interaccionistas contemporáneos fue un pragmatista mucho más individualista que él. Este hombre era Herbert Blumer, y en mi próxima clase examinaré su teoría y el interaccionismo contemporáneo en general.

Sin embargo, antes me gustaría que reflexionemos sobre el aporte de Mead, no a la sociología clásica sino al pensamiento teórico moderno. ¿Podemos considerar que Mead realizó un aporte al debate que se ha desarrollado en el período postparsoniano? Se trata, a fin de cuentas, del mismo desafío con el cual he evaluado los aportes y promesas de las teorías posparsonianas del conflicto y el intercambio.

Resulta extraño plantear este interrogante a una teoría cuyo autor murió hace cincuenta años. ¿Para qué molestarse con Mead, cuando tenemos tan cerca a sus sucesores, los teóricos actuales del interaccionismo simbólico? Será más fácil responder esta pregunta al final de mi próxima clase que ahora, pues en ella examinaremos a los teóricos actuales. Por el momento, les pido que acepten esto: para ver qué está en juego en estos desarrollos modernos, debemos pensar primero en la posible relevancia de Mead para nuestros contemporáneos.

Mead dejó un legado ambiguo pero muy importante para la teoría sociológica moderna. La ambigüedad gira alrededor del distingo entre nivel empírico de análisis y enfoque presuposicional. He mostrado que este distingo también es relevante para las teorías posparsonianas. Por ejemplo, ¿debemos considerar que el intercambio se refiere a una dimensión empírica de la acción social o que identifica una presuposición acerca de la acción misma? En el caso de la teoría social pragmatista, la pregunta se refiere al orden, no a la acción. ¿Debemos tomar la referencia individualista como relacionada con el elemento contingente dentro de una configuración social empírica o como una presuposición acerca del orden en cuanto tal? En la terminología técnica de Mead, el problema se puede expresar en términos de la relación entre actitud y respuesta. La respuesta es el segmento de una acción, o gesto, que incluye al “yo”, la parte imprevisible y contingente de la personalidad. La actitud, por el contrario, se refiere al segmento cultural- mente determinado del gesto de respuesta, el cual Mead describió como previo a la respuesta más estratégica y abierta. ¿Debemos encarar la respuesta a una acción como una fase empírica del gesto, o como la “teoría” del gesto? ¿Son el “yo” y el “mí” distintos niveles de un actor empírico, o presuponemos al actor como “yo” o como “mí”?

Al separar analíticamente las fases de la actitud y la respuesta y relacionarlas empíricamente, Mead hizo un aporte fundamental a nuestra comprensión de cómo una teoría voluntarista de la acción se “realiza” en el nivel de la realidad empírica concreta. Nos permite trascender la teoría de Parsons, pero en la dirección sintética y multidimensional señalada por Parsons mismo. En su formulación original sobre la teoría voluntarista, Parsons describía el “esfuerzo” como central para el acto unidad prototípico, cuyas otras partes eran los medios, los fines, las normas y las condiciones. El “esfuerzo” integraba el libre albedrío y la contingencia a la teoría de la acción de

Parsons. Pero en su posterior trabajo sociológico, y aun en *La estructura de la acción social*, Parsons decía muy poco acerca de este elemento.

La teoría de Mead, en cambio, nos permite ver cómo incluir el esfuerzo. Las normas del acto unidad están representadas por el “mí” del actor; ellas constituyen su personalidad social. El “yo” es el motor que permite la emergencia de metas o fines más específicos. Las condiciones y los medios de la situación del actor, sean materiales o humanas, son “objetos” para el actor en una acción particular, y a menudo se presentan como gestos a los cuales el actor debe responder. Como su respuesta está definida inicialmente por la actitud que adopta, las normas que están fuera de un acto particular entran en juego necesariamente. Pero la respuesta involucra mucho más que esta fase. El actor debe responder a este gesto, una vez que se ha definido su significado, de modo específico y concreto. Es imposible prever precisamente su respuesta final, pero la meta que se escoja producirá una dirección nueva y definida, aunque ligera, para el marco normativo general. Esta respuesta particular se convierte en uno de los gestos al cual responderán los demás, ante el cual el marco normativo de los demás debe adoptar una actitud y adaptarse de manera específica. Me parece claro que esta compleja comprensión del “esfuerzo” nos permite entender, mucho mejor que en la obra de Parsons, cómo las restricciones morales sobre la acción están en un continuo proceso de adaptación y cambio. La investigación de este elemento empírico emprendida por Mead vuelve más difícil una confusión entre orden normativo y estabilidad empírica, como a menudo ocurre en la más general obra teórica de Parsons.

Quiero subrayar que aunque entendamos de este modo el aporte de Mead, aún llegamos a la conclusión de que excluyó muchas cosas. Mead se interesa ante todo en las fases del proceso de interpretación. Aunque esto ilumine un marco dentro del cual se pueden entender los tipos de cálculos instrumentales que constituyen el foco primordial de la teoría del intercambio, por cierto no toma en cuenta directamente los procesos mismos. Mead puede ayudarnos a entender cómo interpretamos naturalmente los gestos de los demás en términos de concepciones más amplias de valor y justicia; estos datos definen nuestras actitudes hacia el estímulo o la recompensa. Pero Mead no dice nada acerca de los costos, la oferta y la demanda de estímulo y recompensa, cuyo conocimiento nos brinda una idea de la ganancia “objetiva” de la gesticulación. Tampoco describe detalladamente las restricciones colectivas, culturales o materiales, dentro de las cuales acontece la gesticulación. Sin embargo, en un sentido muy importante, estas consideraciones carecen de peso. En la medida en que Mead estaba examinando diversos niveles de análisis empírico, naturalmente contribuyó más a nuestra comprensión de ciertas zonas de la vida social que a la de otras. No pedimos que el análisis de un elemento de la vida empírica dé también respuestas sobre todos los demás.

Pero Mead no acepta siempre esta autolimitación. En su obra hay un elemento que sugiere que su énfasis sobre la contingencia apunta a una teoría del orden más que a un nivel del análisis empírico. A veces omite las fases de actitud y respuesta en la acción, y con ello presenta el significado como si fuera el mero producto de interacciones específicas. Si el “yo” se vuelve tan dominante, el significado es totalmente contingente y no puede haber fuentes colectivas del orden. Esta tendencia parece totalmente contraria al impulso principal de las obras de Mead, que apuntaba precisamente a demostrar cómo las instituciones formaban parte del self. Esta visión interna de las instituciones permitía concebir el control social como una variación sobre el autocontrol mutuo y encaraba, como lo hacía en general el movimiento pragmatista, una sociedad descentralizada e informal en vez de una sociedad burocrática y coercitiva. En este aspecto, las esperanzas teóricas y las ambiciones ideológicas de Mead coincidían con las de Parsons, quien procuraba que la internalización sirviera al mismo propósito político.

¿No sería correcto concluir, pues, que la temprana teoría de Mead acerca de la interacción tiene el potencial para hacer un considerable aporte al debate teórico del período posparsoniano? Lamentablemente, no lo ha hecho. ¿Por qué no? Porque, a mi juicio, el interaccionismo

contemporáneo se ha alejado del impulso institucional y colectivo de Mead. Los más importantes sucesores de Mead subrayan la indeterminación, la vena de su obra que enfatiza el individualismo de manera presuposicional. Tienden a omitir la actitud y la respuesta, y a identificar la individualidad con el “yo” de un modo que Mead habría reprobado. El resultado es una incomprensión unilateral de la sociedad, especialmente de la realización de acciones individuales dentro de un marco social. En la clase siguiente veremos cómo se llegó a esto.

El interaccionismo simbólico [2]: El individualismo y la obra de Blumer y Goffman

La tradición contemporánea de la teoría social pragmatista se creó “oficialmente” en 1937, cuando Herbert Blumer escribió un artículo donde identificaba a Mead como “interaccionista simbólico”.¹ Retrospectivamente, esta fecha de publicación resulta irónica, pues en ese mismo año Parsons publicó *La estructura de la acción social*, una obra que creó un enfoque de los símbolos, la acción y la libertad que se parecía más a la de Mead. Pero esta coincidencia histórica no fue tan accidental como parece. Parsons formó parte de un grupo de jóvenes sociólogos norteamericanos que se apartaban de la hegemonía institucional e intelectual de la escuela de Chicago, de la tradición sociológica del pragmatismo, la cual —al menos a juicio de ellos— era relativamente individualista y carente de solidez teórica. En 1936 estos sociólogos disidentes, en su mayoría educados en Harvard y Columbia, habían organizado la *American Sociological Review*, en oposición a la revista *American Journal of Sociology* de Chicago. Blumer había sido alumno de Mead, profesor del departamento de Chicago, y, hasta que su grupo antiChicago lo depuso en 1935, fue secretario de la asociación sociológica nacional. En otras palabras, Blumer alcanzó la madurez intelectual en un período en el que declinaba la influencia del interaccionismo. Pero también escribía poco después de la publicación póstuma de las principales obras de Mead, y durante los años 1941-45 fue secretario de redacción del *American Journal of Sociology*. Es fácil imaginar que Blumer —al enfrentar el desafío de Parsons y los demás “jóvenes turcos” educados en el Este— intentara definir una forma más individualista del interaccionismo. Esta definición conservó la singularidad de la tradición de Chicago y tal vez la mantuvo con vida.

En el período de posguerra, mientras la influencia de Parsons crecía hasta transformarse en una especie de dominación intelectual, Blumer escribió varios ensayos atacando la posición sociológica “establecida”. Dichos ensayos se compilaron en 1969 en un libro llamado simplemente *interaccionismo simbólico: perspectiva y método*. En ellos Blumer proponía a sus estudiantes un curso positivo. También establecía una posición contra la cual luchar. Su formulación de la posición establecida es una polémica apenas disimulada contra Parsons. Con esta polémica, Blumer, al igual que Rex y Homans, crea un sustituto negativo para justificar su programa sociológico positivo.

Blumer argumenta que Parsons y los funcionalistas en general tratan la conducta humana como si fuera el mero producto de factores que “influyen” sobre los seres humanos. Para estos teóricos las acciones son “meras expresiones o productos de lo que las personas traen a su interacción o d condiciones que son previas a tal interacción”.² Como las acciones de la gente quedan excluidas, dice Blumer, se concibe que los sistemas sociales operan “automáticamente”,

¹ Herbert Blumer, “Social Psychology”, en E. D. Schmidt, comp., *Man and Society* (Nueva York: Prentice-Hall, 1937), págs. 144-198.

² Blumer-, “The Methodological Position of Symbolic Interactionism”, en Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice Hall 1969), pág 10.

sin ninguna referencia a los seres humanos reales. En otras palabras, la tradición parsoniana ignora el significado como tópico de la sociología.

Como Homans, pues, y como toda la tradición individualista de la teoría contemporánea, Blumer se opone a Parsons por razones muy distintas de las que emplean los teóricos del conflicto. Ustedes recordarán que Rex argumentaba que Parsons era demasiado voluntarista y subjetivo en su comprensión del orden. Blumer argumenta que Parsons no es suficientemente individualista y voluntarista. Es verdad, como sugerí en mis anteriores comentarios sobre Mead, que Parsons tenía problemas para conceptualizar el elemento abierto del orden de manera empírica. Si nos interesa la contingencia, hay que desarrollar la comprensión concreta y detallada del proceso de interpretación de que habla Blumer. Sin embargo, no resulta creíble que Parsons considerase que los factores influían sobre las personas desde fuera, y mucho menos que sostuviera que los sistemas funcionan sin referencia a la gente y que el significado no era un problema de su sociología. Los sustitutos negativos se crean para justificar posiciones positivas particulares. Son armas de la interminable guerra teórica.

Si la caricatura de Blumer no nos dice mucho acerca de la teoría de Parsons, quizá nos diga mucho acerca de la teoría de Blumer. Se puede interpretar que los factores sociales simplemente influyen exteriormente sobre los seres humanos si se pinta a tales seres humanos de modo asocial y acultural, es decir, como separados de la sociedad en la cual viven. Se puede creer que los sistemas operan por encima de las personas reales si se considera que las personalidades de las personas reales se desarrollan al margen de su experiencia en la sociedad. Se puede sostener que la sociología funcionalista no se interesa en el significado sólo si se afirma que el significado emerge de decisiones y sentimientos totalmente personales. Para comprender la caricatura de Blumer hay que examinar la teoría que él deseaba justificar.

¿Cuál es el enfoque de la acción en Blumer? No es instrumental, como el de Homans, sino todo lo contrario. Blumer se interesa en la comunicación, no en el intercambio, insiste en que las personas insertan la interpretación entre el estímulo y la respuesta, y tal interpretación se corresponde con la “discriminación” que Homans señalaba pero a menudo ignoraba. Aunque este reconocimiento de la interpretación es por cierto un elemento favorable para la teoría de Blumer, hay ciertas desventajas en esta insistencia. En primer lugar, es la otra cara de una tendencia normativa e idealista. Así como Homans enfatiza el intercambio a expensas de la discriminación, Blumer enfatiza la interpretación a expensas del intercambio. Este idealismo puede alcanzar extremos muy poco realistas. Blumer sugiere: “La naturaleza de un objeto consiste en el significado que tiene para la persona para quien es un objeto” (pág. 10). Equiparar la naturaleza con el significado es un serio error.

La otra desventaja de la teoría interpretativa de la acción que propone Blumer se relaciona con el hecho de que el la enlaza resueltamente con la experiencia. En términos de Mead, podemos decir que el error de Homans consiste en someter la actitud y la respuesta al estímulo, y que el error de Blumer consiste en reducir la actitud y el estímulo a la respuesta. Blumer retrocede al aspecto individualista del pragmatismo y se aparta de Peirce y Mead; su insistencia en el antiformalismo y la experiencia equivale a una posición individualista opuesta a la fuerza social. Sugiere, por ejemplo, que “la cultura deriva claramente de lo que hacen las personas” (pág. 6). Esto es puro Darwin. Peirce y Mead no habrían ido tan lejos con su método pragmatista. En verdad, habrían argumentado que lo que hacen las personas deriva en gran medida de la cultura. Pero Blumer quiere enlazar la interpretación con la interacción individual y concreta. Insiste en que “el significado deriva o surge de la interacción social que tenemos con nuestros semejantes” (pág. 2). El gesto determina la actitud, no viceversa: “El significado de una cosa surge de los modos en que otras personas actúan ante la persona respecto de la cosa” (pág. 4). Blumer invierte el individualismo de la teoría del intercambio. Tanto él como Homans se concentran exclusivamente en el individuo en su ámbito interactivo. Sin embargo, al contrario del

individuo de Homans, el de Blumer es ante todo alguien que discrimina. “El individuo humano enfrenta un mundo que debe interpretar para actuar, no un ámbito al cual responde... Tiene que construir y guiar su acción en vez de limitarse a liberarla en respuesta a factores que influyen sobre él” (pág. 15).

El interaccionismo simbólico, pues, da al actor plena soberanía. Esto se parece mucho a la típica ideología norteamericana. El actor es proteico, un determinante totalmente indeterminado, el misterioso, romántico y espontáneo creador de todo en el mundo. Aquí están el granjero industrial, Horatio Alger y Thoreau en Walden, todos en uno: “El actor selecciona, verifica, suspende, reagrupa y transforma los significados a la luz de la situación en que se encuentra y el rumbo de su acción” (pág. 5). La formulación de Mead remitiría al actor a los sistemas simbólicos. En cambio, el estribillo de Blumer es la “autoindicación”. Para hallar el significado en una situación, el actor se remite a sí mismo. A través de la autoindicación, sostiene Blumer, “el humano constituye un objeto, le da un significado y usa el significado como base para dirigir sus acciones” (pág. 14). Esto atribuye al actor un poder increíble, casi omnisciente. Tiene control absoluto. Puede escoger, con plena presencia de ánimo, entre una increíble gama de cosas conscientes, inconscientes y simbólicas.

La acción de un ser humano consiste en tener en cuenta diversas cosas en las cuales repara y forjar una línea de conducta basada en su interpretación de ellas. Las cosas que tiene en cuenta abarcan asuntos tales como sus deseos y necesidades, sus objetivos, y los medios disponibles para alcanzarlos, las acciones y las posibles acciones de otros, su imagen de sí mismo y el resultado probable de una línea de acción dada (pág. 15).

Mead concedía que la temporalidad del gesto significa que la respuesta implica una inhibición temporaria, lo cual da a los actores fracciones de segundo para examinar las posibilidades. En general, sin embargo, insistía en que tal lucidez acontece dentro de los parámetros de actitudes culturalmente determinadas. Para Blumer ocurre exactamente lo contrario. La respuesta lúcida del individuo en cuanto individuo es lo que determina la actitud que adoptará. Vale la pena citar extensamente esta declaración de Blumer:

La autoindicación es un proceso comunicativo móvil en el cual el individuo repara en cosas, las evalúa, les otorga un significado y decide actuar sobre la base del significado... Las presiones ambientales, los estímulos externos, los impulsos orgánicos, los deseos, las actitudes, las ideas y cosas similares no abarcan ni explican el proceso de autoindicación. El proceso de autoindicación se yergue contra ellos porque el individuo se señala a sí mismo e interpreta la apariencia o expresión de tales cosas, reparando en una exigencia social dada que se le plantea, reconociendo una orden, observando que tiene hambre, advirtiendo que desea comprar algo, sabiendo que tiene un sentimiento dado, conciente de que le disgusta comer con alguien que desprecia, o consciente de que está pensando en hacer una cosa determinada. Al indicarse tales cosas a sí mismo, se yergue contra ellas y puede actuar contra ellas, aceptándolas, rechazándolas o transformándolas de acuerdo con su definición e interpretación de ellas (págs. 81 -82).³

Este individualismo normativo define la posición teórica general de Blumer, la posición que algunos consideran, como señala el editor en la contratapa de los ensayos compilados de Blumer, como “la más autorizada formulación del interaccionismo simbólico”. Podemos cuestionar esta teoría de varias maneras. Parece presentar, por ejemplo, problemas empíricos inmediatos. En el

³ Blumer, “Society as Symbolic Interactionism”, *Symbolic Interactionism* (págs. 78-79), págs. 81-82.

enfoque del significado como autoindicación, vemos el interés pragmatista y puritano en la practicidad y el uso. La interpretación está subordinada al propósito y a la necesidad de actuar confiadamente en este mundo. Como dice Blumer, la interpretación es un proceso formativo en el cual se usan y revisan significados como instrumentos para guía y formación de la acción”.⁴ Con esto sostiene que toda interpretación es verificada una y otra vez en el mundo de la experiencia práctica, y desechada si no congenia. ¿Pero puede un actor comparar una actitud que ha tomado con una realidad que está despojada de toda disposición subjetiva? ¿Es posible percibir objetos singulares sin ningún contexto generalizado? Blumer cree que sí, de modo que para él es posible comprender el significado con sólo mirar el ámbito interaccional local. “Los conjuntos de significados que inducen a los participantes a actuar como actúan tienen su propio ámbito en un proceso localizado de interacción social” (págs. 19-20). Se trata de la misma perspectiva presentista que cuestioné en Homans. Nos pide que concibamos a un actor sin memoria decisiva de los acontecimientos pasados, un actor que —cuando menos— nunca ha pasado de actitudes iniciales a creencias generalizadas. Me resulta muy improbable como descripción de los asuntos humanos.

También podemos abordar la teoría de Blumer desde un punto de vista ideológico. ¿Puede semejante visión de la contingencia y el autocontrol hacer justicia a la alienación y la coerción que parecen ser tan inmanentes al mundo moderno? La teoría individualista no implica lógicamente un optimismo ciego sobre el destino del individuo en el mundo moderno, pero a menudo lleva a tal optimismo en la práctica. No hay mejor ejemplo de tal relación que el artículo de Blumer “La teoría sociológica en las relaciones industriales”, publicado en 1947. Este artículo ilustra cómo Blumer realiza su evaluación política de la sociedad de posguerra según las características abiertas, individualistas y antiestructurales de la teoría interaccionista. Elogia “el carácter dinámico de la vida moderna” en general; más específicamente, sugiere que “vivimos en una sociedad dinámica, democrática, competitiva”. El problema de las teorías existentes acerca de las relaciones industriales, sostiene, es precisamente que “el pensamiento sociológico no se ha forjado a partir de consideraciones empíricas”⁵.

Blumer comienza criticando el enfoque que toma las relaciones industriales como “datos culturales”, como “prácticas organizadas y rutinas consuetudinarias”. Sostiene que esta teoría no va al meollo de la cuestión, pues las relaciones industriales no son rutinas culturalmente ordenadas sino que son “intrínsecamente tensas, móviles e inestables”. Blumer también objeta el enfoque que ve las relaciones industriales como relaciones estratificadas. Escribe que esta premisa “no tiene para mí mayor sentido” y confiesa que “no puedo ver cómo estas relaciones de status local ocasionan, rigen o explican las móviles relaciones industriales” de hoy. Por último, cuestiona el punto de vista que intenta situar las relaciones entre el obrero y la empresa en una perspectiva histórica enfatizando las tendencias de largo plazo del desarrollo social. Aunque reconoce que existen tales restricciones, sugieren que su efecto sobre la acción es muy limitado. En vez de predecir conflicto sobre la base de tendencias de largo plazo, uno debe examinar la “constante lucha de bandos opuestos” y la adaptación mutua que ello requiere. Las acciones industriales no están determinadas por tendencias de largo plazo. Los acontecimientos, en cambio, se forjan a partir de “incontables y variadas discusiones, de evaluaciones de situaciones complejas, de cálculo acerca de la oportunidad de la acción, de las amenazas y oportunidades brindadas por el juego de los acontecimientos”⁶.

Cuando Blumer define su propio enfoque de las relaciones industriales, no nos sorprende que apenas vea estructuras de control. Aunque reconoce los obvios factores colectivos que “inician”

⁴ “Methodological Position”, pág. 5.

⁵ Blumer, “Sociological Theory In Industrial Relations”, *American Journal of Sociology* (1947), 12:277-778.

⁶ “Sociological Theory”, págs. 274-275.

el conflicto entre obrero empresa, insiste en que ninguno de estos factores lo determina: “Las nuevas actividades no son ordenadas por la estructura contra la cual se rebelan”, Cree que “el rasgo más notable de las relaciones entre obreros y empresa- ríos en la industria norteamericana es que las relaciones son dinámicas, mudables y cambiantes”. Según Blumer, las relaciones laborales constituyen “una zona fluida que no está estructurada ni gobernada por una estructura”.⁷ Para la teoría del conflicto, y aun para Parsons (en los ensayos de su período intermedio), las relaciones industriales presentan un complejo de poder, propiedad y solidaridad que se encuentra en el centro mismo del conflicto y la inestabilidad del mundo moderno. Blumer desecha estas cualidades negativas con vagas referencias a “un patrón móvil de ajustes de adaptación”. En vez de poder desigual y reglas arraigadas acerca de la asignación y la integración, Blumer encuentra un “vasto y confuso juego que evoluciona sin el beneficio de reglas fijas y a menudo sin el beneficio de ninguna regla”.⁸ Aun Mead consideraba que los juegos eran procesos profundamente estructurados, aunque insistía en su cualidad recíproca y mutuamente satisfactoria. Pero Blumer lleva la tradicional ideología del pragmatismo norteamericano a su punto de ruptura. Luego de una guerra devastadora que reveló diferencias acumuladas de poder y los peligros del conflicto clasista y político en la sociedad occidental, Blumer pinta un ingenuo cuadro de libertad y autorrealización en un mundo esencialmente estable.

Pero en este curso me he concentrado más en cuestiones presuposicionales que en cuestiones empíricas o ideológicas. Blumer mismo está más interesado en las cuestiones “orientadoras” que en un trabajo específico de alcance intermedio. ¿Qué tipos de problemas encontramos pues en el nivel más general de la “lógica teórica” de Blumer, en su modo de conceptualizar la acción y el orden social? Ya he mencionado su muy unilateral e idealista comprensión de la acción. Por cierto, la interpretación y la discriminación son elementos de la acción que nunca se deben ignorar, como ocurre por ejemplo en las tradiciones instrumentalistas del conflicto y el intercambio.

Pero tampoco constituyen el único foco para comprender la acción. Como me preguntó un estudiante, aludiendo a la teoría de Mead acerca del béisbol como actividad cooperativa y puramente gestual, ¿cómo explica Mead por qué despiden a los gerentes? Las condiciones materiales y las motivaciones instrumentales existen, y es erróneo presuponer la acción de un modo que vuelva imposible estudiarlas.

A estas alturas, sin embargo, me interesan más las presuposiciones de Blumer acerca del orden que acerca de la acción. Creo que sus supuestos individualistas acerca de la construcción del orden social constituyen los obstáculos más decisivos para su intento de elaborar- una teoría de la interacción individual. Estos obstáculos existen en el nivel del pensamiento mismo. Aunque producen confusiones acerca del mundo empírico, no son producidos por observaciones empíricas teóricamente independientes. En rigor, establecen una lógica” general con la cual no puede romper el análisis empírico. Como sugerí en mis clases sobre Homans, las teorías individualistas enfrentan un dilema inherente, un conjunto de opciones esencialmente insoluble. Por una parte, desean conservar la contingencia absoluta. Sin embargo, para ello deben abrazar el azar que implica semejante enfoque contingente del orden social. Si no están del todo satisfechas con la imprevisibilidad que supone tal azar —y pocos teóricos sociales quedan satisfechos con ella— procuran introducir clandestinamente más fuerzas colectivas y restrictivas en su trabajo. Pero este modo de introducir las garantiza que tales referencias estén condenadas a un status residual, *ad hoc*. El dilema individualista es una elección entre la indeterminación de las categorías residuales y el azar de la contingencia pura.

⁷ “Sociological Theory”, págs. 275, 272 y 275 respectivamente.

⁸ “Sociological Theory”, pág. 277.

Si leemos la obra de Blumer prestando atención a esta tensión lógica, vemos que lo pone en un brete. Blumer abraza el azar mucho más que cualquier teórico importante del período posparsoniano. Parece regodearse en la imprevisibilidad que supone su posición. No se trata de que no reconozca la existencia de factores estructurales colectivos. Admite un orden social. Su problema consiste en cómo explicarlo. ¿Cómo entendemos el modo en que llegó a existir? En su ensayo de 1947 sobre las relaciones industriales, Blumer dice que los factores estructurales pueden “iniciar” la acción, y repite esta sugerencia en ensayos teóricos posteriores. Sin embargo, nos advierte que “este factor iniciador no explica cómo ese y otros asuntos se toman en cuenta en la situación que reclama acción” (pág. 16, la cursiva es mía).⁹

Debemos preguntarnos si Blumer explica este “cómo”, y creo que la respuesta es no. Simplemente afirma que está allí, que hay un “cómo”, y se contenta con sugerir el método para estudiarlo. “Hay que meterse en el proceso definitorio”, aconseja a sus colegas, instruyendo a sus lectores de una manera que expresa aun más claramente la evanescencia de la “actitud” — recordemos que Mead enfocaba la actitud de manera estructural— Blumer escribe que hay que “captar el proceso de interpretación a través del cual los actores construyen sus acciones”.¹⁰ Aquí apunta a la idea de que no hay modo de explicar sistemáticamente el orden. Es imprevisible y, dada esta imprevisibilidad, hay que resignarse a —o contentarse con— describir el orden a medida que se despliega. “El proceso de autoindicación existe por sí mismo y se lo debe aceptar y estudiar como tal.” No se puede explicar el orden, sólo podemos meternos en él y verlo ocurrir. En esta línea de pensamiento, Blumer abraza claramente el azar. Pero ni siquiera él queda del todo satisfecho. Aunque no puede permitirse explicar el orden en términos colectivistas, quisiera explicarlo de modo menos individualista. ¿Cuál es la solución? Blumer debe introducir explicaciones colectivas residualmente. De este modo, aunque sugiere dichas explicaciones, también puede actuar como si no estuvieran allí. Así pasa de un extremo al otro del dilema individualista, del azar a la indeterminación. Tal vez ustedes se pregunten por qué uso el término indeterminación. Porque el papel desempeñado por un concepto que es lógicamente contradictorio con la parte sistemática de una teoría —por ser residual o exterior— nunca es muy claro. Tiene una cualidad *ad hoc*, y parece casual, poco elaborado, apresurado. Por estas razones digo que tiene una relación indefinida o indeterminada respecto de la teoría en su conjunto.

Veamos cómo se mete Blumer en esta trampa. Como ya he mencionado, a menudo se siente obligado a reconocer la existencia de estructuras colectivas. Cuando lo hace, trata de no darles un poder causal. Sugiere que sólo inician la acción y que el actor las puede tomar en cuenta de diversas maneras. El problema, desde luego, es que aun iniciar la acción es tener un efecto determinado. Presentar algo que se debe tener en cuenta es restringir significativamente al actor, no importa lo que él interprete.

A veces Blumer parece reconocer este problema. Escribe, por ejemplo, que “desde la perspectiva de la interacción simbólica la organización de una sociedad humana es el marco dentro del cual la acción humana acontece y no es el determinante de esa acción”.¹¹ ¿Cuál es la diferencia entre un marco y un determinante? Tal vez con lo segundo Blumer se refiere a la causa exclusiva de la acción, pero aunque un marco no sea la causa exclusiva presenta alguna restricción colectiva. Este problemático distingo ilustra la indeterminación de Blumer. Reconocer que las fuerzas sociales constituyen un mareo equivale a sugerir presuposiciones colectivas. Distinguir esto, en la segunda parte de la misma oración, de algo llamado determinante equivale a negar que acaba de presentar una referencia colectiva. El resultado es una confusión donde la referencia colectiva queda en un estado indeterminado. Negar los determinantes colectivos

⁹ “Methodological Position”, pág. 16, la cursiva es mía. 182.

¹⁰ “Society as Symbolic Interactionism”, pág. 82.

¹¹ “Society”. pág. 87.

equivale a abrazar el azar. Negar los determinantes colectivos y reconocer marcos colectivos equivale a abrazar la indeterminación. Blumer oscila entre los extremos del dilema individualista. Continuamente introduce factores que condicionan y restringen las opciones individuales, y luego procura modificarlos. Otra formulación típica en este sentido aparece al comienzo del libro: “La actividad presente establece y retrata la estructura o la organización”¹² (pág. 7). Pero no se puede tener todo al mismo tiempo. “Retratar” la estructura es describir algo que ya está; “establecer” la estructura es crear algo que no está.

A veces Blumer manifiesta este dilema de manera más indirecta. Pensando en la significación del orden colectivo, señala que “la porción preponderante de acción social en una sociedad humana, sobre todo en una sociedad consolidada, existe en forma de patrones recurrentes de acción conjunta”.

En la mayoría de las situaciones en que las personas actúan unas hacia otras, tienen de antemano una firme comprensión de cómo actuar y de cómo actuarán los demás. Comparten significados comunes y preestablecidos acerca de lo que se espera en la acción de los participantes, y por ende cada participante puede guiar su propia conducta mediante tales significados.¹³

Este es un pasaje revelador, pues Blumer parece reconocer aquí la crucial importancia de los significados estructurados, los cuales Parsons llamaba normas y valores. Al leer este pasaje recordamos cómo nos sorprendió Homans al relacionar la discriminación con el valor y la justicia distributiva con las pautas comunitarias y la solidaridad social. Creo que en ese punto sugerí que Homans daba con una mano lo que había quitado con la otra, y aquí sugeriré algo parecido. Blumer reconoce la importancia de las mismas estructuras supraindividuales que ha procurado negar.

¡Pero un pasaje no basta para una argumentación! Al continuar la lectura vemos que Blumer se arrepiente. Lenta pero seguramente, su referencia a los significados estructurados se llena de condiciones y eventualmente adquiere un status residual. Aun en el pasaje que cité antes, insertaba la frase “sobre todo en una sociedad consolidada”, dejando así abierta la posibilidad de que en ciertas sociedades —las no consolidadas— el significado no esté estructurado. Blumer pronto hace explícitas sus reservas, declarando en la página siguiente que no es verdad “que toda la extensión de la vida en una sociedad humana, en cualquier sociedad humana, sea sólo una expresión de significados preestablecidos”. Ahora pasa a establecer una paridad entre períodos de significación estructurada y no estructurada. “Esas zonas de conducta no prescrita son sólo tan... recurrentes... como las cubiertas por las significaciones preestablecidas.” Por último erosiona totalmente la dimensión estructurada, pues advierte: “Tenemos que reconocer que aun en el caso de la acción preestablecida y repetitiva cada instancia de tal acción conjunta se tiene que formar de nuevo.”¹⁴

Pero si la acción conjunta se forma “de nuevo” en “cada instancia”, ¿cómo se la puede considerar preestablecida y repetitiva? Sólo si el esfuerzo contingente está siempre dirigido a la institucionalización de significado preestablecidos. Para anular esta contradicción, Blumer sugiere que la acción repetitiva y el significado establecido son determinados sólo si se ignora la interpretación: “Los participantes aún tienen que elaborar sus líneas de acción y hacerlas concordar entre sí a través del doble proceso de designación e interpretación”. Pero a continuación dice que, en el caso de la acción repetitiva conjunta, este proceso doble se desarrolla

¹² “Methodological Position”, pág. 7.

¹³ “Methodological Position”, pág. 17.

¹⁴ “Methodological Position”, pág. 17-18, la cursiva es mía.

en referencia a “significados recurrentes y constantes”. Blumer parece estar muy incómodo. Con cada nueva frase va de un lado al otro del dilema individualista. No quiere escoger entre el individuo y el grupo. Pero el único modo de evitar la elección consiste en abrazar la contingencia como un nivel de análisis empírico, no como un dato presuposicional. Sin embargo, Blumer se valía de su posición interaccionista contemporánea precisamente para luchar contra esa posición moderada. Se puede cuestionar a Parsons y la sociología funcionalista sólo desde la posición radical, no la modificada. No es sorprendente, pues, que Blumer termine el párrafo que he citado reformulando la opción teórica en términos presuposicionales disyuntivos: “El proceso social de la vida grupal es lo que crea y sostiene las reglas, y no las reglas las que crean y sostienen la vida grupal”.¹⁵

Blumer no sólo ha sido el intérprete autorizado de la tradición contemporánea del interaccionismo simbólico, sino que ha ejemplificado sus fuerzas y flaquezas de manera magnificada. Su obra, teórica y polémica al mismo tiempo, articula audazmente las tensiones involucradas en una posición tan individualista. Pero aunque el dilema individualista ha impedido que el interaccionismo presente una satisfactoria teoría general de la sociedad, también ha estimulado muchos trabajos teóricos creativos. Reaccionando contra Parsons y los empiristas, los teóricos antiparsonianos se sintieron atraídos por el individualismo abierto del enfoque de Blumer al tiempo que sufrían los contratiempos de la inestabilidad que representa.

Como reacción ante esa tensión, se han desarrollado por lo menos cuatro líneas de trabajo interaccionista. Una sigue un “blumerismo” relativamente puro, insistiendo en los significados negociados y adhiriendo estrechamente al estudio de interacciones inmediatas. El temprano cuestionamiento de la teoría funcionalista del desvío, por ejemplo, seguía esta senda interaccionista. Howard Becker y otros teóricos de lo que se llamó la tradición de las “etiquetas” cuestionaron la idea de que el desvío esté causado por tensiones estructuradas del sistema social.¹⁶ Becker argumentaba que la interacción produce el desvío. Actores relevantes “etiquetan” a la gente como “desviada” y por lo tanto se la considera como tal. Ninguna fuerza estructural de largo plazo puede explicar cómo o por qué ocurre esto. Existe suficiente variación —siempre hay varias subculturas distintas— para que abunden las oportunidades para la etiquetación. Los valores tampoco son particularmente importantes; simplemente presentan ámbitos que los actores individuales y grupales —etiquetadores y etiquetados— utilizan. Según este enfoque, más importante que la causa del desvío es la descripción teórica de la típica “carrera” del desviado. Ello implica elaborar lo que se llama una “historia natural” de cómo la gente se desvía en vez de elaborar una explicación del “porqué”. Este enfoque indeterminado del desvío, con su énfasis en situaciones específicas, ha tenido una influencia enorme en la sociología. Como reconoce que a menudo los actores tienen poder desigual, ha convergido también con tendencias de la teoría del conflicto.

Otra tendencia del interaccionismo reconoce, a pesar de tomar la negociación del orden como tópico inmediato, la relevancia del contexto externo para la acción, aunque por fuerza ha dejado relativamente inexplicado este contexto. La teoría de la “conducta colectiva” es un buen ejemplo. La teoría interaccionista virtualmente inventó este enfoque del cambio social por sí sola. El enfoque de la conducta colectiva no intenta describir el cambio en términos de las causas estructurales sino de patrones abiertos de interacción individual o grupal. Concentrándose en cosas como la formación de opinión y las estrategias de construcción de consenso, estos teóricos intentan desarrollar —así como los teóricos de la etiquetación— historias naturales del cambio en

¹⁵ “Methodological Position”, pág. 19.

¹⁶ Howard S. Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (Free Press of Glencoe: Glencoe, Illinois, 1963).

vez de explicaciones del porqué.¹⁷ Atribuyen importancia a los movimientos sociales antes que a las fuerzas sociales, y se concentran en propiedades emergentes y no en intereses creados. En las manos de un hombre talentoso como Ralph Turner, la teoría de la conducta colectiva reconoce que existen ámbitos estructurales para los movimientos sociales, fuerzas institucionales como las leyes, los tribunales y los sistemas de valores. Sin embargo, al no analizar cómo la estructura variable de este ámbito afecta activamente los movimientos sociales, dicha referencia estructural cobra un aire *ad hoc* que nunca se supera del todo. La misma ambigüedad afecta otra importante tendencia del interaccionismo contemporáneo, la teoría de los roles. Turner, por ejemplo, enfatiza la “creación de roles” como opuesta a lo que considera la más pasiva comprensión funcionalista de la aceptación de roles.¹⁸ Su concepción del elemento activo, contingente e individualista de la conducta de roles no niega la existencia de obligaciones de rol socialmente estructuradas en cuanto tales. Sin embargo, no se resuelve el origen de dicha estructuración, ni se explica cómo afecta el rol que el individuo adopta. Las preocupaciones estructurales están entre paréntesis; el cómo resulta más importante que el porqué.

Hay una tercera tendencia del interaccionismo moderno que ha tratado de no rechazar el aspecto colectivista del trabajo temprano de Mead. Esta tradición se conoce como la “escuela de Iowa”, en oposición a la escuela de Chicago (la blumeriana). Mientras que Blumer enfatizaba el “yo” de Mead a expensas del “mí” estructurado, el fundador de la escuela de Iowa, Manfred Kuhn, parece haber hecho precisamente lo contrario.¹⁹ La “teoría del self” de Kuhn busca la fuente de la acción en la identidad individual construida socialmente. Este interaccionismo intenta elaborar teorías relativamente complejas y deterministas acerca de cómo opera y cómo cobra existencia el self social. Aquí hay una propensión a adoptar un enfoque totalmente estructuralista de la interacción individual. Por ejemplo, un teórico reciente de esta tradición, Sheldon Stryker, presenta el interaccionismo como si básicamente fuera una modificación de la teoría de los sistemas sociales.²⁰ Incorpora totalmente a su obra conceptos colectivistas como sistema, rol y status, y los presenta como si formaran parte de la teoría interaccionista. Esta inflexión del interaccionismo presenta una oportunidad para impulsar el individualismo presuposicional hacia el nivel del análisis, pero tengo la impresión de que así se corre el riesgo de perder el aporte original del interaccionismo, que está muy relacionado con la contingencia.²¹

Hay una cuarta línea del interaccionismo. Aquí se reconoce la relevancia de la dimensión colectiva de la acción social, pero no se renuncia del todo al énfasis en la iniciativa contingente. Se realizan intentos sistemáticos de franquear el abismo individuo/sociedad, y tales intentos, aunque a menudo precarios y contradictorios, presentan algunas de las más esclarecedoras conceptualizaciones de este problema. De todas las reacciones interaccionistas ante el dilema individualista, esta tendencia parece la más interesante y productiva. Gusfield, por ejemplo, ha trabajado en esta línea desde el comienzo de su carrera, considerando los valores y las estructuras de poder como elementos contingentemente manipulables pero no obstante flexibles que no se

¹⁷ Ralph Turner y Lewis Killian, *Collective Behavior* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall, 1972).

¹⁸ Turner, “Role-Taking: Process versus Conformity”, en Arnold M. Rose, comp., *Human Behavior and Social Processes* (Boston: Houghton Mifflin, 1962).

¹⁹ Manfred H. Kuhn y Thomas S. “McPartland, An Empirical Investigation of Self Attitudes”, *American Sociological Review* (1954), 19:68-75.

²⁰ Sheldon Stryker, *Symbolic Interactionism* (Menlo Park, California: Benjamin Commings, 1980), págs. 52-54, 57-76.

²¹ La misma clase de revisionismo se ve en la obra reciente de Howard Becker, que antes brindó un ejemplo decisivo del cuestionamiento individualista del funcionalismo. En *Art Worlds* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1984), Becker adopta una perspectiva enfáticamente sistémica de la creación y difusión del arte. Se dedica a las convenciones y estructuras normativas que organizan la interacción, y trata el desvío artístico como una posición marginal más que como un producto de la interacción.

pueden superar del todo.²² Pero el mayor teórico de esta línea ha sido Goffman, el más importante “interaccionista” de la generación más joven que Blumer. Sus brillantes estudios han hecho más que ningún otro para legitimar esta tradición como una línea importante de la teorización posparsoniana. Sin embargo, ni siquiera Goffman, que ha extendido de modo fundamental el interaccionismo, escapa del todo a sus problemas. En la última parte de esta clase quiero indicar algunos logros y flaquezas de su trabajo.

El primer y más influyente libro de Goffman se llama *La presentación del self en la vida cotidiana*. En su breve prefacio nos cuenta que aunque se remite a lo que acontece entre individuos en “los confines de una planta o edificio”, no le interesan tales ámbitos de acción. En cambio, le interesa la interacción cara a cara. La vida es un escenario donde hay actores y público. Uno “presenta un self para “definir una situación” de una manera que nos permita ganar algún control sobre las impresiones de los demás.²³ En la introducción teórica que sigue a continuación, describe la sociedad como compuesta por individuos totalmente atomizados, individuos que dan la impresión de no haberse visto nunca y no habitar el mismo mundo. Aun así, estos individuos están obligados a interactuar, y por ello procuran definir la situación.

La pregunta es cómo. En principio, Goffman sugiere que las personas en interacción pueden confiar en “vehículos de signos”. Los signos permiten que un actor comprenda a una persona que conoce mediante una comparación entre claves acerca de la conducta y la apariencia con su experiencia previa de cómo se comportan otras personas. Este actor hipotético también puede, en principio, confiar en su experiencia pasada de cómo es probable que la gente actúe en ámbitos particulares, o puede razonar, a partir de su experiencia, acerca de la índole de la personalidad del “actor típico”. Tales referencias a los signos y a la información cultural estructurada evoca los enfoques de Peirce y Mead, y desde luego conectaría la teoría interaccionista de Goffman con elementos relevantes de la obra de Parsons. Empero, Goffman declara que tales referencias son insuficientes: “Durante el período en que el individuo está en la presencia inmediata de los demás, pueden ocurrir pocos acontecimientos [es decir, se pueden emitir pocos signos] que brinden directamente a los demás la información definida que necesitan” (pág. 1). No sólo las referencias simbólicas y los signos nunca son concluyentes, sino que Goffman afirma que en realidad ocultan los datos sociales más importantes. Los datos cruciales son muy distintos de los patrones culturales; tienen que ver con los aspectos singulares y contingentes de la situación. La “realidad” de la situación, sugiere Goffman, es totalmente individual. Nadie puede conocer los datos cruciales de la interacción salvo el individuo mismo.

Si los datos cruciales de la interacción son inaccesibles para los actores, salvo para el actor mismo, ¿cómo se produce la interacción? Las personas que no se conocen deben aceptar la información como artículo de fe, razona Goffman, y a partir de esos datos inferir el resto (pág. 2). Como actores inherentemente singulares y desconocidos, debemos brindar material al “otro”. Debemos crear, consciente o inconscientemente, impresiones que permitan hacer inferencias plausibles acerca de nuestras intenciones e identidad. Estas impresiones serán inevitablemente falsas y desorientadoras porque sólo un actor puede conocerse a sí mismo. Goffman subraya este punto crucial haciendo una analogía con los actores que están en el escenario. Para crear impresiones, declara, las personas usan técnicas extraídas del artificio del drama. Al practicar la “dramaturgia”, procuran “controlar a otros” mediante la creación de ciertas impresiones. Un actor puede desear que otros piensen bien de él, “o pensar que él piensa bien de ellos, o percibir cómo siente en realidad acerca de ellos, o no obtener ninguna impresión clara”. Un actor puede desear

²² Véanse sus dos estudios sobre importantes problemas sociales: Joseph Gusfield, *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement* (Urbana: University of Illinois Press, 1963), y *The Culture of Public Problems: Driving, Drinking and the Symbolic Order* (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

²³ Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Nueva York: Doubleday, 1959). De aquí en adelante, las referencias de página a *The Presentation of Self* figuran entre paréntesis en el texto.

la armonía con los demás, o quizá desee “defraudarlos, deshacerse de ellos, confundirlos, desorientarlos, hostigarlos o insultarlos”. El actor sigue su propio interés, y actúa como un individuo totalmente separado mediante la manipulación de las percepciones ajenas.

Al margen del objetivo particular que el individuo tenga en mente y de sus motivos para tener este objetivo, será de su interés controlar la conducta de los demás, especialmente el trato con el cual le respondan. Este control se obtiene influyendo en la definición que los demás llegan a formular, y él puede influir en esta definición expresándose de un modo que dé la impresión que inducirá a los demás a plegarse voluntariamente a los planes de él (págs. 3-4).

Goffman pinta un cuadro estratégico y maquiavélico de la vida social, en el cual los individuos utilizan la astucia y la falsa publicidad para hacer su voluntad. El orden social no se basa en motivos sinceros, no implica solidaridad ni refleja valores superiores. Por el contrario, con el objeto de crear un “venero de consenso”, tiene que haber la “supresión de sentimientos íntimos”. El orden es sostenido por “cada participante que oculta sus propias necesidades detrás de declaraciones que afirman valores a los cuales todos los presentes se sienten obligados a respetar de los labios para afuera” (págs. 9-10). Esto ocurre cuando las personas utilizan prácticas “defensivas y protectoras” para “salvaguardar las impresiones” (pág. 14).

Goffman, con esta argumentación, vuelve más vívido y teatral el enfoque individualista de Blumer. Goffman estudió en Chicago, hogar ancestral de la teoría social pragmatista, y aunque Blumer se fue mucho antes de que él llegara la tradición había sobrevivido. Desde luego, el individualismo de Goffman difiere mucho del de Blumer por su visión a menudo biliosa de los motivos y su insistencia en la omnipresencia de la manipulación. Esto refleja claros contrastes ideológicos: Goffman estaba elaborando su propio enfoque cuando el liberalismo optimista declinó a fines de la década de 1950. Los actores de Goffman, en contraste con los de Blumer, no sólo están individuados sino alienados; su self verdadero nunca se puede revelar. Si actúan sobre la base de la fe, es esa “mala fe” que el existencialismo define como producto de la insinceridad y el engaño. En vez de una sociedad libre y relativamente satisfactoria, enfrentamos una desesperanza que desiste totalmente de la sociedad.

Esta es una breve evaluación ideológica de la posición de Goffman. También podemos formular preguntas acerca de su adecuación empírica. ¿Es posible concebir esta relación extraordinariamente contingente entre persona y rol como típica de las relaciones sociales? En términos de Parsons, Goffman describe la personalidad como si estuviera totalmente separada del sistema social y la vida cultural. La concepción personal del actor acerca de qué significa ser un self no encuentra expresión natural ni espontánea en su rol social. Parsons diría que se trata de una condición de desintegración radical que bien puede conducir al desvío. Aunque no queramos estar totalmente de acuerdo con él, bien podemos preguntarnos si una sociedad constituida sobre tales fundamentos puede continuar mucho tiempo.

Por último, hay problemas presuposicionales en esta yeta del trabajo de Goffman. ¿Puede un sociólogo, y mucho menos un sociólogo tan sensible a los matices y el estilo, aceptar de veras el azar que implica una concepción tan individualista del orden social? Antes sugerí que el interaccionismo simbólico oscila entre el zar y la categoría residual porque siempre trata de contrarrestar el individualismo con una referencia colectiva. A medida que leemos el libro de Goffman hallamos que a lo largo de su teoría individualista introduce una concepción colectivista del orden social, en apariencia con el propósito de desarrollarla. Cuando Goffman estaba en la Universidad de Chicago, no sólo estudió con los maestros y sucesores de Blumer, sino con un antropólogo social llamado Lloyd Warner. No se podría encontrar un descendiente más colectivista de la sociología durkheimiana.

Aunque Warner no fue el único maestro de Goffman, por cierto le enseñó algo que él nunca olvidó. Cuando Goffman pasa de su teoría general de la acción como actuación dramática a su sustantivo análisis de la “utilería” y las “técnicas”, surge una teoría muy distinta. Como las actuaciones son interacciones cara a cara, escribe Goffman, todas involucran “máscaras”, la apariencia física que el actor presenta ante el público. ¿Inventan los actores estas máscaras y las usan a su antojo? Por sus comentarios anteriores, diríamos que sí. La asombrosa respuesta de Goffman es que no. Escribe que las máscaras constituyen un “equipo expresivo estándar” (pág. 22). Están compuestas por la ambientación (“ensamblajes de equipo para signos”), apariencia (indicaciones de status social) y modales (presentación personal). Como los modales se alcanzan mediante la ambientación y la apariencia, el equipo de signos y el status social desempeñan un papel muy influyente. Parece que el actor, quiéralo o no, está orientado hacia conjuntos de restricciones culturales.

En vez de alejarse de este dato, Goffman ahora desea explotarlo al máximo. Escribe que las máscaras subsumen la actuación individual en el control social. Al ser generales, tienden a someter la actuación particular al tipo colectivo. “Por especializado y único que sea un número, la máscara social, con ciertas excepciones, tiende a afirmar datos que se pueden afirmar igualmente de otros números algo distintos” (pág. 26). Goffman subraya la tendencia de diversas ocupaciones a presentar su desempeño como limpio, moderno, competente y honesto. Lejos del producto único del individuo contingente, dicha máscara es institucional, el producto, en sus palabras, de “expectativas abstractas y estereotipadas” (pág. 27). Recurriendo a un antiindividualista lenguaje durkheimiano, Goffman escribe que “la máscara se convierte en una ‘representación colectiva’ y en un dato por derecho propio”. Como los roles son definidos por las máscaras, no pueden ser producto de la inventiva individual. Por el contrario, “cuando un actor adopta un rol social establecido, encuentra que ya se le ha fijado una máscara particular”.

Trátese de que la adquisición del rol estuviera primariamente motivada por el deseo de realizar esa tarea dada o por el deseo de mantener la máscara correspondiente, el actor encontrará que tiene que hacer ambas cosas. Más aun, si el individuo adopta una tarea que no sólo es nueva para él sino que no está establecida en la sociedad, o si intenta cambiar la perspectiva existente sobre su tarea, es probable que encuentre que ya hay varias máscaras afianzadas entre las cuales debe escoger (pág. 27).

