

CAPÍTULO I

LOS ORÍGENES DE LA SOCIOLOGÍA: POSITIVISMO Y EVOLUCIÓN

1. Gestación de la ciencia sociológica

Desde los albores mismos de la especulación social en Occidente se puede percibir una actitud científica en el estudio del hombre y de la sociedad humana, actitud que, a la postre, conduciría a la fundación de las modernas ciencias sociales, y entre ellas, la de la disciplina sociológica. Por ello ha sido posible y necesario invocar a menudo la presencia de un elemento claramente sociocientífico en los pensadores de la tradición racionalista europea, desde Aristóteles a Marx, pasando por Maquiavelo y Montesquieu.

La sociología aspira al estudio empírico, teórico y racional de la sociedad, es decir, a la indagación de las leyes y regularidades que rigen la existencia de los hombres en sociedad. Esta pretensión conlleva un conjunto de problemas arduos, los cuales comienzan con la interrogación de si es posible un estudio lo suficientemente objetivo, científico, de nuestra propia especie. A esos problemas no se puede responder más que teniendo en cuenta, ante todo, los esfuerzos realizados por los mismos científicos sociales y, entre ellos, por los sociólogos, para elucidarlos. En efecto, desde el primer momento, éstos se percataron de su existencia. Las respuestas dadas por ellos a la cuestión de la validez de su propia disciplina forman parte integrante de la historia misma de la sociología.

Las ciencias sociales —la antropología, la economía, la ciencia política, la sociología, la demografía, la historia— se definen hoy en gran medida por su actitud científica. Ésta significa ante todo voluntad genuina de conocimiento objetivo, lo cual entraña una disposición declarada a modificar las propias convicciones, si se aducen pruebas fehacientes contra ellas. Así, Karl Popper (1902-1994) afirmó en su *Lógica del descubrimiento científico* (1934) que cualquier interpretación científica, es decir, teórica, para serlo sólo puede ser aceptada provisionalmente. Su verificación con datos le puede conferir cierta solidez, pero lo que la hace de

veras científica es su «falseabilidad», es decir, la posibilidad de que otra, mejor, más veraz, la sustituya. Es pues la falseabilidad, y no la mera verificación, lo que presta a una disciplina categoría científica.

Ninguna de las ciencias sociales ha conseguido con plenitud alcanzar el ideal popperiano. Algunas, más cuantificables, como la demografía o la economía, han logrado acercarse a él en algunas de sus facetas. Otras, como la propia sociología, han encontrado mayores escollos, dada la complejidad de su objeto y a causa, también, de su parentesco y, en algunos casos, comunidad de intereses con la filosofía social y con la ética.

Como veremos en este mismo capítulo, en sus inicios la sociología tuvo notables pretensiones científicas, pero fue expresión, en mayor grado, de concepciones historicofilosóficas reacias a toda falseabilidad o refutabilidad. Eran, por lo tanto, acientíficas, aunque no necesariamente, y en todos sus aspectos, anticientíficas. Sin embargo, como se verá, ello no hizo que carecieran de interés cultural, filosófico y doctrinario, ni que dejaran de influir sobre la vida de nuestro tiempo.

Aunque la sociología tenga remotos antecedentes, puede aceptarse que nació en el momento en que algunos autores propusieron el estudio sistemático, analítico y empírico de la realidad social; entre ellos descuellan Montesquieu, Saint-Simon, John Stuart Mill, Lorenz von Stein, Auguste Comte y Karl Marx. La sociología, pues, no tiene fundador concreto, sino que surgió en algunas mentes como consecuencia de la extensión progresiva de la actitud científica. La instauración del método científico como modo de entender el mundo y de alcanzar la verdad vino así a ocupar un lugar crucial en la cultura de la modernidad. La participación del estudio del hombre y de su especie en ese enfoque fue una de las lógicas repercusiones de tal evento. Llegó un momento en que la indagación científica, que había ya cubierto el mundo físico y el biológico, alcanzó al terreno mismo de la mente, con la psicología, y el de la sociedad, con las diversas ciencias sociales. Ello ya había comenzado a suceder cuando Smith, Ricardo, y otros autores iniciaron el estudio científico de la dimensión económica de la vida social.

El nombre de sociología para denotar «ciencia de la sociedad» fue puesto en circulación por Auguste Comte, quien acuñó este barbarismo grecolatino en 1837, aunque parece ser que había sido usado antes, en textos muy poco conocidos, por algún autor yanqui. Aunque John Stuart Mill no estuviera muy de acuerdo con la filosofía comtiana, aceptó la palabra con que se intentaba bautizar la ciencia que estudiaba los fenómenos sociales; y más tarde Herbert Spencer, al publicar su muy leído libro *El estudio de la sociología*, hizo que el término fuera aceptado casi universalmente. A los sociólogos marxistas, que deseaban mantener las distancias con la filosofía comtiana, les costó adoptar la expresión, aunque a la postre, también lo hicieron.

2. Auguste Comte

Hijo de una familia pequeñoburguesa católica y monárquica, nació Auguste Comte en Montpellier en 1798. Tras brillantes estudios en el liceo de su ciudad natal, Comte entró, en edad temprana, en el Instituto Politécnico de París, donde adquirió una confianza ilimitada en el poder del método científico, pero del que fue expulsado en unión de sus compañeros de curso por manifestarse contra un profesor. Tras una breve estancia en Montpellier, Comte vuelve a París, donde se gana el sustento dando clases, hasta que conoce a Saint-Simon y pasa a ser su secretario, en 1817. Durante seis años sería amigo y entusiasta discípulo del conde de Saint-Simon, aunque en 1824 rompió con él y le atacó duramente. Ello no obstante, el influjo del maestro sobre el discípulo es evidente en toda la obra del segundo: desde su idea de crear una ciencia social positiva hasta la manera de concebir la organización social ideal del futuro hay similitudes entre ambos fundadores de la sociología. Aparte de cuestiones personales, la ruptura era inevitable, pues Comte era políticamente un conservador, mientras que en Saint-Simon se hallaban ya las semillas del socialismo. De su época de estricta obediencia saint-simoniana es uno de sus primeros escritos, su *Plan de trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*, que apareció en edición de un centenar de ejemplares.

Al año siguiente de su separación de Saint-Simon, Comte se casó con una exprostituta. Poco después comenzaba a elaborar y a dar su *Curso de filosofía positiva*, pero no pudo continuarlo a causa de ciertos desórdenes nerviosos, causados en parte por la vuelta de su esposa a su anterior oficio para conseguir ingresos para la familia. Tales desórdenes ya no le abandonarían. Así, tras una temporada en una casa de salud para alienados, Auguste Comte intentó cometer suicidio en aguas del Sena. Empero, hacia 1829 recuperó la calma y reemprendió su trabajo, el cual comenzó a publicarse, en diversos volúmenes, a partir de 1830. Poco después consiguió entrar como profesor auxiliar en el Instituto Politécnico, donde enseñó análisis matemático y mecánica racional. Publicó también algún trabajo de geometría y, en 1844, su *Discurso sobre el espíritu positivo*.

Por aquel entonces conoció a Clotilde de Vaux, que moriría año y medio más tarde, en 1846, y con quien mantuvo una intensa relación. Según Comte, fue ella quien le dio fuerzas para iniciar y acabar la segunda parte de su obra, y la que le hizo ver la importancia social de los sentimientos, por encima de la inteligencia y de la acción. Estos nuevos elementos de las concepciones comtianas se hacen evidentes en el *Sistema de política positiva* compuesto entre 1851 y 1854. Mientras lo escribía, comenzaron a manifestarse unas tendencias místicas que le llevarán a la fundación de un culto o «religión de la humanidad» en sus últimos años, cuyo discutible valor científico no debe oscurecer el de sus anteriores aportaciones a la filosofía de la ciencia y a la sociología. También con respecto a la religión comtiana, que él llamaba positivista, pueden establecerse paralelos con Saint-Simon, póstumo creador de una secta efímera pero importante en la difusión de sus ideas.

Las doctrinas de Comte han sufrido sin duda a causa de las actividades semirreligiosas de su autor, que retrasaron la evaluación ecuánime de su aportación a la filosofía de la ciencia, a la epistemología y a las ciencias sociales. Comte cayó en un misticismo pseudocientífico, dejó de leer en la creencia de que ya había acopiado todo lo que necesitaba saber y empezó a mostrar señales de megalomanía. A causa de todo ello y de su difícil temperamento, vivió oscuramente, ayudándose con clases en instituciones de las que más tarde sería excluido. Las dio entonces privadas a grupos de discípulos fieles y consiguió también algunos ingresos menguados de las ventas de sus obras. Murió en París en 1857.

Su influjo en vida fue evidente, pues fue leído, criticado o admirado por pensadores importantes de la época. Creó una escuela, la positivista, que combinaba una noción particular del saber —cientifista, naturalista hostil a la metafísica— con una actitud moralista basada en la nueva ciencia sociológica, tal como él la proclamaba. Esta escuela, que tuvo pronto abundantes ramificaciones, influyó sobre el pensamiento de muchos países. Es interesante el eco que encontró en los de tradición hispánica. En el Brasil, por ejemplo, surgió un comtismo de tipo ideológico, que llegó a plasmarse en algunos aspectos de la vida política del país, y episodio del que queda aún hoy la divisa comtiana del «orden y progreso» inscrita sobre la insignia de aquel país. En la Argentina, el positivismo tuvo singular fortuna en el campo de los temas sociales, aunque allí arraigara combinado con otros influjos, entre los que descuella el de Spencer.

3. La sociología en el marco del sistema comtiano de la ciencia

Todos los escritores importantes posteriores a la Revolución francesa, desde Tocqueville hasta Marx, parten de la convicción de que el mundo presencia una gran crisis histórica. Comte no es una excepción. El título mismo de su temprano *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad* indica su convencimiento de que el mundo moderno se halla desordenado y que ha menester de una reforma importante. En esto Comte coincide con muchos de sus contemporáneos. Éstos, sin embargo, proponían dos soluciones diferentes: los liberales deseaban el cambio progresivo basado en las reformas legales, como en el caso de los utilitarios ingleses o del mismo Tocqueville; los revolucionarios, en cambio, proponían poner fin al orden burgués y a los restos de feudalismo a través de una revolución violenta. Comte, por su parte, propone un sistema de acción social que él llama «política positiva» y que se basa, fundamentalmente, en su concepción general de las ciencias y de su influjo sobre la humanidad. Comte preconiza, pues, un programa de reforma intelectual o, para usar su propio lenguaje, de reorganización espiritual. Las instituciones sociales, según él, no pueden ser transformadas directamente; antes hay que transformar los espíritus y las voluntades, los cuales se hallan, de momento, agudamente divididos. En efecto, hay inteligencias que piensan aún en términos teológicos, mientras que otras lo hacen en términos científicos.

El caos mental de los tiempos modernos parece impedir todo entendimiento fructífero entre los hombres. Sin embargo, esa anarquía espiritual puede superarse mediante la educación general de la humanidad, un proceso que, a su vez, debe estribar en una concepción científicamente ordenada del conocimiento humano. Una teoría general del conocimiento es, pues, previa a la necesaria gran reforma de la sociedad. Y es precisamente en el seno de esa teoría donde surge, en la mente de Comte, la necesidad de la creación de una ciencia de la sociedad.

La ciencia, para Comte, se funda en la observación de los fenómenos; ésta no debe ser sólo acumulativa, sino también sistemática. Hombre de ciencia es quien descubre y establece las relaciones invariables entre los fenómenos, o sea, las leyes de la naturaleza. En consecuencia, la razón humana debe intervenir activamente en la observación científica, para que ésta no acabe en un mero empirismo, o recogida de datos y actividad práctica, carente de mayor visión. De ahí la necesidad de teorías, que no son otra cosa que hipótesis acerca de la realidad, que pueden ser reformadas o eliminadas por aquellas nuevas observaciones que requieran una revisión de las nociones adquiridas. A medida que el proceso científico avanza, muchas hipótesis ganan solidez y generan certeza. Es por ello por lo que el hombre, gracias a la ciencia, va estando en condiciones de prever los fenómenos que ocurrirán en el futuro. La ciencia no puede basarse en consideraciones teológicas o metafísicas, sino en la actividad científica del pasado y del presente, que conduce al enunciado de las leyes de la naturaleza.

De dos clases son las leyes que gobiernan el mundo. Las unas rigen cada nivel de la realidad estudiado por una ciencia particular; las otras, más generales, abarcan a varias o a todas las ciencias y ordenan sus relaciones mutuas. Estas segundas leyes son descubiertas por la mente cuando ésta abandona el terreno especial de una ciencia particular y comienza a contemplar las ciencias en su conjunto, es decir, el orden universal de los fenómenos. El saber se hace así armónico y homogéneo, en contraste con el mero conocimiento empirista, que es fragmentario, con lo cual podrá desterrarse todo resto de interpretación mágica o metafísica del mundo, así como la anarquía intelectual contemporánea. La visión global, llamada por Comte «positiva», del conocimiento será la base del sistema educativo del porvenir.

Para poder alcanzar esta visión armónica de conjunto del saber humano, Comte traza su sistema de las ciencias o, como él lo llama, su «serie de las ciencias». Hay que distinguir, dice, dos géneros de ciencia natural: la abstracta, o general, cuyo objeto es el descubrimiento de las leyes que rigen los diversos tipos de fenómenos, y la concreta, particular y descriptiva, que se designa normalmente con el nombre de ciencia natural propiamente dicha. Las primeras son las fundamentales, y no las específicas dentro de ellas. Son las que Comte intenta clasificar. Así, a efectos sistemáticos, le interesará la química, mas no la mineralogía. Hecho esto, Comte traza un cuadro jerárquico de las seis ciencias fundamentales, a saber, la matemática, la astronomía, la física, la química, la biología y la sociología. En esta serie, cada ciencia depende de la anterior, pero no viceversa, de

modo que se establece un orden de especialidad y complejidad crecientes o, lo que es lo mismo, un orden de generalidad y de simplicidad decrecientes. Cada ciencia es así «superior» a la anterior en el sentido de que, en su estudio, aparece todo un nuevo universo de fenómenos. Por ejemplo, la biología debe tener en cuenta todos los fenómenos de la química y además añadir todos los de la vida. A la vez, a medida que alcanzamos la cumbre de las ciencias, éstas van teniendo mayor interés humano, y los fenómenos, al ser más complejos, son mucho menos fáciles de prever y más difíciles de comprender.

La sociología, o como Comte la llamó durante algún tiempo, la «física social», está en la cumbre de su clasificación, aunque, más tarde, él mismo coronara su clasificación con una séptima ciencia, la moral. La sociología es, para Comte, una ciencia abstracta y general, como las otras cinco anteriores, pero es superior a ellas en el sentido lógico y progresivo en cuanto a su complejidad. Tiene por objeto la investigación de las leyes que rigen los fenómenos sociales, lo cual, en términos comtianos, equivale a decir que es la ciencia de todo lo humano. En efecto, para Comte, todo fenómeno humano es sociológico, dado que el hombre solo, individual y aislado, es una abstracción inexistente en la sociedad: el único objeto de investigación científica es la humanidad, la totalidad de la especie humana, única entidad que evoluciona. Es ésta una idea que se encuentra en la concepción del progreso sostenida por Condorcet, reproducida por Saint-Simon, y que Comte celebra como una de las más fértiles del pasado. La ciencia sociológica, como todas las demás ciencias fundamentales, tiene su método propio, y éste es el histórico. Por eso, en su análisis de la sociedad humana, Comte presenta la interpretación de los fenómenos de un modo histórico. La sociología, pues, comienza en Comte —al igual que la ciencia social en Marx— con una conciencia histórica. En Comte, sin embargo, la sociología parte de la idea de que la naturaleza humana va evolucionando según leyes históricas, aunque ella misma en sí no se transforme. Los revolucionarios creen en una perfectibilidad que entraña la capacidad de cambio de esa naturaleza, y Comte no participa de tal creencia, aunque sí afirma que, aunque la naturaleza humana no cambia, por otra parte se desarrolla, se expande y descubre facultades antes latentes gracias a la evolución de la sociedad.

Esta base perenne del hombre frente al elemento siempre cambiante de la sociedad lleva a Comte a la subdivisión de su ciencia social en dos campos principales de estudio, los cuales —proyectados al nivel político— corresponden a su antes mencionada divisa de «orden y progreso». La primera zona de estudio de la sociología será la estática social, que considera el orden humano «cual si fuera inmóvil». De ese modo se desentrañarán diversas leyes fundamentales, que son necesariamente comunes a todo tiempo y lugar, a todo grupo humano. Y esta base nos permitirá la explicación general de la evolución gradual de la sociedad. El estudio del cambio social es objeto de la segunda subdivisión de la sociología, la dinámica social, que caracteriza los estados sucesivos de la humanidad. La descripción de estos estados lleva a Comte a la formulación de su ley del desarrollo histórico de la humanidad y a su intento de dar una explicación sociológica de la historia.

4. La ley de la evolución de la humanidad

La «Primera lección» del *Curso de filosofía positiva* asevera, con gran claridad, la existencia de una «gran ley fundamental» del desarrollo humano, que recibe el nombre de «Ley de los tres estados», y que es la base de la explicación comtiana de la historia. Comte establece en el enunciado de esa ley un paralelo muy explícito entre el desarrollo de la sociedad y el de la vida intelectual y emocional del hombre individual:

Al estudiar así el desarrollo total de la inteligencia humana en sus diversas esferas de actividad, desde su primera y más simple manifestación hasta nuestros días, creo haber descubierto una gran ley fundamental, a la cual está sujeto por una necesidad invariable, y que me parece poder ser establecida sólidamente, ya sobre pruebas racionales provenientes de nuestro conocimiento de nuestra organización, ya sobre las verificaciones históricas que resulten de un examen atento del pasado. Esta ley consiste en el hecho de que cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico, o ficticio; el estado metafísico, o abstracto; el estado científico, o positivo. En otros términos, el espíritu humano, por su naturaleza, emplea sucesivamente en cada una de sus pesquisas tres métodos de filosofar cuyo carácter es esencialmente diferente y hasta radicalmente opuesto: primero el método teológico, luego el metafísico y finalmente el positivo. De ahí la existencia de tres clases de filosofía, o de sistemas generales de concepciones sobre el conjunto de los fenómenos, que se excluyen mutuamente: la primera es el punto de partida necesario de la inteligencia humana; la tercera, su estado fijo y definitivo; la segunda está destinada únicamente a servir de transición.

En el estado teológico, el espíritu humano, al dirigir esencialmente su investigación hacia la naturaleza íntima de los seres, hacia las causas primeras y finales de todos los efectos que le sorprenden, se representa los fenómenos cual si fueran producidos por la acción directa y continua de agentes sobrenaturales más o menos numerosos, cuya intervención arbitraria explica todas las anomalías aparentes del universo.

En el estado metafísico, que en el fondo no es sino una modificación general del primero, los agentes sobrenaturales son reemplazados por fuerzas abstractas, verdaderas entidades (abstracciones personificadas) inherentes a los diversos seres del mundo, y concebidas como capaces de engendrar por sí mismas todos los fenómenos observados, cuya explicación consiste entonces en asignar a cada uno una entidad correspondiente.

En el estado positivo, en fin, el espíritu humano, al reconocer la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y el destino del universo, y a conocer las causas íntimas de los fenómenos para limitarse sólo a descubrir, mediante el uso bien combinado del razonamiento y de la observación, sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y de similitud. La explicación de los hechos, reducida así a sus términos reales, no es ya más que la ligazón establecida entre los diversos fenómenos particulares y algunos hechos generales cuyo número disminuye cada vez más a causa del progreso de la ciencia.

Con la ayuda de esta Ley de los tres estados, Comte intentó hallar una interpretación de la historia que, habida cuenta de la noción de progreso, diera sentido a su marcha, un sentido que había escapado a muchas mentes, desde que ocurrió la expansión del pensamiento ilustrado. Comte, al mismo tiempo, integraba la ciencia natural en el proceso histórico general, de modo que ésta surgía como su parte culminante. Por consiguiente, no sólo es el «estado metafísico» un mero estado transitorio, sino que el teológico mismo es concebido como solamente provisorio.

El estado ficticio o teológico por el que pasó primero la humanidad, se caracterizó, según Comte, por su espontaneidad incomparable, su visión mágica del mundo y por la explicación de todos los fenómenos por voluntades arbitrarias, lo cual significaba la subordinación de cada existencia humana a poderes ilimitados basados en una síntesis ficticia del universo. El largo período teológico de la humanidad pasó por varias fases, de las cuales dos son claramente distinguibles, a saber: el fetichismo y el teologismo propiamente dicho. Durante la primera época, los hombres atribuían voluntades inmediatas a los cuerpos productores de fenómenos. Durante la segunda, más ficticia aún, se atribuían esas voluntades a seres independientes. A su vez, el teologismo tiene dos aspectos, que corresponden también a épocas diversas: el politeísta y el monoteísta. Este último es más abstracto, unitario y armónico que el anterior.