Si por un momento ponemos entre paréntesis la insistencia de Goffman en la autonomía asocial de la personalidad, resulta fácil ver este análisis como una detallada elaboración interaccionista de la teoría a la que en apariencia se opone: la idea parsoniana de que los roles dirigen la acción individual a través de normas institucionalizadas y la asignación de disponibilidades. Goffman mismo sugiere que el carácter abstracto y generalizado de las máscaras las convierte en vehículos ideales de socialización, el cual era uno de los principales argumentos de Parsons. A través de las máscaras, escribe Goffman, la actuación es “moldeada y adaptada a la comprensión y las expectativas de la sociedad en la cual se presenta” (pág. 35).

Pero Goffman tampoco está satisfecho con esto. Introduciendo el concepto de “idealización”, comienza a ofrecer una comprensión antiindividualista de los motivos. Ahora sugiere que los actores tienen un fuerte deseo de conformarse a los valores acreditados de una sociedad. Por ende, tienden a “idealizar” sus actuaciones, es decir, “a incorporar y ejemplificar los valores oficialmente acreditados de la sociedad” (pág. 35). Dado este motivo idealizador, la actuación tiene a menudo un rasgo ceremonial; se convierte en “rejuvenecimiento expresivo y reafirmación de los valores morales de la comunidad” (pág. 35). Goffman, antes un individualista pragmático, ahora quiere modelar el orden social según la conducta dogmática ritual! Y dedica las siguientes veinte páginas de su libro a exponer los modos en que se deben realizar tales actuaciones

simbólicamente determinadas. “Las actuaciones seculares cotidianas a menudo deben aprobar una rigurosa prueba de aptitud, capacidad, propiedad y decoro” (pág. 55). Los actores deben luchar denodadamente para lograr que su conducta tenga coherencia interna, pues un gesto anómalo puede arrojar dudas sobre la “realidad” de la actuación; no deben aparentar que se esfuerzan demasiado o demasiado poco; deben dar una impresión de absoluta infalibilidad; deben exhibir sólo el producto final de su actuación, no los difíciles ensayos; deben separar al público de cada actuación de los públicos que presencian sus otros roles sociales. Aquí tenemos una impresionante lista de los complejos “requisitos de actuación” que se exigen para cada rol social. Estas son las técnicas establecidas que los actores deben usar si quieren triunfar, en el mundo abierto y contingente de la opción individual, al exhibir su compromiso con valores de tal modo de eludir sanciones.

Goffman escribe que la realidad es una “cosa frágil” (pág. 65). Ciertamente ha trascendido a Parsons para explicar qué significa el concepto funcionalista de “doble contingencia”. Significa que a través de la interacción se piensa en sanciones, se ofrecen recompensas, se proyectan internalizaciones y cada matiz de diferencia está sometido a un escrutinio y una interpretación continuos. Aunque Goffman ha abierto el “nivel del individuo” más incisivamente que cualquier otro teórico contemporáneo, en la vena más colectivista de su obra no hay pruebas de que quiera tomar una postura presuposicional que respalde el individualismo.

¿Cómo interpretar, pues, la teoría interaccionista de Goffman? Por una parte, su carácter polivalente parece expresar la tensión empírica producida por una sociedad diferenciada y compleja. Hay una brecha inevitable entre las necesidades de personalidad y los roles del sistema social, y un deslizamiento inherente entre ambos y los valores consensuales que “supuestamente” benefician a todos. Ante estas brechas, Goffman enfatiza justamente el cálculo y la estrategia simbólica que permiten al individuo moderno afrontar las difíciles contingencias de la vida cotidiana. Cuando examinamos el conjunto de su trabajo, sin embargo, vemos que Goffman a menudo va mucho más lejos, que su cuadro de las tensiones empíricas a menudo cede ante tensiones teóricas. Ello produce inconciliables descripciones de mundos sociales presupuestos de maneras antitéticas. A mi juicio, los vehículos de signos son relevantes o no lo son. Los actores hacen referencia a los objetos sagrados de Durkheim, aunque sea de manera contingente, o bien son “malos informantes” que tratan de “sacar partido de las mentiras”.²⁴ Goffman no puede afirmar ambas cosas a la vez, aunque a veces quiere hacerlo y no puede o no quiere decidirse.

Añadiré que el trabajo posterior de Goffman adolece de esta misma clase de brillante ambigüedad. En *Conducta en lugares públicos*, por ejemplo, afirma una y otra vez que está estudiando las normas y reglas que controlan la interacción en grupos cara a cara. Al mismo tiempo, durante su análisis se esfuerza por demostrar que las actitudes que un individuo adopta ante otros son determinadas por las exigencias situacionales concretas, particularmente la distribución espacial y la conducta física de otras personas.²⁵ En su trabajo sobre las clínicas este dualismo es aun más visible. Por una parte, Goffman quiere demostrar que las categorías empleadas por médicos, ordenanzas y pacientes son producto de sus manipulaciones contingentes en busca de poder y control, por la otra que la naturaleza de la interacción está inevitablemente determinada por la estructura de la “institución total” en que deben vivir y trabajar.²⁶

Terminaré estas clases sobre el pragmatismo y el interaccionismo citando —fuera de contexto— una célebre advertencia de Max Weber. En 1919, en medio de las conmociones de la Alemania de posguerra, advirtió a sus alumnos que las revoluciones no son “autobuses que se

²⁴ Para la sugerencia de Goffman de que los actores hacen tales referencias, véase la pág. 70, y para el argumento contradictorio, véase la pág. 62.

²⁵ Erving Goffman, *Behavior in Public Places* (Nueva York: Free Press, 1963).

²⁶ Erving Goffman, *Asylums* (Nueva York: Anchor Doubleday, 1961).

abordan o abandonan a voluntad”. Si optaban por la revolución, tendrían que convivir para siempre con las consecuencias, fueran buenas o malas. El dilema individualista no es algo que el teórico individualista pueda abandonar porque así lo desea. Una vez que abrazamos una tradición teórica, tenemos que mantenerla. Mientras no renunciemos del todo a nuestra lealtad, estamos obligados a ella nos guste o no. Sus percepciones originales nos benefician, sus flaquezas nos perjudican. En estas clases intenté demostrar que la tradición interaccionista moderna expone grandes zonas de la vida individual contingente a nuestra inspección sistemática. Sin embargo, sólo lo consigue sometiendo el interaccionismo a las consecuencias esquizofrénicas del dilema individualista. Argumenté algo parecido en mis comentarios sobre las teorías del conflicto y del intercambio. La repetiré varias veces más en las clases siguientes.

14

**La etnometodología [1]:
La fenomenología y el legado
de Edmund Husserl**

Ahora estamos en el corazón mismo de nuestra investigación de la sociología posparsoniana. Comenzamos con el pionero intento de realineamiento teórico de Parsons, quien creó un nuevo vocabulario para la teoría sociológica del mundo de posguerra. He argumentado que Parsons realizó avances fundamentales en la conceptualización de la sociedad, en su síntesis de tradiciones materiales e ideales, en su esfuerzo para conceptualizar sistemas sin renunciar a las acciones y las personalidades, en su talentoso análisis de la estabilidad, el cambio y la modernidad mediante un esquema conceptual general. Al mismo tiempo, sugerí que había flaquezas fundamentales en la obra de Parsons, y que no cumplió con la aspiración de ser (por parafrasear las falsamente idealistas esperanzas de Woodrow Wilson para otra gran empresa) la “teoría para terminar todas las teorías”.

Dentro del contexto intelectual del esquema conceptual parsoniano, y del contexto social del colapso del optimismo de posguerra, surgieron nuevas tradiciones intelectuales. Hasta ahora hemos visto tres de ellas: la teoría del conflicto, la teoría del intercambio y el interaccionismo simbólico. Cada una de ellas responde a ambigüedades críticas de la teoría original de Parsons, aunque también cada cual desarrolla una posición teórica independiente. Cada posición arranca de una postura presuposicional distinta, una permutación dentro del pequeño número de posibilidades lógicas. La teoría del conflicto adopta un enfoque racionalista de la acción y un enfoque colectivista del orden. La teoría del intercambio sostiene el racionalismo pero concibe el orden de manera individualista. El interaccionismo simbólico mantiene esta posición individualista respecto del orden pero, en crudo contraste con la teoría del conflicto y la del intercambio, presupone la acción de manera normativa, no racional. Como ninguna de estas posturas es multidimensional, cada cual lleva a sus seguidores hacia dilemas insolubles. Los teóricos del conflicto deben abrazar el determinismo o permitir que las categorías residuales erosionen la estructura sistemática de su trabajo. Las teorías del intercambio y el interaccionismo, por su parte, enfrentan lo que he llamado el dilema individualista. Su posición ante el orden lleva al azar en vez de la determinación, y el esfuerzo para evitar este peligro conduce a la igualmente ingrata perspectiva de las categorías residuales y el razonamiento *ad hoc*. En mis clases posteriores redondearé esta exploración de la lógica teórica comentando un desafío que es normativo pero también colectivista —la hermenéutica, la sociología cultural— y exploraré más variantes críticas e ideológicas de estas posiciones teóricas.

A estas alturas mi propia posición debería ser clara. Entiendo que cada cuestionamiento a Parsons elabora una de las posibilidades presuposicionales de que dispone la teoría sociológica. En conjunto, han descompuesto el todo de Parsons en partes distintas que compiten entre sí. Pero estas posibilidades, a pesar de la fuerza de los argumentos, estaban condenadas a ser teorías parciales. La razón es que ninguna de ellas hace suya la meta (no la teoría) de Parsons; ninguna intenta ser sintética o multidimensional. Sólo una posición sintética puede evitar el recurso a categorías residuales, el cual desbarata una teoría: sólo una teoría multidimensional puede expresar los compromisos de valor —con la libertad condicional, con la mediación de la

restricción material por la volición subjetiva— que a mi juicio debe tener cualquier teoría social moderna. Mi propia meta teórica se remite a Parsons. Deseo construir una teoría multidimensional y sintética que sea menos ambigua que ese intento original, que tenga, en otras palabras, el coraje de las convicciones de esa teoría. ¿Qué mejor modo de lograrlo que construir a partir de los logros de quienes cuestionaron la obra de Parsons, sin adoptar el reduccionismo que los volvió vulnerables?

La nueva síntesis que procuro construir ya está parcialmente realizada. He intentado construirla de dos maneras. Primero, he convertido en diversos niveles de análisis empírico percepciones que originalmente sólo estaban formuladas en términos teóricos, presuposicionales: argumentos acerca de la relevancia de la acción racional, la restricción material, el conflicto, la interpretación y la contingencia. Segundo, he intentado unir estos argumentos presuposicionales para lograr una posición realmente sintética. Queda mucho trabajo por hacer. Aún no se han examinado significativos cuestionamientos de la teoría de Parsons. Sólo si lo hacemos podemos continuar la tarea de construir una teoría alternativa.

Hoy no me referiré a una posición presuposicional alternativa sino a una elaboración nueva y en algunos sentidos más profunda de algo que ya hemos examinado. La etnometodología presupone la misma postura normativa e individualista encarnada en el interaccionismo, pero especifica este compromiso de manera muy distinta. Ustedes recordarán que cuando comencé a comentar el interaccionismo me sentí obligado a retroceder hasta sus formas más tempranas, hasta la historia del pragmatismo, y particularmente hasta la teoría social de Mead. No era por curiosidad de anticuario, sino porque el interaccionismo moderno me parece árido. La temprana elaboración de Mead difiere de la teorización moderna de modos relevantes. Continuaré esta inclinación arqueológica en las presentes clases sobre etnometodología y fenomenología. Pronto verán ustedes por qué.

La etnometodología fue fundada en la década de 1960 por Harold Garfinkel, en otro cuestionamiento radical de Parsons. Aunque intentaré demostrar que algunas de las primeras formulaciones de Garfinkel no eran tan “antiparsonianas” como se suele creer, es indudable que al desarrollar su teorización —y fundar su “escuela” etnometodológica— cobró una forma marcadamente individualista. Por cierto, este individualismo etnometodológico es muy distinto del individualismo interaccionista de Blumer, pero intentaré demostrar que aun así sigue siendo una teoría individualista. En el curso de su desarrollo, pues, la etnometodología ha sido individualista tanto en un sentido “empírico” como “presuposicional”. Hoy quiero hablar acerca del origen de esta ambigüedad. Sugeriré que la teoría acepta el orden colectivo al mismo tiempo que lo niega. Para comprender cómo y por qué ocurre esto, tenemos que remitirnos al fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, y situar su pensamiento contra el trasfondo del cual emergió.

Husserl, que era alemán, empezó a escribir a fines del siglo pasado y terminó su obra en la década de 1930, aproximadamente el mismo período de la generación fundadora de los pragmatistas norteamericanos. Su pensamiento también se desarrolló en medio de una aguda crisis social e intelectual. Los europeos experimentaban no sólo inestabilidad sino una paralizante sensación de rígida objetividad, al extremo de que se ha llamado “la era de la angustia” a ese período. Durkheim y Weber respondieron a esta crisis con teorías colectivistas que alcanzaron mucha mayor difusión que el más oscuro trabajo filosófico de Husserl. Enfrentaron las restricciones de su época desarrollando teorías de la subjetividad colectiva. En cambio, Husserl intentó, tal como los pragmatistas norteamericanos, resucitar la creatividad y la esperanza mostrando cómo el orden colectivo se construye mediante la intención y la esperanza individuales. En el contexto europeo, esta reacción a la crisis de fin de siglo era más inusitada que en el norteamericano. Sólo el filósofo francés Henri Bergson adoptó una línea teórica similar. No es sorprendente que el individualismo de Bergson también tuviera un significativo aunque mucho

más pequeño efecto en la emergencia de la tradición subjetivamente individualista de la sociología.

Husserl inició la tradición teórica llamada “fenomenología”, que tiene un largo linaje en la historia intelectual alemana pero a la que él dio un nuevo contorno. Para Husserl fenomenología significaba que la realidad está estructurada por la percepción. Aun las cosas cuya objetividad damos por sentada están “allí” sólo porque queremos o hacemos que estén allí. Husserl, pues, reaccionó ante el desorden y el caos de su época poniendo en el centro de su teoría la duda acerca de “la realidad de la realidad”. Podríamos considerar que, al incorporar la incertidumbre, la angustia y el relativismo de principios del siglo veinte, se sumó teóricamente a la experiencia del desorden. Sin embargo, Husserl creía firmemente que hay una realidad. Quería demostrar que los individuos contribuían a la percepción de la realidad de manera crucial. Aceptaba, por ejemplo, la verdad objetiva de la ciencia. No obstante, insistía en que esta objetividad no se podía comprender de modo extrasubjetivo e impersonal. A su juicio, hay que desistir de la certidumbre de que el mundo existe sin subjetividad si uno desea comprender cómo se mantiene el status objetivo del mundo.

Por cierto, esto resulta paradójico. Husserl creía que el mundo posee una estructura y un orden. Esta creencia en un orden supraindividual diferencia su pensamiento del de los pragmatistas, con quienes tenía muchas cosas en común. No obstante, y en esto es muy parecido a los pragmatistas,

Husserl combinó esta creencia con una insistencia en que nuestro conocimiento de las estructuras del mundo no surge del mundo mismo.

No es sorprendente descubrir que Husserl fue matemático antes de ser filósofo, pues en matemática encontramos la idea de que las verdades objetivas que surgen de la lógica de la mente reflejan, al mismo tiempo, la estructura real del mundo externo. La fenomenología de Husserl, así como la matemática, tiene una peculiar relación con el “positivismo”, la noción de que el conocimiento científico es un reflejo más o menos directo del mundo externo. Pues aunque la fenomenología acepta que el conocimiento científico refleja las estructuras reales del mundo externo, no considera que este conocimiento se haya desarrollado como un reflejo. No entiende que el conocimiento proceda directamente de la experiencia sensorial del mundo, sino que deriva de poderes activos y constructivos de la conciencia. Husserl era un incisivo crítico del psicologismo. Creía que poco se podía ganar examinando cómo alguien “experimentaba el mundo”. No es la experiencia del mundo lo que produce conocimiento, sino que la conciencia crea el mundo que luego se experimenta. Los pragmatistas, en cambio, celebran la experiencia; creen que a través del intenso encuentro psíquico con el mundo se puede percibir directamente la realidad de las estructuras. Husserl adoptó una postura individualista, pero consideraba que el individuo participaba profundamente en pautas ordenadas. Esta paradoja está muy bien expresada en una formulación que hizo en una serie de conferencias que forman la base del último libro que publicó en vida, *Meditaciones cartesianas*: “El mundo objetivo, el mundo que existe para mí, que siempre ha existido y siempre existirá para mí, el único mundo que puede existir para mí, este mundo, con todos sus objetos... extrae su sentido y su situación existencial de mí mismo”.¹

La primera tradición individualista que estudiamos, la teoría del intercambio, habría considerado absurda esta posición. Para Homans, el mundo objetivo moldea este “mí”, el cual él describe como un razonable facsímil de una máquina calculadora. Aunque Blumer entendía que el individuo interpreta activamente esta realidad y la construye, trata la naturaleza de esta realidad como no problemática, y considera que el actor interpreta una situación externa, no cultural. Mead eludió este problema, pues señalaba que el significado básico de la situación se asume

¹ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1960), pág. 26. De aquí en adelante, las referencias de página a *Cartesian Meditations* aparecen entre paréntesis en el texto.

antes que un individuo haga una evaluación de las posibilidades relativas para la conducta estratégica e interactiva. Pero Mead comprendía la formación de actitudes en forma muy mecánica, pues a su juicio ella surgía, instantánea y automáticamente, de la memoria de encuentros pasados almacenados en el “mi”. Husserl dice menos que Mead acerca de los orígenes sociales y evolutivos de esa referencia colectiva —por ejemplo, el otro generalizado— pero dice mucho más sobre la estructuración subjetiva de la situación.

Para comprender el papel que la conciencia individual desempeña en la construcción del mundo, hay que poner en duda la realidad del mundo. En otras palabras, debemos preguntarnos si lo que vemos y oímos fuera de nosotros mismos de veras existe al margen de la apariencia: ‘El mundo es para nosotros algo que sólo reclama el ser’ (pág. 18, subrayado mío). Su ser objetivo, en otras palabras, no está dado automáticamente; es un reclamo, una ambición, que debe validarse. El ‘sentido de realidad’, el ‘sentido de estructura’, viene de la persona individual, no del mundo mismo: “Es dado a la conciencia *perceptivamente...* como él mismo” (pág. 19; subrayado mío).

¿Pero cómo se las ingenia la conciencia y/o la percepción para hacer esto? Para averiguarlo hay que desarrollar una metodología, una técnica para hacer análisis social, que nos permita centrar el mundo alrededor del individuo, casi una revolución copernicana a la inversa. Hay que abandonar nuestra ‘actitud ingenua’, la cual acepta el mundo como válido sin participación humana. Husserl dice que la ‘vida cotidiana y práctica’ es ingenua, porque está basada en nuestra “inmersión en el mundo ya-dado, trátese del experimentar, del pensar o del valorar” (pág. 152). Como los actores están inmersos en el mundo, no advierten que ellos mismos lo están produciendo: “Todas esas funciones intencionales y productivas del experimentar, a causa de las cuales las cosas físicas están simplemente allí, continúan anónimamente. El experimentador no sabe nada sobre ellas, y tampoco sabe nada sobre su pensar productivo” (págs. 152-153). No obstante, estas funciones intencionales, el trabajo constitutivo de la conciencia, continúan: “Los números, los complejos predicativos de los asuntos, los bienes, los fines, las obras, se presentan a causa de la actuación oculta; son construidos, miembro por miembro”. Es precisamente porque son tan efectivos que “los desempeños intencionales en los cuales todo se origina, en última instancia, permanecen sin explicar” (pág. 13).

Husserl aborda la acción y el orden en términos de las ‘funciones intencionales productivas’ que, actuando anónima e inconscientemente como “desempeños ocultos”, permiten irónicamente que el mundo aparezca, como si no necesitara de la conciencia. Denomina a este foco “subjetividad trascendental”, pues estudia las funciones universales de la mente sin tener en cuenta ningún contenido mental en particular (pág. 20). En verdad, sólo “poniendo entre paréntesis” nuestros ingenuos supuestos acerca de la realidad de los particulares de nuestra existencia podemos descubrir la subjetividad trascendental. Hacer esto, abandonar la actitud ingenua, es emprender lo que Husserl denomina “reducción fenomenológica”. La reducción fenomenológica es el método por el cual podemos estudiar las estructuras esenciales de la conciencia pura.

La fenomenología es la “ciencia apriorística”. Estudia las reglas que sigue la conciencia para lograr que las cosas parezcan reales (pág. 28). La percepción presenta las cosas del mundo como auténticas e interconectadas, mientras que la realidad, a juicio de Husserl, es una corriente inconexa de acontecimientos atomizados. El análisis fenomenológico muestra que la conciencia, a través de los desempeños ocultos, transforma esta realidad objetiva en algo muy diferente, en la imagen de una cosa trascendental, objetiva, auténtica e integrada. Para averiguar las reglas operativas de dicha conciencia, Husserl se propone descubrir ‘un modo de combinación exclusivamente propio de la conciencia’ (pág. 28).

¿Cómo se combina la conciencia con acontecimientos singulares e inconexos para formar un todo aparentemente integrado y ordenado? Husserl sugiere que la gente, en su deseo de sintetizar y combinar los elementos de la realidad, inevitablemente establece conexiones entre cosas en su ámbito. Tratemos de pensar, como Husserl hace a menudo, en un objeto tridimensional, por ejemplo una silla. Recordemos, de manera literal, en qué consisten las imágenes de nuestra visión. ¿Qué vemos de la silla cuando nos movemos en la habitación? Por cierto nunca vemos la silla entera y bien proporcionada. Vemos una parte de una pata, otra parte de otra pata, una pequeña porción de asiento desde un ángulo extraño, y así sucesivamente. Las imágenes de los objetos que se presentan a la mente son pues aleatorias, cambiantes y esencialmente no integradas.

Pero la mente no acepta, ni ve concientemente, tal ‘secuencia incoherente’ (pág. 43). Primero, la conciencia parece insistir en establecer conexiones espaciales. Casi siempre creemos que lejos, cerca y distancia media forman parte de un todo, y en verdad los vemos como componiendo ese todo. Además la mente inevitablemente construye un ‘horizonte de referencia’. Hacemos una conexión tácita e inmediata entre las cosas que vemos de veras, cosas que no hemos visto pero esperamos ver, y cosas que creemos que podríamos ver si quisiéramos. Husserl describe estas cosas no vistas pero mentalmente imaginadas como “también significadas” (pág. 44).

Todas estas aptitudes constitutivas se basan en la memoria, y no se podría hallar una perspectiva del pasado más antihomansiana. Husserl cree que toda impresión nueva es considerada “evidencia” de un tipo general de cosa. Pero esto sólo puede ocurrir si recordamos cosas de la experiencia previa; usamos nuestra capacidad constructiva para hacer conexiones entre imágenes atomísticas, para hacerlas parecer como las cosas vistas en el pasado: “Las nuevas evidencias parten de las primeras evidencias” (pág. 60). Este enfoque de la memoria lleva a Husserl a sugerir otro mecanismo de estructuración que es inherente a la conciencia, la capacidad para conectar acontecimientos temporalmente con el objeto de crear secuencias temporales. Parece haber una captación ingenua e interna de la conexión entre pasado, presente y futuro. Esta capacidad es otro modo de establecer conexiones continuas entre cosas que, objetivamente, están separadas e inconexas.

La mente, pues, construye los ejes del espacio y el tiempo que permiten que el mundo cobre una objetividad espacial y temporal. A causa de tal habilidad, el actor encuentra cosas y entiende que están “ya constituidas” de antemano (pág. 45). El objeto, dice Husserl, está “siempre expectantemente significado como teniendo un sentido a ser actualizado”, O como dice en el lenguaje metafórico que luego adoptaría la etnometodología, “en cada momento de la conciencia ello [el objeto] es un índice” de expectativas previas (pág. 46). En términos convencionales un índice es un conjunto abreviado de indicadores que apuntan a comentarios más complejos que aparecen previamente en un libro. Husserl está diciendo que los objetos con que nos topamos en la realidad tienen un status similar; representan y significan una multitud de significados que se han aprendido antes en la experiencia previa. Para permitir que los objetos recién encontrados alcancen status “indexal”, se requieren técnicas específicas. Ante todo, está el uso constante de la analogía.

Cada experiencia cotidiana involucra una transferencia analógica de un sentido objetivo originalmente instituido a un caso nuevo, con su anticipadora aprehensión del objeto como poseedor de un sentido similar... Al mismo tiempo ese componente de sentido en otra experiencia que resulta ser nueva puede funcionar a la vez como institutivo y fundar un carácter de pre-dado que tiene un sentido más rico (pág. 111).

Más específico que la técnica analógica es el “pareo”. La conciencia constantemente pareo cosas con cosas, personas con cosas, personas con personas, personas con el actor mismo. El pareo se rige por el principio de identidad. A través de estas técnicas específicas y de los mecanismos constitutivos generales de la conciencia se puede decir que el “mundo objetal” es una realización de actos intencionales,

Husserl creía que el estudio de dichas técnicas abriría un mundo nuevo para las ciencias sociales, un mundo que establecería de una vez por todas las bases esenciales del orden social. Debemos concentrarnos en los “fenómenos universales de la esfera trascendental” (pág. 112) — las técnicas de la conciencia— para analizar la constitución trascendental de cualquier objeto” (pág. 51). Por “objeto” Husserl entendía la totalidad de la vida social, no sólo física. Así como la fenomenología ha brindado “una teoría constitucional de la Naturaleza física”, debería brindar “una teoría constitucional del hombre, de la comunidad humana, de la cultura”. Husserl creía que cada uno de estos tópicos “apunta a una vasta disciplina con diferentes líneas de investigación”. El propósito de cada disciplina sería convertir la investigación de conceptos sostenidos “ingenuamente”, tales como “espacio real” y “propiedad real”, en un estudio de las prácticas intencionales que constituyen a cada uno de ellos como datos sociales “objetivos” (págs. 63-64). Se trata de un programa extraordinariamente ambicioso, Si se llevara a cabo, por cierto esclarecería algunos de los problemas más desconcertantes de la teoría social contemporánea. Sin embargo, aún está por verse si la fenomenología trascendental puede reemplazar la ciencia social contemporánea. Estoy convencido de que no es así. Aunque el estudio de la conciencia emprendido por Husserl señala elementos cruciales de la construcción subjetiva del orden colectivo, no ofrece ninguna prueba convincente de que esta conciencia sea más importante que el ámbito donde ella despliega su actividad.

Al afirmar que la fenomenología iniciará una nueva ciencia social, Husserl sugiere, en nuestros términos, que puede explicar el orden social en cuanto tal. En vez de apuntar simplemente a un nuevo nivel de análisis empírico, desea establecer el individualismo de manera presuposicional. Con esta afirmación, el aire estimulante y paradójico de su teoría se transforma en un asfixiante dilema teórico. Si la encaramos como una posición presuposicional antes que empírica, la posición de Husserl es unidimensional y limitada. En lo que concierne al problema de la acción, su sutil análisis de la conciencia se puede ver como el anverso de su descuido de la racionalidad instrumental, el tipo de acción que relaciona al actor con su mundo “como si” estuviera compuesto sólo de objetos externos. En verdad, Husserl abraza abiertamente esta posición idealista: “Yo... tengo objetos únicamente como los correlatos intencionales de modos de conciencia de ellos” (pág. 37). En un momento Husserl describe su método como “idealismo trascendental”, insistiendo en que “cada sentido imaginable, cada ser imaginable... entra en el dominio de la subjetividad trascendental, como la subjetividad que constituye el sentido y el ser”. Arguye que “el intento de concebir el universo como algo que está fuera del universo de la conciencia posible... es descabellado” (pág. 84).

El idealismo de este enfoque de la acción está ahondado por el individualismo de su enfoque del orden. El idealismo puede ser colectivo o individualista, y por cierto sería posible concentrarse en los rasgos constitutivos de la conciencia sin presuponer que el orden está constituido sólo por la conciencia individual. Sin embargo, Husserl presta más atención a la capacidad de producción de estructuras de la mente individual que a las estructuras y procesos típicos de la cultura. En consecuencia, su visión tiene algunas de las flaquezas del pensamiento religioso tradicional. Me parece revelador que cierre las *Meditaciones cartesianas* con una cita de san Agustín: “No desees salir; regresa dentro de ti mismo. La verdad mora en el hombre interior” (pág. 157).

Me apresuro a añadir que Husserl, como muchos de los importantes teóricos que ya hemos analizado, no desconocía ciertos inconvenientes de su obra. De paso, esto siempre ha sido para

mí un indicio de la estatura de un teórico, su capacidad para captar los límites de su teoría y para tratar de extenderla. Aunque he criticado la teorización *ad hoc* que habitualmente resulta de ello, esto no rebaja en nada la gran visión que se requiere para introducirla. El teórico poco imaginativo suele ser el que no encuentra ningún problema con la teoría dentro de la cual trabaja y cuyos escritos tienen pues mayor coherencia interna.

Hacia el final de su vida, en obras éditas e inéditas, Husserl manifestó un genuino deseo de conectar sus conceptos acerca de la conciencia individual con un reconocimiento del status colectivo de lo social. Sugirió que la construcción intencional del significado ocasiona, y se realiza dentro de, “mundos-vida”, que es la denominación que él usa para órdenes colectivos como los estilos cognitivos, los patrones simbólicos y las comunidades. Así escribió en un ensayo que se publicó poco después de su muerte: “Vivir como una persona es vivir en un marco social, dentro del cual yo y nosotros vivimos juntos en comunidad y tenemos la comunidad como horizonte”.²

Sin embargo, resulta esencial entender que, aunque Husserl comprendió algunas limitaciones de su enfoque, no logró reconceptualizar las presuposiciones de su teoría en cuanto tal. Más que la mayoría de los grandes pensadores, logró introducir categorías nuevas —en este caso el concepto de “mundo-vida”— sin recurrir a la categoría residual.

Husserl explica que el *Lebenswelt* (“mundo-vida”, “mundo vital” o “mundo vivido”) se forma extendiendo las técnicas mediante las cuales los actores constituyen sus mundos individuales. Los actores construyen la sociedad a través de la analogía. el pareo y la multitud de técnicas a través de las cuales las cosas separadas y desconocidas aparecen integradas y ya conocidas”. Husserl escribe, por ejemplo, que “el otro cuerpo allí entra en una asociación de pareo con mi cuerpo aquí” (pág. 119), y sugiere que “está implícito en el sentido de mi lograda percepción de los demás que su mundo, el mundo perteneciente a sus sistemas de apariencia, deba ser experimentado como el mismo mundo perteneciente a mis sistemas de apariencia” (pág. 105).

Pero a la luz de la comprensión de los símbolos, los sistemas culturales y la socialización que hemos desarrollado en este curso, este enfoque de la relación entre individuo y sociedad parece muy artificial. Husserl aun sostiene que todo arranca con el irreductible átomo del individuo, que la sociedad es una modalidad de la conciencia que comienza con uno mismo. Lo único que cambia es que ahora Husserl está dispuesto a admitir que “no todas mis modalidades de conciencia son modalidades de mi *autoconciencia*” (pág. 105; subrayado mío). El problema es que los “otros” que Husserl describe como objetos de estas técnicas constructivas socialmente orientadas quedan sin ninguna explicación. Husserl comienza así: “Supongamos que otro hombre entra en nuestra imagen perceptiva” (pág. 110). Nunca brinda una explicación acerca de qué motiva al hombre a entrar o qué está pensando cuando entra.

A mi juicio, Husserl no tenía verdadero interés en la estructura del mundo-vida, sino que deseaba demostrar que el orden colectivo, sea lo que fuere y al margen de su constitución interna, tiene una capacidad para ejercer control colectivo que descansa en las técnicas fenomenológicas de la conciencia. Esta parece ser su afirmación en una carta hoy famosa que escribió al antropólogo Levi-Bruhl, Reconoce que un análisis cultural de los patrones colectivos también puede mostrar fuentes de vida social que están “debajo” de la ingenua realidad del mundo-vida, pero aun así insiste en que esta comprensión social de la estructura de los mundos-vida sólo puede ser un preparativo para el análisis fenomenológico en cuanto tal. En tales momentos, Husserl sucumbe a la tentación de transformar la referencia colectiva de su individualismo teórico en una categoría residual colgante.

² “Philosophy and the Crisis of European Man”. en Husserl. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (Nueva York: Harper and Row, 1965). pág. 150.

Los mejores discípulos de un gran pensador sienten la compulsión de someterlo a una profunda revisión, pues a menudo se preocupan más que él por los puntos vulnerables de su pensamiento. Los más importantes seguidores de Husserl se concentraron en esta delicada cuestión de lo “social”. Trataron de transformar estas referencias de su obra tardía, fueran residuales o no, en teorías que relacionaban sistemáticamente la fenomenología con la sociología. Durante ese proceso, trataron de hacer de la “conciencia” individual un nivel de análisis en vez de una posición presuposicional. Maurice Merleau-Ponty, por ejemplo, escribió acerca del “dilema” de Husserl. Analizó este dilema preguntándose si el mundo-vida debía permanecer residual para la fenomenología o si se lo debía concebir como algo que afectaba decisivamente los objetos que la conciencia individual ayuda a producir. Creía que la intencionalidad puede operar sólo en referencia a lo culturalmente dado: “no es la mera suma de la expresión tomada aisladamente”.³ Otro importante revisor, Alfred Schutz, llevó la argumentación aun más lejos: “Nuestro mundo cotidiano es, desde el arranque, un mundo intersubjetivo de cultura”.⁴ Schutz desarrolló lo que él llamaba una fenomenología mundana, en vez de trascendental. inserta la actividad intencional trascendental en el contexto de órdenes culturales particulares y quiere mostrar que ambas desempeñan papeles esenciales.

Schutz y Merleau-Ponty formularon fuertes y perceptivos enunciados programáticos acerca de la necesidad de redefinir la relación conciencia/sociedad. Schutz incluso dirigió varios estudios empíricos que estaban programáticamente informados de esa manera. Pero aun el más ambicioso esfuerzo de Schutz siguió siendo provisional,⁵ y la mayor parte de su teorización presentaba una “amalgama” en vez de un matrimonio sintético entre sociología y fenomenología. La relación se anunciaba pero jamás se consumó. Veamos, por ejemplo, este enunciado de lo que tal vez sigue siendo la más influyente formulación teórica de Schutz:

La persona que vive ingenuamente... automáticamente tiene en la mano, por así decirlo, los complejos significativos que son válidos para ella. A partir de las cosas heredadas y aprendidas, de la múltiple sedimentación de tradiciones, los hábitos, y sus previas constituciones de significado, que se pueden retener y reactivar, su caudal de experiencia acerca del mundo-vida es construido como un complejo cerrado de significación. La experiencia del mundo-vida tiene su estilo específico de verificación. Este estilo deriva del proceso de armonización de todas las experiencias singulares. Está constituido por las perspectivas de relevancia y por los horizontes de interés que han de ser explicados.⁶

Las dos primeras oraciones de esta formulación reconocen los complejos culturales colectivos que preceden la acción individual e influyen en ella.

Las tres últimas oraciones se refieren a las técnicas de Husserl para “verificar” la familiaridad y objetividad del mundo externo. Schutz dice, acertadamente, que a través de la coherencia espacial y temporal, a través de las analogías entre uno y los demás, a través del pareo, los significados expectantes y la “indexalidad”, la cultura ya compartida se vuelve más ampliamente aplicable a nuevos actores y acontecimientos. Esta formulación apunta en la dirección correcta, pero no nos pone en marcha.⁷

³ Maurice Merleau-Ponty, “The Philosopher and the Sociologist” 119601 en Thomas Luckmann, comp., *Phenomenology and Sociology* (Londres: Penguin, 1978), pág. 153.

⁴ Alfred Schutz, “Phenomenology and the Social Sciences” 11940], en Luckmann, págs. 134-135.

⁵ Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (1932; Evanston, Illinois Northwestern University Press, 1967).

⁶ Schutz, “Phenomenology and the Social Sciences”, pág. 137.

⁷ El mismo deseo de síntesis combinado con la incapacidad para realizarla se ve en el delicioso ensayo de Schutz “Making Music Together”, en *Collected Papers* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1964), págs. 159-178. Por una parte Schutz relaciona la insistencia de Husserl en la naturaleza “tipificadora” de la conciencia con el poder de la cultura

El más importante discípulo de Schutz, Harold Garfinkel, trata de llevarnos hasta allí. En las fases iniciales de su carrera, Garfinkel continuó con el esfuerzo camuflado de resolver el dilema individualista de manera realmente sintética. Quería crear en la fenomenología una referencia social, supraindividual, que le permitiera escapar del azar y la indeterminación. Argumentaré que en esta fase inicial Garfinkel logró esto con mayor eficacia que cualquiera de sus predecesores.

Creo que el temprano éxito de Garfinkel guarda relación con sus antecedentes intelectuales. La formación matemática de Husserl le daba una engañosa sensación de que el orden “estaba allí”. Merleau-Ponty, en cambio, era un activista político cuyo socialismo le brindaba una comprensión más atinada de cómo las estructuras históricamente específicas influían sobre la acción. Sin embargo, su parentesco con el marxismo le dificultaba comprender el funcionamiento de la cultura. Schutz, en cambio, estudió con Husserl pero también recibió la influencia de Max Weber. Tomó de Weber el concepto de patrones normativos de raíz colectiva, aunque la tendencia de Weber a transformar los patrones culturales en apéndices de la opción individual lo refirmó en su individualismo, y reaccionó contra el excesivo énfasis de Weber en la racionalidad volviéndose aun más introspectivamente subjetivista. Garfinkel, por el contrario, tuvo la buena suerte de formarse con Parsons y con Schutz. Parsons había elaborado el problema individuo-sociedad-cultura más que nadie antes, y a pesar de sus limitaciones constituyó un buen punto de partida para Garfinkel. A partir de Parsons, Garfinkel pudo comprender que el orden es dado, persistente y externo a cualquier actor individual. También a partir de Parsons, comprendió que el orden es cultural está internalizado, y por ello descansa sobre los sentimientos e intenciones de los actores. A través de Parsons Garfinkel llegó a interesarse en el orden normativo de una manera muy diferente a la de teóricos anteriores de la tradición fenomenológica.

Aunque Garfinkel publicó diversos artículos en las décadas de 1950 y 1960, la más potente formulación de esta posición temprana —creo que la más feliz— se encuentra en su largo, detallado y algo abstruso ensayo sobre la confianza, publicado en 1963 pero tal vez escrito un poco antes.⁸ En este ensayo introdujo todo un esquema conceptual en el contexto de la descripción de una serie de ingeniosas pruebas empíricas acerca de cómo juega la gente. Por cierto no era mero accidente que este fundamental intento de incorporar el orden normativo al análisis de la intención individual surgiera en un estudio de los “juegos”. En su trabajo Mead demostró que los juegos constituyen el prototipo de las instituciones que enlazan los deseos individuales con las necesidades sociales, y que así civilizan la rivalidad sometiéndola a reglas comunes.

La primera, y tal vez la más importante maniobra que Garfinkel efectúa en su ensayo consiste en describir los juegos que está estudiando como “órdenes normativos” supraindividuales y “disciplinas”. Hay confianza entre los que participan en un juego, en la medida en que este orden se mantiene. ¿Pero cómo es posible? Para dar una respuesta, Garfinkel junta a Parsons con Husserl y Schutz. Siguiendo a Parsons, sugiere que las reglas están, y tienen que estar, internalizadas. Siguiendo la fenomenología, advierte que también deben ser “elaboradas”. Hay que elaborarlas porque las normas y reglas sólo funcionan porque operan en conjunción con la

colectiva sobre la comprensión musical de los ejecutantes: “El preconocimiento general que tiene el ejecutante acerca del carácter típico de una pieza musical se convierte en el esquema de referencia para su interpretación de la particularidad de esa pieza” (pág. 168). Al mismo tiempo quiere sugerir una interpretación mucho más individualista, diciendo que “tales expectativas son más o menos vacías” (pág. 168), porque son interpretadas de distintos modos en distintas situaciones por ejecutantes específicos. Luego insiste, muy ambiguamente, en que “la relación social que prevalece entre los ejecutantes” está “fundada sobre” su capacidad para moldear su relación con el compositor y entre sí como una relación simultánea, cara a cara, en el “vívido presente” (pág. 177). No obstante, esta presencia mutua de los individuos depende igualmente de la estructura cultural heredada del pasado.

⁸ Harold Garfinkel, “A Conception of and Experiments with ‘Trust’ as a Condition of Concerted Stable Actions”. en O. J. Harvey, comp., *Motivation and Social Interaction* (Nueva York: Ronald Press, 1963), págs. 187-238.

“conciencia” en un sentido fenomenológico. Las normas y las reglas crean expectativas de conducta que se articulan con las funciones creadoras de orden y deseosas de sentido propias de la conciencia. Las reglas de un juego dependen de la buena fe. La buena fe funciona porque la mera existencia de reglas internalizadas crea “expectativas constitutivas” entre los participantes. Las reglas exhiben pues las siguientes características. Primero, los jugadores (es decir, los miembros de un grupo) esperan que una regla se respete incuestionablemente. La consideran “objetiva”, y adoptan ante ella la actitud “natural” e ingenua” que según Husserl es típica de la vida cotidiana. Segundo, cada Participante espera que todos los demás jugadores exhiban la misma actitud natural, una proposición que deriva de la noción fenomenológica del pareo.

¿Cómo se confirman estas expectativas? ¿Cómo se mantiene esta actitud ingenua? El truco es que los actores se sienten compelidos a constituir la realidad para adecuarla a sus expectativas normativas y sociales. Garfinkel cree que las reglas brindan “posibilidades categóricas” que el actor, inconscientemente, toma por acontecimientos buscados. Luego las personas se esfuerzan para llevar “todas las observaciones reales... bajo la jurisdicción de los acontecimientos intencionales como casos particulares del acontecimiento buscado”.⁹ Esto significa respetar las reglas. ¡No sólo los juegos respetan las reglas, sino que las reglas respetan los juegos!

He aquí como funciona en la práctica esta reconstrucción fenomenológica de las normas. Toda situación de un juego se remite a las reglas para su definición e interpretación. Se considera que estas reglas encarnan la experiencia pasada, aunque en realidad contribuyeron a producir y dirigir la experiencia previa tal como lo están haciendo con este acontecimiento nuevo. En todo juego, pues, hay un proceso que Garfinkel llama “normalización”: se describe a los nuevos acontecimientos como normales y coherentes con acontecimientos pasados y con las reglas predominantes. Para describir qué técnicas componen la normalización, Garfinkel sigue a Schutz y Husserl, sugiriendo la comparación, la analogía, el pareo y, la más interesante, la “cláusula etc.”. Esta última, invento de Garfinkel, sostiene que ningún conjunto dado de reglas puede remitirse de antemano a cada posible clase de acontecimientos; por ello, es preciso extender y reformar cada conjunto dado de reglas para que abarque situaciones nuevas sin que parezca modificado.

Como continuamente se emplean estas técnicas intencionales, los miembros de los grupos sociales pueden adoptar una actitud ingenua hacia las reglas y normas. A causa de las técnicas constitutivas de la conciencia, creemos que las reglas existen y que controlan la conducta, no sólo la nuestra sino la ajena. Esta creencia es una profecía autopredictiva. Lo que realmente ocurre es que elaboramos y extendemos las reglas para adaptarlas a situaciones nuevas, obligando a las reglas a adecuarse a esta realidad objetiva y limitando esta realidad por nuestro previo compromiso con ellas. Tal es la naturaleza de la acción normalizadora y normativa.

Si las expectativas constituyentes se violan de manera tan drástica que no se pueden realizar con la normalización, se amenaza el orden social. En este caso el nuevo acontecimiento produce insensatez en vez de sentido, y se deben construir normas radicales o revolucionarias que permitan la normalización de un “juego” nuevo y diferente. Según esta sutil definición sociológica, los acontecimientos insensatos son acontecimientos que desafían el proceso analógico. Hay, en palabras de Garfinkel, una “ruptura [de] la congruencia de las relevancias” y de la “intercambiableidad de las perspectivas”. Ni siquiera la flexible “cláusula etc.” es suficientemente maleable. La memoria colectiva funciona mal y no puede convertir la realidad en tradición. El orden normativo se desmorona. Los mecanismos constitutivos de la conciencia no han cambiado; han cambiado los datos colectivos de los cuales dependen. Sin embargo, aún existe una interrelación, pues la continuidad del orden normativo depende de la actuación de

⁹ *Ibid.*, pág. 194

estos mecanismos constitutivos. Cuando éstos se tambalean, las discontinuidades de aquél se vuelven mucho más intensas.

Dado su compromiso presuposicional con el orden colectivo, las exploraciones fenomenológicas de Garfinkel han producido resultados notables. En vez de cuestionar la existencia del orden colectivo, esclarece en qué medida la construcción de dicho orden depende de la capacidad del actor para enfrentar la contingencia. Muestra que el más importante concepto “funcionalista” de Parsons —la integración cultural— no se puede comprender plenamente sin aludir a procesos de los que Parsons no era muy conciente. No todo termina con la internalización de valores; la personalidad socializada debe “actuar” de maneras constitutivas. La integración se sostiene de un acontecimiento al otro no simplemente mediante la internalización de valores sino mediante el proceso de normalización que describen Husserl y Garfinkel. La coherencia de significados no consiste sólo en acomodar símbolos de manera coherente dentro del sistema cultural. También resulta de la capacidad para interpretar acontecimientos lógicamente desde el interior. Por ello Garfinkel puede argumentar que la sociología debe prestar mucha atención al “trabajo de acomodamiento”. Aunque desde la perspectiva del actor intencional el orden colectivo no tiene la cualidad de un producto contingentemente emergente, Garfinkel parece entender que el trabajo de acomodamiento acontece sólo en referencia a reglas internalizadas: existen expectativas constitutivas, y se llevan a cabo intenciones, sólo en relación con una cultura internalizada que produce un mapa cultural inicial del orden legítimo.

En esta obra temprana de Garfinkel vemos una tendencia teórica que también hallamos en Goffman, y en mucho mayor grado en Mead. Me refiero a una convincente exploración de la acción individual que no es “individualista”. Es el pensamiento que se requiere para que una teoría multidimensional se vuelva mucho más compleja y empíricamente específica. El problema es que dicha teorización exige una notable disciplina intelectual. Hay que estar abierto al individualismo sin abrazarlo del todo, y hay que aceptar el orden sin permitir que su cualidad determinista domine nuestro pensamiento. Garfinkel desarrolló este enfoque durante la década de 1950, cuando apenas comenzaba el cuestionamiento de la teorización colectivista de Parsons. Cuando en la década de 1960 llamó “etnometodología” a su teoría, el movimiento antiparsoniano estaba en marcha. En mi próxima clase mostraré cómo el pensamiento de Garfinkel, al convertirse en etnometodología, sufrió un cambio sutil pero profundo, y cómo en la década de 1960 quedó atrapado en el dilema individualista, después de haberlo trascendido al principio.

15

**La etnometodología (2):
La rebelión de Harold Garfinkel
contra las normas**

Cuando Harold Garfinkel escribió el lúcido ensayo sobre la confianza que comenté al final de mi clase anterior, aún no era un “etnometodólogo”. Aún no había iniciado la “escuela” que lideraría desde la década de 1960, y aún no había inventado un nombre para distinguir esta escuela del resto de la sociología. En esa época Garfinkel era simplemente un alumno de Schutz que también era alumno de Parsons. ¡Claro que no era un alumno cualquiera! Captaba, quizá con mayor agudeza que nadie, el dilema individualista que estaba en el corazón de la sociología fenomenológica, y había vislumbrado una salida.

En esta clase sugeriré que, irónicamente, Garfinkel comenzó a perder de vista esa salida cuando su sociología fenomenológica se convirtió en etnometodología. Cuando su trabajo se sumó al movimiento antiparsoniano de la década de 1960, se rompió el delicado equilibrio del que dependía su síntesis. Tomando una postura explícitamente antiolecionista, quedó atrapado en el dilema individualista, y este dilema definió la escuela a la cual él había dado nombre. Desde luego, este retroceso estaba plagado de ambigüedad. Aunque yo lo veía como un alejamiento respecto de una posición teóricamente superior, Garfinkel (colega mío aquí en la UCLA) lo ve de modo muy diferente, como un movimiento hacia una mejor percepción de la verdadera contingencia del mundo social. Comencemos, pues, reseñando la índole de lo que yo considero el gran logro de Garfinkel, un logro cuyo ímpetu se transmitió hasta la transición de su periodo intermedio.

Para apreciar las dificultades que Garfinkel superó en su obra inicial, debemos recordar el dilema que implica el pensamiento individualista. Para que un teórico sostenga el individualismo de manera clara y honesta, debe introducir un alto grado de azar en su descripción de cómo el mundo llega a ser ordenado. Básicamente, tiene que negar que existen patrones al margen de cualquier situación específica. Sin embargo, la mayoría de los teóricos, precisamente porque son sociólogos, no quedan satisfechos con dicha posición y con más o menos titubeos intentan abrazar algún elemento de la alternativa coleccionista. Pero mientras se conserven los compromisos formales con el individualismo —mientras el teórico se siga llamando “teórico del intercambio”, “interaccionista simbólico” o “fenomenólogo”— esta referencia colectiva sólo se puede introducir de manera residual. Como es *ad hoc*, inevitablemente será indeterminada, y por ende frustrante, tanto teórica como empíricamente. El dilema, pues, surge del enfrentamiento con las insatisfactorias opciones del azar y la categoría residual. La tensión que se crea en la trampa de este dilema a menudo induce al teórico a recurrir a argumentos de “en última instancia”: insinúa que, aunque existan las dimensiones colectivas, en última instancia la negociación individual y contingente aún crea orden.

He sugerido que este dilema define el trance de algunos de los más importantes movimientos teóricos del periodo de posguerra. Homans afirmaba estar satisfecho con su énfasis en la conducta “subinstitucional”, pero introdujo toda suerte de referencias colectivas —conceptos como valor, inversión y justicia— que implícitamente modificaban su radical posición. Blumer parecía, a primera vista, mucho más satisfecho con una línea puramente individualista, pero aun

él introdujo referencias a estructuras colectivas, y su intento de confinarlas en períodos temporales bien delimitados amenazó con deshilar la trama de su teoría general. Goffman también parecía relacionar el orden social sólo con la presentación del *self*. Sin embargo, pronto elaboró una versión más compleja y satisfactoria de la conducta contingente, aunque su trabajo nunca perdió del todo su ambigüedad sistemática. Por último, he mostrado que Husserl, el fundador de la fenomenología, se proponía explicar el orden establecido en términos de actos individualmente constituidos. Pero aun él, en las etapas tardías de su trabajo, llegó a reconocer que el ámbito donde se desempeñaba el actor tenía una estructura independiente, y aunque rara vez Husserl explicó estos ámbitos saliendo de las categorías individualistas, sí hicieron sus seguidores. Merleau-Ponty, Schutz y otros procuraron introducir elementos colectivistas en una sociología fenomenológica más “mundana” que trascendental. Sin embargo, aunque estos teóricos apuntaban en la dirección correcta, carecían de los recursos teóricos necesarios para lograr su cometido.