Durante el estado metafísico o abstracto, predomina un tipo ontológico de pensamiento. Se aborda la investigación de las causas primeras, pero se descubren entidades en vez de divinidades, y los hombres se enzarzan en disputas que, como encierran ya claros elementos racionales, llevan irremisiblemente hacia la época científica o positiva que ya comienza a alborear, según afirma Comte.

A todos estos tipos mentales y culturales corresponden formas sociales concretas. La actividad social, por ejemplo, puede dividirse en conquista, defensa y trabajo. Cada uno de estos tipos de actividad predomina sucesivamente en cada estado del desarrollo de la humanidad. Lo mismo puede decirse de las formas de la sociabilidad, que Comte llama cívicas, colectivas y universales, y de muchos otros fenómenos sociales. Sin perder de vista estas generalizaciones, Comte se entregó tanto en su *Curso* como en su *Sistema* a la descripción detallada de cada fase histórica. Así, encontramos en su vasta obra largos estudios sobre el fetichismo, sus relaciones con la actividad militar e industrial, su efecto sobre la vida afectiva de los hombres primitivos, y muchos otros fenómenos. Hay, asimismo, un largo estudio sobre el politeísmo, en el que Comte explora su relación con la inteligencia, su consagración de la esclavitud y su influjo sobre la naciente vida pública de los primeros pueblos civilizados. El estudio de la teocracia incluye el feudalismo, la formación del régimen de castas, la creación del dogma teológico, su proyección sobre el cuerpo político. El desarrollo del estado metafísico va íntimamente ligado en Comte a la historia occidental relativamente reciente y a su revolución intelectual, la cual supuso la verdadera ruptura con la Edad Media, y que llevó, finalmente, a la gran crisis de Occidente, plasmada en el vasto evento de la Revolución francesa. Tras esa crisis, el advenimiento del positivismo se hace ya inmi-

nente, es decir, el advenimiento de una mentalidad estrechamente relacionada con la ciencia, con la educación racional de la mayoría, y basada en la cooperación y armonía de una humanidad imbuida de unos principios morales universalistas.

5. Alcance de la sociología comtiana

La dimensión universal de la Ley de los tres estados nos da la medida de la vasta pretensión de Comte con respecto de la sociología. Para él, la crisis del mundo moderno debe ser resuelta intelectualmente, mediante una reforma espiritual y moral, basada en la ciencia, y no en una política de fuerza, típica de la mentalidad militarista feudal, pero tampoco en una política religiosa, que engendra oscurantismo y fanatismo. Es una reforma que va del conocimiento a las estructuras sociales más materiales, pero no al revés ni simultáneamente. Ahora bien, si esa reforma debe ser intelectual, lo lógico es que en ella tenga un papel preponderante la más destacada de las ciencias, o sea, a juicio de Comte, la sociología.

Si Saint-Simon había propuesto un mundo gobernado platónicamente por ingenieros, científicos y sabios, lo mismo puede decirse de su más descollante discípulo. Éste, sin embargo, concede un lugar prominente dentro de la clase de los expertos a los sociólogos, supuestos conocedores del funcionamiento de las leyes de la sociedad humana. Ello se justifica porque cada edad ha producido una casta superior, según las necesidades creadas por la mentalidad predominante. Así, durante las épocas teológicas, los sacerdotes estaban en las posiciones de poder y, durante las politeístas, los guerreros eran sus detentadores. Desde el momento en que los hombres comienzan a pensar en términos científicos, la actividad más importante de las comunidades deja de ser la de la guerra entre hombres, y pasa a ser la guerra contra la naturaleza, la cual requiere un ejercicio sistemático de la razón para que la sociedad la pueda explotar para su propio bien. Aparte de su visión de la sociología como ciencia suprema (junto con la moral), o ciencia de las ciencias —concepción que ha sido abandonada por los sociólogos posteriores, mucho más modestos en sus aspiraciones cognoscitivas—, Comte señala a la sociología una misión ética de justicia y liberación de la humanidad. Según él, la misión de la sociología es indiscutible: es un conocimiento objetivo de la sociedad, cuya metodología es histórica, y que se justifica por estar en línea con el progreso moral y físico de la humanidad, y no por irle en zaga, sino por ser su adelantada.

Todo esto no está en contradicción con el conservadurismo de Comte, para quien la sociedad posee un ritmo evolutivo interno incompatible con la revolución violenta. Lo cierto es que Comte concibe la sociedad siempre en términos armónicos. Armonía es una palabra que surge incesantemente en sus escritos y que refleja, además, su inclinación constante a establecer paralelos entre la sociedad y la naturaleza orgánica. La vida de la sociedad refleja, según él, los diversos estadios de la vida de un hombre; por otra parte, los organismos no pueden cambiar bruscamente, sólo es posible en ellos la evolución paulatina, y piensa Comte

que la sociedad no escapa a esta norma biológica. Sin embargo, para Comte, la sociedad no es exactamente un organismo, aunque su estructura sea orgánica. Los individuos independientes no existen más que como miembros de otros grupos, desde el familiar —unidad básica de la sociedad, según él— hasta el político. Estos grupos, y no los individuos aislados, son el verdadero objeto de la sociología. La concepción de la sociología como la disciplina que tiene por objeto el estudio de los grupos humanos encuentra su origen en Comte. Por otra parte, esta visión grupal de lo social fue una manifestación, por su parte, de su profunda insatisfacción con el individualismo liberal de su tiempo.

La tendencia organicista de Comte abre paso a una larga fase de la ciencia sociológica durante la cual predominó el símil orgánico en las mentes de los sociólogos, y aun en la de varios filósofos sociales. Pero el claro iniciador de tal período fue Herbert Spencer, el introductor en los países anglosajones de la nueva ciencia social, quien no obstante intentó aunar la visión organicista con el individualismo liberal a la sazón predominante en Inglaterra.

6. Herbert Spencer

Spencer es el más eminente de los sociólogos ingleses y fue, durante un tiempo, uno de los filósofos más influyentes en el ámbito cultural occidental, y aun en otros, pues su pensamiento fue pronto conocido en el Oriente. Nació en la ciudad de Derby, en 1820, y murió en 1903, de modo que su vida abarcó toda la época victoriana de Inglaterra, algunos de cuyos aspectos más característicos se reflejan con claridad en toda su obra. Sus padres eran maestros y pertenecían a una secta liberal anticonformista, lo cual hizo que Herbert Spencer estudiara de un modo asistemático y autodidáctico. Su espíritu rebelde y su poca salud le hicieron renunciar a la vida estudiantil de Cambridge, de modo que nunca asistió a una universidad. Estudió entonces mecánica y llegó a ser ingeniero jefe de una compañía de ferrocarriles, sin abandonar los intereses humanísticos y literarios, los cuales, más fuertes, le hicieron abandonar su puesto, así como una prometedora carrera como inventor para pasar a ser columnista de la revista *The Economist*. Durante esta época produjo su primera obra sociológica, *Estática social*, publicada en 1850 y comenzada dos años antes, cuyo título y contenido no son consecuencia de influjo comtiano directo. Si éste existió, se produjo más tarde.

Poco después, Spencer se dedicó a la tarea de elaborar un sistema sintético de filosofía, fruto del cual fueron sus *Primeros principios*, que incluyen una dura crítica de la explicación teológica del mundo y despliegan su propia teoría evolucionista del cosmos y de la sociedad. Esta última había sido desarrollada independientemente por Spencer, con anterioridad a la de su admirador, el biólogo y zoólogo Charles Darwin (1809-1882), como este último reconoció siempre.

Tras una vida de abnegada renuncia, dedicada al estudio y la indagación sociológica, así como a causas radicales reformistas, sus obras comenzaron a cono-

cer un gran éxito. Su conexión de la sociología con las demás ciencias naturales y sociales sin pretender para ella privilegios desaforados —en abierto contraste con Comte— hizo mucho en pro de su aceptación entre los hombres de ciencia. Al mismo tiempo, la sociología llegó a muchos países unida al nombre de Spencer. Así ocurrió, por ejemplo, en Rusia y en España. En nuestra tierra, el influjo spenceriano, que había de ser muy intenso, comenzó hacia 1879 cuando los *Primeros principios* fueron publicados en castellano. En los Estados Unidos, los primeros sociólogos comenzaron su labor bajo la inspiración de la obra spenceriana, la cual tuvo allí una fortuna más duradera que en su país de origen, donde su nombre fue demasiado olvidado durante un largo tiempo.

Los restos del filósofo evolucionista y liberal Herbert Spencer yacen en una tumba que se halla enfrente y a escasos pasos de la del revolucionario Karl Marx, en el cementerio londinense de Highgate.

7. La dimensión orgánica de la sociedad

Las concepciones sociales de Spencer deben entenderse dentro de un marco general filosófico, el de una gran síntesis realizada por su autor para integrar los conocimientos de su tiempo en un todo significativo y coherente. Como en el caso de Comte, el interés de ese conjunto es hoy con frecuencia meramente histórico, pero ello no es óbice para que tal esfuerzo enciclopédico no merezca aún atención. Así, encierra singular interés el hecho de que Spencer comenzó a elaborarlo desde la sociología misma. A su vez, los conocimientos procedentes de otras ciencias corrigieron, mejoraron o refrendaron los que él poseía sobre la sociedad. Con ello, Spencer comenzó a aplicar el método científico a la sociología. A partir de su obra, la especulación social no puede ignorar ya la ciencia como método de investigación social, lo cual no significa que especulación y ciencias sociales sean idénticas, ni tampoco que Spencer solucionara los problemas metodológicos que habían de complicar el progreso de las ciencias sociales.

El esfuerzo enciclopédico de Spencer le llevó a la formulación de una teoría general de la evolución, que aparece en sus *Primeros principios*. Esta teoría se basa en tres proposiciones que él consideraba universalmente válidas para la naturaleza, a saber: la persistencia de la fuerza, la indestructibilidad de la materia y la continuidad del movimiento. De estos postulados se siguen otros cuatro: la persistencia de las relaciones entre las fuerzas, o uniformidad de la ley; la transformación y equivalencia de las fuerzas, es decir, que éstas no se pierden, sino que meramente se transforman; el movimiento por el camino de la menor resistencia o de mayor atracción, y, finalmente, el ritmo alternante del movimiento.

Estas leyes, supuestamente comunes a todo fenómeno, están supeditadas a una ley general de la evolución, la cual reza que la realidad pasa a través del tiempo de una homogeneidad incoherente a una heterogeneidad coherente. Según el propio enunciado de Spencer:

La evolución es una integración de la materia y una disipación concomitante del movimiento durante las cuales la materia pasa de una homogeneidad relativamente indefinida e incoherente a una heterogeneidad relativamente coherente, mientras que el movimiento retenido sufre una transformación paralela.

Esta «ley», y los anteriores postulados, intentan explicar la visión spenceriana de la sociedad, la cual ha pasado, según su autor, y a través de toda su historia, de un estado de homogeneidad indefinida originaria hasta el alto grado de complejidad y organización de los tiempos presentes. Ese gran paso lo explica Spencer con ayuda de la analogía organicista, es decir, entendiendo que la sociedad posee, en muchos aspectos, una naturaleza orgánica. La comparación de la sociedad a un organismo no se debe, empero, a Spencer, sino que tiene una vieja historia, y gozó de bastante popularidad durante la Edad Media. Después de haber sido lanzada de nuevo por Comte, en términos más aceptables para la mente moderna, fue recogida por Spencer, quien le dio una versión aún más refinada.

Para Spencer, la sociedad es un organismo *sui generis*, que presenta un conjunto de elementos comunes con los organismos, pero que también tiene elementos que no se concentran en ellos y que la hacen irreductible a la noción orgánica estricta. Se asemeja a un organismo porque aumenta su masa, cosa que no sucede con la naturaleza inorgánica, por reproducción. Al igual que los organismos, aumenta en complejidad estructural, al acrecentar el tamaño, y aumenta también su diferenciación de funciones. E inversamente, puede decirse que todo organismo es una sociedad. Sin embargo, mientras que en el organismo individual ciertas zonas son los centros de la percepción o de la conciencia, en la sociedad tal diferenciación es inexistente. No hay un órgano de conciencia colectiva. Las sociedades, u organismos sociales, existen en función de sus miembros, y no viceversa. La analogía spenceriana no es, pues, burda. Ella le permite interpretar la marcha de la historia y de los hechos sociales en términos naturalistas, sin recurrir a una providencia teológica. Los eventos se suceden según unas leyes evolutivas inherentes al organismo social y sólo descubriéndolas podremos explicarlos.

Por otra parte, como en los organismos, que sirven para Spencer como metáfora de la sociedad humana, los miembros de ésta y sus instituciones desempeñan funciones. El análisis de la sociedad es también el análisis de sus diversas funciones, sin que ello tenga que cegar a quien la estudie ante el conjunto, o estructura general que, por definición, no es la mera suma de partes y funciones, sino un todo distinto y superior a ellas. En esta idea seminal de Spencer se halla el origen del análisis estructural y funcional de las sociedades y el de toda una escuela posterior, la llamada «funcionalista».

8. La evolución de la sociedad

Al descubrimiento de los aspectos concretos de la evolución de la humanidad se aplicó con ahínco Spencer. Para ello reunió enormes masas de material, a menudo ayudado por otras personas, sobre las costumbres, características y formas de vida de toda clase de pueblos. Con él comienza la tradición etnológica y antropológica británica que, pasando por James Frazer (1854-1941), el autor de la conocida *Rama dorada*, hallaría investigadores de la talla del polaco Bronislaw Malinowski (1884-1942) y que desembocaría en la importante antropología social que llegó a practicarse más tarde en la Gran Bretaña. Spencer supo interpretar y acumular los datos que traían, de todos los puntos del Imperio británico, viajeros, científicos y etnólogos. De la comparación de las diversas sociedades (de las que la Europa científica iba adquiriendo por fin una noción menos distorsionada) con su propia sociedad industrializada, Spencer extrajo algunas conclusiones generales que se mencionan acto seguido.

De acuerdo con la ley general de la evolución, la sociedad era en un principio un conjunto simple, homogéneo y no organizado, de hordas, cuyo aumento en número condujo a conflictos violentos. De este modo apareció la actividad militar, la cual trajo como exigencia una primera organización jerárquica de los diversos grupos hostiles, tanto entre ellos como dentro de los mismos. Llegó un momento en que, aun en período de paz, se consolidó el principio de autoridad. Surgió así una sociedad esencialmente militar, primer paso de la evolución de la humanidad. A partir de ese momento, la sociedad se va enriqueciendo con nuevas instituciones. El estado o cuerpo político va emergiendo inicialmente como alianza de una asamblea consultiva con el dirigente militar, al tiempo que se establece la monarquía como primera constitución política. Este primer período, que fue de larga duración, fue integrando a la dispersa sociedad humana en grandes organizaciones políticas que iban acabando con hordas y tribus. Con ello fue triunfando el principio organizativo, ya que los grupos mejor organizados, mejor dotados de diferenciación funcional interna, eran los que venían e imponían su voluntad con mayor facilidad. A su vez, su triunfo significaba la estratificación de la sociedad en clases, las unas poderosas y las otras explotadas. (El uso de la expresión «estratificación» para referirse a las diversas capas o estratos sociales fue introducido por Spencer, quien lo incorporó de la geología, cuando, como ingeniero de ferrocarriles, dirigió la apertura de trincheras y túneles para las vías.)

El estado, cuyo origen es militar, al tornarse cada vez más complejo, tiene que atender mayor número de necesidades, muchas de ellas de índole no militar, pues en un momento dado muchas sociedades han conseguido un alto grado de pacificación interna. Es así como comienza una fase de la evolución que va del estado militar al estado que Spencer llama industrial, y que es un estado dominado por la ley y no por la arbitrariedad del gobernante. Frente al estado autoritario surge así el estado civil, liberal. La era moderna presencia el nacimiento del estado industrial, lo cual no quiere decir que esté desprovista de militarismo. Al contrario,

hay de él muchos y poderosos restos, que causarán aún muchos estragos, pero ello no obsta para que la evolución nos vaya llevando hacia una sociedad en la que triunfe la paz y el individualismo porque, según Spencer, las sociedades militaristas exigen una disciplina que implica la entrega ciega del individuo a la colectividad, mientras que las industriales en su forma más acabada ponen la sociedad al servicio del individuo y de su libertad. Esta idea spenceriana de que el capitalismo industrial es inherentemente enemigo del militarismo y del belicismo, así como de la expansión imperialista, llegó a alcanzar bastante predicamento en la época siguiente. Algunos observadores vinieron a concluir que la actividad industrial, mercantil y productiva del capitalismo es esencialmente pacífica. Según ellos, la actividad capitalista produce una metamorfosis, por sublimación, de los instintos agresivos y guerreros, que se plasman en los de competencia pacífica. Esa idea gúfa, por ejemplo, la argumentación del economista austríaco Joseph Schumpeter (1883-1950) en su ensayo *Imperialismo y clases sociales*. Publicado en 1919, Schumpeter reitera, a pesar de la recién acabada guerra mundial, su fe en las posibilidades pacíficas y racionales del capitalismo. La «disposición pacífica» que, según él, éste despierta en quienes lo practican debe desplazar la ferocidad militarista e imperialista que es legado de tiempos pretéritos.

9. El individualismo spenceriano

De este modo el evolucionismo de Spencer es también una hábil defensa del individualismo liberal. A primera vista, puede parecer que el organicismo es una doctrina incompatible con el individualismo, a causa de su énfasis en las leyes que rigen y dan cohesión a la especie. Ello es cierto de la mayoría de los seguidores de esa doctrina, mas no de Spencer. Éste cree que la especie humana impone una suerte de evolución que proviene de la forzada cooperación de las comunidades militares pero que con el tiempo desemboca en la cooperación libre y sin coacción física de las sociedades industriales, no regidas por el mandato, sino por el contrato. Éste implica la libertad de dos partes puestas de acuerdo para intercambiar prestaciones mutuas.

Estas ideas representan una reelaboración del liberalismo tradicional, que no sabía justificar históricamente sus pretensiones. No en vano Spencer representa el liberalismo aplicado a una sociedad industrial y capitalista, en su fase más competitiva. No sorprende, pues, la gran popularidad que sus teorías alcanzaron entre el empresariado norteamericano, que vieron en la filosofía spenceriana de la historia una teoría liberal del progreso que legitimaba su propia actividad como industriales, financieros y comerciantes. Por si ello fuera poco, la visión spenceriana parecía refrendar a nivel sociológico las populares concepciones de Darwin sobre la concurrencia universal, la lucha por la vida y la supervivencia de los mejor dotados.

Además, tras la quiebra de la vieja teoría del derecho natural, el evolucionismo que triunfó durante el siglo XIX inclinó a algunos pensadores a hallar soluciones evolucionistas y Spencer es el mejor defensor del individualismo en nombre

de la evolución. Por eso hereda la tradición liberal antiestatista, que recoge en su libro *El hombre contra el estado*, de 1884, pero la justifica diciendo que la dura experiencia de la raza humana nos ha ido enseñando que el orden liberal es el menos perjudicial de todos. Estos principios los hace extensivos Spencer a otras sociedades dominadas por las potencias europeas y en especial por Inglaterra. A raíz de la guerra de los Boers, por ejemplo, Spencer hizo valer sus opiniones contra el imperialismo y la esclavitud de otros pueblos, de modo que sería totalmente injusto hacerle pasar por simple ideólogo del imperialismo victoriano.

En ésta y otras muchas ocasiones, Spencer mostraba su hostilidad contra el estado militarista, e intentaba hallar sustitutivos que paliaran la fuerza antiindividualista de su autoritarismo. Uno de ellos era la ciencia sociológica. La sociología era para Spencer el gran instrumento de autoconocimiento que necesitaban los hombres para irse liberando de sus propios mitos y de sus propias cadenas. La verdadera vocación de la sociología es la de ser una disciplina liberadora, que nos puede arrancar de la trampa de la visión equivocada del mundo que nos ha impuesto nuestra clase social, la educación recibida, nuestras creencias heredadas y nunca examinadas. El hombre libre de hoy, dice Spencer en *El estudio de la sociología*, que publicó en 1873, necesita de la ciencia social. Junto a Comte y a Marx, Spencer lanza así la idea de que la ciencia social debe llegar a ser el humanismo del hombre de la era industrial. La sociología no debe, pues, justificarse sólo por su capacidad de solucionar problemas concretos, sino muy especialmente por su valor educativo y moral, por su capacidad de acrecentar nuestra dignidad de hombres sociables, civiles y conscientes. La sociología, como reflexión sobre nuestra propia condición en la era moderna, constituye una fuerza moral, según Herbert Spencer. Hay buenas razones para discrepar de sus concepciones de la evolución de la humanidad (como de las de Marx y Comte), pero ya es más difícil hacerlo en lo que se refiere al ideal de conocimiento sobre nosotros mismos que él deseaba para la ciencia social.