Como Garfinkel había estudiado tanto con Parsons como con Schutz, pudo dar importantes pasos hacia una resolución teórica. Prestó gran atención a las prácticas intencionales, pero este esfuerzo parecía diseñado para mostrar cómo eran las omnipresentes reglas colectivas y supraincendentes, el “orden normativo” de Parsons. Su énfasis en la importancia de estas reglas, por otra parte, era agua para el molino fenomenológico, pues Garfinkel insistía en que la omnipresencia de la cultura atestiguaba cuán ingeniosos eran los individuos para “constituir” la apariencia de realidad. Apriorísticamente, la confianza no contingente es fundamental para que la vida de un individuo tenga sentido; empero, esta confianza descansa en las acciones normalizadoras de los individuos. Aquí Garfinkel puede abrazar el elemento contingente, puramente individualista, como un nivel del análisis empírico y no como una presuposición del orden social mismo.

A pesar de este afán de síntesis de su obra temprana, aun aquí hay algunas ambigüedades perturbadoras. Aunque Garfinkel argumenta que las reglas normativas son colectivas, que no son reductibles a intenciones y prácticas, en varios enunciados programáticos abre la posibilidad de que lo contrario sea cierto. En la primera página del artículo sobre la confianza, por ejemplo, afirma lo siguiente: “El modo en que está organizado un sistema de actividades significa la misma cosa que el modo en que se producen y se mantienen sus características organizativas”.¹ Debemos traducir esto de esta manera: “El modo en que está organizado un sistema de actividades” se refiere a las reglas. El modo en que estas reglas —la organización— “se producen y se mantienen” se refiere a las prácticas constitutivas de la fenomenología. ¿Garfinkel quiere decir que las reglas y la conciencia individual son la misma cosa? Esto imposibilitaría verlas como si implicaran distintos niveles de análisis y sugeriría un retorno al individualismo de Husserl.

Esta ambivalencia, que no decide si la contingencia es un dato empírico o presuposicional, se revela con mayor claridad en el enunciado que sucede a esta afirmación introductoria: “Los fenómenos estructurales son productos emergentes del... trabajo de acomodamiento por el cual las personas que enfrentan desde adentro los ámbitos con los cuales las enfrenta la sociedad establecen las estructuras sociales que son los productos ensamblados de la acción dirigida contra dichos ámbitos”. Esta oración no es sólo gramaticalmente engorrosa, sino profundamente ambigua. Si los fenómenos estructurales son productos meramente emergentes, entonces si son simplemente los productos ensamblados de la acción. En tal caso, sería justo llegar a la conclusión de que los individuos establecen las estructuras sociales. Pero tales estructuras

¹ Garfinkel, “A Conception of and Experiments with Trust”, en O. J. Harvey, comp., *Motivation and Social Interaction* (Nueva York: Ronald Press), pág. 187; la cursiva es mía.

puramente contingentes no pueden enfrentar a los individuos desde fuera. Es decir, no pueden ser algo con lo cual la sociedad enfrenta a los individuos.

La cualidad compleja y contradictoria de estas formulaciones no refleja simplemente, pues, una “mala escritura”. Si un autor sensible y expresivo fuerza su prosa, habitualmente es porque hay un elemento forzado. Aquí el problema es que Garfinkel ha vuelto a caer en el dilema individualista. Aunque su ensayo eventualmente trasciende la posición fenomenológica ortodoxa, él se siente obligado a presentarle sus respetos. Para evitar este compromiso con el individualismo, debe volver muy indeterminadas sus descripciones de la restricción colectiva. Estas oraciones iniciales son premonitorias. Cuando Garfinkel definió la etnometodología a mediados de la década de 1960, esta ambivalencia, este arrepentimiento acerca de su orientación ecuménica, se volvió mucho más intensa. En los ensayos compilados en *Estudios de etnometodología*, publicado en 1967, la tensión es mucho más manifiesta. En su periodo intermedio Garfinkel es, pese a todo, un discípulo de Parsons, pero también es un discípulo de Schutz con mala conciencia. Su obra afirma la autonomía del orden normativo, pero a menudo lo explica de manera muy indeterminada y confusa. La contingencia está allí, y recibe mucho mayor énfasis que en el ensayo sobre la confianza.

Quiero comenzar mostrando que *Estudios* presenta una continuidad con la obra anterior, pues no creo que el nuevo vocabulario que Garfinkel introdujo como “etnometodología” fuera escrito teniendo en cuenta exclusivamente el individualismo.

En *Estudios* hay un fuerte impulso hacia una valiosa teoría sintética, conceptos diseñados para expresar las extraordinarias investigaciones empíricas que ellos informan. Garfinkel declara que la etnometodología analiza “relatos”. Los actores creen que deben ser capaces de relatar los acontecimientos nuevos. A pesar de lo que afirmen conscientemente, sólo pueden hacerlo según sus expectativas previas, que son sentido común normativamente estructurado. La ironía, pues, es que estos relatos constituyen las configuraciones que se proponen meramente describir. Un motivo no es una respuesta ante una condición, sino que lo que aparecen como condiciones son ya reconstrucciones subjetivas de lo que está “allí afuera”. Esta circularidad nos permite comprender la reproducción de normas y reglas de cara a acontecimientos y situaciones externos continuamente cambiantes.

Al enfatizar los relatos, Garfinkel dice de otra manera que la acción es un “índice” en el sentido husserliano. Todos los objetos nuevos son tratados como “signos” o índices del conocimiento previo. Garfinkel entiende que esta “indexalidad” es básica para el funcionamiento continuo y eficaz del orden normativo. No son individuos atomizados los que deben “relatar” y practicar la indexalidad, sino miembros de colectividades. La acción social es una “familiaridad lograda” gracias a las “prácticas de los miembros”. Con el término “prácticas”, Garfinkel retorna a Husserl. Con el concepto de “miembro”, se abre a la tradición colectivista. En una nota al pie, Garfinkel recuerda a sus lectores que su uso del término *membership* [“carácter de miembro”] se propone estar en “riguroso acuerdo con el uso que hace Talcott Parsons en *El sistema social*.² Todas las prácticas acontecen en relación con las estructuras de la colectividad de la cual forman parte, los “supuestos de fondo” que configuran el orden normativo de la sociedad. Por esta razón, los actores intencionales “consultan aspectos institucionalizados de la colectividad”. Hay una “cultura común” en la cual debe inspirarse la acción intencional.

En uno de los trabajos empíricos de *Estudios*, Garfinkel investiga cómo el personal sanitario de un centro de prevención del suicidio categoriza diversos tipos de muerte, un procedimiento que forma parte del trabajo de prevención del suicidio. Descubrió una circularidad fundamental. El personal categorizaba las muertes según las clasificaciones que los procedimientos del centro

² Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall), pág. 57, nota 8. De aquí en adelante, las referencias a *Studies in Ethnomethodology* aparecerán entre paréntesis en el texto.

ponían a disposición. Se suponía que estos procedimientos eran respuestas racionales y científicas a la naturaleza de los suicidios: “La tarea de los investigadores consistía en relatar cómo una persona moría en sociedad de tal modo que el relato fuera atinado, detallado, claro, etc., para todos los propósitos prácticos” (pág. 15). Con “propósitos prácticos” se refiere a las exigencias y prácticas de una organización particular. Los relatos del personal, en otras palabras, no eran tanto descripciones objetivas de muertes reales como aplicaciones o especificaciones de las reglas de la organización. Este carácter autorreferencial y racionalizador se extendía a cada organización ante la cual tenía que responder el personal, no sólo la suya: “Los indagadores querían dar por sentado de que al final obtendrían un relato de la muerte de la persona que permitiera al médico forense y su personal contrarrestar afirmaciones de que el relato era incompleto o de que la muerte había ocurrido de otra manera o estaba en contraste o contradicción con lo que ‘declaraban’ los miembros de ese arreglo” (pág. 16).

Para mantener sus categorías de cara a las diferencias sutiles pero a menudo muy definidas entre diversas clases de muertes, los investigadores usaban lo que Garfinkel denomina método documental. Miraban las pruebas para “documentar” teorías que ellos ya sostenían. “Se investigan y leen ‘en los restos’ diversos modos de vivir en sociedad que pudieron haber calminado en esa muerte” (pág. 17). Los procedimientos racionales guardan pues una semejanza con prácticas mágicas como la lectura de la suerte en las hojas de té. Si con pensamiento racional nos referimos a generalizaciones objetivas, determinadas por la realidad, nunca hay tal cosa. Por el contrario, las pruebas de la investigación se usan “para formular una historia reconocible y coherente, estándar, típica, convincente, uniforme, planificada, es decir, un relato profesionalmente defendible y por ende reconocible- mente racional para los miembros” (pág. 17). Como esta práctica categorizadora debe ser continuamente creativa, y como no se puede predecir de antemano —de manera formalmente racional— cómo será un relato, Garfinkel habla de “procedimientos *ad hoc*”. Los procedimientos *ad hoc*, sugiere, son vitales para el mantenimiento de todo orden colectivo.

Pero los estudios más llamativos que describe Garfinkel fueron experimentos realizados aquí, con estudiantes de la UCLA. Si se otorgara un premio Nóbel de sociología, esos experimentos habrían obtenido una candidatura. Garfinkel empieza con un problema conocido: cómo “es posible el mundo del sentido común” (pág. 36). La vida cotidiana es familiar; los “miembros” la encaran con una ingenuidad que acepta los “hechos naturales de la vida” (pág. 35). Sin embargo, desde un punto de vista fenomenológico, dicha familiaridad no existe; es “producto de actividades”. Para averiguar cuáles son estas actividades, y si de veras son necesarias, Husserl nos exhortaba a adoptar la reducción fenomenológica, a poner entre paréntesis la “realidad de la realidad” y vislumbrar que en verdad somos nosotros quienes pagamos tributo a esta realidad. Pero Husserl lo recomendaba de manera abstracta y filosófica. No tenía sugerencias sobre cómo transformar dicho método en un método para realizar investigaciones fenomenológicas de manera científica y social. El resultado, a juicio de Garfinkel, es que el sociólogo con tal inclinación dispone de “escasos datos y pocos métodos” (pág. 36). Garfinkel procura enfrentar esta carencia. Lo hace mediante lo que llama “experimentos de ruptura” que emplean la metodología de la conmoción social. “Mi procedimiento favorito —escribe Garfinkel— consiste en comenzar con escenas familiares y preguntar qué se puede hacer para causar problemas” (pág. 37). La creación de problemas produce “reflejos [sociológicos] a través de los cuales se puede detectar la extrañeza de un mundo obstinadamente familiar” (pág. 38).

En un experimento Garfinkel pidió a los estudiantes que relataran conversaciones comunes, escribiendo en el lado izquierdo de una hoja lo que decían los interlocutores, y en el lado derecho lo que ellos y sus interlocutores consideraban el verdadero tema de la conversación. Quiero reproducir esta transcripción de una conversación de muestra (págs. 38-39), para que ustedes vean exactamente adónde apunta Garfinkel.

	<i>Las palabras textuales</i>	<i>Lo que se entendió</i>
ESPOSO:	Hoy Dana logro meter una moneda en el parquímetro sin que lo levantaran.	Esta tarde cuando traía a Dana, nuestro hijo de cuatro años, desde la escuela, logró erguirse tanto como para insertar una moneda en un parquímetro, cuando paramos en un estacionamiento, mientras que antes siempre había que levantarlo para que llegara a esa altura.
ESPOSA:	¿Lo llevaste a la tienda de discos?	Como insertó una moneda en el parquímetro, eso significa que te detuviste mientras estaba contigo. Sé que paraste en la tienda de discos, en tu camino de ida o de vuelta. ¿Fue en el viaje de vuelta, de modo que él estaba contigo, o te detuviste allí cuando ibas a recogerlo y te detuviste en otra parte en el camino de vuelta?
ESPOSO:	No, a la zapatería.	No, paré en la tienda de discos cuando iba a buscarlo y paré en la zapatería en el camino de regreso, cuando él estaba conmigo.
ESPOSA:	¿Para qué?	Sé de una razón por la que te pudiste haber detenido en la zapatería. ¿Por qué lo hiciste?
ESPOSO:	Compré cordones nuevos para mis zapatos.	Como recordarás, el otro día se me rompió un cordón de uno de mis zapatos marrones, así que paré para comprar cordones nuevos.
ESPOSA:	Tus pantuflas necesitan nuevos tacos.	También pensaba en otra razón por la cual pudiste detenerte. Pudiste haber llevado tus pantuflas negras, que necesitan tacos. Será mejor que las hagas reparar pronto.

¿Qué podría brindar un ejemplo más convincente de cómo los acontecimientos reales se toman como signos superficiales de significados culturalmente esperados y, por ende, de cómo la comprensión opera sobre la base de mecanismos de estructuración activos de la mente humana? Veamos cómo Garfinkel mismo analiza esa conversación (págs. 39-40) y notaremos que la usa para enfatizar simultáneamente el orden y la contingencia individualista.

Un examen del coloquio revela lo siguiente. (a) Los interlocutores entendían muchas referencias aun sin haber mencionado los temas. (b) Muchos temas se entendían no sólo por lo que los interlocutores decían sino por lo que dejaban sin decir. (c) Muchos temas se entendían mediante un proceso que encaraba la serie temporal de expresiones como pruebas documentales de una conversación en marcha antes que como una retahíla de términos. (d) Los temas que ambos entendían eran entendidos sólo dentro y a través del curso de un trabajo de comprensión que consistía en tratar un acontecimiento lingüístico real como “documento de”, como “apuntando a”, como representando un patrón subyacente de temas que cada cual

ya suponía que eran los temas a que la persona, mediante el habla, se podía estar refiriendo. El patrón subyacente no sólo derivaba de un curso de pruebas documentales individuales sino que las pruebas documentales a la vez eran interpretadas según “lo que se sabía” y lo que se podía saber sobre los patrones subyacentes. Cada cual era usado para elaborar el otro. (e) Al abordar las expresiones como acontecimientos-en-la-conversación cada interlocutor hacía referencias a la biografía y las perspectivas de la interacción presente que cada cual usaba y atribuía al otro como esquema común de interpretación y expresión. (1) Cada cual esperaba a que se dijera algo más para oír de qué se había hablado previamente, y cada cual parecía dispuesto a esperar.

En su experimento siguiente Garfinkel invirtió este procedimiento, y creó problemas de modo mucho más directo. En vez de pedir a los conversadores que transcribieran el subtexto intencional de sus conversaciones, les pidió que trataran de insertar ese subtexto en la conversación real. El experimentador (E) debía insistir en que el sujeto (S) clarificara el sentido literal de cada lugar común (págs. 42-43).

- (S): Hola, Ray. ¿Cómo se siente tu novia?
 (E): ¿Qué quieres decir con eso? ¿Cómo se siente mental o físicamente?
 (S): Quiero decir cómo se siente. ¿Qué te pasa? (*Luce intimidado*).
 (E): Nada. Sólo explica con más claridad a qué te refieres.
 (S): Olvídalo. ¿Cómo anda tu solicitud a la Facultad de Medicina?
 (E): ¿Qué quieres decir con “cómo anda”?
 (S): Tú sabes qué quiero decir.
 (E): Pues no lo sé.
 (S): ¿Qué te pasa? ¿Te sientes mal?

Lo que ocurre aquí es que el sentido de realidad del sujeto es puesto en jaque porque de pronto no puede dar por sentado que su interlocutor (el experimentador) trate su habla como un “acontecimiento intencional”. Garfinkel ha impedido que el experimentador utilice prácticas constitutivas normales. El resultado es que el orden social se desmorona. Ante la desintegración, la personalidad experimenta angustia. Garfinkel informa que, en respuesta a preguntas experimentales, una sujeto respondió “¿Por qué me hace esas preguntas?”, algo que repitió dos o tres veces después de cada pregunta.

Se puso nerviosa e inquieta, y no podía controlar los movimientos de la cara y las manos. Parecía desconcertada y se quejaba de que yo la pusiera nerviosa y me pedía que parara con eso... La sujeto recogió una revista y se tapó la cara. Bajó la revista y fingió que estaba leyendo. Cuando le pregunté por qué miraba la revista, cerró la boca y rehusó seguir hablando. (pág. 43)

Aunque Garfinkel dirigió otros experimentos, los que describí por cierto cumplen su finalidad. La interacción ordenada entre personas, la estabilidad de sus personalidades y emociones, la continuidad de sus sistemas simbólicos, todo ello parece depender del uso que hace el actor de procedimientos constitutivos y del supuesto de que dichos procedimientos son igualmente empleados por otros. Al margen de la excentricidad del método de Garfinkel y de la íconoclastia del movimiento etnometodológico que lo adoptó, éste es el corazón de su logro sintetizador. Aunque luego sugeriré que este logro sufre un drástico deterioro aun en el libro que lo expuso con mayor acierto, hay influyentes corrientes, aun en la etnometodología

contemporánea. que continúan este intento de enlazar las técnicas intencionales individuales con una teoría de la cultura normativa.

En todos estos trabajos la atención sobre las “prácticas de los miembros” ilumina nuevos niveles de análisis empírico. No echa las bases para una alternativa ante la sociología colectivista ni es tomada como la presuposición necesaria para una comprensión totalmente individualista del orden social. Tal vez el ejemplo más sistemáticamente desarrollado de esta etnometodología no individualista es Cicourel. En *Sociología cognitiva* Cicourel critica las sociologías colectivistas por “no abordar cómo el actor reconoce lo que se considera estándar, familiar, ‘aceptable’”.³ Sugiere la necesidad de introducir un nuevo nivel de análisis empírico. Creo que Cicourel exagera la importancia de tales reglas intencionales. Arguye que brindan la “estructura profunda” de las normas y valores y el rasgo “crítico” de las conductas de roles. Sin embargo, así ignora las iluminaciones de la intencionalidad que se han desarrollado fuera de la tradición fenomenológica, por ejemplo, en la teoría freudiana de los mecanismos de defensa o en la teoría del acto de Mead. No obstante, Cicourel utiliza las ideas del período intermedio de Garfinkel para explorar nuevos aspectos del orden normativo en el mundo social. En su estudio de los medios de comunicación masiva, sociólogos como Molotch y Tuchman también hacen buen uso de ellas. Sugieren que los reporteros de los periódicos no se dedican tanto a descubrir nuevos datos empíricos como a normalizarlos, que usan el método documental para demostrar y especificar expectativas preexistentes.⁴ En una vena similar, Leiter ha mostrado que los docentes, sin conocer a sus alumnos, “leen” expectativas de tal modo que interpretan los actos de sus estudiantes de modos que sostienen el orden normativo del aula, a menudo precario.⁵ Zimmerman ha mostrado cómo las agencias de asistencia social transforman expedientes fragmentarios y contradictorios en documentos claros que simplemente reproducen expectativas convencionales acerca de su conducta.⁶ Kitsuse ha mostrado que el control social del desvío involucra el hallar- go de maneras de documentar expectativas previas, un concepto que coincide con la teoría de la etiquetación, la cual describí antes como una variante de la interacción simbólica.⁷ Pollner y Zimmerman han demostrado que la ciencia social presuntamente objetiva descansa sobre conceptos que son indexales para científicos y sujetos, y que por ello a menudo reproducen el conocimiento del sentido común de una sociedad dada en vez de revelar cómo funciona a partir de una posición racional e independiente.⁸

Mi interpretación de estos estudios etnometodológicos parece bastante obvia, pero guarda poca relación con el modo en que la mayoría de los defensores y detractores han encarado la etnometodología. Estos estudios forman un suplemento crucial para la clase de teoría voluntarista y multidimensional que Parsons procuraba exponer. Como en este curso tengo la franca intención de ampliar y ahondar una teoría semejante —y de paso trascender la versión relativamente estrecha de Parsons—, se podría decir que mi interpretación de la etnometodología es un mero “relato” en el sentido que Garfinkel da a este término. Aun así, creo en otra época que Garfinkel mismo habría estado de acuerdo con mi interpretación. En esos días él bendecía la convergencia de la sociología y la fenomenología, cosa que no ocurre ahora. Este cambio guarda alguna

³ Aaron Cicourel, *Cognitive Sociology* (Nueva York: Free Press, 1974), pág. 16; la Cursiva es mía.

⁴ Harvey Molotch, “News as Purposive Behavior”, *American Sociological Review* (1974); 39: 101-112; Gaye Tuchman, *Making News* (Nueva York: Free Press, 1978).

⁵ Kenneth Leiter, “Adhocing in Schools”, en Aaron Cicourel y otros autores. *Language Use and School Performance* (Nueva York: Academic Press, 1976), págs. 17-73.

⁶ Don H. Zimmerman, “Tasks and Troubles: The Practical Bases of Work Activities in a Public Assistance Agency”, en D. A. Hansen, comp., *Explorations in Sociology and Counseling* (Nueva York: Houghton Mifflin, 1969).

⁷ John Kitsuse, “Social Reactions to Deviant Behavior”, en Donald Cressey y David Ward, comps., *Crime and Social Process* (Nueva York: Harper and Row, 1969), págs. 590-602.

⁸ Zimmerman y Melvin Pollner, “The Everyday World as Phenomenon”, en Jack Douglas, comp., *Understanding Everyday Life* (Chicago: Aldine, 1970), págs. 80-103.

relación con el modo en que el trabajo de Garfinkel participó en las rebeliones de la década de 1960. Sin embargo, para entender cómo ocurrió esto, debemos tratar de explicar el cambio intelectualmente, indagando las ambigüedades —contradicciones, en verdad— teóricas del más importante trabajo de Garfinkel.

En medio de esta rica y compleja conceptualización de un nuevo nivel de análisis empírico — el nivel de la contingencia que articula la cultura con la intencionalidad— Garfinkel sugiere, en Estudios, que no debemos ver la etnometodología como una iluminación “empírica”. La propone como una contrateoría del orden, como una teoría individualista alternativa y no un complemento de la tradición colectivista parsoniana. Para comprender el cambio, sólo es preciso examinar el tratamiento —o, mejor dicho, los dos tratamientos— de la práctica intencional que Garfinkel llama procedimientos *ad hoc*.

Vimos que Garfinkel usa este concepto de un modo que lo vuelve paralelo con lo que Mead, Peirce o Parsons llamarían significación. Un actor, al toparse con un objeto, lo toma como un signo, o símbolo, que representa o significa la relación de un sistema más general de significado con su circunstancia particular. Para ver las implicaciones colectivas de esto, pensemos por un momento cuán diferente es de la desdeñosa referencia de Goffman a la “significación” en las primeras páginas de *Presentación del self en la vida cotidiana* (véase mi exposición en el Capítulo 13). Sin embargo, al hablar de “procedimientos *ad hoc*” Garfinkel llama la atención sobre el hecho de que el sentido de los objetos contingentes no se puede deducir de antemano, sino que se debe constituir nuevamente en cada situación. Practicar un procedimiento *ad hoc* es pues usar un objeto nuevo indexalmente. Este enfoque ejemplifica claramente la ambición sintética de Garfinkel. Combina pulcramente la contingencia con la importancia de sostener el orden colectivo. Por ejemplo, Garfinkel describe cómo un estudiante graduado “codificador” realiza un procedimiento *ad hoc* durante la investigación que realiza sobre los archivos de una clínica. “Trata los contenidos de las carpetas (el material que debe codificar] como si estuvieran en una relación de significación confiada con el ‘sistema’ de actividades de la clínica, la organización a la cual se refieren los contenidos de las carpetas” (pág. 22).

Como el “codificador” adopta la “posición” de un miembro competente de las configuraciones que pretende relatar, debe “ver el sistema” en el contenido de la carpeta. [El codificador] debe tratar los contenidos de la carpeta como sustitutos del orden-social-en-y-las-actividades-de-la-clínica. El contenido de las carpetas es, ante los modos socialmente ordenados de las actividades de la clínica, una representación de éstas; no describe el orden, ni es prueba del orden. Me refiero al uso que hace el codificador de los documentos encarpetaados como funciones- signos cuando digo que el codificador debe conocer el orden de las actividades que está examinando para reconocer el contenido como una apariencia-del-orden. (págs. 22-23)

Empero, pocas páginas después Garfinkel trata de romper esta conexión vital entre las prácticas *ad hoc* y el más amplio referente cultural en el que se basan. “Supongamos que dejamos de lado el supuesto de que para describir un uso como un rasgo de una comunidad de comprensiones debemos saber desde un principio en qué consisten las comprensiones comunes sustantivas” (pág. 28). Cortar la relación entre lo que se dice y lo que se comenta al hablar es escindir la relación entre acción individual y orden colectivo. Garfinkel lo sabía: “Al dejar de lado tal teoría de los signos también dejamos de lado la posibilidad de que un presunto acuerdo compartido sobre asuntos sustantivos explique un uso”. Nos quedan las manipulaciones de impresiones de Goffman, pues sólo nos quedan las prácticas intencionales del individuo: “si se abandonan estas nociones, entonces no podemos distinguir entre de qué hablaban los interlocutores y cómo hablaban los interlocutores” (pág. 28; la cursiva es mía).

En esta formulación Garfinkel efectúa un brusco —y, a mi juicio, fatal— giro hacia el individualismo. Sugiere que los contenidos de aquello acerca de lo cual hablan las personas —los significados de lo que dicen— se pueden entender sin referencia al más amplio marco normativo o cultural dentro del cual hablan. Si el signo se puede separar del referente cultural, para comprender el significado del signo nos quedan sólo las técnicas de la conciencia individual. Garfinkel ahora sostiene que el significado de un signo es el producto simple y directo de tales técnicas interaccionales. Para comprender el significado él se refiere a los gestos constitutivos que Husserl llamaba analogía y pareo, a los cuales Garfinkel añade algunos de su cosecha.

Una explicación acerca de qué hablaban los interlocutores consistiría en describir cómo las partes hablaban; en brindar un método para decir lo que haya que decir, tal como hablar con sinónimos, hablar irónicamente, hablar metafóricamente, hablar crípticamente, hablar narrativamente, hablar de manera inquisitiva o a manera de respuesta, mintiendo, glosando, hablando ambigualmente y demás (pág. 28-29; la cursiva es mía).

Garfinkel concluye: “El sentido reconocido de lo que dijo una persona consiste sólo y totalmente en reconocer el método de su hablar, en ver cómo habló” (pág. 29).

Este movimiento abraza el individualismo como posición presuposicional y no como mero nivel de análisis empírico, y transforma una visión innovadora y sintética en un supuesto dudoso y unilateral. El hecho de que un hablante use sinónimos, ironía y metáfora no nos dice nada, a mi entender, sobre lo que se dijo: simplemente nos permite comprender cómo se produjo este “qué”. Es precisamente esta insistencia en separar signos y referentes —prácticas y reglas— la que permite a Garfinkel declarar, en los *Estudios*, que las estructuras sociales emergen a partir de los gestos individuales. Lo que deriva de esto resulta decisivo para la tradición teórica que él fundó: no es preciso que la etnometodología siga a la “sociología” en la atención a las reglas y la cultura institucionalizada. Ahora Garfinkel escribe: “Las configuraciones sociales organizadas consisten en varios métodos para poder relatar los modos organizativos de un ámbito” (págs. 33-34, subrayado mío). Este tipo de fraseología unilateral fue típica de la etnometodología en su fase sectaria.

Con este individualismo radical, Garfinkel se aleja de Parsons y Schutz para retornar a la fenomenología “pura” de Husserl. Mientras que la vena sintética de su obra extiende y profundiza la comprensión que Mead tenía de la actitud, esta orientación individualista cobra un giro más blumeriano. Pues aquí Garfinkel quiere hallar los significados en la respuesta individual situacionalmente específica. Cuando arguye, por ejemplo, que “el sentido reconocible... no es independiente de las ocasiones socialmente organizadas para su uso” (pág. 3), está negando las implicaciones colectivas de la indexalidad, que antes se había afanado por concebir. De acuerdo con la noción de indexalidad, las fuentes de sentido apriorísticas y situacionalmente independientes son precisamente el trasfondo para asegurar la significación de cualquier ocasión particular. Análogamente, cuando Garfinkel arguye que los “rasgos racionales [de una organización] consisten en lo que hacen los miembros” (pág. 3; subrayado mío), está eliminando los referentes colectivos que le habían permitido eludir las cualidades aleatorias y asociales de la fenomenología anterior. En sus estudios de la codificación y el suicidio, en cambio, daba por sentado que la racionalidad cultural fijaba una pauta de orden legítimo a la cual recurrían constantemente las “acciones de los miembros”. Ahora reduce su teoría a un pragmatismo puramente experiencial. Quiere prescindir de la cultura, las reglas, los símbolos y aun del “sentido común”. Todo lo que queda es acción y experiencia. Como escribe en la primera línea de *Estudios*, introduciendo un capítulo que obviamente redactó justo antes de la publicación: “Los siguientes estudios procuran tratar las actividades *prácticas*, las circunstancias *prácticas* y el razonamiento sociológico *práctico*” (pág. 1; subrayado mío). Esta reducción a lo práctico vuelve

el trabajo tardío de Garfinkel fundamentalmente similar a la tradición del interaccionismo simbólico que procuraba reemplazar.

Este giro en la obra de Garfinkel estableció la autocomprensión oficial del movimiento etnometodológico. Para ver por qué y cómo ocurrió esto necesitamos algunas referencias históricas. Garfinkel dio nombre al movimiento a principios de la década de 1960, y durante ese período el movimiento se volvió muy controvertido. La controversia —y la alternativa antiparsoniana que el movimiento aparentemente ofrecía— atrajo a los estudiantes más Jóvenes, cuyo respaldo empujó aun más la etnometodología en una dirección antiolecionista. Mucho más que Garfinkel mismo, estos estudiantes jóvenes veían la “etno” como una reacción contra la sociología funcionalista reinante en la época. Este aspecto le permitió cobrar un impulso rebelde e incluso revolucionario. Aquí hay una ironía. Pues a medida que la etnometodología se volvía más individualista y antinormativa —más antiparsoniana— las partes potencialmente más cruciales de la teoría de Garfinkel se diluyeron. Ser paladín de la etnometodología pasó a ser equivalente de rechazo por la sociología, que atinadamente era definida como una disciplina con un impulso más colectivista. Al margen de que el individualismo puro caracterizara o no los estudios etnometodológicos en los hechos, por cierto pasó a informar el enfoque de la teoría. Aunque los estudios que antes mencioné —los de Cicourel, Zimmerman, Kitsuse, Pollner, Leider y otros— contienen una decisiva referencia a las normas colectivas, cada cual presenta la naturaleza “revolucionaria” de sus hallazgos no en términos de la relación entre intencionalidad y creencia sino de su iluminación de las prácticas individuales.

Cuando examiné los otros cuestionamientos individualistas de la teoría de Parsons, mostré que cada cual procuraba justificarse construyendo un sustituto caricaturesco de Parsons. Esto era necesario, en primer lugar, porque cada movimiento nuevo de la posguerra tenía que enfrentar la hegemonía de la obra de Parsons. No se podía ignorar a Parsons; había que criticarlo y construir una alternativa a partir de la crítica. Por esta razón, Rex tuvo que construir su propio ‘Parsons’. Este “Parsons del conflicto” no era necesariamente Parsons mismo; en la teoría real, a fin de cuentas, se puede encontrar bastante sobre el conflicto. Los cuestionadores individualistas usaron una estrategia parecida. Parsons era antiindividualista sólo en el sentido presuposicional. En principio su teoría permitía que la contingencia y la individualidad se insertaran en el nivel del acto unidad empírico, como lo demostraba ampliamente la temprana sociología fenomenológica de Garfinkel. Para justificar una versión radical del individualismo, los cuestionadores de Parsons se sintieron obligados a presentar sus trabajos como único camino posible para conceptualizar la contingencia. Es decir, tenían que presentar a Parsons como si no permitiera ninguna libertad individual.

Encontramos este sustituto caricaturesco en el corazón de los Estudios de Garfinkel. Aunque nunca menciona a Parsons directamente, la referencia era obvia no sólo para sus estudiantes sino para la comunidad sociológica en general. Garfinkel dice que los “teóricos de la ciencia social” han creado la imagen del actor como un “pelele”. Han usado el “hecho de la estandarización” — el hecho de que la acción siga normas y revele un orden colectivo— para juzgar el carácter de las acciones que “se atienen a las expectativas estandarizadas”. En otras palabras, los teóricos de la ciencia social han usado el respeto a las normas para entender que la acción tiene un carácter dócil, que es pasiva y conformista en vez de activa y constructora. Los teóricos han “pasado por alto que mediante estas mismas acciones las personas descubren, crean y sostienen esta estandarización”.

Por “pelele cultural” me refiero al hombre-de-la-sociedad-del-sociólogo que produce los rasgos estables de la sociedad actuando en conformidad con posibilidades de acción preestablecidas y legítimas, brindadas por la cultura común. El “pelele psicológico” es el hombre-de-la-sociedad-del-psicólogo que produce los rasgos estables de la sociedad mediante

opciones entre cursos de acción posibles que se le imponen a partir de la biografía psiquiátrica, el condicionamiento histórico y las variables del funcionamiento mental. El rasgo común en el uso de estos “modelos de hombre” es el hecho de que los juicios de sentido común que involucran el uso, por parte de la persona, del conocimiento sensato de las estructuras sociales sobre la “sucesión” temporal de situaciones de aquí y ahora se tratan como epifenoménicas. (págs. 66-67)

Garfinkel nos quiere hacer creer que Parsons ve a los actores como peleles, que la teoría establecida presenta a la gente como totalmente determinada por la sociedad, como si siguiera una regla porque sí, sin trabajo interpretativo ni personalizador. Garfinkel insinúa que a Parsons no le importaban los actores ni la acción y entendía que la cultura y la sociedad se desempeñaban automáticamente, siendo los actores un mero medio pasivo. Es una caricatura antioletoquista muy similar a la que hallamos en Blumer y Homans. Está muy lejos de lo que describí como una crítica en el “nivel del análisis”, la cual, en vez de atacar a Parsons por antiindividualista, aplaude su inclusión del actor aunque señalando que el nivel de contingencia no está satisfactoriamente expuesto.

Los discípulos de Garfinkel se apropiaron de esta caricatura. En un muy citado artículo de 1970, por ejemplo, Wilson declaraba que en sociología había dos paradigmas, el normativo y el interpretativo. Asociaba el normativo con el funcionalismo de Parsons, y lo describía como si concibiera la relación del actor con las normas de manera totalmente fija, rígida y formal. Wilson afirma que la etnometodología ve la significación como totalmente dependiente de la interpretación de los actores, no de la significación fija de las normas mismas.

En la visión interpretativa de la interacción social, en contraste con el paradigma normativo, no se entiende que la definición de las situaciones y acciones esté explícita o implícitamente establecida para siempre mediante la aplicación literal de un sistema preexistente y culturalmente establecido de símbolos. En cambio, los significados de las situaciones y las acciones son interpretaciones formuladas en ocasiones particulares por los participantes de la interacción y están sujetos a una reformulación en ocasiones subsiguientes.⁹

Sin embargo, ni siquiera Wilson puede escapar del dilema individualista. Quiere incluir elementos colectivos, pero sólo puede hacerlo de manera residual.

La adopción de roles es un proceso en el cual los participantes se dedican a la interpretación documental de las acciones mutuas, de tal modo que el patrón subyacente consiste en el contexto de su interacción, de la cual las acciones particulares son vistas como expresiones.

Más aun, este contexto mismo se ve a través de las mismas acciones que sirve para interpretar. Es decir, en toda ocasión particular en el curso de la interacción, las acciones que los participantes se ven realizar unos a otros son vistas como tales en términos del significado del contexto, y a la vez se entiende que el contexto es lo que es a través de estas mismas acciones.¹⁰ Esto es muy indeterminado. No se pueden tener ambas cosas al mismo tiempo.

La noción de que el funcionalismo vea la significación como fija y formal, como idéntica a las reglas en el sentido escrito, burocrático y legal, se arraigó a medida que la etnometodología

⁹ Thomas P. Wilson, “Normative and Interpretative Paradigms in Sociology”, en Jack Douglas, comp., *Understanding Everyday Life*. pág. 69.

¹⁰ *Ibid.*, págs. 68-69.

florece en la década de 1970. La caricatura aparece incluso en la obra de Cicourel, quien en otros sentidos ofrece una sensata crítica en el nivel del análisis. Justificando su posición más interpretativa y orientada hacia la acción, Cicourel sugiere que, en contraste con la opinión de Parsons, los actores no tienen libretos” que perfilen sus roles “en detalle”. Ataca a Parsons por sugerir que la acción es guiada por “normas o reglas explícitas”.¹¹ La más compleja justificación mediante el ataque a un sustituto caricaturesco apareció en el primer libro de texto de etnometodología, escrito por Leiter y publicado en 1980. “Los sociólogos convencionales”, escribe Leiter, “encaran las reglas como enunciados objetivos con significados claros y precisos.” A partir de esta osada proposición, pasa a describir la teoría funcionalista atribuyendo a Robert Merton la idea de que “las consecuencias objetivas de la acción son independientes de los significados objetivos que las provocaron”. Por último, llega a la lógica conclusión de que para la sociología en general el significado carece de importancia. Es totalmente objetivista y no se interesa en “lo que piensan los miembros de una organización”.¹²

Me parece absurdo entender de esta manera el enfoque funcionalista del significado. Como señalé en una clase anterior, Parsons llegó a la noción de norma a través de su concepción de un actor continuamente consagrado a la interpretación. Infería legítimamente que la interpretación implica pautas, y llamó normas a estas pautas. Desde luego, Parsons pasó la mayor parte de su carrera describiendo sistemas de normas y su interrelación con otros sistemas y prestó poca atención al proceso mismo de interpretación. Pero esto no significa que escindiera la norma de la interpretación. Tampoco significa que concibiera las reglas como algo exterior al actor; eso habría dado a las reglas el status determinado y objetivo que Parsons reservaba para las cosas materiales. En su manual de etnometodología, Leiter niega que “las normas, reglas, motivos” sean “agentes causales”, y sugiere en cambio que “son herramientas que los miembros de la sociedad usan para crear un sentido de estructura social”.¹³ Cita a Blumer y Turner como algunos de los pocos teóricos establecidos que podrían estar de acuerdo con él. En realidad, sería difícil encontrar una formulación que congeniara mejor con el programa teórico de Parsons.

Armada con esta caricatura, y con la misión revolucionaria que ella justificaba, la etnometodología cobró fama por su ímpetu radicalmente contingente. En la década de 1960 y principios de la de 1970 esta imagen a menudo camuflaba una obra más sintética. En el período siguiente, la imagen y la conducta se alinearon más estrechamente. Han emergido dos tendencias de la teorización individualista. Una se interesa en la orientación del significado, la otra en una práctica más localizada y material.

La obra reciente de Pollner sigue estrechamente el tardío giro individualista de Garfinkel, y también se interesa en el significado en cuanto tal. En un artículo provocativamente titulado *Transacciones explicativas: creando y administrando el significado en el tribunal de tráfico*, Pollner nos brinda una rica y elegante etnografía de los enormes esfuerzos interpretativos que implica la vida cotidiana, aun en el institucionalizado contexto de un tribunal. Como la acción es temporal, insiste Pollner, también es contingente, y los actores deben emplear un repertorio de técnicas para permitir que el significado opere. Toman ejemplos de puntos legales; objetan de manera vocal y a menudo dramática; vuelven visibles y concretos los problemas; combinan una y otra vez las secuencias temporales; tratan de mantener los “horizontes” coherentes de sus acciones. Pero Pollner desea hacer algo más que describir las técnicas intencionales en un ámbito etnográfico. Cree que está analizando cómo se crea el significado de la experiencia tribunalicia. Declara que el significado de lo que ocurre en un tribunal de tráfico es simplemente el producto

¹¹ Cicourel, *Cognitive Sociology*, pág. 17.

¹² Kenneth Leiter, *A Primer on Ethnomethodology* (Nueva York: Oxford, 1980), 18, 16 y 17.

¹³ *Ibid.*, p. 192.

de las técnicas interactivas así descritas: “Lo que uno hace a continuación definirá la importancia o relevancia de lo que otro hizo antes.”¹⁴

¿Pero puede la relevancia —“lo que uno hace”— estar tan despojada de referentes colectivos? Una acción sucesiva sólo puede definir la mía en la medida en que tanto mi acto como el sucesivo se refieran a un complejo sistema cultural de significación previa y suprainteraccional, y ser claramente interpretados por él. ¿El juez de un tribunal “constituye” significados, como sugiere Pollner, o los está “poniendo en obra” con un alto grado de variación individual? Tomemos al juez que manifiesta incredulidad ante un abogado defensor que reacciona bruscamente ante una declaración de culpabilidad. ¿Este juez “inventa” el significado de la conducta legal “legítima”, o sólo está usando técnicas normalizadoras para garantizar que los acontecimientos en marcha se conformen a normas establecidas acerca de lo que “debería ser” la conducta legal? Pollner concluye su artículo elogiando la afirmación de Mead de que el significado de un acto está determinado por la respuesta. Ustedes recordarán que yo identifiqué este pragmatismo radical de la obra de Mead como un lamentable alejamiento de su pensamiento más sintético.

Esta referencia a Mead muestra que la etnometodología ha regresado a la tradición individualista a la cual originalmente se oponía.

En el período posterior de su carrera, Garfinkel ha publicado relativamente poco. Ha limitado sus actividades públicas a ser guía y maestro de los discípulos que dieron mejor expresión a su posición tardía. Sin embargo, lo que ha publicado indica un enfoque no sólo más contingente sino más “material”. Garfinkel y sus alumnos ahora estudian lo que ellos denominan “trabajo”, los detalles de la acción práctica en ámbitos naturales muy circunscritos. Un ensayo sobre la ciencia publicado en 1981 arroja cierta luz sobre lo que implica su nuevo vocabulario. Al estudiar cómo se realizaron las primeras observaciones científicas de la púlsar óptica, un tipo de estrella, Garfinkel, Lynch y Livingston afirman que les interesa sólo la “eficacia” *in situ* de las acciones de los científicos. Sin referencia a las normas científicas, formales ni informales, o las expectativas paradigmática o temáticamente previas de los científicos mismos, sugieren que “las propiedades que las prácticas competentes de los científicos tienen en la producción local” se generan en forma totalmente “interaccional. Este estudio se concentra en las herramientas e instrumentos que usaron los científicos, las palabras que dijeron y las notas que tomaron, en los “objetos mundanos” que permitieron la “práctica encarnada”. Afirman que esta práctica físicamente encarnada fue lo que permitió “la forma *material* existente del púlsar”.¹⁵ ¿Qué podría estar más lejos de la referencia cultural de la etnometodología temprana? En este trabajo tardío, los actores no internalizan cultura ni reglas. Reaccionan ante las cosas físicas que están fuera de ellos, cosas a las cuales su acción creativa brinda alguna forma ordenada.

Tal vez el corpus más conspicuo entre los trabajos que han abandonado la teoría de la significación cultural sea el “análisis de conversación” iniciado por Sacks y Schegloff. Según esta perspectiva, la situación conversacional determina totalmente las acciones de cada hablante. Esta situación se compone de hablantes, la visibilidad o falta de visibilidad de quienes conversan, y exigencias interaccionales tales como la necesidad de que los hablantes alternen sin brechas ni superposiciones excesivas o de que cambien de tema sin perder continuidad. El significado *a priori*, culturalmente prescrito, del lenguaje se considera irrelevante, pero además el significado deja de suscitar interés. Esta rama de la etnometodología es más positivista y potencialmente materialista que cualquier otra, aunque puede abarcar desde el énfasis en las decisiones

¹⁴ Melvin Pollner, “Explicative Transactions: Making and Managing Meaning In Traffic Court”, en G. Psathas, comp., *Studies in Everyday Language* (Nueva York: Irvington, 1979), págs. 227-255.

¹⁵ Harold Garfinkel, Michael Lynch y Eric Livingston. “The Work of a Discovering Science Construed with Materials from an Optically Discovered Pulsar”, *Philosophy of Social Science* (1981, págs. 131-158: la cursiva es mía).

individuales hasta un interés más colectivista en los “sistemas de intercambio de lenguaje”, que asigna giros en una “economía de la interacción”.¹⁶

En cierto sentido la carrera de Garfinkel ejemplifica las tensiones del dilema individualista. Comenzó con una firme convicción acerca de la actividad constitutiva del individuo, pero por largo tiempo demostró una notable capacidad para encerrar este impulso dentro de un marco que admitía el poder independiente de las normas colectivas. En esta fase de su trabajo, la tensión creada por el dilema resultó ser muy productiva. Motivó a Garfinkel para articular la relación individuo-sociedad de manera profunda y original. Sin embargo, aun en su obra temprana, las afirmaciones acerca de la determinación última de la conducta individual no estaban del todo reprimidas, y en el tumulto de la década de 1960 afloraron a la superficie y comenzaron a dominar la obra. A medida que Garfinkel se volvía más individualista, sus referencias al orden colectivo se volvieron más indeterminadas y *ad hoc*. Más tarde, cuando se llegó a una inequívoca aceptación del individualismo, repensó la teoría para permitirle exhibir con mayor coherencia las fuentes contingentes del orden.

No hay dudas de que este ímpetu tardío representa un humanismo genuino en un sentido ideológico. Encarna la visión revolucionaria de la década de 1960: la estructura es totalmente abierta y los seres humanos pueden modelarla y controlarla. Pero es dudoso que este humanismo moral se pueda Justificar teóricamente.

¹⁶ Anita Pomerantz, “The Social Organization of Enforcement Systems”. Departamento de Sociología, UCLA, 1980: y Harvey Sacks, Emmanuel A. Schegloff y Gail Jefferson, “A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversations”, *Language* (1974). 50:696-725.

16

La sociología cultural (1): El desafío hermenéutico

Hemos dedicado algún tiempo a las objeciones planteadas a Parsons durante la posguerra, más tiempo, a estas alturas, que a la teoría parsoniana. Ya tienen ustedes una idea de la ‘estructura teórica’ del período de posguerra. Es buen momento para recapitular.

La historia de la teoría sociológica después de la Segunda Guerra Mundial es, en cierto sentido, la historia del ascenso y caída del ‘imperio parsoniano’. Pero la ‘caída’ de Parsons fue también un ascenso, pues fue provocada por teorías nuevas que conquistaron popularidad intelectual y autoridad por sí mismas. A pesar de ser contrarias al funcionalismo, todas estas teorías estaban muy ligadas a la de Parsons.

La ironía de este período de posguerra es que Parsons fue juzgado por sus propias pautas. Impuso a la buena teoría requisitos teóricos que él mismo no pudo satisfacer. Exigió que la teoría fuera ecuménica y sintética, que incorporara simultáneamente, mediante su virtuosismo analítico, elementos racionales y no racionales de la acción y aspectos voluntarios y coercitivos del orden. Pero, como hemos visto, ni siquiera Parsons pudo realizar esta tarea. Aunque se fijó una pauta multidimensional, retrocedió hacia un tipo de análisis más exclusivamente normativo y nunca dio cuenta satisfactoria de la naturaleza del esfuerzo individual.

Las teorías que desafiaron la hegemonía de Parsons no se desarrollaron por razones puramente teóricas. Las fuerzas institucionales e ideológicas habían cambiado. Había nuevos departamentos de sociología en los Estados Unidos, y la sociología europea empezaba a revivir. A fines de la década de 1950, el optimismo acerca del Estado benefactor había empezado a desvanecerse.

Pero, al margen de los orígenes no intelectuales de estos desafíos, ellos sólo podían realizarse en el terreno de la teoría. Los cuestionadores confirmaron irónicamente las ambiciones teóricas de Parsons: cada uno de los movimientos que hemos examinado se concentró en un segmento de la teoría parsoniana al que Parsons, a juicio de los nuevos autores, no había dado un tratamiento ‘equilibrado’. Rex y Homans cuestionaron la concepción parsoniana de la acción, argumentando que no prestaba suficiente atención a la eficiencia racional. Pero, aunque estaban de acuerdo en cuanto a la acción, realizaban su crítica a partir de muy distintas posiciones en cuanto al orden. Para Rex, una buena teoría suma las acciones racionales individuales y se concentra en las condiciones objetivas que las restringen, condiciones que Rex llamaba sistemas de asignación. Esta fuerza colectiva asigna los medios para los individuos. Homans, en cambio, habla de la racionalidad en términos de acción individual eficiente. Se concentra en el esfuerzo racionalizador; los esfuerzos, no los sistemas, son el determinante crucial de los medios.

Si juntamos a Homans con Rex tenemos los elementos teóricos del esfuerzo, los medios y las condiciones. Como estos componentes representan sólo un subconjunto dentro del ‘acto unidad’ que Parsons identificó en *La estructura de la acción social*, podríamos preguntarnos qué se ha ganado. Mi respuesta sería que, en principio, nada en absoluto. Pero sólo ‘en principio’. El gran status multidimensional del ‘acto unidad’ fue una promesa que nunca se cumplió. En consecuencia, los teóricos posparsonianos interesados en ello tuvieron que empezar de nuevo, pero lo hicieron sin el compromiso ecuménico de Parsons con la integración teórica, ‘en

principio”. Sus teorías eran reduccionistas. Se concentraban en ciertos compromisos presuposicionales a expensas de otros, y aspiraban al predominio teórico afirmando que la parte que enfatizaban era más importante que cualquier todo.

Mientras que un cuestionamiento del ‘funcionalismo’ emerge de teorías instrumentalistas que adoptan diversos enfoques del orden, la otra surge de teorías individualistas que adoptan diversos enfoques de la acción. El interaccionismo, la etnometodología y la teoría del intercambio cuestionan la realidad del compromiso parsoniano con el individuo. Las tres enfatizan el esfuerzo en el sentido de libre albedrío, una forma pura de voluntarismo. El interaccionismo y la etnometodología no se interesan, como Homans, en el esfuerzo como eficiencia, sino en el esfuerzo como interpretación. Las personas actúan de acuerdo con expectativas subjetivas —los fines con los que están personalmente comprometidas— más que en términos de condiciones objetivas. Los actores se interesan en los fines, no en los medios. Estos cuestionamientos, pues, añaden un elemento crucial a la teoría expuesta por los cuestionamientos instrumentalistas: la noción del esfuerzo como persecución de fines. Ahora tenemos esfuerzo, medios, fines y condiciones.

Al reconstruir estos cuestionamientos de Parsons de esta manera cuasiacumulativa hemos descubierto, creo, algo bastante notable. Por una parte, cada cuestionamiento procuraba superar el sistema parsoniano enfatizando la decisiva importancia de una parte en particular. Estos énfasis unilaterales condujeron a una resurrección de la ‘guerra entre escuelas’ que Parsons procuraba evitar. Si ignoramos por el momento la ambición antiparsoniana de estas teorías, resulta fácil entender cómo surge tal teorización unilateral. La realidad es polivalente. A primera vista parece estar compuesta de objetos que difieren mucho entre sí y están por ende en gran desorden. Por ello siempre surgen las ‘teorías parciales’. Por otra parte, si ponemos estas teorías parciales una junto a otra, vemos que no sólo cada cual contribuye de distinto modo a nuestra comprensión de la realidad, sino que en conjunto brindan un perfil de un todo más amplio. Pareciera que la realidad es multidimensional. Si una teoría se vuelve influyente enfatizando una parte de la realidad, una teoría posterior tendría que enfatizar otro aspecto.