10. Organicismo y darwinismo social

Durante su primera fase de existencia consciente como disciplina, la sociología tuvo un marcado acento organicista, es decir, el símil, cuando no la equiparación, con los organismos naturales prevaleció sobre otras interpretaciones de la realidad. Aparte de razones tales como las del origen social de los primeros sociólogos, este fenómeno se debió, principalmente, a dos causas. La primera era el rumbo mismo que había tomado la sociología en Comte y Spencer, el cual apuntaba claramente hacia un evolucionismo organicista. La segunda era el poderoso influjo causado por las doctrinas de Charles Darwin sobre las ciencias sociales. Sus cultivadores creyeron ver en la obra del biólogo británico una fuente inagotable de inspiración para explicar científicamente los fenómenos sociales. Surgió así una corriente que ha sido llamada darwinismo social, y que no

es exactamente idéntica a la del organicismo general. Sus puntos de contacto son muchos, empero.

Darwin mismo llegó a sus revolucionarias conclusiones gracias, en parte, a sus conocimientos de ciencia social. El fenómeno de que una ciencia social influya sobre un descubrimiento de una ciencia natural es poco frecuente. Darwin había rechazado la idea de que las especies animales son colectividades fijas, incapaces de evolucionar. Como otros científicos, Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) principalmente, Darwin estaba convencido de que toda explicación teológica de una creación de especies animales era insostenible: las especies debían haberse formado por evolución. Lamarck afirmaba que esa evolución había tenido lugar a través de la adaptación progresiva de las especies al medio ambiente, una explicación que no convenía a Darwin. En 1838, Darwin se puso a leer el *Tratado sobre la población* de Malthus, cuyas explicaciones sobre la lucha por la existencia de los diversos grupos humanos despertaron en él la idea de que similares procesos se producen en el reino animal. Naturalmente, para llegar a esta conclusión Darwin ya poseía un vasto conocimiento de este último. Sus ideas acerca de la transformación de las especies se redondeó cuando, a la noción malthusiana de la lucha por la vida, Darwin añadió la de que, bajo tales circunstancias de lucha, sobrevivirían los individuos más adecuados a ellas, o los más fuertes, y perecerían los demás.

En 1859 aparecía *El origen de las especies*, uno de los textos científicos más revolucionarios que se hayan publicado. En él, Darwin exponía claramente sus teorías sobre la evolución animal: la lucha por la vida, la selección natural, la sobrevivencia de los mejor dotados. El debate levantado por este texto — aceptado sin ruido por los científicos de la época — alcanzó proporciones poco comunes cuando, en 1871, Charles Darwin publicó *La ascendencia del hombre*, en la que establecía nuestro parentesco con los animales inferiores y en particular con los simios. Quienes más se opusieron a esta teoría fueron los clérigos — tanto protestantes como católicos — y las gentes de poca cultura. Años más tarde, cuando la batalla había sido ya perdida para ellos, algunos teólogos se pusieron a elaborar teorías que, a su juicio, hacían compatible el dogma de la creación con las teorías evolucionistas. Así, filósofos católicos, en un esfuerzo de adaptación, como el padre jesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) propusieron interpretaciones evolucionistas místico-metafísicas que deben mucho a las aportaciones de Darwin y de otros biólogos de su época. Lo que podríamos llamar providencialismo de pretensión científica (sin serlo) estaba destinado a permanecer: en pleno siglo XXI, algunos autores llegarían a proponer la peregrina doctrina de que la evolución del mundo y la humanidad se debe a un llamado «diseño inteligente» por parte del Creador. Hasta la fecha desconocemos cómo y por qué las diversas tiranías, genocidios, devastaciones y guerras que ha padecido la humanidad, forman parte de la inteligencia del presunto diseño divino.

La aplicación de las teorías darwinistas a la sociedad considerada como organismo, produjo sus primeros frutos en el área cultural germánica. Los dos

representantes más descollantes de esta tendencia fueron Paul Lilienfeld (1829-1903) y Albert Schäffle (1831-1903). El primero se caracteriza por haber llevado el organicismo a su extremo: para Lilienfeld la sociedad es, a todos los efectos, un organismo. Schäffle, en cambio, en su *Estructura y vida del cuerpo social*, propugnaba un organicismo de tipo psíquico, según el cual el tejido que une a los diversos miembros de la sociedad es de naturaleza anímica, y no se encuentra entre los animales. Las instituciones sociales humanas son aspectos de este tejido psíquico, y el estado es «el aparato regulador central» de todos los órganos de la actividad social. He aquí, pues, una manifestación sociológica del estatismo germánico, tan evidente desde la obra de Hegel. Frente a la obra de estos autores, en la que predominaba una visión orgánica relativamente equilibrada, surge la de otros seguidores del darwinismo social que ponen mayor énfasis sobre los aspectos conflictivos de la evolución de la sociedad humana.

Entre ellos destaca el austríaco Ludwig Gumplowicz (1838-1909). Este autor, como los demás darwinistas, subrayó el hecho de que el grupo prevalece sobre el individuo, pero extrajo conclusiones especiales de esta noción. No son los individuos los que entran en conflicto entre sí, sino los grupos, cuyos intereses conflictivos resultan en una lucha constante por la existencia que implica la eliminación mutua. Éste es, según Gumplowicz, un principio histórico general que, de paso, elimina la supuestamente ingenua creencia en el progreso. La historia es una cadena sucesiva de auge y caídas de diversas comunidades humanas. Estas ideas, a su vez, le llevan a elaborar una teoría del origen del estado como consecuencia de la lucha de los pueblos entre sí. Observando la compleja estructura étnica del Imperio habsburgués y la hegemonía en él de Austria, Gumplowicz concluye que el aparato político que llamamos estado no fue creado para promover el bienestar de sus súbditos. Su origen histórico es la conquista de un pueblo por otro, y la instauración de un estrato superior de conquistadores que se vio obligado, para consolidar su dominio, a montar un aparato administrativo permanente. El origen remoto de todo esto es básicamente económico; o sea, la búsqueda de la explotación de una comunidad por parte de otra, mediante su esclavización y sumisión. Esta teoría, que apareció en su libro *La lucha de las razas*, en 1883, tiene la importancia de haber sido confirmada en muchos de sus aspectos por investigaciones históricas posteriores a Gumplowicz. Si se tiene en cuenta que Gumplowicz no era racista — pues no proclama la superioridad de raza alguna — y si se abstrae de otras concepciones menos plausibles de su autor, no hay duda de que la suya es una aportación a nuestra comprensión del origen remoto de la organización política estatal.

Las teorías de la lucha de grupos o comunidades — que hay que distinguir siempre de la de la lucha de clases, aunque los paralelos no deben escaparse — encontraron varios autores que se ocuparon de refinarlas. El general austríaco Gustav Ratzenhofer (1842-1904) es uno de sus mejores ejemplos; fue quizá la circunstancia de haber vivido en el Imperio austrohúngaro, al igual que Gumplowicz, lo que le permitió comprender hasta qué punto el estado es una entidad in-

dependiente de las comunidades étnicas o nacionales y cómo es fruto de la impresión de un grupo o comunidad sobre los demás. Un francés, Jacques Novicow (1849-1912), dedicó su obra, sin embargo, a criticar la doctrina de que es la lucha incesante la que origina las organizaciones políticas, y la que traba y consolida la sociedad en general. Novicow, en el libro *Las luchas entre sociedades humanas*, reconoce la universalidad del principio de la lucha por la vida, pero insiste en que, en cierto momento de su desarrollo, se producen equilibrios que la hacen innecesaria, y entonces la colaboración no coaccionada se abre paso en la vida social.

Aparte de esta tendencia darwinista, el organicismo social, como apuntábamos, alcanzó una gran expansión en casi todos los países donde se iba abriendo paso la sociología. Así, la primera generación francesa de sociólogos posterior a Comte fue definitivamente organicista. Entre sus miembros merece nombrarse a Alfred Fouillée (1838-1912), discípulo de Spencer, y a René Worms (1869-1926), cuyo organicismo adquirió formas un tanto extremas. El organicismo también estuvo presente en los principios de la sociología en Italia, en España y en los Estados Unidos. A pesar de su amplia aceptación inicial, y la atracción ideológica que hacia él pudieron sentir los espíritus amantes del orden y de una visión «orgánica» de la sociedad en un mundo que sufría los efectos palpables de la industrialización, el capitalismo, el nacionalismo, el imperialismo y los enfrentamientos clasistas, el organicismo dejaba en pie la cuestión de la necesidad de una sociología genuinamente científica, orientada hacia la investigación empírica. A satisfacerla se dedicaría toda una importante generación de sociólogos cuyos logros, durante el último decenio del siglo XIX y primero del siguiente, aseguraron definitivamente la solvencia de la nueva ciencia social.

Fuentes

Hay una versión más pormenorizada de todo lo que contiene este capítulo en S. Giner, *Teoría Sociológica Clásica*, Barcelona: Ariel, 2004, Caps. 3 y 6. K. Popper, *Objective Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1973. S. Giner, «Sociología y filosofía moral», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1989, vol. III, pp. 118-162. Francisco Ayala, *Tratado de sociología*, Madrid, 1961, (1.ª ed., Buenos Aires, 1947). M. Toscano, *Liturgie del Moderno*, Lucca, Maria Paccini Facci, 1992. P. Arnaud, *Sociología de Comte*, Barcelona, Península, 1986. Para la vida de Comte, cf. H. Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, París, Vrin, 1931 (reed. 1965). Cf. artículo de José Ferrater sobre el tema «positivismo» en su *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza, 1980, vol. III, pp. 2.639-2.642. Ricaurte Soler, *El positivismo argentino*, Panamá, 1959, *pássim*, y J. F. Marsal, *La sociología en la Argentina*, Buenos Aires, 1963. Auguste Comte *Cours de philosophie positive* París, 1908. Cf. especialmente toda la 2.ª lección. Trad. castellana de las dos primeras lecciones: A. Comte, *Curso de filosofía positiva*, con

introducción de J. J. Sanguinetti, Madrid, Crítica Filosófica, 1977. A. Comte, *Système de politique positive*, París, 1912, vol. II. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, «Première leçon», I, 2 a 5 inclusive. A. Comte, *Système de politique positive*. Raymond Aron, *Les grandes doctrines de la sociologie historique*, Cursos de la Sorbona, 1960, New Haven, 1918. W. G. Summer, *The Forgotten Man and other Essays*, en *Principles of Sociology*, 1876 a 1896, vol. I, II parte, caps. II-IX.

J. A. Schumpeter, *Zur Sociologie der Imperialismus*, Tubinga, 1919. Este breve, incisivo y erudito ensayo, fue en cierto modo la respuesta liberal a las teorías marxistas del imperialismo, sobre todo las de Hilferding y Bauer, a las que ya he hecho alusión en su lugar. H. Spencer, *The Study of Sociology*, Ann Arbor, 1961, cap. I: «Our need of it», pp. 1-21. L. Gumplowicz, *Sozialphilosophie im Umriss*, Graz, 1910, y L. Gumplowicz, *Der Rassenkampf*, Innsbruck, 1883.

CAPÍTULO II

CONSOLIDACIÓN DE LA TEORÍA SOCIOLÓGICA

1. Crecimiento de las ciencias sociales

El surgir de la sociología como disciplina independiente fue tan sólo una de las facetas de un proceso mucho más amplio: el crecimiento y consolidación, durante las postrimerías del siglo XIX y los primeros lustros del XX, de las ciencias sociales. Casi todas ellas hunden sus raíces en el esfuerzo por interpretar científicamente la condición humana iniciado durante la Ilustración, es decir por extender lógicamente y sin solución de continuidad el método científico natural al estudio de los seres humanos y sus creaciones. Sin embargo, ese esfuerzo sólo dio lugar a disciplinas sistemáticas, con pretensiones de dignidad académica, bien entrado el siglo XIX. La sociología fue madurando con ellas y gracias a ellas, a la vez que ella misma las iba influyendo. Aunque la cuestión ha sido disputada, la unidad íntima de todas las ciencias sociales ha sido siempre un hecho. Por eso hay que entender la expansión de la sociología como parte de la ciencia social en general. Comoquiera que, además, la sociología entraña asimismo una reflexión sobre la vida social y la condición humana, es menester entenderla también como parte esencial de la filosofía moral y social moderna. Ésta es, sencillamente, impensable sin la presencia de la sociología en la cultura contemporánea.

De entre las ciencias sociales, una de las que poseía mayor tradición y había logrado ya un considerable grado de respetabilidad era la economía política. El siglo XIX, además, presenció la aparición de una economía política socialista cuya interpretación de los hechos económicos difería seriamente de la liberal. Ambas escuelas parecían irreconciliables, pero unos decenios más tarde llegarían a convivir en el marco de las mismas universidades, protegidas las dos en muchos lugares por la libertad intelectual que trajo consigo el liberalismo. Mientras tanto, la doctrina económica predominante siguió siendo la liberal, aunque sometida a una intensa corriente revisionista que culminaría, tras la Primera Guerra Mundial, con la obra de John Maynard Keynes (1883-1946). Esta revisión comenzó práctica-

mente con la aparición de una escuela histórica —sobre todo, en Alemania— de la economía política, que intentaba explicar los hechos económicos a partir de su génesis y evolución a través del tiempo, y no deduciéndolos de unos principios generales. Fue así como un Bruno Hildebrand (1812-1878) podía criticar, a mediados de siglo, el naturalismo de los supuestos básicos de Adam Smith, y negar por lo tanto la existencia de leyes inmutables en la economía. Lo mismo hizo Karl Knies (1821-1898) y más tarde Gustav von Schmoller (1838-1917), el cual ya pertenecía a una rama más refinada de la escuela histórica, que renunciaba a la polémica contra el liberalismo clásico. Schmoller llegó a reconocer la existencia de leyes naturales, morales y psicológicas, pero insistió en que el método histórico era el que mayores frutos podía dar en los estudios económicos.

Junto a la escuela histórica, la llamada marginalista, originada en Viena por Karl Menger (1840-1920), es también responsable del enriquecimiento y revitalización de la ciencia económica. Menger propuso métodos nuevos para determinar el valor de los bienes de producción, notablemente a través de la teoría de la *utilidad marginal*. Ésta centra su atención en las relaciones causales de la vida económica que existen entre los deseos de las personas y los bienes disponibles para satisfacerlos. El valor de un objeto depende de su capacidad de satisfacción. No hay que estudiar los costos, como hacía la teoría clásica, sino la utilidad que los bienes poseen para los contratantes. Los bienes lo son a causa de su utilidad. El agua, por ejemplo, no es un bienpreciado donde abunda, pero es costosísimo donde es rara. El valor se establece, así, según criterios de utilidad decreciente, de acuerdo con la escasez y con la satisfacción gradual de necesidades cada vez menos vitales, noción que da nombre a toda esta escuela. Como afirmarí el sociólogo italiano Vilfredo Pareto (a quien pronto me referiré) lo esencial no es especular sobre supuestas necesidades económicas sino constatar las *preferencias* expresadas en la conducta objetiva de los hombres como agentes económicos. La ciencia económica pasa así de una teoría de las necesidades humanas a una teoría de la conducta (las elecciones reales que hacemos en nuestro trabajo, o como consumidores, o en nuestra vida cotidiana y emocional) lo cual implica un viraje de no poco calado en el modo de contemplar el mundo.

Economistas británicos tales como William Stanley Jevons (1835-1882) y Alfred Marshall (1842-1924), se dedicaron a revisar, actualizar y refinar la teoría económica liberal. La obra de Marshall destaca en este sentido, pues hay ya en ella una dura crítica del *laissez-faire* clásico y la aceptación de un grado sustancial de intervencionismo estatal, una concepción que había de caracterizar gran parte de la economía liberal posterior. Los estudios de Marshall sobre la elasticidad de la demanda y los ciclos económicos —dos de los hechos más embarazosos para muchos economistas— pusieron la economía política liberal en la línea de renovación que condujera al keynesianismo. Según Keynes, el gobierno debía aumentar el gasto público —aun a riesgo de incurrir en ciertos déficits— para estimular la demanda, dar trabajo y reactivar la economía. Tras la crisis de los años treinta del siglo xx y, sobre todo, tras la Segunda Guerra Mundial, triunfó esta idea tan he-

terodoxa para el liberalismo, la del *keynesianismo* económico, sobre todo en medios no estrictamente liberales, sino socialdemócratas, como ya indiqué más arriba. La recesión posterior a 1973 condujo, no obstante, a un fuerte repliegue a posiciones liberales más tradicionales por parte de varios países. Incluso algunos gobiernos nominalmente socialistas abandonaron el keynesianismo en favor del liberalismo ortodoxo, con una inhibición de la intervención estatal en el mercado de capitales y trabajo, e incluso la privatización de empresas públicas.

Algunos economistas, en su revisión de principios, se percataron de que la economía no podía interpretar por sí sola los fenómenos objeto de su estudio. La escuela histórica marcó la pauta al intentar explorar su zona de interés con ayuda de otra ciencia social, de vieja tradición, la historia. Esta disciplina, reforzada por las exigencias de exactitud y rigor intelectual fomentadas por la Ilustración y por el intenso interés por el pasado nacido durante el período romántico, adquirió nuevo y extraordinario auge. La filosofía de la historia que había nacido mucho antes a manos de Vico y Hegel había ya estimulado la investigación de la pretérita realidad humana. Ésta había comenzado durante el siglo xviii, cuando empezaron a publicarse documentos antiguos, a crearse museos y a indagarse el pasado mediante excavaciones y técnicas arqueológicas cada vez más rigurosas. La historia dejó de ser, además, historia política, para entrar en otras zonas. Así, el alemán Friedrich von Savigny (1779-1861) no fue sólo el fundador de la llamada escuela histórica del derecho, sino que fue uno de los responsables principales de esta ampliación de la ciencia histórica al bucear con rigor en el pasado y orígenes de las instituciones jurídicas.

Armada ahora de un conocimiento mucho más fehaciente sobre el pasado, la historia halló nuevos aliados, que se esforzaron por darle un lugar sistemático dentro del marco de las ciencias sociales en general. En esta tarea destacan tres pensadores germánicos. El primero fue Wilhelm Dilthey (1833-1911), quien se alzó contra lo que juzgaba materialismo vulgar de Comte. En contraste con él insistió en que los fenómenos históricos no podían comprenderse por los métodos de la ciencia natural. Las ciencias sociales, frente a las naturales, son, sostenía, «ciencias del espíritu», que intentan comprender el sentido y la significación no sólo objetivos, sino subjetivos y vivenciales de épocas y eventos que son, más que físicos, humanos. Su sentido se encuentra a través de concepciones del mundo, o *Weltanschauungen*, que son categorías históricas irreductibles a toda explicación materialista. El influjo de estas ideas se dejó sentir en el campo de la sociología, sobre todo en el ámbito cultural alemán donde se comenzó a desestimar la concepción positivista. El intento de entender la historia y la sociedad con los mismos criterios de la física o la botánica empezaba así a parecer ingenuo y hasta absurdo. Sin embargo, las concepciones diltheyanas mismas fueron criticadas por algunos historiadores. Así, Wilhelm Windelband (1848-1915) admitió con Dilthey que la sociología entendida como Comte proponía era inaceptable, pero creía que este autor había llegado a negar las leyes de la psicología, las cuales son válidas en todo momento de la historia, aunque cada evento sea diferente y tenga su significado particular. Heinrich Rickert (1863-1936),

el tercer historiador de este grupo, volvió a insistir en la calidad científica de la sociología y, en general, de todas las ciencias humanas cuyos métodos son, no obstante, esencialmente diferentes de las naturales.

Mientras se iban ventilando estas cuestiones metodológicas surgían nuevas ciencias sociales. Una cuyos resultados fueron pronto importantes fue la etnología, de la cual es ejemplo la labor del ya mencionado Lewis Henry Morgan, que tanto influyó sobre Engels. Gracias a los esfuerzos de Edward Taylor, esta ciencia, también llamada hoy antropología social, no sólo alcanzó la madurez, sino que también quedó íntimamente unida a la sociología. Un fenómeno similar ocurrió con la psicología social, que Wilhelm Wundt (1832-1920) había fundado con el nombre de «psicología de los pueblos». Wundt estudió la moral, los mitos, las costumbres y las leyendas desde supuestos científicos. Su obra culminó con un intento de síntesis de historia de la cultura sobre bases psicológicas. La gran popularidad de su obra abrió la senda de la psicología social posterior.

La sociología no podía sino madurar rodeada de marco tan estimulante, y así fue. En las páginas que siguen intentaré trazar un simple esbozo de su primer desarrollo durante los decenios posteriores a Comte, Marx y Spencer. Como se verá, esta época se caracteriza por la permanencia de grandes obras individuales y por la formación de escuelas nacionales. Abundan los tratados generales de sociología, característicos de la época anterior, pero éstos van declinando en número a medida que pasa el tiempo. Y es que los sociólogos, aunque se mantengan a un cierto nivel de generalidad, prefieren cada vez más imponerse limitaciones de perspectiva para poder ser más rigurosos en el conocimiento de su propio campo. Es decisiva también la presencia de actitudes culturales más cautas. Para poner un solo y crucial ejemplo, científicos sociales tan dispares como puedan serlo Comte y Spencer se movían sobre la común plataforma de su fe en el progreso de la humanidad. En cambio, en el ambiente en que se plasma la obra de los sociólogos posteriores, tal convicción empieza a ponerse en tela de juicio o, cuando menos, exige una muy seria revisión. Aumenta el escepticismo y, con él, la cautela.