Sin embargo, a juzgar por este periodo de posguerra, las posibilidades para el énfasis distan de ser infinitas; en verdad, son relativamente simples y escasas. Cuando Parsons se propuso investigar la realidad, señaló ciertos elementos. Cuando sus críticos se propusieron cuestionar su teoría, terminaron señalando las mismas cosas de diversa manera. Esta convergencia contribuye a convencernos de que el esfuerzo, los medios, los fines y las condiciones de veras están “allí”. Si no se los conceptualiza desde un principio mediante un acto de síntesis ecuménica, al fin aparecerán mediante la crítica teórica.¹

Pero si la realidad es tan multidimensional, y al mismo tiempo tan simple estructuralmente, bien podríamos preguntarnos qué ha ocurrido con el elemento que Parsons llamaba “normas”. Este era por cierto el elemento que Parsons enfatizaba más, de modo que no debe asombrarnos que las normas constituyan un elemento que surge sólo al final de la discusión posparsoniana. Queda demostrado que las normas están “de veras” allí por el modo en que su exclusión creó problemas para las teorías posparsonianas que hemos examinado hasta el momento. Rex trató de excluir la “superestructura” de la teoría del conflicto, pero en su intento para explicar la tregua recurrió subrepticamente a la cultura común. Homans atacó la existencia de normas pero descubrió que, a su pesar, tenía que relacionar la discriminación y el valor con las tradiciones y con la cultura del grupo de pares. Blumer intentó relacionar la acción sólo con la autointerpretación pero aun él reconoce, periódicamente, que la cultura y los valores existen fuera

¹ En *Theoretical Logic in Sociology* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1982-83), demostré que los discípulos de Marx, Durkheim, Weber y el mismo Parsons intentaron revisar la obra de sus maestros enfatizando las dimensiones de la realidad que ellos habían subestimado.

del individuo. Goffman no pudo analizar la idealización sin hacer referencia al valor cuya idealización era la acción. Garfinkel, al menos en su periodo intermedio, no pudo encarar las prácticas sin las reglas; su insistencia en hacer esto en sus escritos tardíos transformó la cultura en una categoría residual y la etnometodología en una tradición internamente contradictoria y mucho más estrecha.

Cada una de estas teorías posparsonianas, pues, ha transformado la cultura en una categoría residual. Ello revela que queda un espacio vacío. Cada teoría ha tenido que reemplazar de manera *ad hoc* al “general” faltante, el elemento colectivo supraindividual que ordena la acción de manera no material. A causa de una insistencia en el carácter puramente eficiente de la acción, un énfasis en el carácter individual del orden, o ambas cosas, ninguna ha podido reconocer directamente este elemento.

Para que la teoría posparsoniana pueda alcanzar una versión reconstruida (y mejor) de la teoría multidimensional —una nueva síntesis teórica— es menester hallar en este movimiento un nuevo modo de hablar de la cultura normativa. ¿Hay alguna teoría posparsoniana que haya transformado la cultura en su objeto? Creo que la hay. En medio de los cuestionamientos teóricos que he descrito, se desarrolló una crítica procedente de otra dirección. En vez de acusar a Parsons de ser antiindividualista, esta crítica lo acusaba de no ser suficientemente antiindividualista.² En vez de verlo como antiinstrumental, esta crítica lo acusaba de ser demasiado utilitarista.³ Tal es la crítica cultural a Parsons. Se la puede ver como una resurrección de la antigua tradición “hermenéutica”, y brinda el tipo de revitalización normativa que buscábamos. No es más sintética que las otras teorías que hemos examinado, pero el residuo que deja —una fuerte “teoría de la cultura”— nos permitirá completar la teoría multidimensional que hemos estado reconstruyendo a partir de las críticas que ha desarrollado cada bando del movimiento antiparsoniano.

Al describir la tradición hermenéutica, me inspiraré en varias fuentes, entre ellas el filósofo alemán Wilhelm Dilthey, quien escribió a fines del siglo diecinueve y principios del siglo veinte, en los escritos contemporáneos del fenomenólogo francés Paul Ricoeur, y en el antropólogo cultural norteamericano Clifford Geertz. Los escritos de Dilthey fijan el rumbo formal de esta tradición, y en el pensamiento moderno la justificación filosófica de la hermenéutica está arraigada en el idealismo alemán. Alemania es el país que reaccionó más enérgicamente contra las tendencias individualistas y racionalistas de la Ilustración francesa e inglesa. Desde Hegel en adelante, los filósofos alemanes argumentaron, en contra de la teoría democrática de la Ilustración, que no se debía considerar a los individuos como las unidades básicas del Estado. Por el contrario, sostenían que los individuos están ligados por las tradiciones y el ‘espíritu’, no sólo por leyes formales y restricciones explícitas. Esta reacción romántica contra la Ilustración era, en términos más generales, un ataque contra el materialismo que los teóricos alemanes hallaban en la raíz de los argumentos franceses e ingleses a favor de la superioridad de las sociedades modernas.

A fines del siglo diecinueve, Dilthey sistematizó estas ideas, desarrollando un argumento a favor de una “ciencia cultural” cuya misión se oponía a lo que él consideraba el “materialismo” del enfoque propio de las ciencias naturales. Dilthey entendía que las ciencias naturales encarnaban la racionalidad abstracta de la tecnología moderna y el materialismo. Creía que el estudio de las sociedades humanas debía estar protegido de dicho método; de lo contrario sería víctima del materialismo moderno. En las ciencias que estudian al hombre y la sociedad, el objeto es la cultura, algo ideal antes que físico. ‘Los estudios humanos —declaró— se deben relacionar

² Esta es la acusación que le formula a Parsons la perspectiva culturalista del “estructuralismo”. Véase Ino Rossi, en *From the Sociology of Symbols to the Sociology of Signs* (Nueva York: Columbia University Press, 1983), por ejemplo, págs. 9 1-95. Me refiero a esta versión de la crítica en el Capítulo 17.

³ Tal es la acusación de Clifford Geertz en “Ideology as a Cultural System”, en David E. Apter, comp., *Ideology and Discontent* (Nueva York: Free Press, 1964), págs. 47-76. También comento esta crítica en el Capítulo 17.

de otra manera con los aspectos mentales y físicos del hombre.”⁴ Como las ciencias naturales estudian cosas físicas, como las relaciones espaciales, pueden utilizar métodos exactos de medición: sus objetos son visibles para el ojo desnudo, y por lo tanto se mueven en el espacio visible. Las cosas son muy diferentes en los estudios humanos.

Cuando examinamos el procedimiento para identificar sistemas de interacción en los estudios humanos, vemos la gran diferencia respecto del procedimiento que posibilitó el gran triunfo de las ciencias. Las ciencias se basan en las relaciones espaciales de los fenómenos. El descubrimiento de leyes generales y exactas es posible porque lo que se extiende o se mueve en el espacio se puede contar y mensurar. Pero el sistema interno de las interacciones sufre la superposición del pensamiento. y sus elementos básicos no se pueden observar. (pág. 201)

Este distingo entre lo interno y lo externo, entre lo físico y lo emocional, impregna el pensamiento de Dilthey. No niega la existencia de cosas físicas como la tecnología, pero las reduce a meros conductos para la expresión de intenciones y ánimos subjetivos. Por ejemplo, reconoce que los efectos químicos de la pólvora forman parte de la guerra moderna tanto como las cualidades morales de los soldados que se yerguen en su humareda” (pág. 172). Sin embargo, insiste en que para los estudios humanos ‘hay una tendencia, cada vez más fuerte a medida que se desarrollan, a relegar el aspecto físico de los acontecimientos al papel de las condiciones y medios de comprensión”. No nos confundamos. Dilthey no está haciendo una descripción sino una recomendación. Entiende que es correcto no analizar la tecnología como una causa en sí misma, pues a su juicio ella es sólo la encarnación física de un estado mental, interior. Los estudios humanos deben seguir el ‘movimiento de comprensión desde lo externo hacia lo interno”. La tecnología —así como otras expresiones materiales de la vida— se debe estudiar no según su impacto físico sino ‘con el propósito de entender el contenido mental del cual surge” (pág. 172). Comparemos la perspectiva “culturalista” de Dilthey acerca de los fenómenos políticos y económicos con la perspectiva del conflicto y el intercambio, que considera estos mismos factores como elementos centrales y constitutivos de la vida social.

En historia leemos acerca de actividades económicas, colonias, guerras y la creación de Estados. Colman nuestras almas con grandiosas imágenes y nos cuentan acerca del mundo histórico que nos rodea: pero lo que más nos conmueve en estos relatos es algo inaccesible a los sentidos, que sólo se puede experimentar interiormente; esto es inherente a los acontecimientos exteriores que se originan de ello y a la vez es afectado por ellos. La tendencia de que hablo no depende de examinar la vida desde el exterior sino que está basada en la vida misma. Pues todo lo que es valioso en la vida está contenido en lo que se puede experimentar (pág. 172).

Dilthey tiene pues una perspectiva resueltamente antiinstrumental acerca de la acción. Presupone la acción como creativa y emotiva. Esta perspectiva lo conduce a un enfoque irremediamente subjetivo de los objetos del conocimiento. Como la experiencia es el hecho central de la vida, lo primero y en algunos sentidos lo más importante que intentamos comprender somos nosotros mismos. ‘Aunque la experiencia nos presenta la realidad de la vida en sus muchas ramificaciones, parece que sólo conocemos una cosa particular, a saber, nuestra propia vida” (pág. 186).

⁴ Dilthey, “The Construction of the Historical World in the Human Studies”, en H. P. Rickman, comp., *Dilthey: Selected Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), pág. 171. De aquí en adelante las referencias de página a Dilthey figuran entre paréntesis en el texto.

Este subjetivismo antiinstrumental se parece mucho a la acción autoindicativa de Blumer y a varias formas de teoría fenomenológica. De hecho, a menudo se ha situado la hermenéutica en el mismo campo “interpretativo”. Pero Dilthey apunta a algo muy distinto. Para él, el subjetivismo del actor es el principio, no el fin. Si nuestra experiencia primaria es acerca de nosotros mismos, pregunta, ¿cómo encontramos el modo —sea como actores o como analistas— de entendernos mutuamente? ¿Cómo es posible que formemos parte de organizaciones externas a nosotros mismos, las cuales requieren cooperación? Este es el problema del orden, y Dilthey está preguntando si el enfoque radicalmente subjetivista de la acción necesita un enfoque individualista del orden. Su respuesta es que no lo requiere. La naturaleza subjetiva de la experiencia y la busca de comprensión personal están inherentemente relacionadas con la posibilidad de cooperación. Como primariamente experimentamos el mundo, insiste Dilthey, siempre tratamos de comprender a los demás, no sólo a nosotros mismos. Ello nos induce a luchar por el conocimiento común y para construir categorías generales. “Sólo la comprensión supera la limitación de la experiencia individual. Extendiéndose sobre diversas personas, creaciones mentales y comunidades, ella ensancha el horizonte de la vida individual y, en los estudios del hombre, abre el camino que conduce de lo común a lo general” (pág. 186).

La teoría idealista, pues, sostiene que experimentar e interpretar el mundo son los intereses primarios del individuo. Por esta razón, el objeto de los estudios humanos es el significado, no el motivo racional y objetivo y el interés que éste crea. Pero no se trata del significado en sentido individual. La busca de experiencia genera un alto grado de comprensión mutua y común, categorías generalizadas. Si la teoría hermenéutica, al igual que el interaccionismo y la etnometodología, postula una acción no racional, difiere al menos de las orientaciones contemporáneas de estas tradiciones por su insistencia en el orden colectivo. “Cada individuo es un punto donde convergen redes de relaciones; estas relaciones atraviesan los individuos, existen dentro de ellos, pero también trascienden la vida de ellos y poseen una existencia independiente y un desarrollo propio.” La acción individual es profundamente afectada por “asertos” públicos y generales “acerca del paso de la vida, juicios de valor, reglas de conducta, definiciones de metas y del bien. ... influyen en los individuos y su experiencia con forma de costumbre, tradición y opinión pública; como la comunidad cuenta con el peso del número y perdura más que el individuo, este poder habitualmente resulta ser superior a la voluntad de aquél” (pág. 179).

Este enfoque antiindividualista de la comprensión también está afirmado en los escritos formativos del trabajo hermenéutico contemporáneo. Geertz apunta precisamente a esto cuando, en su influyente y temprano ensayo “La ideología como sistema cultural”, insiste en que sólo podemos entender el mundo a través de “modelos” de experiencia, no —como querría Blumer— a través de una mera interpretación de la experiencia misma. Para Geertz el pensar no es el proceso autorreferencial que es para Blumer, y mucho menos el proceso racional y orientado hacia lo material que es para Homans. Es en cambio la “concordancia de los estados y procesos de los modelos simbólicos con estados y procesos del mundo más amplio”. La concepción de Geertz guarda un parentesco con la variante fenomenológica, especialmente la etnometodológica, en su forma temprana y colectivista. Geertz sugiere que toda percepción conciente representa un pareo en el cual se identifica un objeto situándolo contra el trasfondo de un símbolo adecuado. Como Garfinkel, Geertz usa el ejemplo de un mapa caminero. La cultura es como un mapa, pues “transforma meras localidades físicas en ‘lugares’”. Sin embargo, en contraste con la etnometodología, Geertz —al menos en su trabajo temprano— se desplaza de este foco colectivista a los símbolos mismos, más que al proceso de simbolización. El análisis hermenéutico es el estudio de los símbolos, pues estos mapas simbólicos brindan las “fuentes extrínsecas de información en cuyos términos se puede pautar la vida humana, mecanismos

extrapersonales para la percepción, comprensión, juicio y manipulación del mundo”.⁵ Para Garfinkel, lo interesante de los mapas es el modo en que se usan, cómo se elaboran reglas de cara a la contingencia del mundo real. No le interesan las reglas mismas. Por ello la etnometodología, aun en su profunda forma inicial, ilumina la capacidad cultural del actor para relacionar lo general con lo específico, pero no aporta nada a nuestra comprensión de lo general.

Con la hermenéutica ocurre lo contrario. Una vez más, debemos regresar a Dilthey para encontrar la formulación más contundente. Mientras que la fenomenología descubre el milagro de la comprensión en la capacidad mental para la generalización, Dilthey aclara que la hermenéutica lo descubre en el fenómeno de la generalidad cultural misma. Un niño “aprende a comprender... gestos y expresiones faciales, movimientos y exclamaciones. palabras y oraciones, sólo porque las encuentra siempre en la misma forma y en la misma relación con lo que significan y expresan. Así el individuo se orienta hacia el mundo de la mente objetiva” (págs. 221-222). Este presentimiento de una mente objetiva guarda una fuerte semejanza con las venas colectivistas del pensamiento de Mead. De hecho, Mead usaba la misma frase hegeliana. En Mead, como en el primer Garfinkel, esta postura presuposicional colectiva se combina con un énfasis empírico en la expresión individual. En Dilthey, en cambio, conduce a un énfasis en las formas empíricas más supraindividuales. Más aun, en ocasiones Mead desliza un modo de teorización mucho más individualista, sugiriendo que los gestos se pueden comprender sólo en términos de las respuestas contingentes de otros individuos, un tema que el interaccionismo tardío eleva a una posición central. Este pragmatismo individualista, como hemos visto, se parece a la teoría del intercambio por su negación del pasado del actor. La insistencia hermenéutica en la significación colectiva, en cambio, lleva la historia al centro de la interacción. Dilthey declara que “el pasado es un presente de permanente perduración para nosotros” (pág. 221). La hermenéutica se interesa en la forma objetiva de la sociedad, no en la mente subjetiva del individuo.

La más grandiosa realidad exterior de la mente siempre nos rodea desde una expresión fugaz hasta el secular predominio de una constitución o código legal. *Cada expresión singular representa un rasgo común* en el reino de esta mente objetiva. ... Vivimos en esta atmósfera, que nos rodea constantemente. Estamos inmersos en ella. Estamos cómodos en cualquier parte de este mundo histórico y comprendido; comprendemos el sentido y el significado de todo ello; nosotros mismos estamos entretejidos en esta esfera común (pág. 191).

Hoy no usaríamos la incómoda expresión “mente objetiva”, pero en importantes sentidos querríamos decir la misma cosa. A mi entender, Dilthey llama mente objetiva a lo que Geertz denomina “sistema cultural”. Aunque Geertz enfatiza lo cultural mucho más que lo funcional, su primer maestro fue Parsons. y en sus primeros escritos conserva el vocabulario sistémico de Parsons. El elemento sistémico de la cultura, para Geertz, es que ella consiste en “patrones de significaciones interactivas”. Pero aunque Geertz insiste en que la cultura tiene una estructura, el hecho de que esta estructura consista en significaciones interrelacionadas sugiere que es “complicada”⁶ Aunque la cultura es una totalidad, la totalidad consiste sólo en partes. Al aludir a la complicación, Geertz sugiere que es difícil comprender el significado de un orden cultural. La definición colectiva de cultura, pues, plantea el problema de la interpretación. Ello conduce de la teoría cultural al método cultural.

El interrogante “¿Qué es cultura?” es inseparable del interrogante “¿Cómo la estudiamos?” La teoría hermenéutica está relacionada con el método hermenéutico. Ya hemos dado algunos pasos para examinar la teoría. Es una teoría idealista que sostiene que la acción es experiencial y

⁵ Geertz, “Ideology as a Cultural System”, pág. 61.

⁶ Geertz, “Ideology as a Cultural System”, págs. 56 y 57.

no racional, que el orden es colectivo y creador de vínculos de cara a las contingencias de la vida individual. Pero si queremos ir más lejos, si queremos averiguar cómo está compuesto este orden, vemos que todavía queda mucho por aprender. Debemos pasar de formulaciones generales y presuposicionales al nivel de un modelo más empírico. Hemos aprendido que la cultura consiste en símbolos interrelacionados. Pero no se trata de símbolos unidos de cualquier modo. Se trata de un sistema que tiene cierta forma. Sólo cuando intentamos examinar esta forma empíricamente, de modo más específico, podemos descubrir qué es. Ello nos lleva a reflexionar sobre el método del análisis cultural.

Al igual que las controversias sobre la teoría cultural, las discusiones sobre el método cultural giran alrededor de las implicaciones de la subjetividad. Ante todo hay que demostrar, desde luego, que los métodos culturales son en verdad subjetivos. Este argumento se puede desarrollar de la siguiente manera. Para explicar qué es un sistema cultural, debemos averiguar el *significado* de la acción. La acción es significativa porque es experiencial, y la experiencia está disciplinada por las categorías generales. Para descubrir qué son estas categorías, debemos entrar en la experiencia de los actores. Homans afirmaba que esto no era posible, que el estudio científico sólo podía admitir “observables”. Esta metodología objetivista se corresponde con sus presuposiciones objetivistas, su creencia en que la acción es racional y está determinada sólo por cálculos acerca de las condiciones externas y materiales. La hermenéutica adopta la posición subjetivista contraria. Como los actores son motivados por el significado y no por la eficiencia, las cosas más intuitivas o más observables como la experiencia deben ser el objetivo principal de esta ciencia. Como “el sistema interno de las interacciones sufre la superposición del pensamiento”, escribe Dilthey, “sus elementos básicos no se pueden observar”. No podemos “observar” las conexiones mentales que una persona establece entre impresiones o acontecimientos singulares, no podemos observar los pensamientos que se superponen sobre éstos. Toda prueba a favor de una formulación hermenéutica, de una interpretación cultural, es pues irredimiblemente subjetiva. Dilthey insiste en que “sólo lo que se ha demostrado en los pensamientos [del actor] es verdad” (pág. 201).

Pero, si toda prueba es subjetiva. ¿significa esto que el argumento hermenéutico es mera cuestión de opinión personal? ¿Hay que abandonar las pautas racionales de la ciencia? Recordemos que la ciencia busca la verdad estableciendo pautas intersubjetivas que crean vínculos entre quienes participan en la discusión científica. La hermenéutica parece mucho más personal. Este abismo entre los métodos científicos y hermenéuticos se nota en el hecho de que los segundos se han denominado “interpretativos” y los primeros “explicativos”. En una célebre justificación de la hermenéutica. Geertz enfatiza esto mismo. Escribe que, como “el hombre es un animal suspendido en redes de significación que él mismo ha tejido, entiendo ... que el análisis de [la cultura] no es pues una ciencia experimental en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de significados.”⁷ Aparentemente, Geertz no desea escapar de la relatividad implícita en esta posición. Las ciencias naturales buscan “leyes abarcadoras”, proposiciones generales que predigan, o cubran, toda una clase de acontecimientos más específicos. Geertz reconoce que tal cobertura es imposible dentro de un marco interpretativo. “El análisis cultural”, admite, “es intrínsecamente incompleto.” “Peor aun”, continúa, “cuanto más hondamente va menos completo es... Es una ciencia extraña cuyos asertos más reveladores son los más precarios, en la cual llegar a alguna parte en nuestra exploración equivale a intensificar la sospecha, tanto nuestra como de otros, de que no estamos dando en la tecla.”⁸

⁷ Clifford Geertz, “Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture”, en Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York: Basic Books, 1973), pág. 5. [Hay versión castellana: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988.]

⁸ *Ibíd.* pág. 29.

Geertz señala que “hay varios modos de escapar de esto: transformar la cultura en folclore y compilarla, transformarla en rasgos y contarla, transformarla en instituciones y clasificarla, transformarla en estructuras”. Pero insiste en que “son modos de escapar”. Enfrentar la verdad del método interpretativo equivale a aceptar que todos los asertos científicos son “esencialmente cuestionables”.⁹

Parece claro, pues, que la hermenéutica debe sortear lo que parece ser la objetividad incuestionable de las ciencias naturales, aunque tal vez esta objetividad no sea tan absoluta como la presentan las versiones positivistas (¡y aun hermenéuticas!) de las ciencias naturales. Sin embargo, a pesar de todo esto, es posible que el método hermenéutico no sea del todo relativista. Si lo fuera, el análisis cultural se parecería mucho más a escribir una novela que a estudiar física, y en verdad creo que se trata de algo intermedio. Para ver por qué no es preciso abrazar el relativismo radical, recordemos que la formación de significados no es en sí misma radicalmente individualista. Sólo en tal caso habría implícita una total relatividad, pues entonces el único método sería la empatía. La tarea sería muy clara, aunque absolutamente imposible, y consistiría en “entrar en la cabeza” de los actores que estudiamos. Desde luego, tal es la técnica recomendada por interaccionistas como Blumer y por fenomenólogos de similar inclinación individualista.

Empero, si el significado no es una creación individual y contingente sino el producto de corrientes colectivas, la empatía no puede llegar hasta su fuente. Dilthey veía esto con gran claridad. Consideraba que el esfuerzo para reconstruir procesos mentales individuales era psicológico antes que cultural. Para ejemplificar esta objeción, señalaba el problema de analizar el significado de una obra artística. Tomemos por ejemplo el Fausto de Goethe. Dilthey sostiene que comprenderíamos muy poco acerca del significado de esta obra si transformáramos a Goethe mismo en objeto del análisis, aunque tuviéramos un informe completo sobre su actividad creadora mientras escribía este texto. Nos interesa la obra, no el escritor, y éste, a juicio de Dilthey, nos brinda muy poca información sobre aquélla: “Si sólo tuviéramos las notas de los escritores sobre su actividad creadora, y todas sus obras se perdieran, qué poco nos diñan estas notas”.¹⁰

Dilthey empezó a usar el método hermenéutico en su biografía de Schleiermacher, el filósofo y teólogo de principios del siglo diecinueve, y adoptó una afirmación de Schleiermacher como lema de su propia posición antiindividualista. “La tarea”, decía Schleiermacher, consiste en comprender el discurso “aun mejor que su creador”.¹¹ Si la empatía fuera el principal método hermenéutico, la tarea sería diferente: comprender el discurso tan bien como su creador. A través de la empatía sólo podemos llegar hasta la psicología de un actor, su comprensión de sí mismo. Sin embargo, la meta de la hermenéutica no es la psicología individual sino la naturaleza del orden cultural: no el autor sino el texto. Volvamos a los comentarios de Dilthey sobre el texto artístico: “La historia y la crítica literarias sólo se interesan en aquello a que se refiere la configuración de palabras, no —y esto es decisivo— en los procesos mentales del poeta sino en una estructura creada por estos procesos pero separable de ellos” (pág. 174).

Este distingo entre autor y texto parece clara para los estudios literarios. Resulta relativamente fácil de trasladar también a ciertos textos históricos, por ejemplo, a documentos históricos como diarios, cartas e incluso constituciones. Parece mucho más difícil, sin embargo, comprender cómo se relaciona este distingo con las cosas que habitualmente estudian los sociólogos, es decir, los movimientos y gestos de hombres y mujeres reales. El desafío para una

⁹ *Ibíd.*, la cursiva es mía.

¹⁰ Dilthey, *Gesammelte Schriften* (Leipzig y Berlín: Teubner, 1914), 7:321. Citado en William Duthwaite, *Understanding Social Life* (Londres: Allen and Unwin, 1975), pág. 30.

¹¹ D. E. Schleiermacher. “The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures”, *New Literary History* (1978) 10:1-16.

sociología cultural o hermenéutica consiste en hallar el equivalente social del texto. Hallar este texto social o, con mayor precisión, un modo de reconstruir algo parecido, es describir la “mente objetiva”, la intrincada totalidad cuyas partes significantes son los actores, los acontecimientos y las estructuras sociales. Para ello debemos hallar un modo de describir el sistema cultural sin aludir a las intenciones e intereses de los actores e instituciones.

Es difícil lograrlo. De hecho, es tan difícil que muchos especialistas culturales recomiendan no realizar el intento. Es mejor atenerse a documentos escritos o cosas como conversaciones, que se pueden transcribir de manera escrita. Hay otros intérpretes que logran tratar las acciones como textos pero que no han reflexionado teóricamente sobre este método. El único teórico que se ha conciliado con este problema es el filósofo francés Paul Ricoeur, uno de los más importantes sucesores de Dilthey como filósofo de las ciencias humanas. Ajuicio de Ricoeur, la capacidad para ver o no las acciones como textos es la prueba de fuego de la ciencia social hermenéutica. “Se puede decir que las ciencias humanas son hermenéuticas (1) en la medida en que su objeto exhiba algunos de los rasgos constitutivos de un texto en cuanto texto, y (2) en la medida en que su metodología desarrolle procedimientos similares a los de... la interpretación de textos”.¹²

Ricoeur sostiene que ambas condiciones se pueden satisfacer. Para ello presenta un complejo contraste entre el discurso hablado y el lenguaje escrito. Cuando uno practica el discurso hablado, enfrenta una situación inmediata, habitualmente otra persona. Comprender la situación, pues, se vuelve crucial para decidir exactamente qué decir, tanto para uno como para cualquiera que desee interpretar nuestra habla. Como la significación de esa contingencia situacional habitualmente convence al analista de que la situación y la contingencia son todo lo que importa, la atención científica se concentra primordialmente en la intención subjetiva del hablante y la naturaleza exigente de su ámbito: “La intención subjetiva del sujeto hablante y el significado del discurso se superponen de tal modo que es lo mismo entender qué dice el *hablante* y qué significa su *discurso*” (pág. 534, cursiva mía). Así, la expresión francesa para preguntar “¿A qué se refiere usted?” es “Qu’est-ce que vous voulez-dire?”, que traducida literalmente significa “¿Qué es lo que quiere usted decir?” Cuando la atención analítica se concentra así sobre la intención y/o situación, sin embargo, tenemos análisis psicológico o social pero no cultural.

Luego Ricoeur compara este enfoque popular y común del habla con lo que ocurre en un texto escrito. Señala que en el segundo caso la conexión entre el significado y la intención de un actor contingente queda rota. En la escritura hay “exteriorización intencional”. El acontecimiento —el acto de escribir— “se sobrepasa a sí mismo en significado”. Un texto escrito tiene que dirigirse a cualquiera que sepa leer, y a cualquiera que pueda leerlo en el futuro. Debe tener una cualidad objetiva: “La carrera del texto escapa del horizonte finito vivido por su autor”. Con el uso del término horizonte, Ricoeur trastoca el enfoque fenomenológico del concepto. No debe interesarnos cómo hacen los autores individuales para enfrentar la contingencia extendiendo el horizonte de la acción momento tras momento. Lo que debemos estudiar es el horizonte mismo. En palabras de Ricoeur: “Lo que dice el texto ahora importa más que lo que el autor quería decir” (págs. 533-534).

Habiendo establecido la distinción entre discurso y texto, Ricoeur puede pasar a su afirmación principal: la acción significativa debe ser considerada como texto. La acción, aun la acción hablada, debe elevarse por encima de la situación inmediata. Como los interlocutores de la vida real rara vez se conocen muy bien entre sí, deben fiarse de una jerga común. En otras palabras, deben hablar como si escribieran para un público desconocido. Esta necesidad permite la “emancipación” del significado “respecto del contexto situacional” (pág. 543). El análisis cultural debe actuar como si la “interacción estuviera superada”, como si la acción ya no fuera

¹² Paul Ricoeur, “The Model of a Text: Meaningful Action Considered as a Text”, *Social Research* (1971) 38:529. De aquí en adelante las referencias de página figuran entre paréntesis en el texto.

“una transacción [sino] una pauta delineada” (pág. 538). Husserl nos exhortaba a poner entre paréntesis la realidad de la vida social y a fingir, en bien de la argumentación, que un actor tiene que construir esta realidad por su propia cuenta. Ricoeur nos exhorta a lo contrario. Debemos poner entre paréntesis la contingencia, y en bien del análisis cultural debemos tratar la acción contingente como si fuera un texto escrito.

No se trata de detalles nimios, sino de diferencias fundamentales en la teoría. Ricoeur entiende que la acción está guiada por el orden supraindividual, cultural. Su creencia en la objetivación de la subjetividad significativa permite que una “ciencia interpretativa” opere sobre bases que no son del todo relativistas (es decir subjetivas). Dice Ricoeur: “La acción significativa es objeto de la ciencia sólo a condición de una clase de objetivación que equivale a la fijación de un discurso mediante la escritura” (pág. 537). Así, la interpretación hermenéutica se puede verificar a sí misma por lo que de veras está allí”, y puede rendir cuentas públicas de ello, tal como un análisis literario se puede verificar comparándolo con un texto escrito que está a la vista de todos. Como las personas deben usar símbolos comunes y despersonalizados para que se entienda su subjetividad, los símbolos usados para alcanzar la comprensión son, en principio, accesibles a una amplia variedad de otras personas. Por tanto, la interpretación hermenéutica tiene un elemento objetivo, no relativista. ¡Cuán diferente es esto de la etnografía situacionalmente específica y totalmente relativista sugerida por el interaccionismo y la etnometodología tardía! El individualismo de estas escuelas vuelve imposible la objetividad metodológica.

Pero la dimensión objetiva que brinda una referencia colectiva no significa que la hermenéutica pueda escapar totalmente de la subjetividad. Lejos de ello. Las “partes” de una estructura significativa están allí, por cierto. Actos, palabras, gestos y acontecimientos brindan componentes visibles y objetivos de un texto cultural cuya existencia real no se puede cuestionar. Sin embargo, el todo que forma la suma de estas partes es otra cuestión. Los todos —los *temas* significativos, los *sistemas* simbólicos comunes— cobran su forma, tanto para el actor como para el analista, sólo como resultado del pensamiento generalizador. Para el observador, estos “todos” se deben construir a partir de una reserva interpretativa de temas previamente sensatos, a partir de su propia experiencia intuitiva de cómo “encajan” las cosas en la vida cultural.

Pero el análisis interpretativo se vuelve aun más engorroso. La significación de las partes individuales sólo se puede entender, en última instancia, viéndolas ya como partes de un todo más amplio. Debemos ver las partes como representaciones o ejemplos de temas más amplios para poder darles sentido. El problema de esto es que, como acabo de decir, los todos mismos no están “de veras allí”, que también ellos dependen de un salto imaginativo a partir de las partes. Los todos se construyen pensando acerca de la relación entre partes significativas, pero la significación de las partes sólo se puede abordar si damos por sentada la existencia de un todo. Se trata de un razonamiento circular donde la interpretación se vuelve inherentemente relativista. Dilthey señaló que toda interpretación implica esta suerte de “círculo hermenéutico” del cual no hay escapatoria.

Digamos que vemos hombres con pantalones rayados en un campo, usando guantes y agitando bates. ¿Cómo interpretamos esta observación? ¿Son beisbolistas o lunáticos? Los datos objetivos de la situación son relevantes y por cierto limitan decisivamente nuestra interpretación. Sabemos, por ejemplo, que estos hombres no están nadando en el mar ni celebrando una reunión en una sala con aire acondicionado. Pero aún no sabemos qué están haciendo.

Lo que estén haciendo depende del todo que planteemos como el trasfondo contra el cual vemos esa actividad. Si el campo está cuidado y encerrado por un estadio con miles de espectadores que los ovacionan, la naturaleza de este trasfondo se nos presenta (si somos norteamericanos) de manera bastante obvia. Si, en cambio, los hombres están solos en un parque sin marcas específicas, el problema parte/todo se vuelve más dificultoso. Aún debemos

interpretar el trasfondo, pero tal vez sólo podemos hacerlo tratando de “leerlo” como parte de un todo más amplio. Nos hemos desplazado de la parte (jugador) al todo (parque), y ahora debemos hacer de este todo una parte. Hemos examinado lo que rodea a los jugadores, pero si este todo es sólo una extensión de césped sin marcas, lo que están haciendo aún no “tiene sentido”. Aún no podemos “interpretar el “significado” de esos hombres de pantalones rayados. Debemos tratar, pues, de construir un todo más amplio a partir de las partes de que disponemos: el césped sin marcas, el parque, los hombres. También podemos tratar de averiguar qué hora del día es, estudiar cómo se mueven estos jugadores, descubrir dónde está situado este campo en relación con otras cosas. Tratamos de captar la atmósfera de la situación.

Al realizar esta construcción nos basamos en nuestro repertorio de formas culturales generales. Es un proceso subjetivo e interpretativo, y nuestra sensibilidad particular a los matices culturales obviamente desempeña un papel muy importante. Si nunca hemos visto un partido de béisbol, estamos en problemas. También estamos en problemas si nunca hemos visto trastornados mentales ni hemos tenido experiencias con parques. Sin embargo, aun dando por sentado que hemos tenido estas experiencias, observadores igualmente experimentados llegarían antes que nosotros a conclusiones similares sobre lo que es. En primer lugar, estos observadores estarían limitados por las mismas partes “objetivas”. En segundo lugar, compartirían nuestra experiencia común —y la de los jugadores—, el repertorio de formas culturales a partir de las cuales se construye un todo. Silos hombres de pantalones rayados son lunáticos, desde luego, no podremos compartir ciertas experiencias comunes, un dato que puede inducirnos a creer que a fin de cuentas no son beisbolistas.

Este ejemplo de los hombres de pantalones rayados intenta señalar las complejidades de la tarea interpretativa. Por una parte, tenemos una cantidad limitada de partes a la cual remitirnos y algunas experiencias comunes como referencia. Esto brinda elementos de objetividad. Por otra parte, en la mayoría de las situaciones hay muchas más partes a las cuales referirse de las que cualquier interpretación podría incluir. Por esta razón, el status objetivo de las partes disponibles no fija un límite estricto a la subjetividad. Más aun, nunca existe una superposición total entre nuestra experiencia vital, la experiencia de aquellos a quienes observamos y la experiencia de otros observadores presentes o ausentes. A fin de cuentas, no hay dos experiencias vitales similares. Esto es aun más cierto en sociedades modernas, diferenciadas y segmentadas. Esta brecha de significación sólo aumenta cuando los sujetos observados están muertos y cuando el material al que debemos recurrir para entender sus intenciones es fragmentaria. Todos sabemos por experiencia cuán difícil es saber lo que alguien “quiere decir”, aunque este alguien sea un amigo íntimo o un familiar. Imaginemos, pues, cuánto más difícil es comprender a personas que no conocemos bien o a quienes nunca vimos personalmente. Por mucho que modifiquemos la subjetividad de la hermenéutica, pues, nunca podemos eliminarla. Aunque el relativismo tiene límites metodológicos relevantes a causa de la existencia de textos objetivos y experiencias compartidas, la necesidad que tiene la interpretación de operar dentro de un círculo hermenéutico imposibilita eliminar del todo la especulación.

Otro límite del relativismo proviene de la teoría. No sólo somos metodólogos, intérpretes que abordan el mundo con ojos inquisitivos y preguntas abiertas y el círculo hermenéutico a mano. También somos científicos sociales que ya tienen ideas bien desarrolladas acerca del funcionamiento de este mundo. Tenemos presuposiciones acerca de cómo actúa la gente y acerca de cómo las acciones se ordenan en patrones. Tenemos ideologías que nos inclinan —antes de nuestro encuentro con la persona o acontecimiento— a evaluarlas de cierta manera. Tenemos modelos que perfilan las relaciones esperadas de cosas empíricas de formas simples pero a menudo muy predictivas, y tenemos un gran cúmulo de algo que consideramos conocimiento fáctico del mundo. Estas teorías configuran una especificación particular y profesional de las “ideas y experiencias comunes” que posee todo actor en el mundo. Este subconjunto

especializado de ideas se comunica mediante tradiciones teóricas que son producto del pensamiento disciplinado, la argumentación intelectual, las observaciones empíricas acumulativas y el refinamiento conceptual.

A causa de estas tradiciones, los científicos sociales abordan los textos culturales con expectativas definidas acerca de su funcionamiento. Estas expectativas nos brindan “todos” compartidos y específicos contra los cuales leer las partes de la vida social. Aunque Ricoeur no habla de teorías, se refiere a las “reglas constitutivas” de zonas particulares de la vida social, y Dilthey escribe acerca de las “leyes” que gobiernan las diversas áreas de nuestro interés interpretativo. En verdad, en su comentario sobre el análisis literario, Dilthey enlaza su crítica del psicologismo y su reclamo de un texto autónomo con la noción de leyes organizativas.

La historia y la crítica literarias sólo se interesan en aquello a que se refiere la configuración de palabras, no —y esto es decisivo— en los procesos mentales del poeta sino en una estructura creada por estos procesos pero separable de ellos. La estructura de un drama reside en su particular combinación de asunto, ánimo poético, trama y medios de presentación. Cada cual contribuye a la estructura de la obra de acuerdo con una ley intrínseca de la poesía. (*Dilthey*, pág. 174)

La idea de que hay leyes que ordenan formas particulares de la organización simbólica no difiere mucho, a mi juicio, de la insinuación, que Geertz hacía derivar de Parsons, de que hay algo llamado “sistema cultural”.

Los defensores de la posición hermenéutica a menudo olvidan el gran peso de esta referencia teórica para el trabajo interpretativo. Con ello, se ven a sí mismos como entrando en el círculo hermenéutico prácticamente desarmados. Aun así, aunque la omnipresencia de las teorías sociológicas puede cambiar nuestro modo de pensar sobre la interpretación subjetiva, por cierto no la puede neutralizar del todo. Las teorías científicas son un subconjunto de ideas comunes, y desempeñan exactamente el mismo papel. Sugieren todos contra las cuales ver las partes —las partes son los “datos” de la vida científica— pero la elección subjetiva decide cuáles partes se usarán para explicar o comprender. Más aun, como las teorías mismas consisten en niveles y matices múltiples, los todos de trasfondo para los cuales brindan interpretación también están abiertos a la selección. Aunque los teóricos acepten los mismos componentes de una teoría —el mismo paradigma—, existen sutiles diferencias en el modo en que cada teórico entiende dichos componentes. La comprensión de un científico acerca del subconjunto de ideas compartidas llamada teoría está afectada por su experiencia vital más general, y no hay más ‘experiencia común’ entre los teóricos sociales que entre otras clases de personas. Si hay algo que ustedes han aprendido hasta ahora en este curso, es que los supuestos teóricos varían ampliamente aunque apunten a los mismos fenómenos empíricos y reflejen el mismo clima histórico. Dada la existencia de todos tan divergentes, no es asombroso que los científicos sociales a menudo tengan interpretaciones tan diferentes del mismo mundo objetivo, ni que a menudo les cueste tanto entenderse entre sí como a las personas que realizan actividades menos científicas.

Toda persona comprometida con la racionalidad desea escapar de este relativismo. Queremos estar de acuerdo entre nosotros, y la posibilidad de progreso y cooperación —entre individuos, así como entre grupos— depende a menudo de la capacidad de estar de acuerdo sobre la naturaleza y la significación de los datos sociales. Si las interpretaciones son relativas, los datos se vuelven divergentes y la confianza se desmorona. Los métodos de la ciencia y las teorías científicas son esfuerzos para combatir este problema, pero nunca pueden tener pleno éxito. El método interpretativo es necesario porque las personas *experimentan* la vida; no se limitan a *reaccionar* ante ella mecánicamente. Como las personas experimentan la vida, tratan de hallarle

significado. Como el significado es subjetivo, también es subjetivo el método para descubrir significado.

La sociología cultural (2): La rebelión de Clifford Geertz contra el determinismo

Parsons expresó claramente la necesidad de una teoría sociológica multidimensional y sintética, pero no ofreció una conceptualización satisfactoria para ello. Hoy podemos ver que cada uno de los elementos con los cuales intentó forjar su síntesis maestra adolecen de serias deficiencias. El “esfuerzo”, por ejemplo, permanece casi inexplorado, y el énfasis sobre los medios y condiciones es muy débil. He sugerido que la teoría posparsoniana encara cada una de estas flaquezas, y en este sentido se la puede considerar un progreso. Pero, precisamente porque cada teoría emergió dentro del contexto de un diálogo polémico con la teoría original de Parsons, cada tendencia es unilateral y limitada.

Sólo surgirá una teoría posparsoniana satisfactoria cuando se unan estos diversos aspectos. Si cada teoría representa lo que Hegel llamaba una negación abstracta, esta síntesis posparsoniana representaría una negación concreta y más dialéctica del trabajo de Parsons intentaría construir a partir de sus logros, aunque rechazando la teoría en conjunto.

Antes de examinar la teoría hermenéutica, hablamos pasado por alto el elemento cultural de la original síntesis de Parsons. Aunque todos los demás elementos habían sido criticados, cada cual partía de la premisa de que Parsons había hecho bien al menos una cosa: había analizado los “valores” de manera sistemática. En efecto, la teoría del conflicto, la teoría del intercambio, el interaccionismo y la etnometodología decían que Parsons les había prestado excesiva atención. Había dado demasiada preeminencia a los valores, había dedicado demasiado tiempo a analizar cómo funcionaban, y demasiado poco a analizar cómo las otras dimensiones de la vida social los promovían o limitaban.

Inicié mi primera clase sobre hermenéutica sugiriendo que este supuesto era incorrecto. El auge de los “estudios culturales” durante las décadas de 1960 y 1970 ha exigido un análisis y conceptualización mucho más intensos de los que permitía Parsons. Sugerí que si tomamos en serio este resurgimiento hermenéutico podemos encontrar allí los recursos para reconstruir el elemento final de la teoría original de Parsons, el elemento de los valores. De esta manera se podría lograr una teoría genuinamente distinta, plenamente multidimensional.

En esta segunda clase sobre teoría cultural, me gustaría hacer tres cosas. Primero, me gustaría demostrar que este resurgimiento hermenéutico fue una genuina confrontación con la obra de Parsons. No fue el mero resurgimiento de una tendencia anterior propia de la teoría clásica, al margen de toda referencia a Parsons en cuanto tal. ¿Por qué es esto importante? Porque esta relación directa nos permite distinguir con mayor claridad la confrontación teórica entre una teoría multidimensional “culturalmente superficial” y una teoría “culturalmente profunda”. También vuelve más concreto y accesible mi argumento acerca de una “acumulación” teórica postpositivista. Por último, sostiene mi exposición histórica acerca del camino polémico que siguió la teoría sociológica de posguerra.

La segunda cosa que intentaré demostrar en esta clase es qué tipo de aporte puede hacer una teoría cultural revigorizada, es decir, cómo “encaja” en la teoría multidimensional que intento reconstruir. El tercer punto que intentaré demostrar sigue un rumbo opuesto. y es que la teoría

hermenéutica, tomada en sí misma, es una forma limitada e insatisfactoria de análisis sociológico. Intentaré demostrar que, como cada una de las teorías posparsonianas que hemos examinado, su unilateralidad lleva a perturbadoras contradicciones teóricas inherentes a la estructura misma de la teorización hermenéutica.

Comencemos, pues, con la relación entre este resurgimiento hermenéutico y la obra de Parsons. A fin de cuentas, muchos de mis comentarios de la clase anterior no guardan ninguna relación con Parsons. Dilthey escribió mucho antes que él, y Ricoeur parece haber trabajado en un clima intelectual totalmente independiente de la influencia de Parsons. Muchos de los que hoy se consideran estudios culturales guardan escasa relación con Parsons o la sociología. Se sitúan en disciplinas como la antropología simbólica —con teóricos como Victor Turner y Mary Douglas— y en campos específicos como el “estructuralismo” y la “semiótica”. Muchos de ellos jamás salen de la argumentación filosófica.¹

Sin embargo, hay desarrollos “culturalistas” dentro de la sociología, y los más relevantes constituyen a menudo una respuesta polémica a la obra de Parsons. Esta polémica brinda el lazo directo que estamos buscando. Viendo qué aporta, y qué no, podremos establecer la relación entre los estudios culturales y la teoría multidimensional.

La crítica cultural de Parsons es un poco diferente de las demás polémicas porque se llevó a cabo principalmente desde dentro. Tal vez esto no sea tan sorprendente, pues en el campo de la sociología los “parsonianos” fueron los primeros en tomar seriamente la idea de cultura. Aquí la figura más importante es Clifford Geertz. Comenté algunas de sus ideas en mi primera clase sobre hermenéutica, particularmente su noción de la cultura como un sistema y su aceptación del relativismo del método interpretativo. Ahora quiero poner dichas posiciones en una perspectiva histórica.

Geertz inicialmente desarrolló su posición “interpretativa” en un par de ensayos que simultáneamente continuaban y criticaban la teoría parsoniana de la cultura. Por razones que se aclararán más tarde, no hablaré aquí sobre el primero de estos ensayos, “La ideología como sistema cultural”. En cambio, examinaré el poderoso argumento de “La religión como sistema cultural”, publicado en 1966.² Aquí Geertz se propuso desarrollar una teoría antropológica de la religión que pudiera describir la “autonomía” de los elementos culturales sin adoptar una posición idealista. Deplora que no hubiera progresos en la teorización sobre la religión desde los escritos clásicos de Durkheim, Weber y Freud, y atribuye esta falta de progreso al reduccionismo de la mayoría de los análisis de las ciencias sociales. Argumenta que es preciso ver que la religión apunta a problemas específicamente culturales, problemas que se relacionan directamente con el “significado de la vida”. Aunque aquí Geertz se refiere a Weber, oímos ecos del énfasis hermenéutico de Dilthey en la experiencia y el significado. La autonomía cultural queda asegurada, pues, porque se entiende que el significado es central. A partir de aquí, Geertz sugiere que los símbolos que apelan al significado desempeñan tareas que, en conjunto, crean un sistema cultural. El modo de desempeñar estas tareas, añade, está afectado por más mundanas consideraciones psicológicas, políticas y económicas. No arguye contra la influencia de otras

¹ Véase, por ejemplo. Victor Turner, *The Ritual Process* (Ithaca: Cornell University Press, 1969) y Mary Douglas, *Purity and Danger* (Londres: Penguin, 1966). Para el estructuralismo, véase Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966). Para un influyente estudio semiótico, véase Roland Barthes, *The Fashion System* (Nueva York: Hill and Wang, 1983). Para uno de los más leídos tratados filosóficos sobre hermenéutica (Junto con Ricoeur), véase Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (Nueva York: Crossroad, 1975). Más adelante en esta clase volveré sobre el estructuralismo y la semiótica

² Clifford Geertz, “Religion as a Cultural System”, págs. 639-688, en Donald Cutler, comp., *The Religious Situation* (1966; Boston: Beacon Press, 1970), y Geertz, “Ideology as a Cultural System”, págs. 47-76, en David E. Apter, comp., *Ideology and Discontent* (Nueva York: Free Press, 1964).

dimensiones, sino que simplemente declara que la religión, y en general la cultura, no se pueden reducir a ellas.

¿Esto resulta familiar? Ya lo creo. Es precisamente la posición que elaboré Parsons, la teoría trisistémica acerca de la autonomía y la interpenetración de la personalidad, la sociedad y la cultura. En este ensayo, al menos (pues luego veremos que en su obra posterior hay cambios en este sentido), Geertz no titubea en admitir que sigue a Parsons. Enfrentado con los diversos rumbos que puede seguir un argumento a favor de la autonomía cultural, escribe que “por mi parte, limitaré mi esfuerzo a desarrollar lo que, siguiendo a Parsons y Shils, denomino la dimensión cultural del análisis religioso”. La teoría de los tres sistemas de Parsons, como ustedes recordarán, señalaba que cada acción concreta o empírica involucraba diversas dimensiones analíticas. Esto le permitía sugerir que era posible una argumentación multidimensional, pues podía describir la autonomía de la organización cultural sin reducir la acción a una mera encarnación cultural. Geertz quiere seguir a Parsons en esto, y aquí descansa precisamente la singularidad de su posición hermenéutica. Insiste en que “los actos culturales... son acontecimientos sociales”, añadiendo que “sin embargo, no son la misma cosa”.

Quiere señalar que “la dimensión simbólica de los acontecimientos sociales, como la psicológica, se puede abstraer teóricamente de esos acontecimientos en cuanto totalidades empíricas”. El análisis cultural no implica necesariamente, pues, una oposición entre cultura y sociedad, sino la abstracción de una dimensión con fines analíticos: ‘Por muy hondamente que lo cultural, lo social y lo psicológico estén fusionados en la vida cotidiana de casas, granjas, poemas y matrimonios, conviene distinguirlos en el análisis, y así aislar los rasgos genéricos de cada uno contra el trasfondo normalizado de los otros dos’.³

¿Geertz está reiterando a Parsons? En absoluto. Parsons, aunque insistía en la autonomía analítica, se concentraba en la “fusión” de cultura, personalidad y sociedad. Por eso el mayor empeño de su análisis cultural consiste en demostrar que los valores cumplen un papel indispensable en la regulación de la vida social y la formación de personalidades. Aun así, la existencia de valores “relativamente autónomos” otorga importancia central a la relación de las personalidades y los sistemas sociales con los valores. Pero Parsons se interesa principalmente en la relación misma —para el sistema social, la “institucionalización”, para la personalidad, la “socialización”— y no en la naturaleza de los sistemas de valores. Parsons no sólo está interesado en los orígenes y el desarrollo de los valores, sino que al concentrarse en los valores comenta sólo una pequeña parte de los sistemas culturales. Parsons es conciente de ello: enfatiza que los sociólogos no deben examinar “sistemas simbólicos” en general, sino valores. Identifica los valores como el subconjunto de símbolos que se institucionalizan, en otras palabras, símbolos que se han vuelto parte del sistema social.⁴ Los valores son símbolos que se relacionan directamente con los problemas del sistema social y la acción psicológica, de allí su definición en términos como igualdad y desigualdad, logro y atribución, espontaneidad y control.

En cambio, el análisis de Geertz de los sistemas culturales no se refiere a los valores. No considera que los símbolos apunten a problemas específicamente sociales, sino específicamente culturales. En el caso de la religión se trata, como he dicho, del problema del significado. Geertz, pues, aun en esta fase multidimensional de su análisis, difiere de Parsons por atribuir a los sistemas culturales un quehacer estrictamente “cultural”. Ello le permite justificar el análisis de los sistemas simbólicos *per se*. Los sistemas simbólicos tienen tareas específicas. Estas tareas se relacionan con su meta específicamente cultural. En el caso de la religión, la meta es abarcar el significado de la existencia humana en sus términos más amplios. Lo que sigue es la definición

³ Geertz “Religion as a Cultural System”, págs. 641, 644-645.

⁴ Talcott Parsons y Edward Shils, “Values, Motives, and Systems of Action”, en Parsons y Shils, comps., *Towards a General Theory of Action* (Cambridge: Harvard University Press, 1951), págs. 162-163.

de religión de Geertz, que se ha vuelto famosa a causa de su claridad y elegancia: “La religión es (1) un sistema de símbolos que actúa para (2) establecer en los hombres ánimos y motivaciones potentes, omnipresentes y perdurables mediante (3) la formulación de concepciones de un orden general de la existencia y (4) el otorgamiento de tal aura de facticidad a dichas concepciones que (5) los ánimos y motivaciones parezcan singularmente realistas”.⁵ El análisis cultural de la religión debe tratar de explicar cómo se lleva a cabo cada una de estas tareas. Mi describirá, con más vigor que el mismo Parsons, la estructura interna y los efectos independientes de los sistemas simbólicos en la vida social.

Geertz quizá sea el norteamericano más destacado en el resurgimiento del trabajo hermenéutico, así que resulta bastante claro que dicho resurgimiento ha tenido bastante que ver, al menos en parte, con cierta confrontación con la teoría de Parsons. No importa que Geertz sea antropólogo y no sociólogo. La teoría sociológica —el tópico de este curso— no conoce límites disciplinarios. Es una teoría de la sociedad en cuanto tal. De hecho, el volumen de Geertz *La interpretación de las culturas*, donde el ensayo sobre religión era una parte ejemplar, recibió el premio más prestigioso —el premio Sorokin— de la Asociación Sociológica de los Estados Unidos. Pero este breve comentario inicial sobre Geertz también indica algo más. Sugiere que una vigorosa teoría de la cultura podría integrarse a un análisis multidimensional.

Geertz no fue el único discípulo de Parsons que desempeñó un papel crucial en la defensa de los estudios culturales. El amigo y compañero de estudios de Geertz, Robert Bellah, también fue importante, y Bellah ha sido mucho más decisivo para la disciplina específica de la sociología. En general, el pensamiento de Bellah sigue de cerca la senda indicada por Geertz. En parte ello se relaciona con la fuerte relación académica que hubo entre ambos, pero también con la interacción entre la “lógica” interna de la teorización sociológica y un particular clima intelectual extrateórico. Aunque eran seguidores de Parsons más o menos satisfechos, Geertz y Bellah tenían una fuerte inclinación cultural. Ante las turbulencias sociales de la década de 1960 y el surgimiento de movimientos enérgicamente antiparsonianos, ambos buscaron diferenciarse de Parsons de una manera similar. Exigieron una forma vigorosa de análisis cultural sin abandonar el trabajo multidimensional.

La ruptura de Bellah se produjo tres años después de la publicación del ensayo de Geertz sobre religión, en un artículo escrito en 1969 y titulado “Entre la religión y la ciencia”.⁶ Bellah había teorizado durante muchos años acerca de la sociología de la religión, bajo la rúbrica de la teoría de Parsons. Al atenerse a los criterios de Parsons acerca del progreso de la sociología bajo su liderazgo, consideraba que esta disciplina incorporaba gradualmente la síntesis multidimensional que Parsons había esbozado. Pero en 1969 esto ya no era posible.

En “Entre la religión y la ciencia”, Bellah condena la sociología por no haber llegado a valorar la relativa autonomía del reino simbólico y cultural. Sugiere que la mayor parte de la sociología contemporánea, y aun clásica, practica un “reduccionismo simbólico”. Este argumento es un eco del de Geertz. Hay reduccionismo simbólico cuando los símbolos se explican sólo en referencia a sus raíces sociales y psicológicas. Los reduccionistas pueden aceptar la cultura cognitiva porque ella se refiere a las creencias puramente racionales, como la ciencia, que son tratadas como reflejos objetivos —reducciones— de la realidad externa. En cambio, Bellah propone un “realismo simbólico”. Se deben ver los símbolos como expresiones de una realidad propia, como apuntando a un reino que no es, en primera instancia, el social ni el psicológico. Esto hace que la cultura sea parcialmente “constitutiva” de la sociedad y la personalidad, no simplemente su reflejo. La cultura constituye el significado de ambas o, con mayor precisión, el

⁵ Geertz, “Religion as a Cultural System”, pág. 643.

⁶ Robert N. Bellah, “Between Religion and Science”, págs. 237-257, en Bellah. *Beyond Belief* (Nueva York: Harper and Row, 1970).

contexto simbólico dentro del cual puede emerger dicho significado. Los énfasis que hace Bella al definir la religión —en la autonomía y la multidimensionalidad— recuerdan los de Geertz: “1- a religión [es] ese sistema simbólico que sirve para evocar... el contexto donde la vida y acción al fin tienen significado”.⁷

¿Cómo se relaciona todo ello con Parsons? La posición de Bellah tiene cierta ambigüedad. El desarrolló la idea de realismo simbólico para oponerse a lo que describía como la orientación dominante de la sociología occidental, y por cierto la sociología occidental de posguerra estaba identificada ante todo con la figura de Parsons. La crítica implícita está subrayada por las circunstancias de esta fase del trabajo de Bellah. En 1967 se habla trasladado del departamento de sociología de Harvard, largamente dominado por Parsons, al de la Universidad de California en Berkeley. En el prefacio a la compilación de ensayos que publicó en 1970, Bellah describe este traslado como una transición desde una atmósfera intelectual envarada hacia una “abierto”. Recordemos que Berkeley estuvo en el centro de los disturbios sociales y culturales de la década de 1960, los mismos cambios sociales que configuraron el trasfondo de los cuestionamientos antiparsonianos en la teoría sociológica. Bellah vuelve explícito este lazo. En el prefacio escribe que a los pocos años del traslado “mi pensamiento ha... sufrido la influencia del surgimiento de una contracultura”.⁸ Y manifiesta sin rodeos que su relación con Parsons ha cambiado. En la introducción a uno de los ensayos más tempranos de ese volumen, recuerda que cuando lo escribió “aún estaba atrapado en el desarrollo del esquema teórico de Parsons”.⁹ El énfasis de Bellah en el realismo simbólico, pues, se debe ver, al menos en parte, como un rechazo de Parsons, un intento de crear una teoría de la cultura realmente vigorosa, algo que Parsons no tenía.

Pero Bellah no quiere rechazar del todo a Parsons. En el prefacio al que acabo de referirme, añade, tras declarar su independencia respecto de Parsons, que aunque ha “modificado algunos énfasis”, considera que sus ensayos posteriores son “más un desarrollo que una refutación de la teoría parsoniana”. En el crucial ensayo sobre realismo simbólico, Bellah sitúa a Parsons en la vanguardia de la teorización antirreduccionista y no en la corriente principal de la sociología contemporánea. Escribe que “en cierta medida, lo que he dicho tiene su paralelismo en el célebre argumento de Talcott Parsons en *La estructura de la acción social*, e insiste en que también Parsons sostiene que los “sistemas simbólicos” son “parcialmente autónomos”.¹⁰

Creo que hay claras razones teóricas para esta ambivalencia. Bellah busca una teoría fuertemente cultural, no idealista. Así como los sistemas sociales encuentran significado a partir de los sistemas culturales, se debe considerar que los símbolos siempre están alojados dentro de estructuras sociales. En un ensayo anterior que él revisó para la compilación de 1970, Bellah aclara muy bien esta posición multidimensional, típicamente parsoniana. Insiste en que la teoría sociológica debe distinguir “entre sistema cultural en un sentido puro y [cómo funciona la cultural en un sistema social”. Los sistemas culturales remiten a “sistemas simbólicos... más o menos en sí mismos”. Estos símbolos puros son el tema de la “historia cultural” o la “historia del pensamiento”. La teoría sociológica se interesa en algo distinto, en los sistemas simbólicos sólo en la medida en que forman parte del sistema social. Bellah escribe que “dentro del sistema social hay elementos culturales que son parcialmente constitutivos de ese sistema social”, y los denomina, siguiendo a Parsons, el “sistema de valores sociales”.¹¹ Quiere usar la noción de símbolos constitutivos —noción crucial para su posterior concepción del realismo simbólico— de manera social, no idealista. Aunque Bellah, como Geertz, terminará por interesarse más en los

⁷ *Ibid.*, págs. 252-253.

⁸ Bellah, *Beyond Belief*, pág. xvii.

⁹ Bellah, “Appendix: The Systematic Study of Religion”, en *Beyond Belief* pág. 260.

¹⁰ Bellah, *Between Religion and Science*, págs. 240-241.

¹¹ Bellah, “Values and Social Change in Modern Japan”, en *Beyond Belief* págs. 114-115.

sistemas simbólicos que en los valores, no ve ninguna incompatibilidad entre una teoría cultural fuerte y un mareo multidimensional.¹²

En su versión sociológica inicial, pues, los estudios culturales tomaron elementos clave de la hermenéutica mientras la rechazaban como teoría general. Ella creó un nuevo tema en el movimiento antiparsoniano, pero lo hizo sin rechazar del todo el trabajo de Parsons. Inspirándose en la hermenéutica, Geertz y Bellah ahondaron su comprensión de la naturaleza y la fuerza de los sistemas simbólicos. Mientras desarrollaban un nuevo énfasis más hermenéutico, otorgaron mayor relevancia al significado. Al dar más importancia al significado, dieron mayor importancia a la cultura, y esta importancia les exigió hallar una teoría cultural más fuerte. Por usar el concepto de Ricoeur que introduje en mi clase anterior, la sociología tendría que interesarse en la acción como texto, pero sin olvidar el contexto.

Sería agradable detenerse aquí. Esta posición intermedia es, a mi juicio, la que debería buscar la teoría sociológica. Sin embargo, el resurgimiento hermenéutico de la teoría sociológica no se detuvo allí. La posición multidimensional es muy difícil de sostener, aun en los mejores tiempos, y estos no eran los “mejores” tiempos en sociología, al menos para las posiciones teóricas asociadas de algún modo con el trabajo de Parsons. El resurgimiento hermenéutico estaba atrapado en la polémica contra la teoría parsoniana, Como los demás cuestionamientos a algún énfasis unilateral de Parsons, esta tendencia de la teoría posparsoniana empezó a mostrar cierta parcialidad.

Podemos explicarlo diciendo que en vez de quedar satisfechos con la crítica y la revisión, los exponentes de la teoría cultural procuraban presentar una alternativa teórica fundamental, Para que el análisis cultural ofreciera una perspectiva tan diferente, tendría que construir una teoría de toda la sociedad a partir de su captación de la importancia de una sola parte. Pero si la parte se convierte en fundamento del todo, la complejidad del todo se sacrifica a la simplicidad de la parte. La teoría social tendría que estar relacionada sólo con elementos culturales.

En la medida en que el análisis cultural se vuelve unilateral, o “culturalista”, se mete en los mismos problemas que las teorías materialistas o individualistas. Al enfatizar una parte por encima de las demás, ignora aspectos relevantes de la realidad. Cuando ello ocurre, los demás aspectos de la acción y el orden resurgen de manera residual. Este es el destino de toda teoría culturalista. Queda inextricablemente enredada en lo que llamaré el “dilema interpretativo”.

En la medida en que la teoría sociológica se vuelve unilateralmente cultural —en la medida en que procure formar un análisis puramente hermenéutico—, no sólo argumenta que siempre hay una referencia cultural para cada acción sino que sólo hay una referencia cultural. Todo cambio en la acción, toda fuente de estabilidad, todo lo que funcione para bien, todo lo que funcione para mal, todo se debe explicar en términos de la busca de significado. Como señalé en mi clase anterior, toda teoría culturalista es una forma de idealismo sociológico.

La noción idealista de que la acción cobra sólo una forma no racional no es exclusiva de la hermenéutica. También la hallamos en la fenomenología y el interaccionismo, La hermenéutica se diferencia, como también señalé en mi clase anterior, porque insiste en que el significado cobra una forma colectiva, El interaccionismo y la etnometodología enfrentan lo que llamé el dilema individualista, No pueden explicar un orden social no aleatorio y conservar el marco que procuran mantener. Ello no sucede con la hermenéutica, que da por sentado que el orden es colectivo. “Lee” la acción como si fuera un texto, como si siguiera un libreto compuesto de temas supraindividuales Ello la convierte en una teoría culturalmente mucho más satisfactoria. La hermenéutica puede abordar de modo explícito y sistemático lo que el interaccionismo y la etnometodología sólo pueden introducir de manera residual. El problema del orden está resuelto

¹² El mejor ejemplo de enfoque multidimensional de lo simbólico, en cuanto opuesto al análisis de valores, se encuentra en su “Civil Religion in America”, en *Beyond Belief* págs. 168-189.

al afirmar la existencia de una estructura cultural. Dilthey explicaba que la busca de experiencia lleva a la comprensión común y a la mente objetiva. Geertz describía este orden colectivo como un sistema cultural. Ricoeur comparaba la acción significativa con un texto literario (no con un discurso hablado). La explicación del orden, pues, reside en los ideales colectivos.

Pero esta ventaja puede ser una desventaja encubierta. El problema es que dentro del contexto de una teoría idealista, este énfasis colectivo presenta el espectro del determinismo. Si la acción se convierte en texto, ¿qué queda del actor mismo, o de las exigencias de la interacción? Parsons reconocía el elemento de control cultural, y lo denominaba sistema cultural. Pero también señalaba la relevancia de la interacción en situaciones concretas —los sistemas sociales— y el nivel particular e individual de la personalidad. El referente cultural de la teoría la vuelve voluntarista sólo si se reconoce claramente el status de los actores concretos e individuales. Sólo se puede ver la cultura como una expresión de la voluntad, como una manifestación de propósito e identidad individuales, si se la concibe como internalizada por personalidades. Más aun, sólo se la puede enlazar con la busca de significado —el cual, según nos dice la teoría hermenéutica, está en la base de la cultura— si está conectada con el propósito y la identidad. El idealismo colectivo, pues, amenaza con minar la base sobre la cual descansa la posición hermenéutica. Además, como veremos dentro de un instante, crea dificultades para explicar los cambios en el orden social y la acción cuando ya no forman parte del sistema cultural mismo.

La historia del análisis cultural manifiesta una fuerte tendencia hacia esta reducción idealista. Ya hemos observado la inclinación normativa de la hermenéutica de Dilthey en Alemania. En Francia, hacia la misma época, Ferdinand de Saussure creó una “ciencia de los símbolos” sobre una base empírica diferente pero siguiendo líneas teóricas similares. Llamó a su ciencia semiología, y la fundamentó en una analogía entre los símbolos individuales y las palabras de un idioma. Argumentaba que las acciones se deben convertir en “sistemas de significación”, o signos. El logro distintivo de la semiótica ha consistido en su capacidad para hacer esto, para mostrar que un orden aparentemente regido por la contingencia y las restricciones materiales se puede abordar como una emanación de estructuras culturales no reconocidas por los actores involucrados.¹³

La otra forma contemporánea relevante del idealismo colectivo ha sido el estructuralismo antropológico. El francés Claude Lévi-Strauss, fundador de este movimiento, transfirió la analogía del lenguaje al estudio del mito, y entendió que las acciones del hombre primitivo elaboraban las estructuras del mito. Según Lévi-Strauss, para encontrar las configuraciones simbólicas que las componían había que estudiar los mitos en forma independiente de sus amarras sociales y psicológicas. Más aun, los cambios en la cultura se podían originar en estructuras internas y tensiones internas; se despliegan en forma independiente, sin influencia de otros niveles de la vida social. Los mitos “se piensan a sí mismos”, afirmó Lévi-Strauss en un eslogan que se ha vuelto emblemático. Más aun, lo hacen de un modo no afectado por el paso del tiempo. Lévi-Strauss atacaba la idea misma de historia, argumentando que la ciencia social tenía que ser “sincrónica”, estática y sistemática, en vez de estar “diacrónicamente” orientada hacia el cambio y la contingencia. Este enfoque determinista erosiona la relación entre análisis cultural y significado, pero el estructuralismo no teme esta implicación. Lévi-Strauss sugiere que el objetivo del análisis estructural es una “entidad totalizadora” —es decir, una forma colectiva— que está “fuera (o debajo) de la conciencia y la voluntad”. “La razón humana tiene sus razones y el hombre no sabe nada sobre ello.”¹⁴

¹³ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (Nueva York: New York Library, 1960), especialmente la introducción. Este libro se basaba en clases que Saussure dio en la primera década de este siglo. Véase también Roland Barthes, *Elements of Semiology* (Londres: Jonathan Cape, 1967), especialmente págs. 23-34, y Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), especialmente págs. 166-204.

¹⁴ Lévi-Strauss, *The Savage Mind* pág. 252.

El determinismo idealista, pues, constituye una posibilidad siempre presente para una posición puramente hermenéutica. Me arriesgo a sugerir que el determinismo es inevitable si se abraza el orden colectivo de modo puramente cultural. Un teórico cultural no puede evitar el determinismo si no desea salirse de la hermenéutica.

¿Esto significa que todos los que siguen la senda hermenéutica son deterministas culturales? “Lógicamente” sí. Pero ustedes habrán notado, en este curso, que los teóricos rara vez quedan satisfechos con las implicaciones lógicas de una posición unilateral. Como la realidad tiene una cualidad multidimensional, las teorías rivales pueden levantarse en armas contra esta posición en nombre de esos aspectos de la realidad que la teoría ha descuidado. Cuando ello ocurre, un teórico encuentra mucho menos satisfactoria su propia polémica. A estas alturas empieza a buscar un modo de sortear la “lógica de hierro” de su trabajo. En el caso de las teorías culturalistas, también entra en juego un elemento más específico. Se relaciona con la tensión entre el idealismo cultural y el compromiso de teorizar de manera sociológica. Los que estudian la sociedad —que no son simplemente estudiosos de textos literarios— rara vez se sienten a sus anchas con una explicación totalmente simbólica. Aunque sus compromisos explícitos se hayan vuelto idealistas, no quieren olvidar las instituciones, la interacción ni las personalidades. Así como los sociólogos fenomenológicos son “teóricos arrepentidos”, porque como científicos sociales no pueden aceptar el orden de modo aleatorio, los sociólogos hermenéuticos tienen remordimientos porque no pueden ignorar del todo referencias más típicamente sociales.

En principio, la hermenéutica niega la contingencia individual y el ámbito material. Los individualistas la critican en nombre de la contingencia, y los materialistas la condenan en nombre del cambio social y de una concepción más “realista” de las restricciones. En respuesta a estas presiones, y dadas sus propias dudas internas, los teóricos hermenéuticos tratan de alterar sus teorías sin reconocer que las modifican, tal vez ni siquiera ante sí mismos. Lo hacen aludiendo tácitamente a las mismas dimensiones que sus presuposiciones los obligan a ignorar explícitamente. Ya hemos visto el resultado de tales esfuerzos. Consiste en la introducción de categorías residuales, con toda la indeterminación teórica que ello implica.

La teoría hermenéutica produce dos clases de categorías residuales. La primera procura incorporar la contingencia. Cuando un hermenéutico quiere escapar de la influencia de los “códigos” culturales sin reconocerlo, sugiere que la cualidad “creadora de significados” de la acción la vuelve imposible de predecir. Empero, como no ha renunciado a su compromiso explícito con el orden colectivo, la relación entre contingencia y control cultural no se puede especificar de manera teórica. La contingencia es residual para el análisis, y no forma parte sistemática de él. La relación entre este elemento abierto e indeterminado y la cultura que presuntamente determina queda abierta a las conjeturas.

La otra categoría residual que suele introducir el analista cultural arrepentido se relaciona con lo material. Cuando los teóricos hermenéuticos desean plantear una fuente de desorden o restricción fuera de los patrones culturales autorreferenciales, a veces señalan vagamente las condiciones materiales. Estas no forman parte, “en principio”, de la teoría hermenéutica, que no posee recursos teóricos para conceptualizar sistemáticamente el papel de tales condiciones. Pero el teórico hermenéutico no se interesa en cómo y por qué surgieron dichas condiciones, y mucho menos su relación precisa con la cultura. Las señala precisamente porque están fuera de la teoría cultural. Esas condiciones pueden hacer algo que la teoría cultural no puede. Pero la razón por la cual pueden hacerlo queda fuera de la teorización, es decir, resulta residual para el análisis.

El dilema interpretativo es la opción entre el determinismo cultural y la categoría residual, sea de tipo contingente o materialista. Un dilema es una opción entre alternativas igualmente insatisfactorias. Un “dilema lógico” es especial porque escapar de cualquiera de ambas opciones implica la otra. El único modo de eludir un dilema en lógica teórica consiste en abandonar la teoría general.

Irónicamente, para eludir el dilema interpretativo sin desistir del análisis cultural, hay que disolver la posición radicalmente culturalista. La relación entre cultura, contingencia y restricción material se puede teorizar de manera explícita sólo desde una posición multidimensional y sintética. Dilthey tuvo que relegar el análisis de los fenómenos económicos y políticos a las ciencias naturales porque su idealismo lo inducía a entender dichos procesos de manera anticultural y mecanicista. No podían ser sino residuales para su análisis hermenéutico. Parsons argumentó que ello no era necesario. Los procesos no culturales se pueden conceptualizar analíticamente —se los puede concebir como un nivel de análisis— y así se los puede estudiar independientemente de otras variables. En términos empíricos, sin embargo, se los debe abordar como si acontecieran dentro del marco de algún orden cultural. En términos empíricos, nunca hay procesos puramente económicos o políticos en cuanto tales. Por esta misma razón, no es necesario aislar el análisis de la cultura del estudio sistemático de otros problemas más materiales.

Pero, aunque Parsons esbozó el modo de evitar el dilema interpretativo, no desarrolló una teoría cultural suficientemente fuerte como para que esta posibilidad resultara convincente. Para los teóricos cada vez más sensibles a la dimensión cultural, el argumento de Parsons a favor de la interrelación a menudo parecía un intento de minar el análisis de la cultura. Por esta y otras razones teóricas y sociales, algunos críticos culturales de Parsons llegaron a creer que el análisis hermenéutico se debía llevar a cabo por sí mismo. El más notable de ellos fue Clifford Geertz.

En mi anterior comentario sobre el surgimiento de la sociología cultural antiparsoniana —los desarrollos que acontecieron entre los discípulos de Parsons durante la década de 1960— sugerí que en esta fase inicial Geertz había elaborado una fuerte posición cultural sin abandonar un marco multidimensional. Demostró que la religión era un sistema cultural internamente complejo que formulaba concepciones generales acerca del significado de la vida y establecía poderosos ánimos y motivaciones en los individuos. Pero tuvo el cuidado de señalar que los símbolos culturales no eran en sí mismos constitutivos de las personas, las estructuras o los acontecimientos. Por una parte, los últimos son “externos” a los patrones culturales: por otra parte, tales procesos sólo “pueden recibir una forma definida” pasando a través de patrones culturales. Esta multidimensionalidad tampoco indujo a Geertz a disociar la contingencia del orden cultural. Por el contrario, siguiendo la lógica de su enfoque de procesos más materiales, observó que la contingencia sólo podía emerger dentro del contexto de la vida cultural: “El hombre depende de símbolos y sistemas simbólicos con una dependencia tan grande que resulta decisiva para su viabilidad en cuanto criatura”. Es por ello que “aun el más remoto indicio de que ellos [los sistemas simbólicos] puedan resultar ineptos para enfrentar uno u otro aspecto de la experiencia le provoca la más grave angustia” y también se vuelve el fundamento para el cambio creativo. El desafío para “la sociología comparada y la psicología de la religión”, pues, no consiste en hallar “correlaciones entre actos rituales específicos y lazos sociales seculares específicos”. Se trata, en cambio, de entender “cómo el sentido humano de lo razonable, lo práctico, lo humanitario y lo moral está teñido por las nociones humanas, por implícitas que estas sean, acerca de lo ‘realmente real’ y las disposiciones que estas nociones [religiosas] inducen en los hombres”.¹⁵

Espero que ustedes recuerden otro detalle de este ensayo. Aunque Geertz se proponía elaborar una versión fuerte de la sociología cultural, no repudiaba el marco parsoniano sino que adhería activamente a él. Es precisamente un cambio en su actitud pública hacia Parsons lo que nos llama la atención sobre una nueva fase en el trabajo de Geertz. “La ideología como sistema cultural” fue presentado como pieza complementarla del ensayo sobre la religión. Se publicó dos años

¹⁵ Geertz, “Religion as a Cultural System”, pág. 645, 652-653 y 683.

antes, pero supongo que fue escrita poco después.¹⁶ Llegó a ser el más famoso de ambos ensayos, y no es difícil encontrar la razón. En medio de la turbulencia social e intelectual de la sociología occidental, adopta una postura mucho más explícitamente antiparsoniana.

Tal vez les sorprenda saber que en ese ensayo Geertz mete a Parsons y Marx en la misma bolsa teórica. Los califica de reduccionistas simbólicos y afirma que ambos constituyen obstáculos para el desarrollo del análisis cultural en sociología. Es verdad que Marx produjo lo que Geertz denomina una teoría del “interés”, mientras que Parsons desarrolló una más compleja teoría de la ideología como “tensión”. Pero Geertz sólo quiere decir que, mientras Marx consideraba la economía como única fuente de reducción, Parsons entendía que la ideología reflejaba la tensión psicológica producida por la interacción entre estructura social y personalidad. Y observa: “Tanto la teoría del interés como la teoría de la tensión pasan directamente del análisis de las fuentes al análisis de las consecuencias sin examinar seriamente las ideologías como sistemas de símbolos interactuantes, como patrones de significados interactivos”.¹⁷

Se trata de una estrategia teórica con la cual ustedes ya están familiarizados. Geertz presenta una versión caricaturesca de Parsons. Sabemos, por nuestra experiencia con otros esfuerzos antiparsonianos, que tal distorsión precede al esfuerzo para establecer una teoría que se presenta como una alternativa necesaria, y legítima dicho esfuerzo. Lo mismo ocurre con Geertz. Después de ese comentario crítico inicial, nos indica que su meta consiste en “construir una ciencia independiente de... la acción simbólica”. Sugiere que hasta ahora el importante trabajo que se ha realizado en esta línea ha dejado “virtualmente intactas” las ciencias sociales. Cita como ejemplo los escritos de especialistas en estética y filósofos acerca de la metáfora, y nos dice que “pocos científicos sociales: parecen haberlos leído” (págs. 57-58).

En otras palabras, en contraste con su ensayo sobre la religión, Geertz quiere establecer aquí una teoría científica social totalmente nueva, una teoría que se concentre exclusivamente en los símbolos. ¿Cómo luce esta nueva ciencia simbólica? Geertz arguye que tiene que interesarse principalmente en los tropos, en recursos retóricos como la metáfora, la analogía, la ironía, la ambigüedad, el retruécano y la paradoja, en una palabra, en el estilo. Al principio parece que este énfasis, aunque idealista, constituirá un nuevo paso en su teoría de los sistemas culturales. Geertz sugiere que en vez de limitarnos a elucidar temas interactivos debemos entender que estos temas siempre deben tener una forma estética. Los tropos brindan esta forma. Moldean un discurso cultural y dan un nuevo matiz al enfoque interpretativo. Debemos aprender a examinar el poder relativo de los tropos contenidos en una formulación ideológica. Si una metáfora es floja —trillada y poco estimulante— puede erosionar el poder de modelación de un sistema ideológico aunque los demás elementos del sistema tengan vigorosa relevancia temática (pág. 59).

Sin embargo, al continuar examinando el argumento de Geertz, encontramos que no se propone avanzar en su teoría de los sistemas culturales. Lo que analiza con gran energía en el resto de este ensayo no es cómo los tropos estructuran los patrones simbólicos sino cómo emergen de la acción simbólica. Quizá debamos tomar más seriamente la definición inicial de la ciencia que Geertz se propone hallar. No le interesa una ciencia de los símbolos o los patrones simbólicos sino una ciencia de la acción simbólica. Aunque es verdad que toda teoría social debe adoptar una posición acerca de la acción —y que aun una teoría colectiva puede examinar la acción individual desde el punto de vista empírico— Geertz tiene en mente algo muy distinto. Se

¹⁶ Desde luego, tendríamos que preguntar a Geertz si esto es cierto o no. La cronología no es crucial para lo que sigue. Por lo pronto, me interesa ante todo la lógica teórica, no la secuencia histórica. Por otra parte, esta característica de Geertz se vuelve cada vez más manifiesta a partir de fines de la década de 1960, como luego veremos.

¹⁷ Geertz, “Ideology as a Cultural System”, pág. 56. De aquí en adelante las referencias de página figuran entre paréntesis en el texto.

trata, a mi juicio, de una transición —dentro del contexto de la acción no racional— desde una comprensión colectiva del orden hacia una individual. A partir de aquí, su ensayo trata más sobre la contingencia de la acción significativa que sobre la estructura del significado.

Si la lógica teórica que antes expuse se sostiene, Geertz se vuelve hacia la contingencia y la acción porque no desea aceptar las consecuencias deterministas y objetivistas de su posición hermenéutica pura. En un fragmento crucial del pasaje sobre la ideología hallamos esta renuencia, y la resultante transición hacia una teoría más orientada hacia la acción. En lo que parece, al menos retrospectivamente, cerrar la fase más colectivista de su análisis, Geertz propone la noción de tropos en acción. Sugiere que “la estructura semántica” de los tropos crea ‘una configuración de significados disímiles a partir de cuya interactividad’ derivan “tanto el poder expresivo como la fuerza retórica” de la ideología. En otras palabras, para entender los tropos debemos mirarlos como tipos de símbolos y ver cómo funcionan dentro de la estructura interna de los sistemas simbólicos. Pero en la siguiente oración Geertz parece decir que ésta es precisamente la posición que él no quiere aceptar. Señala que la interactividad a la que acaba de aludir no se relaciona con los procesos simbólicos internos de los sistemas culturales sino con “un proceso social”. No es algo que esté “en la cabeza” sino en el “mundo público donde las gentes conversan, nombran cosas [y] hacen afirmaciones». En la siguiente oración, Geertz reitera su compromiso con “el estudio de la acción simbólica” (pág. 60).

Aparentemente, mantener la referencia intracultural interna implica una imagen demasiado mentalista que no convence a Geertz. Con el giro “en la cabeza” Geertz indica a sus lectores, y sin duda a sí mismo, que reconoce el idealismo de una posición puramente culturalista. Al afirmar la necesidad de un proceso social e individual, aclara que no quiere negar la intención significativa sobre la cual descansa el análisis hermenéutico. Sin embargo, como ha abandonado la teoría multidimensional, sólo puede evitar esta situación abrazando la contingencia. Se desplaza, pues, desde un análisis interno y puramente cultural de los sistemas hacia un análisis interno y puramente cultural de la acción.

Desde luego, no debemos esperar que Geertz reconozca su incoherencia o que nos diga que está cambiando de parecer. ¿Acaso Rex nos dice que la “tregua” viola el materialismo de su teoría del conflicto? ¿Acaso Homans anuncia que su teoría de la justicia distributiva erosiona su insistencia en el intercambio? Geertz también permanece aparentemente leal a su teoría general, sin renunciar a su posición hermenéutica a pesar de advertir que ahora luce ingratamente colectivista. En cambio, modifica subrepticamente la naturaleza del análisis. Para ello se vale de un camuflaje que crea problemas y confusiones en la posición de un teórico. Como los teóricos no pueden modificar fundamentalmente su teoría sin renunciar explícitamente a ella, la modifican mediante la introducción de categorías *ad hoc*, residuales.

Lo más parecido a la confesión de una dificultad se encuentra en el párrafo siguiente al que acabo de comentar. Geertz sugiere que el esfuerzo para desarrollar una ciencia independiente de la cultura —“formular la pregunta que no formulan la mayoría de los estudiosos de la ideología”— “nos pone... muy pronto en un brete”. ¿Cómo saldrá del atolladero? Desarrollando, escribe, “una teoría poco tradicional y aparentemente paradójica”. El objeto de esta teoría es, una vez más, insistir en el pensamiento humano en cuanto actividad “pública”. Sólo así podemos “regresar del elusivo mundo de los símbolos y el proceso semántico”. Para escapar de los peligros de la teoría cultural, Geertz pasa del análisis de los símbolos mismos al análisis de los símbolos como acción pública.

A continuación sigue una discusión que raya en lo fenomenológico: “La proposición que define esta clase de enfoque es que el pensamiento consiste en la construcción y manipulación de sistemas de símbolos”. Esta insistencia le permite diferenciar arduamente su enfoque de toda insinuación de idealismo. El pensamiento público, explica, “no consiste en acontecimientos fantasmales que ocurren en la cabeza”. Dirige la teoría hacia la acción individual y la aparta del

orden colectivo, hacia cómo un individuo hace “concordar los estados y procesos de los modelos simbólicos con los estados y procesos del mundo más amplio” (págs. 60-61). Geertz ya no tiene interés en la estructura de los modelos simbólicos mismos sino en cómo, dada la existencia de tales modelos, un actor los usa para comprender el mundo más amplio. Su tema, declara poco después, es “la construcción de ideologías” (pág. 63; la cursiva es mía).

Antes sugerí que este recurso a la contingencia lleva a la indeterminación. Ello es verdad tanto en sentido sustantivo como en un sentido más formal. La acción contingente es indeterminable por naturaleza, como nos han señalado etnometodólogos como Garfinkel a lo largo de toda su carrera. Sin embargo, e igualmente relevante para nosotros, Geertz ni siquiera puede convertir esta acción contingente en objeto de un análisis más sistemático. En apariencia, su teoría sigue siendo hermenéutica. No puede afirmar explícitamente que ya no desea interpretar sistemas culturales. La acción simbólica contingente debe pues permanecer como una categoría residual. Estas dificultades desembocan en otra. Si un teórico es forzado a explicar el éxito o fracaso de una ideología sólo por referencia a la acción contingente, y ni siquiera esta referencia se puede desarrollar sistemáticamente, su teoría podrá decir muy poco sobre la ideología. Enfrentado con esta perspectiva, el teórico querrá salirse de los estudios culturales, desplazando su análisis no sólo desde el orden colectivo hacia el individual, sino hacia el mundo de los procesos y cosas puramente materiales. Como antes mencioné en esta clase, se trata del segundo tipo de categoría residual en que incurre la hermenéutica. Introduce otra capa de indeterminación y vuelve aun más abrumador el dilema interpretativo.

Geertz queda atrapado en este vaivén teórico cuando intenta, en la parte final del ensayo, analizar una ideología en particular. Examinando el problema de la ideología política indonesia en el período de posguerra, reconoce que ya había un sistema cultural instalado. Su análisis de esta creencia hinduista-islámica como “centro ejemplar” es sin embargo breve. Le interesa la acción, no el orden, la “busca de un nuevo marco” (pág. 65). Su tema es el intento del presidente indonesio Sukarno de desarrollar una ideología política llamada Pantjasila. Entiende que Sukarno empleó tropos —sobre todo la analogía y la metáfora— como “medios” para “construir un nuevo marco simbólico”. La nueva ideología no se sostuvo: no alcanzó el consenso popular a que aspiraba Sukarno. La pregunta es por qué, y es difícil responderla en el reino de la acción contingente. La acción contingente es indeterminada. Geertz elogia el esfuerzo de Sukarno como “ingenioso”, pero no dice mucho más sobre la acción misma. Geertz no sabe explicar por qué fracasó un intento tan sagaz, ni dice si un recurso más ingenioso pudo haber triunfado. La acción contingente es una categoría residual: no se puede analizar de manera sistemática.

Geertz está atrapado en el dilema interpretativo. Como no puede regresar a las tensiones y los conflictos temáticos del sistema cultural, le quedan muy pocas opciones. Una consiste simplemente en abrazar la indeterminación. La busca de un nuevo marco, sugiere, fue “intensa pero indeterminada” (pág. 65). En otro punto explica que las razones del fracaso fueron “muchas y complejas”. La otra opción es salirse del análisis cultural. De hecho, al final Geertz sugiere que, a fin de cuentas, “sólo unas pocas” razones del fracaso “son culturales en sí mismas” (pág. 68). Quiere convencernos de que fueron acontecimientos principalmente políticos y económicos los que causaron la eventual disolución del patrón cultural. “El fracaso en la creación de un marco conceptual con el cual modelar un sistema político moderno”, arguye en su conclusión, “es en gran medida un reflejo de las tremendas tensiones sociales y psicológicas que sufren el país y su población” (pág. 70). Este argumento es desconcertante, cuando no deprimente. Parece reafirmar la noción de ideología como tensión, la cual Geertz se proponía refutar en su ensayo. Es —no hay modo de sortearlo— una teoría refleja de la cultura, no una teoría de la relativa autonomía cultural. Geertz parece haber desistido de su propósito. Sin duda él nos diría que el problema está en su material empírico. A mi juicio, sin embargo, es su situación teórica, no la naturaleza del caso empírico, lo que vuelve imposible un análisis más satisfactorio.

Este ensayo sobre la ideología marcó un giro decisivo en la carrera de Geertz. En las ciencias sociales se lo consideró una formulación definitiva del nuevo enfoque cultural. Por cierto, definió claramente la tendencia culturalista del movimiento antiparsoniano. Geertz surgió como el “vocero cultural” de la teoría social en el periodo contemporáneo. No es sorprendente, pues, que nunca afrontara las tensiones de su trabajo. En realidad, en vez de resolverlas se las profundizó. Geertz insistió en presentar la posición teórica que las causaba —la opción forzosa entre idealismo e indeterminación— como el mejor de los mundos teóricos posibles.

En mi análisis del ensayo sobre la ideología, intenté mostrar cómo la lógica teórica llevaba ineluctablemente a crear un claro movimiento en el trabajo de Geertz. Como él se propone producir una teoría cultural independiente, presenta una caricatura del pensamiento parsoniano, el cual refuta como una teoría reduccionista de la tensión. Pero cuando ya no puede atenerse al marco multidimensional, no quiere ceder ante la determinación cultural. El resultado es que vuelve a la contingencia y la indeterminación, que eventualmente lo remite a la teoría de la tensión de manera residual y *ad hoc*.

Trataré de demostrar que la misma lógica opera en un ensayo publicado ocho años después, la famosa etnografía de una riña de gallos en Bali. Esta etnografía, “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos balinesa”, formaba la conclusión de *La interpretación de las culturas*, la compilación de ensayos que conquistó un creciente público para la “teoría cultural” en las ciencias sociales norteamericanas. Por esta y otras razones, es un adecuado cierre para nuestro comentario sobre su obra.

En el trasfondo de este ensayo subyace, aunque tal vez menos explícitamente que en la obra anterior, la misma polémica contra la “sociología funcionalista”, a la cual se acusa de tratar los símbolos de manera muy reduccionista.¹⁸ Aunque reconoce el papel de la tensión psicológica y la estructura social, Geertz insiste en que él no será culpable de interpretar la cultura como reflejo de ellas. Una vez más quiere construir una teoría cultural independiente. Sin embargo, como antes, Geertz insiste en que su versión de la teoría cultural no será determinista. Su nuevo enfoque es diferente. Aquí “desplaza el análisis de las formas culturales [alejándolo] de un ensayo de paralelismo general con la disección de un organismo, la diagnosis de un síntoma, el desciframiento de un código o el ordenamiento de un sistema” (pág. 448). En otras palabras, no dedicará mucho tiempo a tratar de entender la estructura interna de un sistema cultural. Prestará atención a la acción, no al orden.

Ya hemos visto esto. Geertz reconoce que Bali tiene un orden cultural y religioso predominante y que la riña de gallos está relacionada con él. Los hombres que llevan sus gallos al reñidero intuyen que están tratando con “los poderes de las tinieblas”. Geertz llega al extremo de sugerir que, “en primera instancia”, una riña de gallos es un sacrificio sangriento, con cánticos rituales y oblacones para los demonios religiosos, y señala que en muchas ocasiones sagradas se dan por sentadas tales riñas (pág. 420). Más allá de estas referencias tan poco desarrolladas, sin embargo, no hallamos en este ensayo nada acerca del orden cultural dentro del cual descansa la riña de gallos. En verdad, Geertz rinde al sistema cultural un honor aun más breve que en el ensayo sobre la ideología. En cuarenta y pico de páginas, su comentario temático acerca de la cultura balinesa está limitado a una nota al pie (pág. 446, nota 34).

Geertz cree que las apuestas son la clave para interpretar la riña de gallos balinesa. Entiende que el dinero que cambia de manos durante la riña simboliza su “importancia moral”, pero él se propone atribuir moralidad al acto de apostar en si mismo. No le interesa la estructura del significado sino su creación. “La imposición de significado en la vida es la finalidad principal y

¹⁸ Geertz, “Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight”, en Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York: Basic Books, 1973), págs. 4 12-453. Este ensayo se publicó en 1972. De aquí en adelante las referencias de página figuran entre paréntesis en el texto.

la condición primaria de la existencia humana” (pág. 432). Hemos vuelto a la contingencia, y a la indeterminación que ella implica.

Pero Geertz no es simplemente un fenomenólogo. Lleva a la acción contingente su teoría de los tropos y la imposición de la forma estética. Compara la riña de gallos con una “forma artística”. Es un “medio de expresión” —una ficción, una metáfora, una alegoría— que infunde una “forma dramática” a la vida balinesa. Como un tropo en acción, la riña de gallos “recoge [los] temas” de la cultura balinesa. Ella “impone sobre ellos una construcción, los vuelve... visibles, tangibles, concretos”. De hecho, el poder de esta acción estética es tal que, en determinado punto, Geertz afirma que ella “ordena [los temas] en una estructura abarcadora” (págs. 443-444).

¿Qué es esta estructura? Aunque se la considere el resultado y no la causa de la acción, sería muy interesante averiguarlo. Lamentablemente, Geertz no lo puede decir. Ello evidentemente lo llevaría demasiado cerca de ordenar un sistema o descifrar un código, la determinación que él ha prometido eludir. En vez de una exposición de los temas interactivos, recibimos una letanía de listas indeterminadas. Encuentro por lo menos tres:

(1) “En la riña de gallos, el hombre y la bestia, el bien y el mal, el yo y el ello, el poder creativo de la virilidad excitada y el poder destructivo de la animalidad desatada se funden en un sangriento drama de odio, crueldad, violencia y muerte” (pág. 420).

(2) “(La riña de gallos] recoge estos temas: muerte, virilidad, furia, orgullo, pérdida, beneficencia, azar” (pág. 443).

(3) “Inspirándose en casi todos los niveles de la experiencia balinesa, [la riña de gallos] une temas: el salvajismo animal, el narcisismo masculino, el juego competitivo, la rivalidad entre jerarquías, la excitación masiva, el sacrificio sangriento” (pág. 449).

Cada una de estas listas contiene elementos que las demás no contienen. Si una designa con precisión los temas recogidos por la riña de gallos balinesa, entonces las demás no lo hacen. Esta es la primera vaguedad: ¡una indeterminación dentro de una indeterminación! Pero hay otra, mucho más importante. Se trata, simplemente, de que cada lista es sólo una lista. Una lista no es una interpretación de los temas interactivos de la vida cultural.

Antes sugerí que Geertz, al final de su ensayo sobre la ideología, tal vez intuyó la frustración de este análisis contingente y quizá procuró Justificarlo en términos empíricos. “Las cosas no sólo parecen confusas; son confusas”, escribió en esa ocasión.¹⁹ Aquí hace exactamente lo mismo. Aunque señala que “cualquier forma expresiva vive sólo en su propio presente, el presente que ella crea”, añade que en Bali “ese presente” es aun más contingente y efímero que en cualquier otra parte. Está “escindido en una serie de pantallazos... todos ellos cuantos [quanta] estéticos inconexos” (pág. 445). En respuesta me gustaría introducir un elemento estético de mi propia cosecha. Por citar a Shakespeare, “la culpa no es de las estrellas sino de nosotros mismos”. La dificultad para sostener un análisis cultural fuerte no radica en los datos de la sociedad balinesa sino en el marco teórico de Geertz.

En medio de su argumento acerca de la acción estética y la indeterminación contingente, Geertz sugiere que la poderosa atracción de la riña de gallos para los balineses sólo se puede entender enlazando la cultura con cosas no culturales. “El interrogante de por qué tales riñas son interesantes —y en verdad, para los balineses, exquisitamente atractivas— nos arranca del reino de las preocupaciones formales para llevarnos hacia preocupaciones más ampliamente sociológicas y social-psicológicas” (pág. 432). Arguye que para los balineses los gallos son símbolos de los órganos sexuales, “psicológicamente una representación esópica de la personalidad masculina, ideal/demónica, más bien narcisista”. Pero la fuente social de la atracción es, a su juicio, aun más poderosa: “sociológicamente es una representación igualmente

¹⁹ Geertz “Ideology as a Cultural System”, pág. 70.

esópica de los complejos campos de tensión configurados por la controlada, callada, ceremonial, pero aun así hondamente sentida, interacción de esas personalidades en el contexto de la vida cotidiana” (pág. 436).

Aquí tenemos la teoría de la tensión en su forma más explícita. Para comprender la riña de gallos balinesa debemos leer en ella no la interactividad de los temas culturales sino las tensiones del sistema social. El secreto del símbolo es el status social. Es “una simulación de la matriz, el sistema involucrado de grupos muy corporativos que se mezclan y superponen... en la cual viven sus devotos” (pág. 436). Luego de esta afirmación viene una sucinta descripción de la estructura jerárquica de la sociedad balinesa, seguida por varias páginas de correlaciones ítem por ítem entre esta estructura jerárquica y el patrón de apuestas de la riña de gallos.

¿Recuerdan ustedes que Geertz atacaba la idea de correlacionar símbolos con lo social y psicológico en “La religión como sistema cultural”? En ese momento señalaba que los analistas culturales, en cambio, debían indagar cómo las nociones culturales tiñen el sentido de la gente acerca de qué son las cosas psicológicas y sociales “realmente reales” (véase mi comentario en este mismo capítulo). Aquí hace justo lo contrario. Describe la estructura jerárquica como si fuera realmente real —como si estuviera formada sin ninguna mediación cultural— y sugiere que esta cosa totalmente social determina a la vez el patrón básico de la cultura. Pero no puede hacer otra cosa. En este punto tardío de su carrera, no cuenta con ninguna descripción de “nociones culturales” de la cual valerse. Como abandonó el marco multidimensional de ese ensayo anterior, no puede permitirse reconstruir un sistema cultural. Por ello ha vuelto a la contingencia, y a causa de su inquietud con la contingencia indeterminada ha abrazado el nivel “realmente real” de la tensión social y psicológica. Para la teoría hermenéutica es imposible escapar del dilema interpretativo.

La misma reducción de los símbolos a estructuras jerárquicas no culturales se manifiesta en un reciente volumen de Geertz sobre la Bali decimonónica, *Negara*, y el mismo recurso a la contingencia y la indeterminación signa su más reciente compilación de ensayos, *Conocimiento local*.²⁰ Me parece que el título de esta compilación nos revela adónde ha llevado a Geertz su respuesta al dilema interpretativo. Al concluir esta clase, me agradecería desarrollar este punto.

En la introducción a su primera compilación de ensayos, la compilación que abarcaba desde el sistema cultural hasta la riña de gallos. Geertz intentaba describir la posición a que había llegado. Criticaba el argumento de que había que encarar la cultura “puramente como sistema simbólico” e indagarla en busca de sus “estructuras subyacentes”. Lo malo de semejante enfoque es que aleja el análisis cultural de su “objeto propio”, que para Geertz es nada menos que “la lógica informal de la vida real”. Se debe prestar atención a la “conducta”, porque “a través del flujo de conducta” es como “las formas culturales encuentran articulación”. Las formas culturales “extraen su significado” no de su relación intrínseca y recíproca sino de su “uso”. El científico social, pues, gana acceso al significado “inspeccionando acontecimientos, no disponiendo entidades abstractas en patrones unificados”.²¹ Sería difícil encontrar una perspectiva de la cultura más antianalítica, antiolecionista y antitextual. Desde luego, en su ensayo sobre la religión como sistema cultural, Geertz adoptaba una posición muy distinta. La abstracción era el cometido del intérprete. Desde esta perspectiva, los acontecimientos son la maldición del análisis cultural, que busca, por el contrario, convertir en texto cultural la acción y los acontecimientos sociales.

²⁰ Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton: Princeton University Press, 1980); Geertz, *Local Knowledge* (Nueva York: Basic Books, 1983).

²¹ Geertz: “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”, págs. 3-30, en Geertz, *The Interpretation of Cultures*.

A mi juicio, no es accidental que en ese esfuerzo anterior Geertz también adoptara una posición muy positiva hacia las posibilidades de la teoría cultural. La noción de que la cultura se puede abstraer a partir de los acontecimientos supone que el significado tiene una dimensión objetiva, un elemento que los actores tienen en común, el cual, siendo social, sirve para regular la interacción contingente. Como la teoría es simplemente una forma de dicha cultura objetiva, creer en la posibilidad de la abstracción cultural es creer en la posibilidad de la teoría cultural. No es asombroso, pues, que en la introducción de la compilación de ensayos que incluye “*ideología*” y “*Riña de gallos*”, Geertz anuncie que la teoría es imposible: “Los términos en que se pueden plasmar tales formulaciones son casi o totalmente inexistentes”.²² Los términos teóricos son casi inexistentes porque son generales, y en su giro hacia la contingencia Geertz da por sentado que la generalidad más allá de los acontecimientos concretos es imposible. La meta del análisis cultural debe ser ahora la interpretación, no la teoría.

El título de ese primer ensayo introductorio era “Descripción gruesa”. La descripción, no la generalización, era ahora para Geertz la tarea del análisis cultural. Cuando escribe la introducción a su segunda compilación de ensayos, este ataque contra la teoría se vuelve más confiado y explícito. “El reclamo de ‘una teoría general’ acerca de casi todo lo social”, arguye Geertz, “suena cada vez más hueco, y la pretensión de disponer de semejante cosa suena a megalomanía”.²³ Una vez más, el giro desde la teoría hacia la descripción está ligado a la crítica de la generalidad cultural. “Las formas del conocimiento”, insiste Geertz un párrafo después, “son siempre ineluctablemente locales, indivisibles de sus instrumentos y sus envolturas”. Llega a la conclusión de que “uno puede velar este hecho con retórica ecuménica o enturbiarlo con ardua teoría, pero no puede ahuyentarlo”.

Con este abandono de la teoría, debemos abandonar de mala gana a Geertz. Digo “de mala gana” porque en el período de posguerra nadie nos ha enseñado más que él acerca de la defensa de una teoría cultural fuerte. Más que cualquier otro corpus teórico, sus escritos han inspirado el resurgimiento de los estudios culturales. Sin embargo, para elaborar de veras una teoría cultural fuerte, y para que los estudios culturales no sólo resurjan sino que se lleven a cabo, el análisis de la cultura debe operar dentro de un marco mucho más coherentemente multidimensional.