La época en la que ahora entramos presenció el reconocimiento disciplinar y la consolidación de la sociología. Es la de la aparición de las facultades o departamentos universitarios a ella dedicados —el primero del mundo fundado en Chicago, en 1893—, del trabajo en equipo, de las primeras armas de la investigación social empírica. Los resultados obtenidos por la pesquisa sociológica no son aquí objeto directo de atención, claro está, pero sí lo son, en cambio, las reflexiones estimuladas por ellos, así como sus repercusiones sobre la filosofía social contemporánea.

2. La sociología francesa y Émile Durkheim

Durante largo tiempo, Francia fue el país con mayor actividad sociológica, del mismo modo que Inglaterra lo era en el terreno de la economía política. Esa tradición, fraguada durante el período que va desde la aparición del *Espíritu de las*

leyes de Montesquieu hasta la del *Curso de filosofía positiva* de Comte, no tardó en dar frutos. Surgió así la primera generación de sociólogos franceses posterior a Comte. Su decano, Alfred Fouillée (1838-1912), intentó reconciliar la filosofía idealista con el positivismo reinante. Para alcanzar este objetivo Fouillée creó su doctrina de las *idées-forces*, según la cual las ideas, una vez interiorizadas —y, por lo tanto, deseadas— se convierten en fuerzas sociales. Éstas, a su vez, empujan a los seres humanos a la acción y explican, por lo tanto, la actividad social en general. No obstante, no toda idea puede llegar a ser una idea fuerza, pues el mundo objetivo tiene sus exigencias: Son sólo ideas fuerzas aquellas que encajan con él de modo significativo y que se acoplan muy especialmente al curso evolutivo de la sociedad, la cual, para Fouillée, tal y como vimos, posee varios caracteres orgánicos. Otros dos representantes de la misma son Gustave Le Bon (1841-1931) y Gabriel Tarde (1843-1904). Del primero tendré ocasión de hablar en el capítulo siguiente.

Tarde se interesó por cuestiones afines a las tratadas por Fouillée, pero les dio un rumbo nuevo. En sus *Leyes de la imitación* Tarde prestó atención especial a la función de las ideas en la sociedad y a sus formas de transmisión. Tarde prestó especial atención a las invenciones, es decir, en las ideas nuevas, y en sus efectos sobre la sociedad: su ritmo y alcance de dispersión y los cambios originados por su entrada en vigor. Al finarse en la invención Tarde inició la gran curiosidad que hoy sentimos por la innovación, como causa muy principal de la mudanza histórica, característica de la modernidad. Aparte de ello, el evolucionismo spenceriano está presente en toda su obra, pero lo que a Tarde le preocupa es la causación de esa evolución. Tarde identificó la innovación (técnica, ideológica, credencial, conceptual) como verdadera causa de la dinámica social. En sociedad la evolución no es biológica sino imitativa. La innovación o invención se absorbe por imitación. La imitación de ideas y la absorción social de nociones no tiene lugar de un modo automático, sino que pasa por procesos conflictivos y adaptativos y, a menudo, necesita de repeticiones constantes para que eche raíces. El fenómeno de la repetición de las ideas, por otra parte, llevó a Tarde al estudio de su transmisión a través de los medios técnicos de comunicación, que eran, en su época, los periódicos. Su ensayo *La opinión y la muchedumbre* es una obra pionera en el terreno de los estudios sociológicos sobre las consecuencias de la prensa y la propaganda en la sociedad moderna.

El más joven sociólogo de este grupo fue Émile Durkheim (1858-1917). Durkheim nació en los Vosgos, en Epinal; era hijo de un rabino, y estaba destinado a seguir igual función en la comunidad judía. Pero pronto se manifestó su agnosticismo, lo cual le llevó por otros derroteros. En 1879 entró en la Escuela Normal Superior, donde encontró a estudiantes tales como Henri Bergson y Jean Jaurès. Con este último, futuro dirigente del socialismo francés, mantuvo una estrecha amistad. Salido de la Normal, Durkheim consiguió entrar en el cuerpo de profesores de enseñanza media, lo que le llevó por varios liceos provinciales, enseñando filosofía. Tras un breve contacto con la sociología alemana, Durkheim

redactó su tesis doctoral, *De la división del trabajo social*, publicada en 1893, y que es una de sus obras más importantes. *Las reglas del método sociológico*, su breve y diáfano escrito, fueron publicadas a los dos años. Obtuvo la nueva cátedra de Ciencia Social de la Universidad de Burdeos. Se incorporó a la de París en 1902, de la que llegó a ser catedrático de Ética y Moral —el nombre de sociología parecía una innovación peligrosa— cuatro años más tarde. Su influjo personal sobre la política educativa, laicista y socializante del gobierno francés llegó a ser muy considerable. La muerte de su hijo en el frente le deprimió de tal modo que la suya propia se aceleró, y ocurrió en 1917.

El influjo de Durkheim sobre la sociología francesa ha sido enorme. En vida publicó *L'Année sociologique* (1896-1913), una importante revista que incorporaba a sociólogos, juristas, economistas, lingüistas e historiadores, en la empresa común de edificar la ciencia social. Bajo su égida estudiaron Marcel Mauss, Paul Fauconnet, Georges Davy, seguidos por otros tales como Maurice Halbwachs, Célestin Bouglé y Lucien Lévi-Bruhl, por mencionar sólo a unos pocos científicos sociales franceses, que consolidarían definitivamente la sociología en su país.

3. La división del trabajo en la sociedad

Durkheim empezó sus indagaciones sociológicas por la problemática que más preocupaba a la sociología en tiempos de su juventud, la evolución general de la sociedad. Por eso, en cierto modo, su obra sobre este tema, *De la división del trabajo social*, puede considerarse como una nueva investigación sobre el tema central de preocupación para pensadores como Marx, Comte y Spencer. Ello no obstante, Durkheim intentó replantearse la cuestión de la evolución mediante la búsqueda de un proceso de causación más plausible que los propuestos por estos autores. Comenzaba por estar de acuerdo con ellos en que a lo largo de la historia se opera un cambio radical en la naturaleza básica de la estructura social. Dicho cambio diferencia las sociedades llamadas primitivas de las nuestras y ha consistido en un considerable aumento en el grado de división del trabajo, es decir, en la especialización social de las tareas. Ahora bien, para Durkheim esta especialización —sobre la que reposa, en definitiva, la entera fábrica de nuestra sociedad— se halla basada sobre todo un sistema de valores morales o normativos. Para explicar aquélla hay que entender éstos científicamente. Esto no quiere decir «extraer la moral de la ciencia, sino construir la ciencia de la moral». Y es que los hechos morales, Durkheim afirma, son fenómenos como los demás, normas de acción reconocibles, clasificables, y que obedecen a regularidades observables.

Las normas sociales se plasman en el derecho. El derecho, sociológicamente entendido, consiste en pautas de conducta interhumana, sancionadas por castigos y recompensas, que no quedan limitadas a los códigos legales. De acuerdo con esta noción, Durkheim se propone investigar las causas y la marcha de la división del trabajo a través de la estructura moral de la sociedad. Mas antes de entrar en

este tema, Durkheim aclara algunos puntos acerca de la naturaleza y función de la división del trabajo misma.

«Preguntarse cuál es la función de la división del trabajo es... buscar a qué necesidad corresponde.» La función o el rol de la división del trabajo no es que aumente el rendimiento de las tareas divididas, sino el hacerlas más solidarias, por lo complementarias. La división del trabajo comenzó para integrar más la sociedad, a fuer de diversificarla funcionalmente. (En efecto, el reparto de tareas entre los hombres crea dependencia mutua y solidaridad. Resuelve así el misterio de la Mano Escondida, supuestamente divina, que nos une según Adam Smith en medio de una sociedad individualista y competitiva. El interrogante del liberalismo halla así, en el análisis durkheimiano, una respuesta satisfactoria.) La división del trabajo va más allá de lo económico, pues estriba en el fondo en los modos de cohesión social que imponen los diversos tipos de solidaridad. Esta última es un fenómeno totalmente ético que se revela, como decimos, en sus manifestaciones jurídicas. Éstas corresponden a dos tipos fundamentales de solidaridad que, a su vez, determinan dos géneros extremos de sociedad: la «solidaridad mecánica», o «por semejanzas», y la «solidaridad orgánica». Veamos cómo ocurren.

En las sociedades primitivas impera el derecho represivo o penal. Estas sociedades están dominadas por una conciencia colectiva común. En ellas el individuo no existe como tal, sino como miembro de su grupo. Toda desviación en su conducta conlleva el castigo inmediato, pues el crimen hiere sentimientos profundos que se encuentran en todos los miembros. Estos sentimientos, a su vez, son fuertes y definidos, y las reacciones son pasionales. Las reglas sancionadas por el derecho penal expresan, pues, las semejanzas grupales, y varían con ellas. En estos casos, la cohesión social se encuentra en una conformidad de todas las conciencias particulares con respecto de un tipo social común. Por ello, en las sociedades primitivas, unidas por la solidaridad mecánica, las voluntades se mueven espontáneamente y con unidad en el mismo sentido, el cual corresponde a un cierto número de estados de conciencia que son comunes a todos los miembros de la misma sociedad.

La solidaridad orgánica, en cambio, es propia de las sociedades llamadas civilizadas. Se caracteriza por ser fruto de un largo proceso de división del trabajo y especialización. En las civilizaciones, el derecho imperante está orientado a que las relaciones determinadas por él sólo ligen al individuo no directa sino indirectamente con la sociedad. Es un derecho restitutivo, civil, contractual. Desde el punto de vista histórico se ha ido produciendo una preponderancia progresiva de esta suerte de derecho —y de moralidad civil— sobre el derecho punitivo y su solidaridad coaccionante. Hay aquí indudables paralelos con la división de los tipos sociales en militares y civiles, de Spencer, lo cual no escapa a Durkheim, quien no obstante estima que la clasificación spenceriana es demasiado simplista. Además, Durkheim no participaba del todo del optimismo histórico de Spencer, pues para él la división del trabajo, llevada a extremos de especialismo, puede minar la misma solidaridad orgánica por ella creada. Este proceso paradójico es una causa principal de la fragmentación moral y psicoló-

gica de la sociedad moderna. El individualismo moderno es pues consecuencia del avance indefinido de la división de las tareas.