²² *The Interpretation of Cultures*, pág. 24.

²³ Geertz, “Introduction”, *Local Knowledge*, pág. 4.

El marxismo (1): La herencia y el resurgimiento

En este curso me he concentrado principalmente en lo que podríamos llamar los aspectos técnicos de la teoría social. Me ha interesado ante todo la teoría social como explicación. Desde luego, los elementos en que me concentré son muy generales. Me concentré en las “presuposiciones”, las cuales, tal como las he definido, están muy lejos de los datos empíricos. Aun así, son supuestos que se adoptan con un propósito explicativo. Para explicar por qué algo acontece en la sociedad debemos preguntarnos qué clase de acción lo pone en marcha y qué clase de orden lo sostiene. Estos supuestos presuponen ciertas cosas acerca de la constitución del mundo. Las presuposiciones están orientadas hacia lo que es.

Hay un supuesto muy distinto que aquí ha recibido menos atención. Se trata de ideas acerca de lo que la sociedad debería ser, y no acerca de lo que es. En este curso he llamado a tales elementos supuestos ideológicos y no presuposiciones, aunque —al igual que otros elementos teóricos, como los modelos y métodos— también se los “presupone”. Por cierto no me he olvidado de la ideología. He subrayado que el compromiso de Parsons con los ideales políticos liberales fue decisivo para la formación de su teoría, y que su movimiento en el periodo de posguerra hacia un liberalismo más complaciente afectó profundamente su trabajo tardío. Uno de los temas cruciales de mis comentarios fue que la desilusión ideológica del periodo posterior a la década de 1960 erosionó la legitimidad de la teoría de Parsons. Parsons no sólo explicó el mundo de cierta manera, sino que deseaba la existencia de cierta clase de mundo liberal. Cuando esta clase de mundo pareció menos posible, la posición liberal empezó a resultar menos deseable para muchos. Esta confrontación ideológica entre dos diferentes visiones de lo que debería ser alimentó controversias sobre diferentes presuposiciones acerca de lo que es.

Pero, a pesar de todo ello, la ideología no ha ocupado el centro del escenario en mis comentarios. La razón es bastante clara: creo que la ideología no ha sido el punto central de las teorías comentadas. Todas las teorías tienen ideologías y presuposiciones, pero ellas no desempeñan el mismo papel en cada trabajo teórico. Lo que distingue la teoría sociológica de, por ejemplo, la filosofía moral y política, son los diferentes papeles que los supuestos ideológicos cumplen en estas diversas clases de trabajo. La ambición de la mayor parte de la teoría sociológica es “científica”, en el sentido de que aspira a explicar, con la mayor objetividad y neutralidad posible, la estructura y el funcionamiento del mundo. El hecho de que la teoría sociológica nunca pueda ser científica en el sentido positivista de brindar explicaciones que simplemente reflejen el mundo no quita legitimidad a tal ambición científica. El “trabajo teórico” de Parsons y sus sucesores antiparsonianos ha sido científicamente ambicioso en este sentido. Aunque los compromisos ideológicos implícitos han tenido su efecto, la discusión entre ambas partes ha girado acerca del modo correcto de explicar, no de evaluar el mundo.

Sin embargo, este énfasis relativo no nos debe ocultar el hecho de que una teoría sociológica científica es una forma de autorreflejo y no de mera explicación. Aunque los teóricos no hagan de la evaluación su tarea primaria, la relevancia existencial permanece. La teoría explicativa no se puede reducir a valores, pero está inextricablemente relacionada con ellos. Las presuposiciones del teórico estructuran su teoría explicativa, así como otros compromisos cognitivos, pero esta

teoría no revestirá demasiado interés a menos que sirva para comprender el mundo en un sentido relacionado con los valores. Parsons no adoptó una perspectiva colectivista del orden sólo porque le desagradase el capitalismo *laissez-faire* y los valores asociados con él. Al mismo tiempo, una de las principales razones por las cuales valoraba tanto su marco colectivista de referencia era que podía usarlo para elaborar una alternativa moralmente aceptable ante el sistema de mercado libre. Aunque en el comienzo de su carrera Parsons era muy sensible a esta ambición ideológica de su sociología, parece haberla olvidado en su obra tardía.

El marxismo, en cambio, es la tradición teórica que nunca olvida. Se diferencia de otras formas de teoría contemporánea no por sus presuposiciones sino por su ideología y, desde luego, por los diferentes modelos empíricos y percepciones que implica esta combinación de presuposición e ideología. Sin embargo, no se distingue de otras teorías sólo por la índole de la ideología marxista, sino también por el papel que desempeña esta ideología. El marxismo es la única forma de teoría sociológica que exhibe sus compromisos morales como un brazalete. Aspira tanto a explicar como a evaluar, y su meta y autoconcepción son tanto políticas como científicas. No creo que esto vuelva la teoría sociológica marxista menos científica que otras. “Más que científica” sería un giro más apropiado. Si queremos entender por qué una teoría crítica tan consciente de sí revivió en el período contemporáneo, tendremos que ahondar nuestra comprensión del trasfondo ideológico del trabajo sociológico.

Desde principios del siglo diecinueve, tres ideologías fundamentalmente diferentes han estado en conflicto en el mundo occidental. La ideología izquierdista y radical y la ideología derechista y conservadora han tenido un propósito explícitamente crítico y trascendental.¹ La ideología liberal, la posición intermedia, constituye un enfoque “incrementalista”. La ideología liberal ha aceptado el “individualismo burgués” y ha procurado incrementar- lo. Las ideologías de izquierda y derecha habitualmente lo han rechazado y han procurado restaurar alguna versión de la comunidad. La ideología liberal ha aceptado la irreversibilidad de muchas facetas del “progreso” histórico del mundo moderno, no sólo el individualismo sino también el industrialismo, la racionalización, la diferenciación y la secularización. Ha intentado cambiar las cosas, pero rara vez de forma que no fuera fragmentaría. Las ideologías conservadoras y radicales, en cambio, no han visto los desarrollos “modernos” como inevitables ni del todo progresistas. Se han preguntado si la racionalidad moderna es racional de veras, si la individuación libera de veras al individuo o simplemente lo sujeta con una cadena más alienante aunque menos visible. La ambición de ambas es pues superar la fase contemporánea de la modernidad en vez de cambiarla de manera “incremental”.

Pero no debemos exagerar las similitudes entre izquierda y derecha. Hay paralelos en sus objeciones al liberalismo, pero también hay diferencias cruciales. Las teorías radicales procuran trascender el proceso histórico mirando hacia adelante. Aceptan segmentos clave de la modernización, como la racionalización, la industrialización y la secularización, pero creen que éstas se pueden combinar con menos individualismo y más comunidad. Su versión de la comunidad es igualitaria y no jerárquica. En cambio, los conservadores procuran trascender la historia contemporánea mirando hacia atrás. Quieren restaurar características esenciales de los tiempos premodernos, a menudo oponiéndose, por ejemplo, a la secularización en nombre de la autoridad religiosa y a la racionalidad en nombre de la tradición. Por esta razón, aunque los radicales han procurado trascender el status quo incrementando la igualdad, los conservadores han intentado negarla restaurando la jerarquía.

¹ Me apresuro a aclarar que estas etiquetas de liberal y conservador son históricas. No son necesariamente aplicables a las divisiones de la política europea y norteamericana contemporánea. En los Estados Unidos, por ejemplo, los conservadores y liberales son igualmente “liberales” en el sentido histórico que expondré ahora.

Durante el siglo diecinueve se desarrolló una intensa competencia entre estos movimientos ideológicos. El liberalismo realizó su progreso, aparentemente “inexorable” (a ojos de sus protagonistas), con el surgimiento de las ideologías *laissez-faire* y utilitarista en Inglaterra y los Estados Unidos. Los temas conservadores, como las ideologías reaccionarias y románticas, cobraron creciente poder en Alemania y en Europa Central y Oriental. Las ideologías radicales, como el marxismo, el anarquismo y el socialismo utópico, se propagaron en diversos países y no sólo en la clase obrera sino en las clases media y alta. Hasta la Primera Guerra Mundial, el liberalismo parecía ser la ideología en ascenso, impulsada por las revoluciones norteamericana y francesa. Desde 1917 hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, en cambio, tuvieron su auge las ideologías radicales y conservadoras. Fue un período delimitado por las revoluciones rusa y china, las cuales introdujeron el comunismo, y sus años intermedios estuvieron colmados de revoluciones de la derecha conservadora, las cuales introdujeron los regímenes fascistas de Alemania, Italia y España.

Estas victorias tuvieron corta vida. El fascismo y el estalinismo parecieron desacreditar para siempre las ideologías de izquierda y derecha. En el período de posguerra, parecía aprendida la lección de que la trascendencia era imposible. El liberalismo “incremental”, que por cierto tenía sus propias variaciones políticas, parecía ser la única opción viable. La gran mayoría de los conservadores, socialistas y centristas aceptaban ahora sus premisas. Se aceptaría la “modernización”, mejorándola y reformándola desde dentro. Los que deseaban cambiar la sociedad se atenderían a la lucha cotidiana por la distribución de la riqueza. Reconocerían la necesidad del conflicto social sin plantear la trascendencia. Aceptarían la inevitable individuación de la sociedad sin necesariamente abandonar la comunidad. Se resignarían a la inevitabilidad de la jerarquía sin negar del todo la igualdad.

Como hemos visto, este consenso liberal fue un estímulo personal para la teoría social tardía de Parsons. Como reflejaba la sociedad occidental en una coyuntura histórica particular, también definía los puntos de referencia empírica para el análisis sistemático. El liberalismo, al fin, brindó las fuentes ideológicas para la fuerte resonancia de la teoría de Parsons en este período de posguerra. Parsons quería ir más allá del individualismo, hacia la comunidad y la integración social, pero sostenía que el individualismo podía mantenerse. Quería ir más allá de la racionalidad instrumental y antihumana, pero creía que una racionalidad más imbuida de valores podía estar aún en el centro de la sociedad moderna. La individualidad, aunque sea social, aún existe; la racionalidad, aunque sea relativa, aún es posible. Las antítesis de la sociedad moderna no se pueden abolir, pero, si se abrazan ambos aspectos, se los puede poner en contacto para que uno califique al otro. Por ejemplo, la autonomía diferenciada de varias esferas, como la economía, la cultura y la política, no se pueden rechazar si se desea obtener libertad y flexibilidad, pero tiene que haber cierta integración o interpenetración entre estas esferas para que la libertad sea liberadora y la flexibilidad no lleve a la trabazón.

Desde luego, Parsons no fue el único teórico sociológico liberal importante del período de posguerra. Raymond Aron, el liberal francés que también fue un destacado intelectual anticomunista, sostenía puntos de vista similares. Sin embargo, la influencia teórica de Parsons logró que en sociología su obra fuera identificada con el liberalismo. No obstante, hemos visto que el liberalismo no era para Parsons sólo un valor ideológico; en sus escritos tardíos encaró cada vez más el liberalismo como un hecho consumado, con un status más empírico que normativo. En Francia, Aron empleó críticamente el liberalismo para advertir a sus conciudadanos acerca de la trabazón que el pluralismo podía inducir y para exhortarlos a tomar las adecuadas reformas incrementales.² Parsons no quería saber nada de esto.

² Raymond Aron, “Social Class, Political Class, Ruling Class”, *European Journal of Sociology* (1960): 260-281. El libro de Aron, *Progress and Disillusion* (Nueva York: Praeger, 1968), escrito durante los conflictos sociales de la

Para él, el liberalismo estaba institucionalizado en la sociedad norteamericana del período de posguerra e identificaba a los Estados Unidos tal como estaban constituidos entonces. El liberalismo se convirtió para Parsons no sólo en una ideología sino en una tendencia ideológica, en un chaleco de fuerza para la evaluación. ¿Cómo podrían, por lo tanto, ser evaluados y explicados los problemas futuros de la sociedad norteamericana? Al identificar tan estrechamente su explicación de la sociedad con su evaluación de ella, Parsons no pudo brindar una pauta para la autorreflexión sobre sus propios tiempos. Cuando comenzaron las tensiones y conflictos del período de posguerra, su teoría se volvió existencialmente irrelevante. Estaba preparada la escena para el cuestionamiento marxista de la teoría parsoniana, pero no se produjo en seguida.

Aunque Parsons fue el más influyente teórico liberal de posguerra, muchos de sus primeros críticos también formaban parte del consenso liberal. Buena parte de la teoría posparsoniana cuestionó aspectos decisivos de la visión ideológica de Parsons sin salir jamás de los límites de una versión incrementalista y liberal del progreso. Se apartaban de Parsons porque no confiaban en la capacidad del liberalismo para institucionalizarse o no aceptaban el preciso equilibrio que él daba a los diversos elementos del liberalismo. Sin embargo, no renunciaban al liberalismo totalmente.

A primera vista se diría que ello no ocurre con la teoría del conflicto. Rex, cuyo trabajo hemos comentado, renunció instrumentalmente al idealismo presuposicional de Parsons y a su estrechamiento de la racionalidad. Si la racionalidad no es un valor sino un motivo instrumental, parecería que Rex tendría que abandonar también la idea liberal de comunidad. En verdad, el actor de Rex es el mismo átomo egoísta en persecución de sus propios intereses, no el individuo que está socializado para actuar y sentir de manera altruista, moralmente obligatoria. Sin embargo, esto constituye la base de otra versión del liberalismo, no el cimiento de una ideología alternativa.

Rex configura su modelo del conflicto de tal modo que hay una clase trabajadora fuerte e independiente para desafiar a la egoísta y dominante elite. Los logros de esta clase trabajadora, a su juicio, tienen muchos méritos históricos. Han sentado las bases de una sociedad liberal y pluralista dentro del contexto del capitalismo al sostener la “tregua” igualitaria entre clases. Con suerte, cree Rex, este equilibrio de poder puede llegar a neutralizar la guerra de clases. Esta esperanza lo conduce a la creencia liberal en la necesidad de preservar las instituciones del capitalismo occidental en vez de trascenderlas.

Los otros teóricos contemporáneos que hemos examinado —Homans, Blumer, Goffman, Garfinkel y Geertz— se alejan más sustancialmente de la teoría liberal. En la medida en que abrazan el individualismo, desisten de la comunidad, la cual, según el liberalismo de Parsons, es necesaria para una sociedad democrática moderna. Este individualismo refleja en parte un distanciamiento —de cara al conflicto y cambio crecientes— respecto de las confiadas afirmaciones de Parsons acerca de la inclusión y de la conciliación entre ciudadanos y grupos sociales. El foco sobre la acción individual a expensas del orden colectivo también refleja el mayor pesimismo de posguerra acerca de la aptitud de la teoría sociológica para manipular los “grandes problemas”. como la relación entre poder e igualdad y la naturaleza de una cultura liberal.

Pero estos teóricos siguen siendo liberales. Creen que la individualidad puede y debe realizarse en la sociedad moderna. Describen la integridad individual como base del proceso y el orden sociales. Creen que la capacidad interpretativa del individuo es más o menos racional y que su sentido común funciona. Por cierto, esa fácil aceptación de la racionalidad, ya como eficiencia

década de 1960, ejemplifica cómo la sociología liberal puede ser notablemente crítica de la sociedad liberal de su propia época. La diferencia entre esta clase de sociología liberal y el complaciente liberalismo contemporáneo de Parsons es notorio. En la década de 1960 Parsons no podría haber escrito un libro tan crítico.

innata o como sentido común natural, señala flaquezas en sus ideales liberales. Cuando Blumer y Garfinkel insisten en que sólo necesitamos meternos en la cabeza de los actores o aceptar la racionalidad de los miembros”, abandonan la capacidad del liberalismo para constituir una pauta independiente de judo ideológico. El relativismo situacional de Geertz hace lo mismo. El cinismo y el privatismo que impregnan las perspectivas de Homans y (a veces) de Goffman acerca de la interacción vuelven difícil creer que la racionalidad y la comunidad podrían ser ideales sociales. Estas percepciones teóricas apuntan al peligro de una retirada apolítica ante el proyecto de reforma incremental. Aun así, todos estos teóricos creen que en la sociedad donde viven, para bien o para mal, los individuos pueden controlar su destino y la cooperación es posible.

Sin embargo, a fines de la década de 1960 esta clase de equívoco ideológico no era suficiente. Muchos, especialmente los teóricos más jóvenes, eran presa de una profunda sensación de crisis social. Si el liberalismo mismo no estaba equivocado, estos teóricos desencantados estaban convencidos de que era groseramente erróneo como descripción de la sociedad norteamericana y europea occidental. Más aun, muchos estaban persuadidos de que el liberalismo estaba errado en un sentido más fundamental. En estas circunstancias el marxismo alcanzó una importante posición en la teoría sociológica contemporánea. Inspirándose en fuentes europeas como la Escuela de Francfort y el trabajo de científicos sociales radicales de los Estados Unidos como C. Wright Mills, Paul Sweezy y Paul Baran, el marxismo se desplazó desde la periferia hacia el centro del debate teórico.

Creo que la atracción teórica inicial del marxismo no se explica por sus elementos presuposicionales o empíricos sino por su resonancia ideológica. Para el marxismo, la alienación fundamental era un elemento dado de la sociedad capitalista. La calma del período de posguerra, lejos de indicar el progreso inherente de la sociedad liberal, era una anomalía, la calma antes de la tormenta. Parsons tomó el Estado benefactor de posguerra como símbolo de la sociedad contemporánea, y predijo que habría más de lo mismo. El marxismo tomó la Gran Depresión y la guerra mundial que le sucedió como típica, y también predijo más de lo mismo. La creciente individualidad que Parsons alababa era, para los teóricos marxistas, un mero artificio de la economía de mercado. La racionalidad que él veía crecer era para ellos la falsa conciencia producida por la tecnología avanzada.

Es importante entender, desde luego, que el marxismo es mucho más que una ideología. Para percibir sus logros y limitaciones, las tensiones internas que crea su dinámica teórica, debemos entender sus presuposiciones, modelos y predicciones empíricas. Despojados de su singular posición ideológica, el marxismo es una teoría del conflicto muy particular. Considera que la acción, al menos en la sociedad capitalista, es extremadamente instrumental. Considera que el orden es colectivo, de modo que el individuo está dominado por la sociedad. En términos de modelo, la sociedad está compuesta por dos partes, superestructura y base, La base está compuesta por las fuerzas y relaciones de producción: tecnología y división del trabajo por una parte, relaciones legales de propiedad por la otra. La superestructura consiste en ideas e instituciones políticas, culturales e intelectuales, y Marx la considera un mero reflejo de la estructura de la base. El modo en que la propiedad articula las fuerzas económicas define la estructura clasista de cualquier economía. Las clases responden al modo en que la propiedad distribuye las fuerzas económicas, y sus ideas un producto de sus intereses racionales, así conformados. Las fuerzas económicas tienen una dinámica interna propia, y a medida que evolucionen entrarán en conflicto con las relaciones de propiedad dadas de ese período histórico. La contradicción entre las fuerzas y relaciones de producción es el motor de la historia. El resultado es la lucha de clases y la revolución. Marx creía que la historia de todas las sociedades es la historia de la lucha de clases.

Lo que acabo de esbozar es la teoría sociológica “ortodoxa” articulada por Marx y sus seguidores inmediatos. Como ustedes ven, tiene una lógica espectacularmente determinista. Parte

de ella es presuposicional. Como aprendimos a partir de nuestro examen de la teoría del conflicto, acción instrumental más orden colectivo equivale a control involuntario. Parte de esto, sin embargo, es el modelo que empleó Marx, que se inspiran —e informa— hallazgos empíricos que son particularmente desastroso para el futuro de la sociedad occidental. En ese sentido, los elementos explicativos de la teoría de Marx congenian con su ideología fuertemente crítica.

En otro sentido, sin embargo, el determinismo de la teoría contradice la *ideología*. Pues la *ideología* marxista no es sólo un sistema de valores críticos. Es también una ideología de la trascendencia. Desecha el incrementalismo liberal porque ve la posibilidad de un mundo totalmente distinto. El extraordinario sufrimiento que Marx veía como destino de la humanidad es sólo comparable a sus extravagantes esperanzas de salvación. Si ustedes creen que he descrito el marxismo casi como una religión, estoy llegando adonde quería. A mi juicio, el marxismo presenta una secularización de las tendencias más radicales de la tradición judeocristiana. Desde luego, la trascendencia ha sido un ímpetu decisivo de la religión occidental .desde los comienzos, y con la forma de la voluntad divina a menudo ha brindado pautas para vigorosas críticas de la moralidad humana. Este ataque al mundo Contemporáneo se ha combinado con fuertes corrientes milenaristas, la creencia de que en algún momento futuro el reino de Dios se realizará en la tierra. A veces el medio para alcanzar esta salvación es una actividad terrena, más habitualmente es la aparición de un salvador.

El marxismo continuó la trascendencia de la tradición occidental aplicando sus esperanzas milenaristas a actividades puramente terrenales. Marx creía que en toda época el vehículo de la salvación es la clase oprimida. Para el capitalismo esto significa el proletariado, la clase trabajadora” que depende de sus tareas fabriles para sobrevivir. Para Marx y sus seguidores socialistas y comunistas, la clase trabajadora era objeto de veneración ideológica. Depositaron en ella sus esperanzas de transformación mundial y el advenimiento de la utopía poscapitalista. el reino de Dios en la tierra. Creían que a pesar de su degeneración inicial, o tal vez a causa de ella, el proletariado pronto se convertiría en fuente de vitalidad y crítica. Llegaría a poseer conciencia propia, y a través de su fuerza de voluntad transformaría las relaciones de producción —las leyes de la propiedad privada— para crear un mundo nuevo.

La *ideología* marxista tiene pues un aspecto extremadamente voluntarista. La teoría explicativa, en cambio, es muy diferente. Es totalmente determinista. Esta contradicción monta el escenario para los conflictos fundamentales del trabajo marxista. A estas alturas no les sorprenderá que yo defina estos conflictos como dilemas teóricos e ideológicos.

El dilema ideológico es propio de la dimensión evaluativa del marxismo. Aunque se predijo la salvación mediante la transformación del mundo, ella no ha llegado. Los países occidentales han resultado ser mucho más resistentes a la revolución de lo que creía Marx. De hecho, nunca hubo una revolución comunista o socialista en las naciones más desarrolladas, donde Marx creía que ocurrirían. En cambio, la primera revolución del siglo veinte, y sin duda la más consecuente intelectualmente, aconteció en Rusia, y todas las demás se han producido en países igualmente no desarrollados. El comunismo que resultó de estas revoluciones estuvo entrelazado desde el principio con intereses nacionales, particularmente con los intereses de Rusia. Más aun, dados los modos en que se han desarrollado estas naciones comunistas, el marxismo ha terminado asociado, al menos para muchos intelectuales occidentales, con la dictadura antes que con la liberación, y con un compromiso con la industrialización antes que con un afán de trascenderla.

Estos hechos —que no se produjeran revoluciones occidentales, y que las orientales fueran tan diferentes de lo esperado— han presentado tremendas dificultades para la *ideología* marxista. Una respuesta típica ha consistido en renunciar a la creencia en la trascendencia. A principios de la década de 1950, un grupo de intelectuales ex comunistas publicó un libro titulado *El Dios que fracasó*. Confesaban su desilusión con el utopismo radical y explicaban por qué esto los conducía a ideologías liberales, y en algunos casos relativamente conservadoras. ¿Pero qué ocurre si un

teórico no quiere abandonar la esperanza de trascendencia radical? En otras palabras, ¿qué hará si desea permanecer dentro del marxismo? En esta situación, creo que el teórico marxista tiene que aceptar una de dos opciones ideológicas, ninguna de las cuales resultará satisfactoria en última instancia.

Una opción consiste en postergar la revolución para algún futuro indefinido. Llegará eventualmente, pero no sabemos cuándo. Entretanto, no tiene caso dedicarse a la actividad revolucionaria. Esta ha sido la actitud de los marxistas teóricos de lo que se ha dado en llamar el tipo “social-demócrata. Se trata de una visión del presente más evolutiva que revolucionaria, y fue articulada primeramente por los dirigentes del gran Partido Social Demócrata Alemán, el mayor partido socialista de Europa antes de la Primera Guerra Mundial. Desde entonces la han adoptado los partidos socialistas y obreros que hoy gozan de poder sustantivo en todos los países capitalistas del mundo. Pero el problema de esta resolución del dilema ideológico es que conduce al apoliticismo y la resignación. Postergar indefinidamente la revolución puede permitir el mantenimiento de la idea trascendental, pero eventualmente erosiona la vitalidad de la idea misma. Cuando ello ocurre, la *ideología* marxista se acerca peligrosamente al incrementalismo liberal que se proponía desplazar.

En reacción contra esta opción y los problemas que ella implica, surge —tanto lógica como históricamente— el retorno a una alternativa activista. Este movimiento aún debe enfrentar el hecho de que la revolución todavía no se produjo. Pero su respuesta es muy diferente. En vez de sostener que la revolución es irrealizable, se argumenta que los revolucionarios no han hecho suficientes esfuerzos. Esta opción hipervoluntarista ha cobrado diversas formas. Cuando Lenin diseñó el partido bolchevique, la estructura conspiradora de vanguardia que eventualmente produjo la revolución rusa, rechazó por igual la pasividad de los obreros rusos y la del partido socialista alemán: La fuerza del movimiento moderno reside en el despertar de las masas; su flaqueza reside en la falta de conciencia e iniciativa de los líderes revolucionarios”. Argumentaba que los bolcheviques, contra la pasividad evolutiva de la social-democracia, “están insatisfechos con esta sumisión a fuerzas elementales, es decir, esta mansedumbre ante ‘los tiempos presentes’”.³

El leninismo” se asoció con la creencia de que la revolución se podía inducir mediante el ejercicio de la voluntad política y la lucha disciplinada. Trotsky, el gran líder marxista y teórico intelectual que colaboró con Lenin antes de convertirse en enemigo de su sucesor, Stalin, argumentó que la revolución rusa nunca alcanzaría el verdadero comunismo a menos que fuera una “revolución permanente” en escala mundial. Tal vez fue el primero en reaccionar ante la frustración de la revolución rusa, y al alejarse del polo incrementalista actuó de modo típicamente leninista. Tuvo una reacción similar ante el fracaso revolucionario.

El “maoísmo”, la teoría revolucionaria creada por el líder del comunismo chino, Mao Tse-Tung, se puede entender del mismo modo. Frustrado con el lento ritmo del cambio socialista después de la revolución china, y resuelto a evitar el “conservadurismo” del ejemplo ruso, Mao inició movimientos como el Gran Salto Hacia Adelante y la Revolución Cultural. La intención de Mao era trascender las “leyes de la historia” que había concebido Marx, presuntamente deterministas, y así producir una transformación inmediata de la sociedad china. Esfuerzos similares —a menudo denominados “comunismo izquierdista”— se desarrollaron en los países occidentales en respuesta a la creciente frustración ante la ausencia de cambios revolucionarios. Rosa Luxemburgo, por ejemplo, elaboró el concepto de “espontaneidad”, y después de la Primera Guerra Mundial trató de organizar una revolución violenta en Alemania. La mayoría de los movimientos occidentales a favor de la acción inmediata, sin embargo, venían de movimientos

³ Lenin, *What Is to Be Done?* (1902; Nueva York: International Publishers, 1929), págs. 31, 26 respectivamente.

radicales como el anarquismo, que estaban fuera del marxismo por razones que comentaré después.

Este culto de la acción no resulta más satisfactorio que la opción evolutiva. La voluntad y la determinación no bastan para trascender las condiciones terrenales, aunque a veces basten para hacer revoluciones. Si las “condiciones objetivas” del Occidente no han permitido hacer una revolución, parece que las condiciones del Oriente las han condenado a la desilusión, al margen de las esperanzas de sus líderes. Es posible que Lenin mismo aprendiera esta lección cuando, en los últimos años de su vida, vio el espíritu radical y crítico de la revolución rusa pervertido por la brutalidad de Stalin. Después de la muerte de Lenin, Stalin adaptó el comunismo ruso para el criminal esfuerzo de transformar Rusia en un país avanzado y militar. Trotsky y Mao, al margen de sus decepciones, nunca modificaron su milenarismo secular. Continuaron creyendo en el poder trascendente de la voluntad hasta el día de su muerte.

Pero las reacciones personales de estos dirigentes no pueden negar la lógica interna del dilema ideológico. A menudo el pasado dio duras lecciones a los simpatizantes del movimiento comunista. Desde mediados de la década de 1930, los partidos comunistas occidentales en general dejaron de fomentar la revolución. Hoy, el marxismo comunista —y en la clase siguiente veremos que en el período contemporáneo comunismo no es sinónimo de marxismo en cuanto tal— ha desarrollado una rama “eurocomunista” que procura cooperar activamente con los movimientos liberales. Los dirigentes chinos posmaoistas, por su parte, son mucho más cautelosos que el fundador ante el voluntarismo trascendentalista, y parecen seguir un rumbo conservador e incrementalista. Aunque la frustración con el reformismo conduce al activismo, la decepción con el activismo conduce al reformismo. Este dilema es ineludible sin salirse de la ideología marxista.

En contraste con este dilema ideológico, el dilema teórico del marxismo nace de problemas generados inicialmente por sus presuposiciones explicativas. Aclaré anteriormente en este curso que la teoría del conflicto intenta escapar de la determinación objetiva de diversos modos. Para cualquier teórico de la conducta humana es difícil aceptar una total determinación externa de manera coherente e inequívoca. Esta insatisfacción latente se exagera en el marxismo porque sus presuposiciones deterministas están en dramática tensión con sus esperanzas ideológicas.

La determinación de la teoría marxista resulta difícil de mantener aun para las ideologías evolutivas. Aun como incrementalistas, deben maniobrar en el mundo cotidiano de la lucha política, y esta guerra de maniobras los convence de que toda acción involucra opciones. La determinación es virtualmente imposible de aceptar para los teóricos más radicales. Desde ambos lados, pues, los teóricos marxistas han procurado continuamente introducir el voluntarismo en la teoría original. Desde luego, sólo pueden hacerlo si alteran sus presuposiciones sobre la acción y el orden. Dan a la acción un matiz menos instrumental, más interpretativo y emocional, y sugieren que el orden colectivo se conciba de modo cultural y no meramente estructural.

El problema es que, si estos teóricos desean permanecer leales al marxismo”, al determinismo sistemático que dio carácter distintivo al trabajo original de Marx, no pueden hacer alteraciones tan fundamentales de manera explícita. Tienen que camuflar sus revisiones, y por ello sus conceptos nuevos rara vez dejan de ser residuales respecto de las partes ortodoxas de su trabajo. La presencia de categorías residuales vuelve vaga e incierta la teoría. Una categoría residual rara vez se desarrolla sistemáticamente, y su relación con el cuerpo de la teoría es, por definición, imposible de explicitar. Si estas categorías fueran precisas y específicas, el cuestionamiento de la ortodoxia sería demasiado explícito para ser ignorado.

Esto configura un aspecto del dilema teórico. Los teóricos insatisfechos con la determinación sistemática pueden optar por aludir a los elementos “voluntaristas” e “idealistas” de modo residual e indeterminado. El otro aspecto del dilema aparece porque la indeterminación y la categoría residual son, para cualquier teórico digno de ese nombre, motivo de frustración. No son

satisfactorias en sí mismas, e implican una cierta deslealtad a la teoría ortodoxa. Por ambas razones, todo “marxista arrepentido” termina por reintroducir el determinismo ortodoxo al mismo tiempo. De una forma u otra, todos los teóricos marxistas que conozco —incluso los más originales y ambiciosos— terminan por sugerir que las fuerzas económicas están determinadas “en última instancia”.

El colaborador de Marx, Frederick Engels, fue el primero en fijar los polos de este dilema. Reaccionando ante críticas académicas al determinismo sistemático de su trabajo original, así como ante las exigencias prácticas de la hora, sugirió que “diversos elementos de la superestructura”, como las constituciones políticas, las perspectivas religiosas y las tradiciones, “cumplen un papel” en la historia al margen de las exigencias económicas. Pero al mismo tiempo procuraba demostrar que “el movimiento económico al fin se reafirma como necesario”. Otto Bauer, un importante social-demócrata austríaco, afirmaba ser marxista aun mientras sostenía que las naciones están unidas tanto por “una moral y costumbres comunes [como por] una tradición cultural común”, así como por una vida económica común. Lenin declaró que las fuerzas económicas y los movimientos de clase eran los principales motores de la historia pero arguyó también que la teoría comunista, un elemento superestructural si alguna vez lo hubo, de alguna manera cumplía un papel independiente y central: “El papel de la vanguardia sólo puede ser desempeñado por un partido que se guíe por una teoría avanzada”. Georg Lukács sitúa la subjetividad y la conciencia alienada en el centro de su teoría acerca de la opresión capitalista, pero sostiene que la posición clasista objetiva del proletariado garantiza que la conciencia eventualmente se enmendará.

Hemos visto que Trotsky culpaba a las condiciones objetivas del exterior de Rusia por la perversión estalinista. Su tan necesaria “revolución permanente” nunca se produjo. Pero Trotsky también intentó explicar el estalinismo por el dato superestructural de que el proletariado soviético no tenía “tradición de dominio o mando”. Asimismo, Mao Tse-Tung proclamó los principios generales del determinismo económico mientras abrazaba la idea de que “las relaciones de producción, la teoría y la superestructura” pueden a veces desempeñar un “papel principal y decisivo”. Antonio Gramsci, fundador del comunismo italiano, inventó la noción de “hegemonía ideológica” para explicar cómo la omnipresencia de la ideología capitalista puede hacer que los trabajadores se comprometan voluntariamente con el capitalismo sin siquiera una restricción económica opresiva, lo cual representa un decisivo alejamiento respecto de la teorización unidimensional. Sin embargo, Gramsci argumentaba que los intelectuales que desarrollan esas ideas dominantes siempre lo hacen en el interés de una clase económica dominante.⁴

Podría seguir comentando las otras figuras importantes del pensamiento marxista del siglo veinte, pero, a pesar del valor de sus obras, ustedes no aprenderían nada nuevo. La razón es que todos enfrentan el mismo problema teórico subyacente. Al tratar de modificar la teoría, los marxistas enfrentan un problema tan cotidiano que todos lo comprenderán: quieren tenerlo todo a la vez. Para evitar la determinación, tratan de incluir en sus teorías una superestructura autónoma. Ninguno, sin embargo, desarrolla una teoría sistemática de cómo funcionan las superestructuras.

⁴ Para Engels, véase “Letter to J. Block, September 21-22, 1890”, en *Marx and Engels, Selected Works* (1962), 1:448-490; para Bauer, véase “The Concept of the ‘Nation’”, en Tom Bottomore y Patrick Goode, comps., *Austro-Marxism* (Londres, 1978), pág. 102; para Lenin, véase *What Is to Be Done?*, pág. 28; para Lukács, véase “Reification and the Consciousness of the Proletariat”, en Lukács, *History and Class Consciousness* (1923; Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1971), por ej., pág. 162; para Trotsky, véase la selección de su *The Revolution Betrayed*, en Irving Howe, comp., *The Basic Writings of Trotsky* (Nueva York: Vintage, 1976), pág. 217; para Mao, véase “On Contradiction”, en Anne Fremantle, comp., *Mao Tse-Tung: An Anthology of His Writings* (Nueva York: New American Library, 1962), pág. 232; para Gramsci, véase “The Intellectuals”, en Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (Londres: New Left Books, 1971), págs. 3-23.

¿Por qué? Porque para no dar la espalda al marxismo tienen que volver residual esta referencia, y al final las fuerzas de la producción resultan más poderosas. Sus trabajos oscilan entre el Escila de la indeterminación y el Caribdis de la última instancia. Para evitar esta opción mortal, tendrían que disolver el marco marxista, y esto es algo que obviamente no pueden hacer.

He dedicado algún tiempo a describir la estructura múltiple de la teoría marxista. Señalé que la pérdida de legitimidad de las ideas liberales en la posguerra condujo hacia esta teoría. Los críticos de Parsons nunca abandonaron del todo la ideología liberal, aunque cuestionaran el funcionalismo de todos los otros modos. Cuando el ámbito ideológico de la sociología empezó a desmoronarse en la década de 1960, el marxismo parecía la única opción viable para la generación de teóricos más jóvenes. Para pedir a ustedes que salten del bosquejo abstracto que acabo de presentar al resurgimiento de la teorización marxista en el período contemporáneo, debo dar una forma mucho más histórica a esta “lógica general”.

Para desplazarnos de la lógica teórica del marxismo al giro marxista de la teoría contemporánea, debemos ver la diferencia entre “marxismo soviético” y marxismo en cuanto tal. Así como no podemos entender el cuestionamiento no marxista de Parsons sin ver el carácter peculiar del período de posguerra, tampoco podemos entender el marxismo. Más aun, para entender el marxismo de posguerra, debemos retroceder mucho más, explorar las ramificaciones de la Revolución Rusa de 1917. Esta fue la primera revolución hecha en nombre del comunismo de Marx. A partir de entonces, el enfoque ruso de la acción comunista y el enfoque ruso de la teoría comunista tuvieron tremendo prestigio en el movimiento marxista internacional.

Lenin mismo, desde luego, se había inclinado por el polo activista del dilema ideológico. Sin embargo, después de 1917 el comunismo internacional estuvo diseñado para servir a las necesidades de Rusia, no las necesidades de los movimientos revolucionarios en las naciones occidentales. A fines de la década de 1930, Rusia no estaba activamente interesada en promover las revoluciones occidentales. Su meta era estabilizar su propia posición internacional. Para ello, procuraba aplacar a los círculos dominantes de las naciones capitalistas, no hostilizarlos. La teoría comunista aceptó la estructura del mundo tal como era. Las transformaciones fundamentales llegarían inevitablemente, pero serían producto de cambios de muy largo plazo en las condiciones objetivas de la sociedad. Entretanto el eslogan sería “vivir y dejar vivir”. Trotsky fue expulsado del partido comunista ruso, exiliado y al fin asesinado por agentes de Stalin. Mao fue castigado como un “comunista de izquierdas”, un revelador epíteto que, irónicamente, tiene su origen en Lenin.

Si el caparazón ideológico del marxismo se endureció, lo mismo ocurrió con sus presuposiciones. Primero, el compromiso con el status quo restó urgencia a la busca de un marxismo voluntarista. La mayoría de las grandes revisiones de la ortodoxia marxista provenían de marxistas occidentales que estaban fuera de Rusia. Los comunistas rusos procuraron invalidar estas revisiones teóricas para mantener su hegemonía intelectual sobre los marxistas de otros países. Finalmente, había problemas teóricos específicos de Rusia. La comprensión de Marx se basaba habitualmente en percepciones de Hegel, el gran antecesor filosófico de Marx. Los marxistas occidentales solían leer Hegel de manera subjetivista, y a partir de esta comprensión construían una lectura subjetivista de Marx. La percepción de Hegel en Rusia, en cambio, había cobrado un tono extraordinariamente objetivista. Más aun, las tareas políticas del comunismo ruso se concentraban mucho más en el éxito económico que en el cambio de las condiciones políticas o culturales. Era perfectamente natural que el marxismo ruso fuera económicamente reduccionista.

Bajo estas influencias intelectuales, el marxismo ruso se volvió excesivamente mecanicista. Este mecanicismo se presentó además de manera mucho más simplista que en Marx. Stalin escribió tratados que llevaban el determinismo económico y la fe en las leyes objetivas de la naturaleza a extremos ridículos, e importantes intelectuales marxistas del mundo occidental aceptaron su

palabra o abandonaron el Partido Comunista. Bauer fue desdeñado por ser social-demócrata. Lukács fue inducido a realizar una humillante confesión acerca de los errores ‘idealistas’ de su trabajo inicial. La teoría de Gramsci se interpretó de una manera que erosionaba su intento cuestionador. Karl Korsch, un filósofo que en la década de 1920 había contribuido a alimentar la revisión voluntarista, practicó una tímida economía política en su trabajo tardío. Los científicos sociales marxistas que realizaron aportes decisivos en las décadas de 1930 y 1940, y hubo muchos, lo hicieron bajo el estandarte del determinismo económico ortodoxo.

A comienzos del período de posguerra pocos intelectuales que se respetaran sentían atracción por el marxismo. Este había perdido sus ambiciones revolucionarias y las revelaciones acerca de la brutal dictadura de Stalin quitaban sentido a un sacrificio intelectual por la madre Rusia. La aparente degeneración del comunismo ruso hizo parecer casi imposible la posibilidad de trascendencia. Teóricamente existía una repulsión muy parecida. No había sólo razones ideológicas para que los intelectuales del período de posguerra no creyeran que las intenciones humanas contaban y las aspiraciones subjetivas se podían realizar. Las ideas freudianas acerca del poder del inconsciente eran cada vez más populares, y las ideas antropológicas acerca de la omnipresente influencia de la cultura estaban en auge. Desde luego, estos factores también contribuían a la creciente influencia de Parsons. Cuando al fin surgió una nueva generación de marxistas, a menudo culparon a Parsons por el desprestigio del marxismo durante la posguerra. Pero esto es poner el carro delante del caballo. El mismo clima intelectual que nutrió la influencia de Parsons volvió imposible la popularidad de un marxismo ortodoxo y mecanicista.

El nadir de la teoría marxista —que se produjo, y no por coincidencia, al mismo tiempo que el ascenso de Parsons— tuvo corta vida. Veinte años después del final de la Segunda Guerra Mundial, el marxismo regresó. El clima ideológico había cambiado y la geografía teórica había sufrido una extraordinaria mutación. Así el marxismo pudo contribuir enérgicamente a superar la teoría que había tratado de reemplazarlo.

El marxismo (2): La teoría crítica de Herbert Marcuse

He llamado a los sociólogos que cuestionaron a Parsons en la década de 1960 la más joven generación de teóricos de posguerra. Sin embargo, sólo eran Jóvenes en comparación con los funcionalistas que predominaban en la época. No se formaron en la década en que lanzaron sus críticas. Creo que precisamente por esta razón sus cuestionamientos cobraron forma presuposicional, no ideológica. Los conflictos sociales de la época los sorprendieron, estimularon, perturbaron, y a menudo les agradaron. Sin embargo, no se identificaron plenamente con ellos. Su visión del mundo se había conformado en un período anterior, y continuaban aferrándose a algún fragmento de la tradición liberal y a alguna esperanza de una reconstrucción consensual.

La situación fue muy distinta para la generación de la década de 1960. Hablo aquí de los Jóvenes intelectuales que acababan de iniciar sus estudios universitarios. Experimentaron los tumultos sociales en un período mucho más formativo de su desarrollo, y su desilusión con el liberalismo fue mucho más profunda. En los centros principales de la actividad sociológica, en Francia, Alemania, Inglaterra y los Estados Unidos, a menudo eran jóvenes sociólogos quienes lideraban los movimientos sociales del momento. Humillados por la participación de sus países en guerras coloniales, aterrados por la desbocada carrera armamentista, inspirados por las luchas de grupos minoritarios en pos de sus derechos civiles, atrapados en la jerga romántica de la cultura juvenil, la alienación inicial de estos Jóvenes intelectuales a menudo maduró en una sensación de genuino antagonismo moral y político hacia el orden establecido.

Muchos de estos jóvenes radicales eran teóricos. Su extrañamiento ante el orden presente los volvió mucho más interesados en la teoría que muchos de sus profesores de sociología. En teoría podían ser más especulativos e imaginativos; en teoría sería más posible encontrar un modo de trascender el mundo contemporáneo. El cuestionamiento marxista de Parsons, pues, cobró arraigo por primera vez en esta generación. El programa de una teoría marxista contemporánea surgió de esta generación mientras ella maduraba.

A medida que la generación del 60 abrazaba el marxismo, abrazó sus dilemas teóricos e ideológicos. Las posiciones que adoptó reflejaban por cierto su experiencia intelectual y moral. El consenso de posguerra se construyó sobre un compartido rechazo de la revolución, desde la izquierda o desde la derecha, pero la generación del 60 no aceptó esta premisa. Quería cambiar la sociedad de manera fundamental. Sin embargo, aunque descreía de la sociedad liberal capitalista, no podía aceptar el marxismo al estilo soviético. La Unión Soviética había traicionado la revolución desde fines de la década de 1930. Esa revolución era un desastre totalitario. El marxismo ruso, si se podía llamar marxismo, negaba la trascendencia tanto como el Occidente capitalista.

La generación del 60 desarrolló un marxismo nuevo, que se llamó Nueva Izquierda para diferenciarse de la vieja teoría de “izquierdas” de la Internacional Comunista. Luego se lo llamaría también “marxismo occidental”, para distinguirlo del marxismo elaborado en el Este comunista. En los primeros años de la rebelión generacional, los jóvenes radicales no eran marxistas. Hablaban de participación, comunidad y humanismo, y la liberación de que hablaban

se relacionaba más con la democracia utópica que con el comunismo económico. C. Wright Mills, uno de los padrinos sociológicos del movimiento, atacó la teoría ortodoxa en *Los marxistas*. El y muchos otros ex seguidores del viejo movimiento advertían que la senda del desarrollo soviético volvería virtualmente imposible un marxismo viable.¹

Cuando el marxismo se transformó en la teoría del movimiento estudiantil, sus principales voceros eran intelectuales, viejos izquierdistas resueltos a no cometer los mismos errores. La primera revista importante de la Nueva Izquierda norteamericana fue *Studies on the Left*. Uno de sus jefes de redacción, James Weinstein, intentó reemplazar al leninista Partido Comunista norteamericano, surgido después de la revolución de 1917, por el Partido Socialista norteamericano. Otro integrante del equipo de redacción, Eugene Genovese, hizo un vocinglero esfuerzo para revivir los escritos “idealistas” de Gramsci por encima de la teorización de los principales miembros del Partido Comunista de los Estados Unidos.² En Inglaterra, en la misma época, *The New Left Review* procuró reconstruir el marxismo a partir de Lukács, Gramsci y Sartre, el intelectual francés que intentó reconstruir el marxismo a la manera existencialista. A medida que los teóricos de la Nueva Izquierda se volvían más refinados, se dedicaron a lo que denominaban la “dimensión desconocida” del marxismo del siglo veinte. Se trataba, por cierto, del marxismo trascendental, voluntarista y multidimensional que el movimiento de la Internacional Comunista se había empeñado en ignorar.³

En mi clase anterior describí los muchos e importantes esfuerzos de revisión que desafiaron la ortodoxia marxista en el siglo veinte. La mayoría de ellos, sin embargo, fueron esfuerzos aislados. Al menos hasta el período de posguerra, hubo una sola línea de pensamiento marxista fuera de la ortodoxia comunista que logró sostener una verdadera tradición intelectual.

Me refiero al marxismo de la “Escuela de Francfort”, a menudo llamado “teoría crítica”. iniciada por Horkheimer y Adorno en la década de 1920, esta tendencia se mantuvo a la cabeza de las más relevantes corrientes “subjetivistas” del momento, desde el psicoanálisis hasta la fenomenología y la antropología. Partía del escepticismo ante la revolución rusa y la ortodoxia proletaria, y se proponía establecer otra clase de marxismo. Cuando el nazismo surgió en Alemania, los teóricos de Francfort se trasladaron a Nueva York. Pero el capitalismo les disgustaba tanto en los Estados Unidos como en Alemania, y después de la guerra regresaron a Europa, con tantas esperanzas trascendentales de transformación del mundo como antes. Fue un miembro de la Escuela de Francfort que se quedó en los Estados Unidos, Herbert Marcuse, quien brindó el primer y más importante modelo de teoría marxista para la Nueva Izquierda.

Como los demás miembros de la Escuela de Francfort, Marcuse trazó una línea tajante entre lo que llamaba “teoría positiva” y “teoría crítica”. La teoría positiva acepta el mundo tal cual es, sin ninguna creencia en la posibilidad de trascendencia. La teoría crítica, en cambio, hace de la trascendencia su punto de partida. Este era el mensaje central de la primera obra relevante de Marcuse, *Razón y Revolución*. Publicada en 1941, en una época en que la mayoría de los intelectuales habían aceptado la convocatoria de la Unión Soviética para defender la patria socialista o bien habían renunciado al socialismo, este trabajo exigía una teoría social trascendental y condenaba la teoría meramente “explicativa” como inherentemente conservadora. Marcuse relacionaba esta crítica ideológica con concepciones fundamentales de la racionalidad, argumentando que las teorías trascendentales trabajaban con una noción de “razón crítica”, y las teorías positivas con un empobrecido concepto de “razón técnica”.

¹ C. Wright Mills, *The Marxists* (Nueva York: Deli, 1962).

² Eugene Genovese, “On Antonio Gramsci”, *Studies on the Left* 7, n 2 (1967).

³ Dick Howard y Karl Klare, comps., *The Unknown Dimension: European Marxism Since Lenin* (Nueva York: Basic Books, 1972).

En un libro posterior, *Marxismo soviético*, Marcuse atacó la teoría marxista promulgada en Rusia por razones similares: era una teoría conservadora y económicamente determinista que había perdido el contacto con las posibilidades de auténtica trascendencia social. En *Eros y civilización*, publicado en 1955, aplicaba esta crítica a los cimientos de la sociedad liberal en vez de la comunista. Por una parte, Marcuse usaba ideas freudianas para atacar las justificaciones de la *ideología* liberal del periodo de posguerra. Mí como Parsons y otros pensadores liberales estimaban la racionalidad y la individualidad, Marcuse criticaba los logros de la posguerra como consecuencias paralizantes de la represión de la sexualidad mediante la plusvalía, exigida por la sociedad capitalista. Afirmaba que había posibilidades radicalmente diferentes de motivación y personalidad. Las posibilidades como la sensualidad polimorfa y la comunidad orgánica se alcanzarían cuando se abandonara el capitalismo. Marcuse también atacó el uso que la teoría liberal había hecho de Freud. Los liberales como Parsons habían afirmado que la teoría freudiana de la introyección permitía comprender el compromiso con los valores en el mundo moderno, cómo la cultura modela la psique de manera positiva. Marcuse, en cambio, argumentaba que Freud consideraba la introyección un fenómeno negativo, que lo veía como la internalización de amenazas parentales que eran sustitutos de la opresión en un mundo desagradable y en última instancia insatisfactorio. En vez de promover la autonomía, dicha introyección erosionaba la posibilidad de separación individual respecto del mundo, de la cual depende la trascendencia.⁴

¿Debe asombrarnos que Marcuse brindara el contrapunto intelectual perfecto para los estudiantes alienados de la década de 1960? Ofrecía una crítica radical de la sociedad liberal y creía enérgicamente en la posibilidad de trascendencia. No sólo confirmaba y legitimaba el sufrimiento de los jóvenes, sino que consideraba posible la salvación. La salvación se alcanzaría mediante la revolución socialista.

Cuando las masas de estudiantes y jóvenes marcharon por las calles de París en la cuasirrevolución de 1968, portaban estandartes con las “3 M”: Marx, Mao y Marcuse. Marx había brindado la teoría original de la trascendencia. Mao acababa de iniciar la Revolución Cultural en China, que estaba diseñada para evitar los errores que habían impedido a los revolucionarios rusos realizar la trascendencia. Marcuse era el teórico que había realizado la crítica más incisiva de la sociedad contemporánea occidental, una crítica que permitiría alcanzar la salvación en casa. Aunque influidos por toda la obra de Marcuse, esos estudiantes se referían específicamente a la crítica que figuraba en un decisivo trabajo que aún no he mencionado. Se trata de *El hombre unidimensional*, el libro que encarnaba la crítica sociológica al capitalismo en ese período. Se publicó en 1963 y de inmediato se transformó en el más importante trabajo teórico de la Nueva Izquierda. Dedicaré a dicho trabajo la mayor parte del resto de esta clase.

Desde el comienzo resulta claro que Marcuse no está satisfecho con el determinismo ortodoxo de la teoría marxista. Marcuse, como otros marxistas occidentales, estaba muy influido por una lectura subjetiva del marco hegeliano de Marx. Cuando Marcuse describe la sociedad capitalista en el siglo diecinueve, por ejemplo, presenta una imagen mucho más voluntarista y multidimensional que Marx. “El modo en que una sociedad organiza la vida de sus miembros involucra una opción inicial”, escribe, una declaración de control intencional que se aparta totalmente del control externo que buscaba Marx. La inclusión de la opción en los desarrollos históricos depende, al menos para los teóricos colectivistas, de establecer una relación entre la acción individual y la cultura. Esto es precisamente lo que hace Marcuse. La opción acerca de la

⁴ Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (1941; Boston: Beacon Press, 1960); Marcuse, *Soviet Marxism* (Boston: Beacon Press, 1958); Marcuse, *Eros and Civilization* (Boston: Beacon Press, 1955).

organización social que hace cada sociedad, arguye, es “entre posibilidades históricas que están determinadas por el nivel heredado de cultura material e intelectual”.⁵

Cuando Marcuse comenta la naturaleza de este legado, encontramos una imagen que dista de ser jerárquica. No concibe el orden social de este período capitalista temprano como impuesto sino como resultado de fuerzas más o menos iguales. Marcuse altera drásticamente la teoría original de Marx acerca de la conexión entre fuerzas y relaciones de producción. En la clase anterior señalamos que Marx declaraba que las fuerzas de producción —los elementos económicos y tecnológicos— eran todopoderosos de cara a las relaciones, siendo las segundas las reglas legales, especialmente las leyes de la propiedad, que brindan el contenido para que operen las fuerzas económicas. Al principio, pues, las fuerzas y relaciones de producción se reforzarían mutuamente. Sin embargo, las fuerzas capitalistas de producción son inherentemente dinámicas. Siempre cambiantes, eventualmente entran en conflicto con las relaciones de producción más restringidas. ¿En qué consiste este conflicto? Con la creciente división del trabajo, las fuerzas capitalistas de producción se vuelven cada vez más “socializadas” e interdependientes. Las relaciones capitalistas de producción, en cambio, permanecen rígidamente privatistas. El resultado es la depresión económica y el conflicto de clases, y el eventual derrocamiento del sistema.

Marcuse invierte la teoría original. Primero, define las relaciones de la sociedad capitalista de manera mucho más amplia, incluyendo no sólo la vida legal sino las esferas de la vida familiar, la política y la vida privada en general. Estos son los elementos que Marx no situaba en la modalidad de la producción —para él compuesta por las fuerzas y relaciones de producción— sino en la superestructura. Estas relaciones superestructurales de producción, sugiere Marcuse, existían antes de las fuerzas de producción capitalista. Las fuerzas capitalistas de producción se introdujeron en relaciones que ya existían. Lejos de estar determinadas por las fuerzas capitalistas de producción, estas relaciones, al menos inicialmente, las circunscribían. Marcuse sostiene que lo “individual”, lo “privado”, la “familia” y aun la “clase” al principio “denotaban esferas y fuerzas aún no integradas con las condiciones establecidas” (pág. xiv).

La etapa inicial del capitalismo no se caracterizaba pues por una dominación de arriba abajo, sino por “esferas de tensión y contradicción”. Dicha situación permitía, e incluso alentaba, una sensación de autonomía interna y la expresión del pensamiento independiente. Los individuos y grupos poseían una “dimensión interior” que estaba claramente distinguida de las exigencias externas de la vida económica, e incluso era hostil a ellas. Marcuse sostiene que el “espacio privado donde el hombre puede llegar a ser y permanecer ‘él mismo’” existía en ese período temprano (págs. xiv y 10). Esto se extendía a la actividad política. ‘La independencia de pensamiento, la autonomía y el derecho a la oposición política’ se ejercían vigorosamente (pág. 1), y poseían un matiz muy crítico. No es casual que durante ese período, arguye Marcuse, se desarrollara la teoría social crítica (pág. xiv). El resultado era una sociedad triplemente disyuntiva. Estaba la conciencia crítica de intelectuales alienados y enérgicos: estaba la oposición política, basada en la libertad y la autonomía de la vida privada, de poderosos grupos sociales; estaban, por último, las desigualdades e inestabilidades objetivas que brindaban un motor para el descontento y la agitación continuas.

Mientras Marcuse limita su análisis al siglo diecinueve, no parece haber ningún peligro —en términos teóricos, quiero decir— en este análisis. Para analizar las contradicciones de la sociedad capitalista Marcuse intenta desarrollar, como otros importantes marxistas antes que él, una teoría claramente más voluntarista que la original. En este caso, como en muchos anteriores, la revisión obedece al intento de introducir la crítica y la trascendencia más directamente en el período

⁵ Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1963), pág. xvi. De aquí en adelante las referencias de página a *One-Dimensional Man* figuran entre paréntesis en el texto.

capitalista. El peligro teórico surge, sin embargo, cuando Marcuse se desplaza al presente. Aquí no está analizando contradicciones sociales sino una sociedad mucho más estable.

Marcuse comprende que esta sociedad contemporánea —el capitalismo occidental de la década de 1950— está en relativo equilibrio. Por cierto carece de cambios revolucionarios decisivos. Hay una aceptación subjetiva de las instituciones básicas. En tal caso, ¿no podría su teoría voluntarista del capitalismo llevar a la conclusión de que el capitalismo no es tan alienante? Si la sociedad está basada en opciones, y si hay una autonomía interior que vuelve realmente libres dichas opciones, es lógico argumentar que la aceptación conductual de las instituciones contemporáneas nos indica que los actores han encontrado en ellas algo que desean preservar.

Marcuse es muy conciente de los cambios drásticos que se han producido en los últimos cien años. En vez de pobreza, hay un alto estándar de vida, una “vida cada vez más cómoda para un creciente número de personas”. No hay enfrentamientos entre clases sino conflictos que se “modifican y arbitran”. Marcuse admite que “la sociedad capitalista muestra una unión y cohesión internas desconocidas en etapas previas de la civilización industrial”. Es verdad que el Estado a menudo sirve como mediador neutral y respetado para las disputas económicas, que los derechos y libertades individuales han alcanzado gran difusión, y que el cambio y la reforma son la regla antes que la excepción (págs. 8, 21 y 23).

¿Acaso los críticos del siglo diecinueve han alcanzado sus metas? ¿Acaso la clase obrera combativa, la clase media reformista y la *intelligentsia* crítica han logrado algo? ¿El capitalismo ha evolucionado hacia una sociedad más diferenciada, caracterizada por la inclusión de grupos exógenos y la pluralización antes que por la plena supremacía de la clase dominante? A esto se refería Rex cuando comentaba la posibilidad de una tregua permanente, con mutua satisfacción —aunque lejos del mutuo éxtasis— en ambos lados de la divisoria de clases. Silos individuos conservaban su autonomía, como decía la teoría de Marcuse sobre el capitalismo temprano, su satisfacción con el ámbito contemporáneo podría indicar algún cambio activo y voluntario en el sistema capitalista. El logro individual en una sociedad abierta es precisamente lo que Parsons tenía en mente al establecer el contraste entre el Estado benefactor de posguerra y el “sistema de negocios” *laissez-faire* que había criticado en su trabajo de la preguerra.

Por cierto ustedes no se sorprenderán cuando les diga que Marcuse no llega a tales conclusiones a partir de sus observaciones sobre la estabilidad y la aceptación en la sociedad contemporánea. Creo que la razón no es sólo que tales conclusiones serían empíricamente dudosas. Por el momento debemos dejar de lado la cuestión de la precisión empírica. Marcuse no llega a estas conclusiones porque serían teóricamente peligrosas. Ello equivaldría a erosionar la integridad del marxismo como sistema teórico, y también a comprometerlo ideológicamente. Razonar coherentemente a partir de su comentario inicial equivaldría a situar los motivos, la cultura y la subjetividad en el primer plano de su análisis del capitalismo contemporáneo, en contraposición con el análisis de la base material del capitalismo.

La teoría multidimensional del capitalismo temprano abarcaba unas pocas páginas. Aunque he señalado que es radicalmente distinta de la teoría de Marx, Marcuse nunca lo explicitó. Extraer tales conclusiones equivaldría a volver muy manifiestas sus diferencias con Marx. Demostraría que la teoría de Marx sobre el capitalismo era errónea porque, al negar la relevancia de la conciencia, era incapaz de prever la posible aceptación subjetiva de la vida contemporánea. Más aun, amenazaría la esperanza milenarista de transformación mundial que subyace a la teoría crítica. Si las estructuras sociales tienen raíces intencionales, y si las estructuras contemporáneas se aceptan voluntariamente, ¿qué esperanza, qué justificación habría para la transformación revolucionaría?

La sola formulación de esta pregunta indica cuán contrarías serían tales conclusiones a todo el ímpetu de la carrera intelectual de Marcuse, quien presenta su bosquejo inicial para fijar un punto de partida, tal vez para ganar cierta independencia intelectual, pero ciertamente no para apartarse

de la tradición marxista. Es muy posible que él concibiera este bosquejo como una mera elaboración de la teoría marxista, No lo es, desde luego, pero las implicaciones de este “no” se deben limitar drásticamente. Los elementos voluntaristas y multidimensionales de la teoría temprana de Marcuse no reaparecen más. Los elementos mismos quedan en un estado vago e indeterminado. Veremos que Marcuse declara que la sociedad contemporánea es extremadamente jerárquica y coercitiva. Nunca se explica cómo llegó desde allí hasta aquí. Tal vez se nos pide que demos por sentado que el horror de la sociedad contemporánea se explique por si mismo. Por su parte, Marcuse deja en suspenso su análisis anterior. Se transforma en categoría residual.

Marcuse está atrapado en el dilema marxista. Por razones ideológicas y teóricas no desea abandonar el círculo marxista, y ello lo fuerza a volver vaga e indeterminada su referencia al esfuerzo voluntarista.

Pero una alternativa del dilema implica la otra. La teoría voluntarista se vuelve residual porque Marcuse se debe presentar como alguien que acepta el marxismo de manera ortodoxa. Por la misma razón debe rechazar aun esa referencia indeterminada para abrazar el determinismo material. El teorizaba que la sociedad contemporánea es unidimensional. Así encuentra un modo de afirmar el poder de la jerarquía económica y la motivación antiintencional, en última instancia.

Primero Marcuse devuelve su lugar al orden colectivo y externo. Lo hace de un modo tan determinista como Marx pero con una diferencia reveladora. Lo que ha cambiado en comparación con la sociedad anterior, insiste Marcuse, es el poder de la tecnología. Las innovaciones tecnológicas como la automatización han vuelto tan potente la maquinaria de producción que las demás esferas sociales ya no tienen oportunidad. Las necesidades tecnológicas determinan la organización económica; brindan las metas de la vida política y la naturaleza del discurso político; determinan también la forma y el contenido de la vida social. Dado el poder de la tecnología, todas las diferenciaciones de la sociedad anterior se han desmoronado. El determinismo tecnológico fusiona los subsistemas que están bajo su mando. Sólo hay el “sistema omnipresente”, una sociedad unidimensional (págs. xvi, 11, 23-25).

¡Marcuse ha regresado al determinismo con inesperado vigor! Se podría decir que supera el determinismo de Marx. Marx decía que el modo de producción determinaba la superestructura y señalaba que esta modalidad productiva resultaba tanto de las fuerzas tecnológicas como de las relaciones de propiedad. En otras palabras, Marx no era un determinista tecnológico. Por el contrario, sugería que la tecnología —la fuerza de producción— se podía usar de manera benigna si se la filtraba por relaciones productivas socialistas. Antes, desde luego, Marcuse fue aun más lejos al aislar y neutralizar los efectos de la tecnología en si misma. Argumentaba que las relaciones de producción podían existir con total independencia respecto de la tecnología y la economía.

La descripción de la sociedad unidimensional, pues, no sólo invierte el modelo temprano de las relaciones subsistémicas de Marcuse sino que se vuelve más unidimensional que Marx. La tecnología se equipara ahora con el modo de producción, y las relaciones productivas quedan totalmente sometidas a ella. Pero si las relaciones ya no son independientes, las diferencias entre capitalismo y socialismo desaparecen, pues lo que Marx se proponía introducir en la Edad de Oro era el cambio de propiedad, de privada a pública. Uno de los rasgos notables del marxismo de Marcuse es que habla menos de capitalismo o socialismo que de “sociedad industrial avanzada”. Marcuse señala que en una sociedad con un sistema industrial tecnológicamente complejo “el aparato técnico de producción y distribución (con un creciente sector de automatización) funciona no como la suma total de meros instrumentos que se pueden aislar de sus efectos sociales y políticos, sino como un sistema que determina *a priori* los otros elementos del sistema. Como no se los puede aislar, Marcuse puede enfatizar las “similitudes en el desarrollo del capitalismo y el comunismo” (págs. xv-xvi).

Donde antes había una opción entre sistemas, el poder tecnológico ha vuelto irrelevante la opción. Marcuse alude a “los esclavos de la civilización industrial desarrollada” que “existen como instrumento, como cosa”. Esto es servidumbre en “forma pura”. Lejos de ser la fuerza impulsora de la liberación social, como pensaba Marx, la tecnología “sirve para instituir formas nuevas, más eficaces y más agradables de control y cohesión social”. Marcuse llama a esto la “tendencia totalitaria” (págs. 32-33, xv).

La teoría anterior está muerta. En vez de esferas autónomas e intimidad individual, hay dominación económica. “El aparato productivo oblitera la oposición entre la existencia pública y privada, entre el individuo y las necesidades sociales.” En vez de conflicto y disyunción, hay conformidad y armonía. “En condiciones de creciente estándar de vida, la inconformidad con el sistema parece ser socialmente inútil, sobre todo cuando implica desventajas económicas y políticas tangibles y amenaza el buen funcionamiento de la totalidad.” Ya no existe autonomía de la cultura respecto de la base material, o, con mayor precisión, la escisión está superada por el control tecnológico: “El aparato impone sus requerimientos económicos y políticos para la defensa y expansión en el tiempo laboral y el tiempo libre, en la cultura material e intelectual”. El resultado no es sorprendente: la posibilidad de trascendencia ha desaparecido. “El rasgo novedoso de hoy es el achatamiento del antagonismo entre cultura y realidad social mediante la obliteración de los elementos opositores, extraños y trascendentes.” (págs. xv, 2-3, 57).

¿Cómo ocurrió esto? ¿Cómo se desplazó Marcuse desde una teoría más voluntarista que la de Marx a una teoría resueltamente más determinista? Si le hiciéramos esta pregunta a Marcuse, no hay dudas sobre cuál sería su respuesta. Señalaría que ha cambiado la realidad empírica, no su teoría. La tecnología ha cambiado y junto con ella la estructura de la sociedad. Pero según su teoría inicial, las fuerzas económicas no pueden ser fuerzas determinantes, y mucho menos las tecnologías. Si presuponemos la teoría inicial, el crecimiento y el poder de la tecnología no pueden por sí mismas ser fundamento para la transformación totalitaria de la sociedad. Habría que interpretar la tecnología según pautas no tecnológicas, y esta interpretación bien podría producir una acción protectora desde las esferas política, intelectual y familiar, relativamente autónomas.

La transformación empírica no puede, pues, alterar tan radicalmente los fundamentos para el análisis de la acción y el orden, ni siquiera en la sociedad capitalista. La alternativa consiste en sugerir que esta presentación de la determinación tecnológica pura deriva de un cambio en la perspectiva teórica. Lo que explica esta presentación no es tanto una sociedad unidimensional como una teoría unidimensional.

Para entender el modo en que Marcuse describe la sociedad moderna debemos buscar razones presuposicionales e ideológicas. Está atrapado en el dilema marxista. Antes sugerí que, para explicar el status vago y residual de su versión unidimensional, debemos entender que Marcuse estaba atrapado en el mismo dilema que los otros revisores de Marx. Ahora quiero sugerir que esta misma situación explica su movimiento hacia la teoría unidimensional. Si Marcuse no quiere transformar el marxismo, no sólo debe volver sus innovaciones voluntaristas vagas y residuales, sino que debe invocar el determinismo económico en última instancia. Aquí opera una lógica de hierro de la cual no puede escapar.

Un indicio de la estatura de un teórico, como hemos visto en este curso, es que intuye los peligros de su posición y trata de reaccionar. Si Marcuse quiere invocar la última instancia, tiene que convencernos de que se ha producido un cambio empírico. Marcuse invoca un orden tecnológico determinista, totalitario. ¿Qué podría arrojar dudas sobre esta afirmación? Por cierto, las actitudes y sentimientos de los seres humanos reales de esta sociedad tecnológica serían relevantes. Marcuse tiene que enfatizar que las gentes de hoy no son las mismas del capitalismo temprano. Esas gentes defendían su autonomía, estaban comprometidas con ideales culturales trascendentes y resistían todo control material. Si esta presuposición sobre la “acción” permaneciera igual,

cuestionaría su visión del orden tecnológico. Marcuse parece intuir este problema. La acción y el orden deben ser compatibles. Por lo tanto, revisa también su anterior teoría de la acción.

El desafío de Marcuse consiste en crear un actor dócil y pasivo. Lo hace de dos maneras. La primera es retroceder al actor instrumental-material de Marx. Lo que es diferente ahora es que el actor vive en una sociedad superopulenta. La mayor aptitud de esta sociedad para distribuir los bienes satisface más a la gente, y la induce a dejarse esclavizar por el aparato distribuidor. C. Wright Mills llamó “robots felices” a los norteamericanos de la posguerra. Esto caracteriza también las implicaciones de la solución materialista de Marcuse.

Pero Marcuse pacífica al actor de manera mucho más sutil. Al principio da la impresión de que con su segunda estrategia no abandona su teoría inicial. Adopta la misma noción freudiana central que ayudó a Parsons a formular su teoría voluntarista, la noción de que la personalidad se forma a través de introyecciones, o internalizaciones, de objetos sociales que originalmente estaban fuera de la personalidad. En una teoría multidimensional, este reconocimiento de la internalización llega a la autonomía del actor. Como lo que el actor introyecta es cultura, y como la cultura es relativamente independiente de las estructuras materiales, la internalización crea la habilidad para actuar contra los imperativos estructurales. Sin embargo, el modo en que ahora Marcuse concibe la situación social supone que la introyección tiene el resultado contrario. En vez de estar separada de la estructura material, la cultura es determinada por ella, es idéntica a ella. Lo introyectado no es cultura trascendente sino el aparato tecnológico mismo.

Marcuse no puede regresar al polo voluntarista. Ha inventado una sociedad unidimensional para alejarse de ella. Si permitiera que la internalización sostuviera la autonomía, ni siquiera regresaría adonde empezó: esta autonomía acontecería en la etapa actual del capitalismo y no sólo en el pasado. Esto volvería imposible invocar la última instancia y Marcuse tendría que abandonar definitivamente la teoría original de Marx. Marcuse desea permanecer dentro del marxismo, así que debe hallar una última instancia.

Se debe plantear una transformación empírica e histórica para satisfacer la lógica teórica. Esta transformación es el dominio tecnológico. A causa de este control omnipresente, la internalización conduce a la pasividad en vez de alejarnos de ella. Se han introyectado “controles sociales”. Las necesidades políticas del Estado se han vuelto necesidades individuales. Lo que consigue la internalización es convertir al individuo en una pieza tecnológica: equivale a ‘implantar necesidades materiales-intelectuales’ en el ser humano (págs. 9, ix, 4).

Vale la pena citar completa una de las primeras descripciones de este fenómeno según Marcuse:

Las necesidades [individuales] tienen un contenido y una función societarias que son determinadas por poderes externos sobre los cuales el individuo no ejerce control: el desarrollo y la satisfacción de estas necesidades son heterónomos. No importa que tales necesidades se hayan transformado en las del individuo, reproducidas y fortalecidas por las condiciones de su existencia; no importa que él se identifique con ellas y se halle a sí mismo al satisfacerlas: ellas continúan siendo lo que fueron desde el principio, productos de una sociedad cuyo interés dominante exige represión (pág. 5).

Con esta diabólica internalización, Marcuse ha encontrado una manera impecable de evitar el embarazo teórico de esos individuos actuales que expresan satisfacción con el orden presente. No importa que lo hagan. El que habla es el orden tecnológico, no ellos mismos.

Me parece revelador que Marcuse utilice el lenguaje marxista de la “última instancia” para aclarar este punto: entiende que con esta transformación de la acción el determinismo material queda definitivamente afirmado. “En Última instancia”, concede, la pregunta de si los sentimientos individuales son de los individuos o meras introyecciones del sistema dominante

“debe ser respondida por los individuos mismos”. Sin embargo advierte que esto es verdad “sólo en última instancia; es decir, siempre que [los individuos] sean libres de dar su propia respuesta. En el presente, nada que los individuos digan acerca de sus vidas se puede usar como prueba de que los hayan ayudado a constituirse de manera autónoma: “Mientras se los mantenga incapaces de ser autónomos, mientras se los adoctrine y manipule (hasta en sus instintos mismos), su respuesta a esta pregunta no puede ser tomada como de ellos” (pág. 6). Marcuse sostiene que la teoría multidimensional —una teoría que separe la motivación subjetiva de la determinación institucional— es imposible en una sociedad unidimensional. Por el contrario, yo diría que él hace esta sugerencia porque es incapaz de sostener una teoría multidimensional.

Es comprensible que esta visión de una sociedad unidimensional resultara atractiva para los jóvenes radicales de la década de 1960. Como se sentían excluidos de la sociedad, entendían que su libertad estaba muy restringida. Lo que no resulta tan claro es por qué una teoría de la dominación impulsaría a estos estudiantes alienados a rebelarse contra ella. Para ver por qué, sólo debemos recordar que una teoría es algo más que presuposiciones, modelos y descripciones empíricas. También es ideología. Marcuse no sólo intentaba explicar la sociedad unidimensional, sino que la evaluaba. Para ello partió de la premisa marxista de que era posible trascender el orden presente.

Pero, como sugerí en mi clase anterior, esta confianza en la trascendencia no ha sido fácil de sostener para los marxistas del siglo veinte. Las revoluciones comunistas del Este han sido grandes decepciones, y las revoluciones prometidas en el Occidente capitalista no se produjeron. Marcuse es sensible a estos problemas. Sería justo decir que la dificultad de la revolución se encuentra en el centro de su trabajo.

La teoría de Marcuse acerca de una sociedad unidimensional parece diseñada para servir a un doble propósito. Es una respuesta a exigencias presuposicionales, pero también cumple una función ideológica. Explica por qué el mesías marxista, el proletariado revolucionario que presuntamente cobraría poder con el desarrollo del capitalismo avanzado, ha desaparecido virtualmente. No se trata de que las cosas sean ahora mucho mejores de lo esperado, sino de que las cosas son mucho peores. Son tan malas que “el sujeto alienado es engullido por su existencia alienada” (pág. 11). Bajo el impacto de la dominación tecnológica, cree Marcuse, “las clases trabajadoras en las zonas avanzadas de la civilización industrial sufren una transformación decisiva”. La mecanización del proceso laboral, escribe. “modifica la actitud y el status de los explotados”. Como el trabajo es menos dificultoso y menos humillante físicamente, los trabajadores no sienten tanto resentimiento y el prestigio de su trabajo se eleva. Más aun, objetivamente, el poder de la tecnología enlaza más al trabajador con el proceso de producción. Por todas estas razones, “el nuevo mundo laboral tecnológico alienta un debilitamiento de la posición negativa de la clase trabajadora: ésta ya no parece ser la contradicción viviente para la sociedad establecida” (pág. 24-31).

Aunque Marcuse usa otra teoría para llegar a estas conclusiones, ellas no son distintas de aquellas a que han llegado la mayoría de los marxistas del siglo veinte. Sólo después de ver que hay buenas razones para el fracaso de la revolución, la teoría marxista se enreda en lo que antes llamé el dilema ideológico. Hay dos posibilidades. Por una parte, los teóricos marxistas pueden postergar la trascendencia hasta algún futuro lejano, transformándose en reformistas que implícitamente hacen las paces con el presente. Por la otra, pueden adoptar una actitud mucho más activista y trastocar, mediante la afirmación de la voluntad, la mejoría que ellos mismos describen.

El hombre unidimensional explora ambas posibilidades. Aunque se publicó a comienzos de las rebeliones de la década de 1960, fue escrito durante la extraordinaria calma de la posguerra. Marcuse describe un sistema tecnológico de poder casi omnisciente. No es sorprendente que su pensamiento sobre las posibilidades futuras esté influido por este dato. Hay una tendencia de su

trabajo que adopta el polo resignado y apolítico del dilema ideológico. “Tanto por razones teóricas como empíricas”, se lamenta Marcuse, “el concepto dialéctico [de la teoría crítica] pronuncia su propia desesperanza.” Con el crecimiento de la conquista tecnológica de la naturaleza, “crece la conquista del hombre por el hombre”, y esta conquista “reduce la libertad que es un *a priori* necesario para la liberación”. No es posible que los que están sometidos al control tecnológico obtengan una fuerza material independiente, y “sin esta fuerza material, aun la conciencia más aguda permanece impotente”. Más aun, la conciencia radical se ha vuelto virtualmente imposible, al menos para las masas: “El poder y la eficiencia de este sistema, la total asimilación de mente con hecho, de pensamiento con conducta requerida, de aspiraciones con realidad, militan contra la emergencia de un nuevo Sujeto”.

Marcuse llega al extremo de sugerir que una total democratización de la economía —meta del comunismo marxista— no sería liberadora. Esta noción es válida sólo donde los trabajadores son “la negación viviente y la condena de la sociedad establecida”. En la situación actual, el “ascenso [de los trabajadores] al control [sólo] prolongaría este modo de vida [tecnológico] en un ámbito diferente”. Es una sombría evaluación. Aunque Marcuse insiste en que la “teoría dialéctica no está refutada”, reconoce que “no puede ofrecer el remedio” (págs. 252-253).

Pero si Marcuse hubiera escogido sólo este lado del dilema ideológico, su teoría no habría atraído a la Nueva Izquierda. Aunque reconoce cierto desánimo, es ferozmente crítico hacia los movimientos izquierdistas que han adoptado una actitud reformista. Desdeña la “fusión y alianza entre la empresa y los gremios” en los Estados Unidos, y afirma que “el Partido Laborista británico, cuyos dirigentes compiten con sus rivales conservadores en defender los intereses nacionales, tiene dificultades para salvar aun un modesto programa de nacionalización parcial” de los medios de producción. En Alemania Occidental el Partido Social-demócrata “está demostrando convincentemente su respetabilidad”. Aun entre los partidos de izquierdas que son explícitamente comunistas, los que han permanecido en la Internacional Comunista fundada por Lenin, la reforma y la aceptación del mundo son las metas primarias. “En cuanto a los fuertes partidos comunistas de Francia e Italia, atestiguan la tendencia general de las circunstancias adhiriendo a un mínimo programa que olvida la toma revolucionaria del poder para cumplir con las reglas del juego parlamentario” (pág. 20-21).

Los movimientos organizados para la reforma izquierdista se deben rechazar porque no son suficientemente izquierdistas. Conducen hacia una mayor integración con este mundo, no a trascenderlo. Pero Marcuse reconoce que el relativo conservadurismo de los movimientos críticos no es accidental. Refleja los sentimientos y esperanzas de las masas oprimidas. Marcuse no elude la conclusión lógica: para obtener la trascendencia hay que pasar por alto los sentimientos y esperanzas de la mayoría. “El hecho de que la vasta mayoría de la población acepte... esta sociedad, no la vuelve menos irracional y menos reprochable” (pág. xiii).

Aunque Marx estaba tan comprometido con la trascendencia como Marcuse, su teoría del capitalismo le permitía vincular esta transformación con las insatisfacciones expresadas por la mayoría. La clase trabajadora experimentaría las contradicciones del capitalismo y se levantaría contra ellas para construir un sistema nuevo. Marcuse comprende que ha ocurrido precisamente lo contrario, y construye su teoría de la sociedad unidimensional para dar cuenta de ello. La clave para comprender la satisfacción de la mayoría está en distinguir entre necesidades verdaderas y falsas. El dominio tecnológico ha lavado el cerebro de la población de tal modo que ella sólo necesita lo que se le puede suministrar y no lo que los seres humanos deberían desear. La mayoría, incluida la izquierda, se contenta sólo porque le han inculcado falsas necesidades.

Podemos distinguir necesidades verdaderas y falsas. Son “falsas” las que intereses sociales particulares imponen al individuo en su represión: las necesidades que perpetúan el trajín, la agresividad, la miseria y la injusticia. Satisfacerlas puede resultar gratificante para el

individuo, pero esta felicidad no es una condición que se deba mantener y proteger si sirve para detener el desarrollo de la capacidad (del individuo y otros) para reconocer la enfermedad del todo y aprehender las oportunidades de curar la enfermedad. (págs. 4-5)

Esta solución ante el reformismo de la época parece legítima a primera vista. Si la experiencia de satisfacción de la mayoría es corrupta y manipulada, hay fundamentos para la rebelión y la transformación social. Sin embargo, si lo pensamos un poco, veremos que la distinción entre necesidades verdaderas y falsas plantea más interrogantes de los que responde. El problema, en síntesis, es el siguiente: ¿de dónde viene la pauta para juzgar las necesidades verdaderas? Marx empleaba una pauta de juicio que estaba a la vista de todos. Pensaba que uno sólo tenía que mirar los sentimientos y las acciones de la gente involucrada. ¿Pero dónde obtendrá Marcuse su pauta de juicio crítico? La fuente de esta pauta es crucial, desde luego, pues no sólo establece los fundamentos para la crítica sino las condiciones que definen la trascendencia para el sistema social particular.

El peligro es que Marcuse sólo pueda establecer la pauta crítica de manera muy subjetiva, y sea el teórico revolucionario quien decida qué necesita la gente. Marcuse rechaza explícitamente esta posibilidad. “¿Qué tribunal”, pregunta retóricamente, “puede reclamar la autoridad para tal decisión?” Responde que “ningún tribunal se puede arrogar con justicia el derecho a decidir cuáles necesidades hay que desarrollar y satisfacer”. Llega a la conclusión de que “cualquier tribunal así sería reprobable”. No obstante, en la misma oración añade: “nuestra revulsión no elimina la pregunta: ¿cómo pueden las personas que han sido objeto de dominación eficaz y productiva crear las condiciones de la libertad?” (pág. 6).

Marcuse no puede dejar de respaldar un tribunal que él sabe erróneo. Al rechazar el juicio de las masas, la alternativa consiste en los juicios de individuos particulares. Estos individuos, por cierto, son intelectuales como él, y la pauta que emplean es la teoría crítica. Marcuse insiste en que los juicios de la teoría crítica tienen validez objetiva”. Las posibilidades históricas disponibles para toda sociedad dada son reales, y la estructura social existente se debe medir de acuerdo con ellas. Marcuse hace estas comparaciones en la primera página del libro, aunque nunca retorna a ellas. Escribe que la sociedad actual es irracional porque en ella “la producción destruye el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas”, porque la paz se mantiene “mediante la amenaza constante de guerra”, porque la felicidad y la sexualidad representan sólo “desublimación represiva” (págs. ix-xi). Pero estos juicios son muy personales y subjetivos. ¿Cómo podría haber una sociedad sin exigencias laborales? Si no pudiera haberla, ¿se puede definir el “libre desarrollo” en oposición tan radical al control social? ¿Con qué fundamento se puede llamar represiva a la desublimación sexual? Si ella no cuestiona las estructuras sociales, ¿no sería igualmente válido sugerir que las estructuras mismas no son represivas y no que la sexualidad lo es? Por último, ¿por qué el mantenimiento de la paz mediante la amenaza de guerra constituye una condena de la civilización tecnológica en sí misma? ¿Acaso esta situación no ha sido frecuente en la historia de las sociedades humana y, si lo ha sido, cómo puede brindar fundamentos específicamente históricos para criticar esta sociedad?

Marcuse sin duda respondería que mi razonamiento es tendencioso en un sentido liberal y orientado hacia este mundo. Yo no negaría esta acusación, aunque negaría que dicha inclinación atente contra la posibilidad de la crítica social y la reforma decisiva. Pero esto subraya mi argumento más general: los juicios críticos son personales. Esto es ineludible. Lo peligroso es que esta subjetividad esté camuflada, y que los juicios así alcanzados se recomienden como base para una actividad masiva y revolucionaria. Esto conduce al autoritarismo y al elitismo, a la negación de los mismos ideales que la izquierda siempre ha representado contra la derecha.

Antes vimos que Marcuse rechaza la reforma democrática y participativa. El problema es que estos reformadores, que han introyectado la civilización, quizá no sepan diferenciar entre

necesidades buenas y malas. La conclusión de Marcuse es lógica: sólo se puede alcanzar una pauta de juicio válida permaneciendo fuera de la sociedad. Ello nos remite a los intelectuales. Por eso Marcuse ha escrito el libro. El intelectual alienado está fuera de la sociedad, y está en contacto con la tradición de la teoría crítica que vuelve posible la comprensión social. Sin embargo, los intelectuales solos no bastan. Deben encontrar una fuerza social con la cual aliarse, un grupo que aún no esté civilizado. Marcuse busca, pues, grupos que “existan fuera del proceso democrático”. Los encuentra en el “sustrato de parias y renegados” que configura el margen de toda sociedad. Son radicales porque no están socializados. Como no conocen los procedimientos democráticos, constituyen “una fuerza elemental que viola las reglas del juego, y así lo revela como un juego arreglado” (págs. 256-257).

Marcuse está atrapado en el dilema ideológico. Al margen de las circunstancias sociales, el marxismo está condenado a alternar entre el reformismo incómodo y la trascendencia radical. Por una parte, siendo un movimiento social reformador, el marxismo está inclinado a aceptar condicionalmente el mundo tal cual es. Sin embargo, como también es una religión secular, se sentirá obligado a rechazar la aceptación del mundo y a insistir en la salvación al margen de las consecuencias.

En la década de 1960, la solución radical de Marcuse a este dilema parecía apropiada, e inspiró no sólo los movimientos sociales sino la teorización de la Nueva Izquierda. En la década siguiente, no obstante, reaparecieron una vez más las conocidas frustraciones de la posición trascendente. Por lo pronto, no había habido revolución. En cambio, surgieron movimientos contra los jóvenes revolucionarios, movimientos cuya meta era transformar la sociedad de manera derechista, rígida y autoritaria. Las frustraciones de la revolución tuvieron además consecuencias para los grupos izquierdistas. Se volcaron más en sí mismos y perdieron interés en realizar alianzas. Al perder las esperanzas, también ellos se volvieron rígidos en sus denuncias y más extremos y violentos en sus métodos. Si los renegados son revolucionarios, la revolución puede transformarse en una temible parodia de sí misma.

En respuesta a los fracasos del marxismo de la Nueva Izquierda, dos nuevas y poderosas tradiciones teóricas se desarrollaron en la década de 1970.⁶ Una fue inspirada por el ya establecido trabajo del marxista “estructural” francés Louis Althusser. La otra era una nueva forma de teoría crítica, dirigida por un miembro más joven de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas. Ambas teorías regresaron, cada cual a su modo, a los elementos fundamentales del trabajo parsoniano. Esto no es tan sorprendente como parece. La reacción radical contra la teorización liberal llevó al marxismo de la Nueva Izquierda no sólo a la búsqueda de la trascendencia sino a la eventual negación del orden social voluntarista. Sólo si se reincorporaban los elementos de la teoría liberal, razonaron sus sucesores, se podían evitar las peligrosas dicotomías del primer marxismo. Desde luego, la teoría parsoniana seguía siendo la teoría liberal más destacada.

Aunque Althusser empezó a componer su teoría mucho antes, su “marxismo estructural” sólo alcanzó mayor popularidad a principios de la década de 1970. El marxismo estructural desarrolló un modelo más flexible y matizado del sistema capitalista que la versión de Marcuse. Enfatizaba la relativa autonomía de los subsistemas políticos y culturales, arguyendo que ésa era la clase de diferenciación interna que Parsons había descrito. Esta compleja comprensión de la causalidad

⁶ Debo enfatizar “nuevas” y “teóricas”, pues después de la teoría y práctica de la Nueva Izquierda surgió también otra forma del marxismo, la cual se podría denominar marxismo empírico. Estos sociólogos marxistas se concentran en lo que consideran problemas de investigación claramente delineados. Sin embargo, este trabajo empírico suele acontecer dentro de un marco ortodoxo que tiende a ignorar las más importantes revisiones de la teoría marxista. Así se convierte en otra forma de la teoría del conflicto, aunque con un ímpetu evolutivo y económico. Aunque estos marxistas empíricos eluden la problemática de la “gran teoría”, no pueden escapar de la lógica teórica. Creo que sus trabajos también sufren las tensiones de los dilemas que antes describí.

llevó a la noción de que las contradicciones principales del capitalismo debían estar “sobredeterminadas”, es decir, debían ser el resultado de tensiones superpuestas en diversos subsistemas del todo capitalista. Esta sutileza teórica se combinaba con una visión mucho más evolutiva del cambio de los sistemas sociales. Habría cambios y desequilibrios, pero rara vez conmociones que sacudieran los cimientos.⁷

A fines de la década de 1970, sin embargo, la alternativa estructuralista se había desgastado. La versión de Althusser de la multidimensionalidad parsoniana no era del todo satisfactoria. La razón era que, al no desistir del marxismo, el mito de la última instancia se invocaba invariablemente. Esto condujo a un curioso tipo de indeterminación teórica, una sensación de que el marxismo althusseriano nunca se podía definir con precisión. Pero la declinación de su popularidad no se debió tanto a los aspectos explicativos de la teoría estructural como a los aspectos ideológicos. El estructuralismo había enviado a los radicales de vuelta a la teoría parsoniana, y así se han producido varias síntesis Marx-Parsons. El problema era que la ideología estructuralista era demasiado conservadora. La dialéctica de la ideología marxista aún estaba en juego. Reaccionando contra la trascendencia, se instituyó un reformismo que a menudo era tan antitrascendentalista que protestaba contra los esfuerzos de cambio radical. Althusser era miembro del Partido Comunista francés, y su teoría a menudo se asociaba con las ambiciones antirrevolucionarias de la Internacional Comunista. Se había rechazado el marxismo de la Nueva Izquierda, pero el marxismo comunista no iba a reemplazarlo, al menos no para los intelectuales occidentales.

La nueva versión de la teoría crítica propuesta por Habermas ha eludido con mayor éxito estas dificultades. Habermas también reaccionó contra los excesos ideológicos de la década de 1960. Condenó a los estudiantes de la Nueva Izquierda por su autoritarismo y argumentó que la busca de posibilidades nunca debía poner en jaque la democracia. Habermas rechazó el rechazo marcusiano del liberalismo. Sostenía que las posibilidades radicales se tendrían que construir sobre los logros de la sociedad liberal. El reconocimiento liberal de los derechos individuales y su aliento de la racionalidad no eran para Habermas eslóganes falsos sino encarnaciones reales de una sociedad progresista. Para Habermas, pues, la busca de una pauta crítica de juicio no provocó desesperación nihilista. Estas pautas se podían encontrar dentro de los ideales que la sociedad liberal, y los movimientos sociales liberales, se fijaban a sí mismos.⁸

Habermas ha tenido más éxito que Marcuse en el mantenimiento de un enfoque explicativo voluntarista y multidimensional. Su modelo de la sociedad contemporánea se parece en muchos sentidos al modelo conflictivo y pluralista que Marcuse reservaba para el primer capitalismo. Habermas trata de incorporar la acción interpretativa a su teorización acerca de la racionalidad, e intenta enlazar los esfuerzos de los actores para realizar sus ideales con la operación de los subsistemas de la sociedad. El hecho de que tales énfasis impliquen preguntas acerca de la motivación subjetiva, la cultura y el aprendizaje en el primer plano de la teoría crítica no molesta a Habermas. Al avanzar su trabajo, se ha interesado cada vez menos en mantener la herencia marxista ortodoxa, y por ello se ha sentido menos obligado a invocar el determinismo en última instancia. En sus últimos trabajos sugiere que las tensiones básicas del capitalismo están arraigadas en experiencias de desarrollo psicológico y moral y que el cambio social fundamental se logrará mediante una suerte de aprendizaje social.⁹

⁷ Véase, por ejemplo, Louis Althusser, *For Marx* (Londres: New Left Books, 1969). y Louis Althusser y Etienne Balibar, *Reading Capital* (Londres: New Left Books, 1970).

⁸ Jürgen Habermas, *Towards a Rational Society* (Boston: Beacon Press, 1970).

⁹ Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1975); Habermas, *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon Press, 1979); Habermas, *The Theory of Communicative Action* (Boston: Beacon Press, 1984). vol. 1.

No creo que Habermas triunfe del todo en su reelaboración del esquema crítico. En su trabajo aún encontramos una fuerte lealtad residual a la tradición marxista, y este compromiso lo lleva a veces a invocar el “capitalismo” de manera instrumental y coercitiva. Esta ambivalencia latente le dificulta volver específica su teoría multidimensional, por temor a abrazar demasiado abiertamente no sólo la ideología liberal sino también la teoría liberal (y parsoniana). Estos compromisos, y este esfuerzo para sustituir a Parsons como teórico más significativo de la época, lo han llevado a imponer serias distorsiones al trabajo de Parsons. Esta caricatura, a la vez, ha vuelto aun más dificultosa la construcción de una teoría sociológica genuinamente multidimensional.

Aun así, aunque Habermas no haya triunfado del todo, su trabajo apunta en la dirección que debe seguir toda elaboración de una teoría crítica. También apunta hacia algo que toda teoría explicativa no debe olvidar: todo intento de explicar la sociedad debe ser también un intento de autorreflejo moral y, al menos para quienes no están del todo satisfechos con la sociedad tal como es, un aporte a la renovación crítica.

Las historias del marxismo de posguerra y la teoría sociológica de posguerra son curiosamente inversas. La sociología partió de una teoría multidimensional y en el curso de su antagonismo con Parsons creó tendencias que adoptaron diversos rumbos unidimensionales. El marxismo, por el contrario, partió de teorías unidimensionales y procuró revigorar marcos multidimensionales. Ambos esfuerzos fallaron a causa de una exagerada respuesta a su punto de origen. La teoría sociológica contemporánea ha fracasado a causa de un antagonismo exagerado, y el marxismo de posguerra a causa de una excesiva lealtad. La teoría sociológica de posguerra a menudo subordinaba el juicio lúcido al esfuerzo de apartarse de las ideas parsonianas. El marxismo de posguerra se alejó de la lógica de sus propias conclusiones en el afán por mantener las ideas características de Marx. Las innovaciones reales de ambas tradiciones, en otras palabras, han fracasado por la misma razón: no han podido cimentarse en una base multidimensional. La senda de ambos esfuerzos, pues, parece conducir de vuelta a Parsons, o para ser más preciso históricamente, al marco teórico que Parsons ambiguamente procuró construir.

La teoría sociológica en la actualidad

En mi clase inicial sugerí que la teoría sociológica, como los reyes medievales, tiene dos cuerpos”. Por una parte, es abstracta y trascendental, una búsqueda atemporal de los fundamentos de la acción y el orden en las sociedades humanas. Pero esta dimensión “pura” siempre cobra una forma histórica. No estudiamos simplemente “teoría”, sino “teorías” en un tiempo y espacio particulares.

Este sentido estereofónico me ha guiado en este curso. He comentado movimientos intelectuales de un tiempo y espacio particulares. Al mismo tiempo, he tratado de aclarar la relevancia universal de estos movimientos. Hoy deben ustedes tener presentes estos dos cuerpos de la teoría social. En esta última clase trataré de amalgamar todas las partes con la mayor pulcritud posible.

Cuando examino mis comentarios de este curso, veo que a veces hablé de movimientos “antiparsonianos” y a veces de teoría “posparsoniana”. Ambos términos se refieren por cierto a los mismos movimientos, los desarrollos en teoría del conflicto, teoría del intercambio, interaccionismo, etnometodología, hermenéutica y teoría marxista que surgieron después de la hegemonía de Parsons en la posguerra. El primer término, sin embargo, es un modo de caracterizar los movimientos teóricos desde el punto de vista de su surgimiento en las décadas de 1960 y 1970. El segundo término los caracteriza desde la perspectiva de la situación teórica de hoy. El “antiparsoniano” ve a Parsons como un actor; el “anti” implica una rebelión contra él. “Posparsoniano” implica que Parsons ha sido superado, en términos históricos, ya que no en alcance teórico.

No me limito a describir palabras. Sólo quiero señalar que las luchas teóricas que describí acontecieron dentro de un periodo limitado. La historia de la teoría parsoniana y los cuestionamientos que la desafiaron es histórica. Las historias históricas tienen fechas, y ésta transcurre, aproximadamente, de 1940 a 1980. La teoría sociológica de hoy ya no está consagrada al esfuerzo de destronar a Parsons. Es posparsoniana, no antiparsoniana.

¿Por qué ha concluido el movimiento antiparsoniano? La respuesta es muy simple: porque ganó. La teoría de Parsons era ambiciosa y en muchos sentidos profunda. También tenía muchos inconvenientes originados en profundas ambivalencias de Parsons. Dado el clima social, cultural e intelectual de la década de 1960, estos inconvenientes tenían que aflorar, y las ambivalencias volvieron imposible que Parsons y sus seguidores alteraran decisivamente la teoría. Los retadores señalaron problemas cruciales y los mejores de ellos hicieron exposiciones formidables. En 1980 la batalla estaba ganada. Los retadores dejaron de ser tales para establecer sus propias tradiciones. En 1980 estos movimientos teóricos constituían las principales fuerzas de la teoría sociológica. Distanciada de dos generaciones de teóricos —los revisores liberales y los marxistas—, la teoría funcionalista había sufrido un eclipse casi total a fines de la década de 1970. Un inglés que reseñaba diversos libros sobre Parsons iniciaba su reseña con la pregunta “¿Quién lee ahora a Parsons?” Este era un eco burlón de la pregunta que Parsons se hacía sobre Spencer cincuenta años atrás cuando inició su famoso ataque contra la teoría utilitarista en *La estructura de la acción social*. “¿Quién lee ahora a Spencer?”, preguntaba Parsons en la primera página del libro,

dando a entender que nadie lo leía. Desde luego, la gente todavía lee a Parsons. Pero la posibilidad de hacer tal pregunta, aun retóricamente, indica que una época ha terminado.

Creo que en los últimos años se ha iniciado una nueva fase de la teorización sociológica. Ahora que se ha asentado el polvo, se ha vuelto cada vez más claro que muchos sucesores de Parsons fallaron en su intento de crear una teoría satisfactoria, y exactamente por las mismas razones que les permitieron desplazar la influencia de Parsons: su teorización era muy polémica. El resultado fue que, al cuestionar la unilateralidad de Parsons, esos trabajos manifiestan una unilateralidad propia.

La generación de teóricos que ha sucedido a los revisores liberales y marxistas —la nueva “generación joven” de la teoría sociológica— ha podido evitar esta trampa. Como ha crecido en un ámbito donde Parsons no llene tanta importancia, no está comprometida con ningún bando de esa batalla. Por ello ha obtenido una mejor perspectiva de la guerra misma. Esta nueva generación de teóricos se ha afanado por cerrar la dialéctica, por brindar un “tercer camino” que aproveche lo mejor de ambos bandos. Sin embargo, se propone el mismo objetivo que Parsons: terminar la “guerra entre escuelas” desarrollando una teoría sintética que incorpore las teorías parciales del presente.

Esta nueva teorización se ha desarrollado de dos maneras: como teorización sistemática y como reinterpretación de los clásicos. Ambas formas tienen la misma ambición, y a menudo forman parte de la obra del mismo teórico. El problema sistemático, o analítico, predominante ha sido la reintegración del voluntarismo subjetivo y la restricción objetiva. Como en buena parte de la teoría posparsoniana la subjetividad se concibe de modo individualista, no es sorprendente que este nuevo esfuerzo sintético esté orientado hacia la construcción, o restauración, del lazo entre lo “micro” y lo “macro”. El intercambio, el interaccionismo y la etnometodología suelen ser caracterizadas como tradiciones “micro” porque se interesan en el foco microscópico sobre unidades pequeñas o individuales. Las teorías del conflicto, el marxismo y el funcionalismo, en cambio, son “macro” porque se interesan en unidades de mayor tamaño, como las instituciones o sociedades enteras.

El esfuerzo de cerrar la brecha micro/macro es pues un afán de relacionar la acción individual y la interacción con la teorización sobre la estructura social. Si recordamos que los cuestionamientos individualistas de Parsons, y el cuestionamiento hermenéutico, lo acusaban de ser un estructuralista insensible a la acción y la subjetividad, y que los críticos marxistas y del conflicto lo veían como demasiado subjetivista, entendemos que esta reciente insistencia en ligar la acción con la estructura, la subjetividad con la objetividad, marca un esfuerzo para superar los términos del debate anterior. También es un intento que refleja directamente la ambición inicial de Parsons mismo.

En 1981 se publicó un importante volumen que hacía explícita esta ambición. Estaba organizado por etnometodólogos e incluía ensayos de marxistas y funcionalistas, y su meta consistía en hallar un modo de franquear la divisoria micro-macro.¹ La más importante y difundida reinterpretación de la tradición pragmatista de los últimos años tiene exactamente la misma intención.² Sus autores argumentan que la teoría pragmatista no tenía una orientación tan individualista como la que le atribuían los cuestionadores de Parsons, sino que estaba dividida internamente y contenía una profunda dimensión colectivista. Como la tradición interaccionista moderna que emergió de Blumer ignora la tendencia colectivista, sugieren que se la debe rechazar. Ven una conexión más estrecha entre el pragmatismo colectivista y las tradiciones

¹ Karen Knorr-Cetina y Aaron Cicourel, comps. *Advances in Social Theory and Methodology: Towards an Integration of Micro- and Macro-Sociology* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1981).

² J. David Lewis y Richard L. Smith, *American Sociology and Pragmatism* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

presuntamente antagónicas de Durkheim y Parsons. Una importante reelaboración alemana de Mead hace una afirmación similar, arguyendo que Mead no es tan individualista como lo presenta el interaccionismo contemporáneo y sugiriendo que se puede establecer una síntesis entre Mead y la teoría neomarxista.³

El mismo rumbo sintetizador se advierte en desarrollos recientes del lado estructuralista de la gran divisoria. El más destacado exponente joven de la teoría del conflicto, Randall Collins, comenzó a fines de la década de 1960 como un incisivo crítico de las teorías culturalistas, voluntaristas y parsonianas. En años recientes esta cruda hostilidad ha desaparecido. Collins ha realizado un esfuerzo concertado para enlazar la teoría estructural con ideas etnometodológicas, freudianas y durkheimianas, e incluso ha comenzado a reconocer el esfuerzo crucial que hizo Parsons en esa dirección. En su libro más reciente, *Tres tradiciones sociológicas*, Collins sugiere que tendría que haber una nueva síntesis entre las tradiciones del conflicto, la durkheimiana y la microinteraccionista, de modo que “las flaquezas de un conjunto de ideas se puedan desechar, y sus puntos fuertes se puedan elaborar e integrar con los puntos fuertes de otras tradiciones”. Cree que este proceso ya está en marcha, y que “el futuro nos mostrará aun más de lo mismo”. En una reciente reseña sobre mi propio trabajo, adopta como propio el término “multidimensional”, el término que yo uso para definir la pauta establecida por la teoría parsoniana, arguyendo que una teoría del conflicto revisada puede ser más multidimensional que cualquier otra.⁴

La carrera de Anthony Giddens, tal vez el principal teórico joven inglés, presenta un contorno similar. El primer libro de Giddens, *El capitalismo y la teoría social moderna*, adoptaba una posición explícitamente antiparsoniana respecto de los clásicos, arguyendo, por ejemplo, que Durkheim no estaba interesado en el “orden” sino en el “cambio”. En cuanto terminó este trabajo, sin embargo, empezó a alejarse del debate Parsons/anti Parsons. Argumentó que la distinción entre conflicto y orden adolecía de un equívoco fundamental, y en una serie de trabajos que se publicaron en la década de 1970 y principios de la de 1980 señaló que la sociología debía retomar la tarea de enlazar “agencia” con “estructura”. Para lograr esto, Giddens, como Collins, se ha inspirado cada vez más en el trabajo etnometodológico y fenomenológico, y ha tratado no sólo de enlazar estos conceptos con ideas del estructuralismo marxista sino con diversas clases de trabajo cultural.⁵

En la clase anterior aludí a desarrollos similares en la teorización neo-marxista de Jürgen Habermas. En sus primeros escritos Habermas exponía la teoría crítica marxista. Trataba de elaborar la dimensión voluntarista del marxismo y parecía satisfecho con defender al marxismo contra sí mismo. Aunque recientemente ha reconocido la influencia de Parsons aun en ese punto de su carrera, rara vez mencionaba a Parsons. En la década de 1970, sin embargo, el interés de Habermas en la subjetividad y la motivación se volvió más serio y explícito, y al fin rechazó totalmente la divisoria entre marxismo y sociología para tratar de reinterpretar los clásicos y la teoría crítica de tal modo que resulten mutuamente accesibles. Toma de Weber una teoría de la

³ Hans Joas, G. H. Mead: *A Contemporary Re-examination of His Thought* (Londres: Polity Press, 1985).

⁴ Para el nuevo enlace sintético, véase Randall Collins, “On the Microfoundations Of Macrosociology”, *American Journal of Sociology* (1981), 86:984-1014; para la referencia al trabajo pionero de Parsons sobre el enlace micro-macro, véase “The Durkheim Tradition in Conflict Sociology”, en Jeffrey C. Alexander, comp., *Durkheimian Sociology* (Nueva York: Cambridge University Press, 1987). Las citas son de Collins, *Three Sociological Traditions* (Nueva York: Oxford University Press, 1985), pág. 233; la referencia a la teoría del conflicto multidimensional se encuentra en Collins, “Jeffrey Alexander and the Search for Multidimensional Theory”, *Theory and Society* (otoño 1985), 14:877-892.

⁵ Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory* (Londres: Cambridge University Press, 1972); para el abandono de la distinción conflicto/orden, véase “Four Myths in the History of Social Thought”, *Economy and Society* (1972), 1: 357-385; para el enlace agencia/estructura, véase Giddens, *New Rules of Sociological Method* (Nueva York: Basic Books, 1976), y Giddens, *Central Problems in Social Theory* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1979).

moralidad racional, y del interaccionismo, la fenomenología y Durkheim una teoría del “mundo-vida”, intuitivo, emocional y naturalmente democrático. En estos últimos desarrollos, Parsons cumple un papel explícito y central. Brinda un modelo —así como un contrapunto— para que Habermas conceptualice la relación entre sistemas estructurales y mundo-vida.⁶

¿Es preciso añadir que veo mi propio trabajo como parte de este movimiento intelectual? En una serie de esfuerzos anteriores regresé a los clásicos e intenté desarrollar la base de una teoría colectivista nueva y más sintética. En ensayos posteriores abordé más directamente el enlace micro-macro, arguyendo, por ejemplo, que las tradiciones “individualistas” de la fenomenología y el interaccionismo contienen cruciales elementos colectivistas que se pueden integrar con las dimensiones subjetivas de la tradición colectivista. Recientemente he tratado de elaborar una exposición más sistemática de la relación entre la contingencia y lo ideal y las estructuras materiales. Aunque he trabajado mucho más estrechamente con la tradición parsoniana que los teóricos que he mencionado, creo que mi interés en superar el antagonismo del período anterior, sin negar sus logros, es muy similar al de ellos.⁷

Mi propósito en este curso ha sido desarrollar un argumento a favor de lo que Hegel habría llamado la “negación concreta” de la teorización de posguerra, tanto sistemática como históricamente. Lo hice, por cierto, a través de un proceso de interpretación. Como ustedes aprendieron en las clases sobre hermenéutica, sin embargo, para conducir una interpretación hay que entrar primero en el círculo hermenéutico, es decir, hay que tener una pauta interpretativa en mente. La pauta que desarrollé en mis primeras clases era francamente ecuménica, y derivaba del espíritu, y en parte de la letra, de los primeros trabajos de Parsons. Creo que la multidimensionalidad es la única posición que puede explicar el mundo social de manera total, coherente y satisfactoria. He tratado de demostrar que es también la única perspectiva desde la cual toda la variedad de las teorías sociológicas rivales se puede interpretar con justeza sin dejar de lado ninguno de sus intereses parciales. En la interpretación teórica, el primer compromiso del círculo hermenéutico es la teoría misma. Si mis interpretaciones han sido buenas, sin embargo, he justificado mi teoría inicial de modos (relativamente) más empíricos e inductivos.

Aunque comencé con una posición multidimensional general y abstracta, intenté especificar los elementos particulares de una teoría multidimensional a través de mis interpretaciones del trabajo de posguerra. Mi estrategia ha consistido en convertir el énfasis concreto de cada teoría unilateral en elementos analíticos de un todo más grande. Por cierto son posibles otros caminos. Espero, sin embargo, haberlos convencido a ustedes de que la interpretación y reinterpretación de teorías pasadas es una senda posible para el nuevo movimiento de la teorización sociológica.

⁶ Véase particularmente Jürgen Habermas, *Reason and the Rationalization of Society* (Boston: Beacon Press, 1984), vol. 1 de *Theory of Communicative Action*. El volumen *Liberalism and the Origins of European Social Theory* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1984) de Steven Seidman representa otro poderoso argumento contra la divisoria marxismo/sociología que tanto inspiró al marxismo antiparsoniano de las décadas de 1960 y 1970.

⁷ Para la relectura de los clásicos, véase Jeffrey C. Alexander, *Theoretical Logic In Sociology*, 4 volúmenes (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1982-83); para los problemas micro-macro, véase Alexander, “The Individualist Dilemma in Phenomenology and Interactionism: Towards a Convergence with the Classic Tradition”, en S. N. Eisenstadt y H. J. Halle, comps., *Macrosociological Theory* (Los Angeles y Londres: Sage Publications, 1985), págs. 25-57; Alexander y Bernhard Giesen, “The Long View of the Micro-Macro Link”, en Alexander, Bernhard Giesen, Richard Münch y Neil J. Smelser, comps., *The Micro-Macro Link* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1987); y Alexander, “Action and its Environments”, en *Ibid.*; para mi argumento a favor de una tradición parsoniana críticamente revisada, véase Alexander, comp., *Neofunctionalism* (Beverly Hills y Londres: Sage, 1985); para esto véase también el reciente trabajo de Richard Münch.

Índice Temático

A

- Abogados y control social en Alemania antes de la Segunda Guerra Mundial, 65
- Acción afirmativa, valores igualitarios *versus* restricciones económicas, 58
- Acción, el problema de la: en Bentham, 133; en la crítica a Parsons, 226-27; en Dilthey, 231; en Marcuse, 285-87; en Marx, 133-34; racionalidad, en Homans, 138
- Acción: y contingencia, en Homans, 138; diferenciación entre niveles, en Parsons, 41-49; y reinterpretación, en Blumer, 177-78; significativa, como texto, en Ricoeur, 237-38; y conducta subinstitucional, en Homans. 137-38; tres sistemas de: en Geertz, 244, e interacciones entre, 253, en Parsons, 40-4 1
- Actitud ingenua: concepto de, en Husserl, 198; y juegos, en Garfinkel, 205; en Garfinkel, 212
- Activismo instrumental como valor norteamericano básico, en Parsons, 70-7 1
- Acto unidad: componentes del, e individualismo en Rex, 122-23; componentes subjetivos y objetivos, 29; marco teórico de referencia en Parsons, 28-29; y la crítica de Parsons, 227; y “mí”, en Mead, 174
- Adaptación, en el modelo del intercambio, definición, 81
- Adolescencia y represión de la emoción, 61-62
- ADORNO, Theodor, 279; sociología de, en la posguerra, 97
- Alcance de metas, en el modelo del intercambio, definición, 82
- Alemania: problemas de asignación en, antes de la Segunda Guerra Mundial, 63-65; prenazi, y distribución del poder, 93; y la reacción ante el individualismo y el racionalismo, 229
- ALEXANDER, Jeffrey y la síntesis macro/micro, 299
- Alienación: como resultado del sistema educativo, 77; en la sociedad moderna, en el marxismo, 268
- ALTHUSSER, Louis, acercamiento marxista a la teoría liberal, 292- 93
- Analogía: en Garfinkel, 218; en Geertz, 254-55; en Husserl, 199- 200; y constitución de la realidad
- Anarquismo, 265
- ARON, Raymond: elementos weberianos en la sociología política de, 97; y el liberalismo de posguerra. 266-67
- Artistas y distribución de recompensas, 56
- Asignación: y sistema legal. 59; primacía de, en la teoría de Rex, 114-115; importancia relativa en la teoría de Parsons, 80; en los sistemas sociales, 50-59 *pássim: véanse también* Disponibilidades, asignación de: Personal, asignación de; Recompensas, asignación de Atletas y asignación de recompensas, 56
- Atribución y asignación de personal, 51-52
- Autoindicación, en Blumer, 178-79

B

- BARAN, Paul, 268
- BARBER, Bernard, 36
- BAUER, Otto y el dilema teórico, 273-74.
- BEARD, Charles, 166
- BECKER, Howard, 187*n* y la “teoría de la etiquetación”, 185

- Béisbol: como analogía del sistema social, en Mead, 170-71: como ejemplo del círculo hermenéutico, 238-39
- BELLAH, Robert: relación intelectual con Parsons, 246; y Parsons, comparación de sus posiciones ante la cultura, 247-48
- BENTHAM, Jeremy: ataque contra la teoría económica clásica, 132, 133
- BERGSON, Henri, individualismo de, 196
- Berkeley, Universidad de California en, 247
- BLAU, Peter, teoría del intercambio de, 159
- BLUMER Herbert, 105: comparado con Homans, 176-78; crítica del funcionalismo, 185; elementos de la ideología norteamericana en la teoría de, 178-79; y el dilema individualista, 208-9; optimismo de, 181; racionalidad liberal en, 267-68; reacción ante el funcionalismo, 176-77; relación con Mead, 168; tensión lógica en la teoría de, 182-85
- Burocracia: reglas de la, y asignación de recompensas, 52; y Estado en Alemania antes de la Segunda Guerra Mundial, 63

C

- Cambio social, teoría del: en Parsons, 67-78 *pássim*; en Rex, 116-18
- Capitalismo: de posguerra evaluado por el marxismo. 268-76 *pássim* en Alemania antes de la Segunda Guerra Mundial, 63; e “identidad de intereses”, 132-33; y brecha entre recursos y asignación. 55-56; y teoría económica clásica, 132; y producción. en Marcuse, 280-8 1; y “represión mediante la plusvalía”, en Marcuse, 279; y tecnología. en Marcuse. 284; teoría del, en Parsons, 50-65 *pássim*
- Capitalismo *laissez-faire*, véase Individualismo y la teoría liberal clásica
- Categorías residuales en la teoría, 106-7
- Catexia, véase Freud, aportes a la teoría de Parsons
- CICOUREL, Aaron, crítico de Parsons. 222; y el orden normativo, 215- 16
- Ciencia: y método cultural en la hermenéutica, 234-35; investigación y equilibrio social, 54
- Científicos y distribución de recompensas, 56
- Ciudadanía, en la sociedad moderna, en Parsons, 69-70
- Clase: y dominación de clase, en Rex, 119-21; y conflicto de clases en la sociedad de posguerra, 100: en Lenin, 273; en Marx. 269
- Clase trabajadora: en Alemania, antes de la Segunda Guerra Mundial, 64; respaldo ideológico de Rex a la, 121
- Colectivismo: y el problema de la acción. 20; y restricción, en Blumer, 183-85; elementos de: en Homans. 152, en Husserl, 201-2, en Garfinkel, 211-12, en Goffman, 189-90. en Mead, 168; y el otro generalizado, en Mead, 169-75 *pássim* en hermenéutica, 229-4 1 *pássim*. y acción individual en Garfinkel, Goffman y Mead, 206-7; en Parsons, 139- 41; en teoría, formas micro y macrosociológicas, 35-36; véase también Presuposiciones
- COLEMAN, James, teoría del intercambio de, 158-59
- Columbia, Universidad de, 36,161; prominencia de posguerra de, en la sociología, 102
- COLLINS, Randall: teoría del conflicto de, 128-29; y síntesis macro/micro, 297-98
- COMMONS, John, 166
- Comunismo: y “culto de la acción”, 272; impacto sobre la teoría de Rex, 110-11; y movimientos reformistas, 272; en Rusia, respuesta al dilema utilitarista, 30- 31; amenaza para la sociedad moderna, en Parsons, 28
- Conciencia y realidad objetiva, en Husserl, 198-200
- Conducta colectiva, teoría interaccionista de la, 186
- Conductismo y la teoría del intercambio de Homans, 131-32
- Congreso, y asignación de recompensas, 56

- Conservadora, ideología, en el pensamiento occidental, 264-68 *pássim*
- Contingencia de la acción: y el “pelele cultural”, en Garfinkel, 220; doble, en Parsons, 140; en Geertz, 255-62 *pássim*; en la hermenéutica, 252; en Homans, 138; e interpretación, en la hermenéutica, 240; y la revisión del funcionalismo, 142-43; y la estructura en el lenguaje, en Ricoeur, 236-38; y el tiempo, en Mead, 171-72
- Continuo del pensamiento científico: y la crítica de la teoría social de Parsons, 103; nivel equilibrio-conflicto, 17; nivel ideológico, 16; niveles de, y relevancia para las tradiciones sociológicas, 16-17; nivel metodológico, 16; nivel del modelo, 16; nivel presuposicional, 18; y reduccionismo 17
- Contracultura, influencia en Bellah, 247
- Contrato: concepto de, en la teoría económica clásica, 132; elementos no contractuales del, y teoría del intercambio, 159
- Conversación: análisis de la, en la etnometodología, 224; y la teoría del conflicto, 130
- COSER, Lewis: teoría del conflicto de, 127-28; crítica del funcionalismo, 109-10; elementos normativos en la teoría de, 128
- CROLY, Herbert, 166
- Cultura: autonomía de la, en Geertz, 259; y crítica cultural de Parsons, 242-45; y “culturalismo”, en la hermenéutica, 248; y el método cultural, en la hermenéutica, 249; dimensiones de la, y lenguaje, 120; y distribución de recompensas, 56-57; e interpretación, en la hermenéutica, 56-58; función política e integradora de la, 92-93; como categoría residual en la teoría posparsoniana, 228-29; y la integración social, 55-65 *pássim*; elementos estructurales de la, en la hermenéutica, 231-32, 239, 249-50; estudio de la, y las ciencias físicas, en Dilthey, 229; como texto, en la hermenéutica, 236-38
- Cultura juvenil y asignación de personal, 74-75
- Cupos raciales y religiosos y valores de logro, 57-58

CH

- Chicago, Universidad de, 36-161; prominencia de posguerra de la, en sociología, 101-2
- Chivos expiatorios y polarización en Alemania antes de la Segunda Guerra Mundial, 64; y personalidad occidental, 62

D

- DAHRENDORF, Ralph: teoría del conflicto de, 128-29; crítica del funcionalismo, 109-10; elementos normativos en la teoría de, 129
- Darwinismo elementos del, en Blumer, 178; e individualismo en la cultura norteamericana, 164; y pragmatismo, 167
- Darwinismo social, *véanse* Darwinismo; Utilitarismo, y dilema utilitarista
- Decisión Bakke, *véase* Acción afirmativa
- Depresión económica e influencia en Homans, 134
- Derechos civiles, movimiento de, y sociedad de posguerra en los EE.UU., 100
- Determinismo: en la hermenéutica, 249-50; en Marcuse, 284-91 *pássim*: en el marxismo, 269; en Rex, 113-15, 127; en el marxismo soviético”, en Marcuse, 279
- Desvío: y teoría del conflicto, 129; consecuencias para el sistema social, 48; institucionalización del, en la sociedad occidental, 61-62; “teoría de la etiquetación”, 185-86; en Parsons, 47, 140; y presión del grupo de pares, 75
- DEWEY, John, 166-67
- Díada: y coordinación de la interacción, 46; en Homans. 149- 50; en Parsons, 140
- Diferenciación: y teoría del conflicto, 128; y teoría del cambio social, en Parsons, 68-69; grupos sociales y de pares, 74

- Dilema del conflicto: definición, 124-25; en Rex, 127-28, 149
- Dilema ideológico: en el marxismo, 269-72; y reformismo, en Marcuse, 288-89
- Dilema individualista, 155, 208; en Blumer, 182-84; definición, 149-50; en Garfinkel, 225; en Homans, 149-50; en Mead, 172: en la etnometodología de Wilson, 221
- Dilema interpretativo: en Geertz, 257; en la hermenéutica, 252-62 *pássim*
- Dilema marxista, en Marcuse, 283-91 *pássim*
- Dilema teórico en el marxismo, 272-74
- Dilemas en teoría social, definiciones: del conflicto, 124-25; ideológico, 270-72: individualista, 149-50; interpretativo, 252-62 *pássim*; marxista 283-91 *pássim*: teórico, 272-80: utilitarista, 30-31
- DILTHEY, Wilhelm, 105
- Dinero: y asignación de disponibilidades, 50-51; y asignación de recompensas, 52: como medio generalizado de intercambio, 87-88; valor simbólico del, y medios generalizados de intercambio, 87
- Disponibilidades, asignación de, 50-51
- DOUGLAS, Mary, 243
- Dramaturgia, en Goffman, 189
- DURKHEIM, Emile, 103-4, 196; elementos de, en Goffman, 190; como centro del resurgimiento clásico en la teoría parsoniana, 103; teoría como encarnación de posibilidades presuposicionales, 23: voluntarismo en la teoría de, 31

E

- Economía, e intercambios entre subsistemas limítrofes, en Parsons, 83-85
- Educación: y asignación de personal, 51; calificaciones y asignación de recompensas, 76; e integración social. 54-55; diferenciada y valores igualitarios, 58; como adiestramiento para relaciones laborales impersonales, 61-62: como internalización de valores, 73-74
- EKEH, Peter, crítico de Homans, 159-60
- ELY, Richard, 166
- EMERSON, Ralph Waldo, 163
- Emisoras públicas y medios generalizados de intercambio, 87
- Empatía en la hermenéutica, 236
- Empresarios e impuestos, 57
- ENGELS, Frederick, y el dilema teórico, 273
- Equilibrio: y teoría económica clásica, 133; concepto del, en Parsons, 45-46; y conflicto en el pragmatismo, 165-66; e integración de la sociedad, en Parsons, 53-64 *pássim* y modelo del intercambio, 86; en el Occidente de posguerra y la teoría social de Marcuse, 282: y tregua, en Rex, 125
- Escasez, 51; problema de la, en la crítica de Rex a Parsons, 119-120
- Escritores y distribución de recompensas, 56
- Escuela de Francfort, 268, 279
- Estado benefactor: como alternativa ante el marxismo, en Marshall, 100; y la integración y asignación, 57; y la teoría parsoniana de la evolución de la sociedad, 98
- Estado latente en el modelo del intercambio, *véase* Mantenimiento de patrones
- Estados Unidos: y el poder político norteamericano, 89-93; como prototipo de la modernización para Parsons, 67-77 *pássim*
- Estalinismo, 265
- Estratificación: y asignación de recompensas en educación, 76: y teoría del conflicto, 130; y socialización, 58-59
- Estrellas cinematográficas y asignación de recompensas, 56

Estructuralismo, reduccionismo idealista del, 250-5 1
 Estructuralismo voluntarista, *véase* Voluntarismo, respuesta al utilitarismo
 Etnometodología, 105: comparación con la sociología, en Garfinkel, 2 18-19: crítica del funcionalismo, 220-23; e interaccionismo, 195: limitaciones de su crítica funcionalista, 222-23; contexto social de la teoría, 219 Eurocomunismo, 272; evaluación del, en Marcuse, 289
 Existencialismo y la sensación de inseguridad en la posguerra, 101

F

Familia y solidaridad en el voto, 91
 Fascismo, 265
 Fenomenología, 105; elementos de, en Geertz, 256; significado de, para Husserl. 196: y reducción fenomenológica, 198-99; relación con la teoría social contemporánea, 200; y sociología, amalgama de, en Schutz, 203
 Formalismo, rechazo de los intelectuales norteamericanos, 165
 FREUD, Sigmund, 104; aportes a Homans, 153: aportes a Parsons, 39-40: elementos de, en Coser, 128; e internalización, en Marcuse, 286; en Marcuse, 279; teoría como encarnación de posibilidades presuposicionales, 23
 FRIEDMAN, Milton, y la “reaganomía”, 13
 Funcionalismo: elementos del, en Rex, 125-26; crítica de Homans al, 136-37; y el nivel del modelo en el continuo científico, 16: y el mito del funcionalismo, en Rex, 112: revisión del, a la luz de Homans, 142-43: papel del significado en, en la crítica de Blumer a Parsons, 177-78

G

Ganancia: como motivo para el intercambio, en Homans, 139: e intercambio de valores, en Homans, 157; en la teoría del intercambio, 145
 GARFINKEL, Harold, 195; ambigüedad acerca del problema del orden, 209-11; y el movimiento antiparsoniano, 208; comparación con Goffman, 217; elementos ideológicos en la teoría de, y 225; influencia de Schutz y Parsons en, 204; racionalidad liberal en, 267; y rupturas presuposicionales, 22
 GEERTZ, Clifford, 244-46; ambigüedad acerca de la autonomía del sistema cultural, 257-62 *pássim*; ambigüedad de la contingencia y el determinismo, 255- 62 *pássim*; relación intelectual con Parsons, 245-46; racionalidad liberal en, 267; multidimensionalidad de la teoría temprana, 253-54; y las rupturas presuposicionales, 22; reacción ante Parsons, 253-54; vaguedad de su exposición de la cultura, 259-60
 GENOVESE, Eugene, y la Nueva Izquierda, 278
 Gestos y significado, en Mead, 169- 70
 GIDDENS, Anthony, y síntesis macro/micro, 298
 Goffman, Erving: ambigüedad de la teoría en el nivel presuposicional, 192; comparación con Garfinkel, 217; y restricción cultural: máscaras”, 190-91, y utilería, 190-9 1: adecuación empírica de la teoría, 189-90; elementos ideológicos en la teoría de, 189-90; y el dilema individualista, 209; teoría interaccionista de, 187-93; racionalidad liberal en, 268
 GOODE, William, y el prestigio en la teoría del intercambio, 159-60
 GOULDNER, Alvin, crítica de la teoría del intercambio al funcionalismo, 159
 GRAMSCI, Antonio, y el dilema teórico, 273-74
 Granjeros. en Alemania antes de la Segunda Guerra Mundial, 6
 Gravámenes e integración y asignación, 57
 Grupo de pares y socialización, 74, 75

- Grupos de intereses y agresión. 62- 63
 Guerra Fría, 99
 GURVITCH, George, sociología fenomenológica de, en la posguerra, 97
 GUSFIELD, Joseph, 187
 HABERMAS, Jürgen: y la síntesis macro/micro. 298-99; acercamiento marxista a la teoría liberal, 292-94
 HALÉVY, Elie, 133
 Harvard, Universidad de, 36, 161, 247; prominencia de posguerra de la, en sociología, 102
 HEGEL, Frederick, 104-5, 165; y la formación de conceptos, 111; interpretaciones marxistas de, 275
 Hermenéutica: crítica de Parsons, 249; definición, 232; e idealismo alemán, 229; y círculo hermenéutico: definición, 238, ejemplo de, 238-39; relación entre teoría y método, 234; relación con Parsons, 242-45; categorías residuales en, 25 1-62 *pássim*; tendencia hacia el reduccionismo idealista, 250
 HOLMES, Oliver Wendell, 166
 HOMANS, George: argumento *ad hoc* en la teoría de, 148-49; comparación con Blumer, 176- 78; crítica a Parsons, 136-37; fundamento empírico de la teoría, 144-45; elementos individualistas en, 150-51; individualismo en la crítica a Parsons. 226; dilema individualista, 149- 50; racionalidad liberal en, 268; limitaciones de la teoría, 154- 55; memoria y acción en la teoría de, 146-47; categorías residuales en la teoría de, 147. 150 aspecto subjetivo del valor, 153; marco temporal de la teoría del intercambio, 154-55; elementos utópicos de la teoría del intercambio, 152
 HORKHEIMER, Max, 279; sociología de, en la posguerra. 97
 Husserl., Edmund, 104; y el dilema individualista, 209; contexto intelectual de su teoría, 196; afirmaciones presuposicionales de la teoría, 200-2

I

- Idealismo: en Blumer, 178, 181; y significación colectiva, en Dilthey, 231; colectivo, en la hermenéutica, 249-50: alemán, 105
 Idealización, concepto de, en Goffman, 191
 ideología: concepto en Marx y Parsons. en Geertz, 253-54; y juicio crítico, en Marcuse, 290; en el marxismo, 264; y presuposiciones de la teoría social, comparación, 263-65; tres ramas de la, en el pensamiento intelectual occidental, 264-68
 ideología liberal: desencanto con, entre los intelectuales de la década de 1960, 277-78; en Habermas. 293; en los EE.UU. de posguerra, 67; uso de Freud, 279-280; en el pensamiento intelectual occidental, 264-68 *pássim*
 ideología radical: entre intelectuales de la década de 1960. 277- 78; en el pensamiento intelectual occidental, 264-68 *pássim*
 Ilustración, reacción alemana contra la. 229
 Inclusión: y poder, Parsons comparado con Rex, 117-18; y cambio social, en Parsons, 70
 Índice, 219; en Garfinkel, 211; del mundo objetivo, la experiencia como, en Husserl, 199-200
 Individualismo: y la crítica de Blumer a Parsons, 176-77; y la teoría liberal clásica, 27-28; y comunidad, 267: en Parsons, 266; cultura del, y distribución de recompensas. 56-57; y desorden en las sociedades occidentales, 60; empírico y presuposicional, en la etnometodología, 195- 96; y libertad, 20; en Garfinkel. 210, 218-21; en Goffman, 189-93 *pássim*; como ideología en la cultura norteamericana, 162-65; institucionalizado, 72: en la sociedad moderna, en Parsons, 70-7 1; cuestionamiento parsoniano del, 44; nivel presuposicional *versus* nivel empírico, 168-69; en Husserl, 200-2; y azar de los fines de la

- acción, 29-30; religioso y comunidad, 163-64; y subjetividad, en Dewey, 167-68; en el interaccionismo simbólico, 161; *véase también* Presuposiciones
- Indonesia, ideología política en, en Geertz, 257-58
- Influencia como medio de intercambio, 88
- Instinto, *véase* Utilitarismo y dilema utilitarista
- Institucionalización: y complementariedad de las expectativas, 46; y contingencia, 48-49
- Instituciones: como parte de la personalidad. en Mead, 173-74; *véanse también*
Diferenciación de instituciones; individualismo institucionalizado
- Integración: y coordinación de las asignaciones, 54; y eficacia del proceso de asignación, 53-54; normativa, en Rex, 126; en el modelo del intercambio, definición, 81-82; y lenguaje, en Rex, 120; importancia relativa en la teoría de Parsons, 80; en la teoría de Rex, 115-18; en los sistemas sociales, 50, 53-65 *pássim*; social y contingencia, en Garfinkel, 207
- Intelectuales como árbitros de las necesidades verdaderas, en Marcuse, 290-91
- Interaccionismo, 105; cuestionamiento del funcionalismo, 161-62: cuatro tradiciones del, 185-93; y la Escuela de Iowa, 187; raíces del, en la historia intelectual norteamericana, 162
- Intercambio: y aspectos restrictivos y del, 151-52; económico, y teoría económica clásica, 132-33; negociación del, en Homans, 139-40; en condiciones monopólicas, 151-52; uso del concepto en las tradiciones teóricas, 159-60
- Intereses, identidad natural de, 133; en Homans, 134; y orden social, en Rex, 115
- Internalización, en Marcuse, 286-87; *véanse también* Socialización; Freud, aportes a la teoría de Parsons
- Interpretación en la hermenéutica. 236
- Introyección, *véase* Freud, aportes a la teoría de Parsons
- Inversión e intercambio de valores, en Homans, 156-57
- Ironía: en Geertz, 254; y significado, en Garfinkel, 218

J

- JAMES, Williams, 166-67
- Japón, éxito económico de, 12-13
- Jueces y control social en Alemania antes de la Segunda Guerra Mundial, 64-65
- Juego de los bolos, como ejemplo del intercambio de valores, en Homans, 156
- Juegos: y el otro generalizado, en Mead, 169-70; y orden normativo, en Garfinkel, 205
- Justicia distributiva, 155-56; en Homans, 139-40

K

- KADUSHIN, Charles, y el intercambio indirecto, 159
- Kant, Immanuel, 165
- KEYNES, John Maynard, y la “reaganomía”, 13
- KORSCH, Karl, 276
- KRUSCHEV, Nikita, 100
- Kuhn, Manfred, y la teoría del *self*, 187

L

- LEITER, Kenneth, crítico del funcionalismo, 222
- Lenguaje: e integración, en Rex, 120; y simbolización, en Mead, 169; escrito y hablado, comparación, en Ricoeur, 236-38
- LENIN, y. 1., 272; y el “marxismo soviético”, 275; y el dilema teórico, 273
- Leninismo, y dilema ideológico, 271

Lévi-Strauss, Claude, reduccionismo idealista de, 250-51
 Ley: y distribución de recompensas, 56; e integración y asignación, 57
 Libertad, valor de la, y socialización, 74
 Libre albedrío, en Parsons, 140
 Liderazgo: político e intercambio con subsistemas limítrofes, 89; y revolución, en Rex, 124
 LOCKE, John: teoría económica clásica, 132; concepto del estado de naturaleza, 152; identidad de intereses en la teoría de, 152; y “reaganomía”, 13-14
 LOCKWOOD, David, 110
 Logro: y asignación de personal, 51-52; y asignación de recursos, 76
 LUKÁCS, George, y el dilema teórico, 273-274

M

Mantenimiento de patrones en el modelo del intercambio, definición, 82
 Maoísmo y el dilema ideológico, 273-74
 MAO TSE-TUNG, y el dilema teórico, 274
 MARCUSE, Herbert: atractivo de, entre los radicales de los años 60, 287; crítica del determinismo marxista, 280; y la Nueva Izquierda, 277; y las necesidades verdaderas y falsas, 289-91
 MARSHALL, T. H., y el pensamiento social inglés, 99
 MARX, Karl, 104; y la identidad de intereses, 133-34; y las amenazas objetivas a la integración social, 54-55; y las rupturas presuposicionales 22; la teoría como encarnación de posibilidades presuposicionales, 23
 Marxismo: comparación con el “marxismo soviético”, 275-76; contradicción entre teoría e *ideología*, 270; elementos del, en el periodo intermedio de Parsons, 79-80; e *ideología*, 264; modelo de sociedad, 269; y la Nueva Izquierda, 278; y colectivismo racional, 20-21; reacciones ante la frustrada predicción de la revolución, 270-72; y movimientos revolucionarios de posguerra, 102
 Masculinidad, culto de la, en Alemania antes de la Segunda Guerra Mundial, 65
 Materialismo: elementos del: en la etnometodología, 224, en Geertz, 256, en la hermenéutica, 252; en Rex, 113-14; *véase también* Utilitarismo y dilema utilitarista
 MEAD, George H., 104, 166: como teórico contemporáneo, 173; elementos de, en Goffman, 188; omisiones teóricas en la teoría, 174; la teoría como encarnación de posibilidades presuposicionales, 23; la teoría comparada con la hermenéutica, 233
 Medios generalizados de intercambio, 87-88; en el modelo del intercambio, 86-96 *pássim*; símbolo de, definición, 87-88
 Memoria: ausencia de, en el individualismo de Blumer, 180; y acción, en Homans, 146-47; en Husserl, 199-200
 Mercado, concepto del, en Homans, 151
 Mercado laboral y asignación de personal, El Sistema legal y fuerza coercitiva, 60
 MERLEAU-PONTY, Maurice: comentario sobre el “dilema” de Husserl, 203; y el dilema individualista, 209
 MERTON, Robert, 36; sociología de, en la posguerra, 97
 Metáfora, 259; en Geertz, 254; y significado, en Garfinkel, 218
 Metodología, y crítica de Homans a Parsons, 136-38
 MILL, John Stuart, y la teoría económica clásica, 132
 MILLS, C. Wright, 268, 278, 286: crítica del funcionalismo, 110; sociología de, en la posguerra, 97
 Modelo AGIL, *véase* Modelo del intercambio
 Modelo biológico del funcionalismo, *véase* Funcionalismo: y el mito del funcionalismo en

Rex

- Modelo del intercambio: y centralidad de la asignación de recompensas, 139-40; de Parsons, 81- 96 *pássim*
 Modelo estructural-funcional: y tensiones de asignación en las sociedades occidentales, 61-65; en Parsons, evaluación del, 48- 49; *véase también* Funcionalismo
 Movilidad social y coordinación del sistema cultural, 44-45
 Mundo-vida, concepto de, en Husserl, 201

N

- Nazismo: asignación e integración, 64-65; derrota del, y optimismo de posguerra, 99; amenaza a la sociedad moderna, en Parsons, 28
 Necesidades verdaderas y falsas, en Marcuse, 289-90
 No racionalidad, *véase* Presuposiciones
 Norma de reciprocidad en la crítica de Gouldner al funcionalismo, 159
 Normalización: concepto de, en Garfinkel, 206; ejemplo de, en Garfinkel, 211-12
 Normas: y la posición anticultural de Collins, 129: asociación de las, con el conservadurismo político, 133; en Dewey, 167-68; en la obra temprana de Garfinkel, 105-7; como elemento del acto unidad, 28; en Homans, 154-56; y la crítica de Homans al funcionalismo, 137-38; e interaccionismo, 194; e interpretación, en la etnometodología de Wilson, 221; y “mí”, en Mead, 174; racionalidad de las, en Rex, 122; realidad de las, 228; status residual en Rex, 116; y pautas de discriminación, en Homans, 147-48; como estructuras, en Parsons, 31
 Nueva Escuela de Investigación Social, 279
 Nueva Izquierda: y la revolución frustrada, 29 1-92; y marxismo, 278

O

- Objetividad, en Husserl, 196-200
 Orden: y afirmación del poder, en Rex, 115; y conflicto, y escisión material-ideal, 80; cooperación como base del, en Homans, 135
 Otro generalizado, en Mead, 169- 70

P

- Pareo: y constitución de la realidad, en Husserl, 200; en Garfinkel, 218
 PARETO, influencia en Homans, 135
 PARRINGTON, Vernon, 166
 PARSONS, Talcott: carácter abstracto de la teoría, 164; ambigüedad de la teoría, 93-95: en el modelo temprano, 32-36 , en el modelo tardío, 71, acerca de las normas y la crítica de Rex, 113; sobre el problema de la acción, 140: y Bellah, comparación de sus posiciones acerca de la cultura, 247-48; énfasis colectivista en el problema del orden, 141; definición de la sociología, 34- 35: propósito doble del vocabulario conceptual, 80-81; como foco de la crítica sociológica de posguerra, 104-6; comparación con la hermenéutica, 242-45; 310 tendencia idealista de, 48, 77, 149; ambición ideológica y social de su obra temprana, 27; aspectos ideológicos, 97-98, 263: en el trabajo inicial e intermedio, 60; ambiciones teóricas positivas de, 66; imagen postutilitarista de la sociedad, 71; reducción de la multidimensionalidad en la fase intermedia, 53; relación con los teóricos clásicos, 103-4; respuesta al optimismo de posguerra, 67; modificación del foco empírico, 98; estímulo a la teoría desde la *ideología* liberal, 266; y el universalismo de la cultura política, 95; enfoque voluntarista del orden, 21; flaqueza de la teoría de la cultura, 253
 Particularismo y asignación de personal, 5 1-52

- Partido político y solidaridad para el voto, 91
- PEIRCE, Charles. 166; elementos de, en Goffman, 188
- Pelele cultural, concepto del, en Garfinkel, 220
- Personal, asignación de, 51: en la teoría tardía de PARSONS, 72
- Pluralismo, y conflicto, en Dahrendorf, 127-28
- Poder: y asignación de disponibilidades, 50-51; e intercambio entre subsistemas limítrofes, 89; como medio generalizado de intercambio, 86-87, 89-93; e integración del sistema social, en Rex, 115; problema del, en la crítica de Rex a Parsons, 119-20
- Policía y control social en Alemania antes de la Segunda Guerra Mundial, 65
- POLLNER, Melvin, tribunal de tráfico como acción contingente, 223-24
- Pragmatismo, 105; y restricción, 167; en la sociología norteamericana temprana, 161-62; optimismo del, en Blumer, 181; reacción ante el formalismo, 165
- Prestigio. y asignación de recompensas, 57; como recompensa, 52-53; como recompensa simbólica, 55
- Presuposiciones: y el problema de la acción, 18; en Blumer, 182-85; y distinción respecto de los modelos, 103; y proposiciones empíricas, 137; en Goffman, 189-96; e *ideología* en la teoría social, comparación, 263-64; y creencias culturales modernas, 19; relación con otros niveles del continuo científico, 22; y categorías residuales, 21-22; en la teoría social, definición, 18
- Problema del orden: y énfasis colectivista de Parsons, 141; en la crítica de Parsons, 226; en Garfinkel, 217; posición hobbesiana y crítica de Rex a Parsons, 119-20; y crítica de Homans al funcionalismo. 138; e individualismo, en Homans, 149-50; imposibilidad de explicar el, en Blumer, 182-83; en el pragmatismo de Mead, 173; en Parsons, 33; en la crítica de Rex al funcionalismo, 112-13; y subjetividad, en Dilthey, 231; y tensión con la libertad. 19-20
- Procedimientos *ad hoc* en Garfinkel, 212, 217
- Producción, fuerzas y relaciones de: en Marcuse, 280-81; en Marx, 269
- Progreso, concepto del, en el trabajo tardío de Parsons, 67-68
- Proletariado, *véase* Clase trabajadora
- Propiedad privada y distribución de recompensas, 56
- Protestantismo evangélico norteamericano e individualismo, 162-63
- Puritanismo: en los Estados Unidos, e individualismo, 162-63; en Inglaterra y tensión del sistema social, 42

R

- Racionalidad: y el problema de la acción en Rex, 122; e intereses conflictivos, en Homans, 135-36; en Homans, 145; instrumental en la teoría del intercambio, 149; en la sociedad moderna, en Parsons, 70-71; y acción no racional, en Husserl, 200-2; en la teoría tardía de Parsons, 68; valor de la, y socialización, 74; *véase también* Presuposiciones y el problema de la acción
- Raza: en la teoría del conflicto y en la sociedad de posguerra, 100; discriminación y teoría del conflicto, 130
- Reaganomía, bases en la teoría social, 13
- Realidad, multidimensionalidad de la, 149, 227
- Recompensas: asignación de, 52-53; y despersonalización de la sociedad occidental, 61, y educación, 75, y sistema legal, 59, en la teoría tardía de Parsons, 72, y votación, 91; status ambiguo de las, en el período intermedio de Parsons, 80; intercambio de, y orden social, en Homans, 139; en la teoría del intercambio, 145; comparación entre Homans y Parsons, 157; como expresión de la agresión, 68; y polarización en Alemania antes de la Segunda

- Guerra Mundial, 64-65; y “equivalencia aproximada”, en Homans, 155; simbólicas, y asignación de disponibilidades, 55-56
- Reglas electorales y equilibrio social, 54
- Relaciones industriales, análisis blumeriano de las, 181-82
- Relativismo: en la hermenéutica, 234-36; límites del, en la hermenéutica, 239-41
- Relato, concepto de: en Garfinkel, 211
- Religión: como sistema de símbolos: en Bellah, 246-48, en Geertz, 245-46; y los intercambios entre subsistemas limítrofes, en Parsons, 85; y cultura, en Geertz, 243-44; secularizada y marxismo, 269-70; y generalización de valores, en Parsons, 70-71
- República de Weimar, reacción ante la, por parte de los grupos tradicionalistas, 65
- Revolución: ausencia de, en Occidente y consecuencias para la Nueva Izquierda, 29-92, explicación en Marcuse, 287; como respuesta a la asignación de recompensas, 58; en la predicción marxista, 270-72; en la teoría social de Rex, 124-25
- Revolución Francesa, y tensiones del sistema social, 42
- REX, John: y colectivismo en la crítica a Parsons, 226-27; ideología liberal en, 267; elementos materialistas y deterministas de la teoría, 114-18; limitaciones presuposicionales de la teoría, 122-27; como prototipo de la teoría del conflicto, 110; la función pública de la sociología, 111; la reducción de la teoría de Parsons, 113
- RICARDO, David, y la teoría económica clásica, 132
- Ricos ociosos: y asignación de prestigio, 57; y asignación de recompensas, 56
- Ritual como conducta no racional, en Rex, 122
- Roles: asignación e integración, 50; contingencia del desempeño, 46; coordinación de los, 45; sexo, y conflictos emocionales en la sociedad moderna, 63; crítica de Homans al funcionalismo, 164; institucionalización de los, 72; adulto moderno, 75; requerimientos de los, y restricción, en Homans, 157; y configuración de roles, 186; y sanciones, 47-48; y tensión de roles, 43; secuencia de los, 44; sociales, en Parsons, 42-48; sociales en la teoría estructural-funcional, 59-60
- ROYCE, Josiah, 166
- Ruptura, concepto de, en Garfinkel, 212-15
- Rusia Soviética, optimismo de posguerra, 99

S

- SACKS, Harvey, y el análisis de la conversación, 224
- Sanciones, *véase* Roles y sanciones,
- SARTRE, Jean-Paul, y la Nueva Izquierda, 278
- SAUSSURE, Ferdinand de, reduccionismo idealista de, 250
- SCHEGLOFF, Emmanuel, y el análisis de la conversación, 224
- SCHLEIERMACHER, Fr. D. E., 236
- SCHUTZ, Alfred: y el dilema individualista, 209; y la fenomenología mundana, 203-4
- Self, concepto del, en Goffman, 188
- Semiótica, reduccionismo idealista de la, 250
- Sexo: como criterio para asignación de personal, 54; *véase también* Roles, sexo
- SHILS, Edward, funcionalismo en la Universidad de Chicago, 102
- Significado, contingencia del, en Blumer, 177-78
- Signos: e interacción, en Goffman, 188; *véase también* Símbolos y signos
- Símbolos: y procedimientos *ad hoc* en Garfinkel, 216-17; y sistema cultural, en Geertz, 244; como lugar de significación, en Mead, 169-75 *párrafo* y objetividad, en Ricoeur, 237-38; y recurso retórico, en Geertz, 254; y signos: en la teoría de Peirce, 168; y “reduccionismo simbólico” en Bellah, 246-48; sistemas de, y cultura, en Geertz, 245-46
- SIMMEL, Georg. 104; la teoría como encarnación de posibilidades presuposicionales, 23

- Sindicatos y recompensas sociales, 56
- Sinónimo y significado en Garfinkel 218
- Sistema cultural: comparación con el sistema social, en Bellah, 248; e integración de los sistemas de acción, 43; y “mente objetiva”, en Geertz y Dilthey, 233; en Parsons, 41; y sistemas simbólicos, en Geertz, 245-46; *véase también* Acción, diferenciación entre niveles
- Sistema de personalidad: en Parsons, 40; en Rex, 116-17; y relación de los roles en la sociedad occidental, 62; *véase también* Acción, diferenciación entre niveles
- Sistema legal y fuerza coercitiva, 60
- Sistema social: comparación con el sistema cultural, en Bellah, 248; en el análisis cultural de Geertz, 260; en Parsons, 40; procesos del, elaborados en el rol social, 59-60; *véanse también* Acción, diferenciación entre niveles; Desvío; Roles
- SMITH, Adam: y la teoría económica clásica, 132; identidad de intereses en la teoría de, 151-52; y la reaganomía, 13; la teoría como encarnación de posibilidades presuposicionales, 23-24
- Social-demócratas y dilema ideológico, 270-71
- Socialismo y tecnología, en Marcuse, 284
- Socialismo utópico, 265
- Socialización: y asignación de personal, 72-77 *pássim*; niñez, y límites de las expectativas, 58-59; y reducción de conflicto, 62-63; contingencia de la acción, en Parsons, 140; y diferenciación en el modelo del intercambio, 86; y formación de la sociedad, en Parsons, 40; en Goffman, 191; e internalización de roles, en Mead, 170; e internalización de valores, en Homans, 153-54; y mantenimiento de la tregua, en Rex, 126; y orden social en Mead y Parsons, 175; y sociedad voluntarista, 72; *véanse también* Grupo de pares; Cultura juvenil
- Sociedad en conflicto, según el modelo de Rex, 113-18
- Sociedad opulenta y desigualdad en la posguerra. 100
- Sociedad voluntarista, *véase* Socialización y sociedad voluntarista
- Sociología: definición del autor, 107; definición de Parsons, 34; clima de posguerra para la: en Europa, 24-25, 110; Estados Unidos, 24-25; resistencia a la, en la Europa de preguerra, 101; y reforma social, 25; y “reduccionismo simbólico”, en Bellah, 246-48
- Sociología cultural, 106
- SPENCER, Herbert, 163-65
- STALIN, José, 100, 272, 276
- Status e intercambio de valores, en Homans, 156-57
- STRYKER, Sheldon, 187
- Subdesarrolladas, inestabilidad política de las naciones, 100
- Subjetividad: y método cultural en la hermenéutica, 233; en Dilthey, 230-31; en Homans, 145-49
- Subsistemas limítrofes en el modelo del intercambio, 83
- Superyó, *véase* Freud, aportes a la teoría de Parsons, 268
- SWEEZY, Paul, 268

T

- Tecnología: fuerza social determinista de la, en Marcuse, 283-91 *pássim*; internalización de, en Marcuse, 286-87; papel de la, en la revolución, en Rex, 124
- Tensión de roles y socialización, 58
- Teoría: antiparsoniana *versus* posparsoniana, 295-96; elemento apriorístico de la, 15; como

- límite al relativismo, 240-41; componentes básicos de la, 15-16; y la caricatura de las perspectivas opuestas, 111, 220; económica clásica como prototipo del pensamiento utilitarista, 29; definición, 12; y proposiciones empíricas, 137; general, 12; e inducción, 14; limitaciones de la, y división analítica del trabajo, 157; moderna y síntesis macro/micro, 296-300; y realidad multidimensional, 227-28; multidimensionalidad, 194-95; el ‘imperio parsoniano’ después de la Segunda Guerra Mundial, 226-27; producción de, 14; y realidad, 12; relación con los hechos. 15; relación con el método en la hermenéutica, 233-34
- Teoría crítica: y nivel ideológico del continuo científico, 16; y la Nueva Izquierda, 278; y la “teoría positiva”, comparación, en Marcuse, 279
- Teoría del conflicto, 105, 194; comparada con la teoría del intercambio, 149; uso inicial del término, 109; y el nivel equilibrio-conflicto del continuo científico, 17
- Teoría del intercambio: el problema de la acción, 139-40; cuestionamiento del funcionalismo, 105; y sentido común, 132; y el concepto del valor, 148-49; en comparación con la teoría del conflicto, 149; limitaciones del enfoque, 158; y el problema del orden, 140; y la relación con el funcionalismo, 141-42
- Teoría del *self*, en Kuhn, 187
- Tercer Mundo en la posguerra, 100-1
- THOREAU, Henry, 163
- Tiempo: y memoria, en Husserl, 199-200 concepto del, en Goffman, 192
- Trabajo, véase Relaciones industriales
- Tradicón y polarización en Alemania antes de la Segunda Guerra Mundial, 70-71
- Trascendentalismo en la historia intelectual norteamericana, 163
- Tregua e internalización de normas y valores, en Rex, 125-27
- TURNER, Frederick, 166
- TURNER, Ralph, y la teoría de la conducta colectiva, 186
- TURNER, Victor, 243

U

- Universalismo y asignación de personal, 52
- Universidad como ejemplo de coordinación de roles, 45
- Utilitarismo: y adaptación a las condiciones externas, 29; elementos de, en el período intermedio de Parsons, 79-80; omnipresencia en el pensamiento social occidental, 28; e imagen postutilitarista de la sociedad, 71; y votación racional, en Parsons, 94; y colectivismo racional, 20; y colapso social, 66; y formación del superyó, 39; y dilema utilitarista, 30-31: en la teoría social de Rex, 123; y votación, 265
- Utópicos, elementos, en Homans, 152

V

- Valores: concepto de, en Homans, 148-49; en Dewey. 167-68; generalización de, y cambio social, en Parsons, 70; como medio generalizado de intercambio, 86-88; importancia de los, en Parsons, 242, 245; internalización de los, y crítica de Rex al funcionalismo, 113; problema de los, en la crítica de Rex a Parsons, 119-20; status residual de los, en Rex, 116; y recompensa. en Homans, 152-53; variables y constantes, en Homans, 154-55
- VEBLÉN, Thorstein, 166
- Voluntarismo: y perspectiva antivoluntarista de Rex, 123; y crítica de Blumer a Parsons, 176-77; y dilema del conflicto, en Rex, 125; elementos de, en Marcuse, 282; y libre albedrío, 35; en Homans, 136; en el marxismo, 269-70, 273; en el pragmatismo, 166-67; respuesta al utilitarismo, 31-35

Votación y poder, 89-93

W

WEBER, Max, 103-4, 196; como foco del resurgimiento clásico en la crítica parsoniana, 103; y colectivismo racional, 20; la teoría como encarnación de posibilidades presuposicionales, 23; voluntarismo en la teoría de, 31

WEINSTEIN, James, y la Nueva Izquierda, 278

WILSON, Edmund, 166

WILSON, Thomas, sociología normativa e interpretativa, 221

Y

“Yo” y “mí”: como contingencia y restricción, 174; en Mead, 172