Es por ello por lo que, para Durkheim, la división del trabajo puede engendrar un estado social de *anomía*. Anomía quiere decir, en griego, ausencia de ley; en lenguaje durkheimiano — heredado por la sociología posterior — el vocablo tiene un significado más complejo. Significa una situación en la que existe una ausencia de normatividad de varia índole, sea moral, jurídica, económica, política o religiosa. Pero tal ausencia puede deberse, ante todo, al conflicto entre normas contradictorias. La confusión moral en la modernidad no sólo proviene del vacío normativo, o de valores, sino más bien de una inflación de normas. La división del trabajo, en sus formas anormales, no produce solidaridad, sino que se mantiene por la coacción y la represión; ése es el caso de la esclavitud o de la explotación del proletariado. La represión, a su vez, genera crímenes, desviaciones y toda suerte de perversiones psicológicas. La guerra de clases, por ejemplo, es el fruto de lo que Durkheim llama la división coactiva del trabajo, la impuesta por la sociedad civilizada. Su existencia prueba, incidentalmente, la pobreza de la concepción organicista. En efecto, en los organismos, los órganos y los tejidos no se hacen mutuamente la guerra, sino que se hallan en una relación mutua enteramente funcional. En cambio, en las sociedades de castas o de clases, la distribución de los roles sociales no corresponde a la de los talentos naturales.

4. El método de la sociología

La preocupación de Durkheim en *La división del trabajo social* por encontrar datos objetivamente evaluables mediante la observación sociológica le llevó a elaborar una teoría sobre la tarea de la investigación social. Apareció bajo el título de *Las reglas del método sociológico*. El postulado fundamental de esta breve obra — de clara herencia positivista en su enfoque — es que «los hechos sociales deben ser tratados como cosas». Hechos sociales son, según Durkheim, «maneras de obrar, de pensar y sentir que presentan la importante propiedad de existir con independencia de las conciencias individuales», es decir, que son exteriores al individuo, además de estar dotadas «de una fuerza imperativa y coercitiva, por la cual se le imponen». Por lo tanto, los hechos sociológicamente observables provienen siempre del grupo y se explican por él. Su realidad es totalmente objetiva, es decir, tienen todos los caracteres de las cosas. Hasta el presente, sostiene Durkheim, la sociología ha tratado de conceptos, mas no de cosas, por mucho que Comte y Spencer hubieran proclamado que los fenómenos sociales eran hechos naturales. Por eso se habla de democracia, de comunismo, de libertad, como si fueran cosas definidas, sin haber elaborado científicamente estos conceptos. Y, sin embargo, sostiene Durkheim:

[...] los fenómenos sociales son cosas y deben ser tratados como tales. Para demostrar esta proposición no es necesario filosofar sobre su naturaleza ni discutir las ana-

logías que presentan con los fenómenos de los reinos inferiores. Basta con demostrar que son el único dato de que puede echar mano el sociólogo. En efecto, es cosa todo lo que es dado, todo lo que se ofrece, o mejor, lo que se impone a la observación. Tratar los fenómenos como cosas, es tratarlos como datos que constituyen el punto de partida de la ciencia. Los fenómenos sociales presentan de una manera incontestable ese carácter. Lo que se nos da no es la idea que los hombres se forjan del valor, pues ésta es inaccesible, sino los valores que se cambian realmente en el curso de las relaciones económicas. No es esta o aquella concepción de la idea moral; es el conjunto de las reglas que determinan de una manera efectiva la conducta.

Para que la sociología pueda entender sus datos como cosas el sociólogo debe abandonar, en primer lugar, todas las preconcepciones que tenga sobre la realidad. En segundo lugar, sólo se ha de tomar, como objeto de investigación, un grupo de fenómenos que posean caracteres comunes, y que hayan sido definidos de antemano. De esta manera la realidad, la naturaleza de las cosas, se impondrá al sociólogo, y no al revés. Por último, el sociólogo debe considerar sus hechos por el lado en que se presenten aislados de sus manifestaciones individuales. La sociología estudia continuidades grupales. Los fenómenos que aparecen con regularidad y que pertenecen a la estructura de un grupo social son, pues, normales desde un punto de vista científico. El crimen, por ejemplo, es normal en este sentido, pues su grado de incidencia y sus formas dependen de la estructura y situación de la comunidad en que surge, al tiempo que presenta los caracteres de objetividad y de regularidad exigidos por las reglas del método sociológico.

Con el objeto de probar este aserto, y para demostrar que los actos tradicionalmente considerados como estrictamente íntimos, circunscritos al fuero interno, ajenos a toda explicación social, pueden ser analizados sociológicamente, Durkheim realizó una investigación sobre el suicidio. *El suicidio* no siempre ilustra los principios metodológicos expuestos en *Las reglas*, ya que su construcción teórica va más allá del positivismo extremo preconizado en ellas. El estudio comienza descartando todo sentimiento autodestructivo como explicación del acto suicida, por ser éste un tema psicológico no observable. Durkheim insiste entonces sobre el carácter social del suicidio: su frecuencia y ritmos de cambio obedecen a causas sociales estadísticamente determinables. Su índole es social porque las causas geográficas, climáticas o biológicas no son suficientes para explicar el fenómeno del suicidio. La estructura social, en cambio, sí lo explica.

Los grupos establecen las normas de conducta de sus miembros a través de sus creencias religiosas y morales, las cuales redundan en el grado de cohesión que los une. Partiendo de esa convicción, Durkheim descubre, por ejemplo, las correlaciones existentes entre la religión y el suicidio: en un extremo, con índices máximos de suicidio, se encuentran los librepensadores y, en otro, con mínimos, los judíos. Entre ambos están católicos y protestantes; estos últimos cometen o intentan el suicidio con mayor frecuencia que los católicos. Hay, en cada comunidad re-

ligiosa, un nivel distinto de coherencia grupal y de sanción en contra del acto de quitarse la vida. La menor cohesión se halla en los colectivos agnósticos, liberales e individualistas. El más alto entre judíos practicantes, de fuerte solidaridad familiar. Estas hipótesis se hallan confirmadas por los datos que suministra un abundante material estadístico. Durkheim lo interpreta en términos de integración grupal, o falta de ella. Así, un tema aislado, el suicidio, le sirve para iluminar dimensiones íntimas de la estructura social. El fenómeno de la anomía, por ejemplo, que Durkheim había estudiado en el marco de la división del trabajo, halla aquí mayor profundización, al describir Durkheim el suicidio que se produce en momentos de caos normativo o moral y que él llama suicidio anómico. A él son mucho más vulnerables los solteros que los casados, los cuales, integrados en su grupo familiar, tienen lazos sociales afectivos más profundos. Por esta razón también, los solteros cometen el suicidio con mayor frecuencia que los casados, y los varones más a menudo que las hembras. La anomía, por otra parte, disminuye con la integración grupal; por ello, paradójicamente, el suicidio disminuye en tiempo de guerra, cuando la disciplina y la cohesión sociales aumentan considerablemente, al tiempo que las tendencias agresivas hallan una válvula de escape institucionalizada en la actividad bélica. Por éstas y otras razones Durkheim concluye que el suicidio puede ser tratado «como si fuera una cosa», un objeto científico, lo cual refuerza considerablemente su argumentación.

5. El sociologismo de Durkheim: la religión

El tratamiento estrictamente sociológico de fenómenos que habían sido objeto exclusivo de explicación psicológica, moral o filosófica es lo que ha hecho que Durkheim y sus discípulos hayan sido descritos como seguidores del *sociologismo*, una concepción que explica todos los fenómenos humanos, fuera de los biológicos, retrotrayéndolos a sus condiciones sociales. La moral, las creencias, las actitudes, los valores, el arte, la filosofía, la ciencia, la economía, las ideologías políticas, aparecen de uno u otro modo como subproductos del orden social. En su forma extrema, esta noción es injusta para con Durkheim, pero es adecuada si con ella se quiere significar que, sin negar el valor y autonomía frente a lo social que puedan tener ciertos ámbitos de la actividad humana, Durkheim exigía una explicación rigurosamente sociológica de cualquier fenómeno que tuviera una dimensión social. Ello, naturalmente, se percibe con suma claridad en *El suicidio*, con su exclusión de la psicología o la biología de toda explicación causal, así como en su noción en *Las normas* de que lo único que cuenta son los hechos. La posteridad, no obstante, no perdonaría al sabio tal error metodológico: es evidente que cuentan los hechos, pero ¿cómo los constituimos? Lo que poseemos no son hechos, sino *datos* e interpretaciones que les corresponden. A través de ellos inferimos hechos, pero éstos no son directamente asumibles. La mente interpreta datos, y con ellos construye hechos, según sus criterios, prejuicios y creencias.

El enfoque de Durkheim alcanza una dimensión más profunda en *Las formas elementales de la vida religiosa*, así como en sus ensayos sobre moral y pedagogía. *Las formas elementales*, obra publicada en 1912, constituye uno de los puntos de partida fundamentales de la moderna sociología de la religión y de las creencias. En principio, se trata de un estudio sobre «el sistema totémico en Australia», como reza su subtítulo, pero su fin no es otro que el conocer la «naturalidad religiosa del hombre» y su relevancia para el mundo moderno. Para ello, Durkheim parte de su postulado de que la religión es «una cosa social» y que, por lo tanto, se presta a un estudio totalmente objetivo. Precisamente por ello puede Durkheim rechazar las teorías de Spencer, Comte y Taylor, que tratan la religión como un mero conjunto de ilusiones míticas, así como la de Marx que la reduce a ideología, y ésta a mero engaño en favor de los intereses de las clases dominantes. Durkheim, frente a todos ellos, y sin negar la posibilidad de que la religión sirva los intereses de alguna clase o estamento, cree que la religión reproduce profundas realidades sociales que van más allá de todo ello. Para demostrarlo utiliza los informes etnológicos que se conocían sobre una tribu australiana, los arunta, a la sazón una de las más primitivas de las conocidas. Durkheim supone que la religión en su estado más sencillo es la más reveladora y la que se presta con mayor desnudez al estudio sociológico.

Las formas elementales comienzan por varias definiciones conceptuales sobre lo misterioso, las creencias, las divinidades y la iglesia, que permiten a Durkheim entrar en materia con ideas claras y distintas. Entre ellas descuella su distinción entre la esfera de lo sagrado y la de lo profano, dicotomía o forma elemental de toda religión, que así divide siempre el universo. Tras ello pasa Durkheim al estudio prolongado del totemismo, y a la consideración tanto del material etnográfico disponible como del estado contemporáneo de los conocimientos científicos en materia de religión. Ello le permitirá interpretar sociológicamente el sentido y funciones del ritual religioso. Las conclusiones que extrae Durkheim son de varios órdenes. En primer lugar, según él, las creencias, ideas y prácticas religiosas simbolizan al grupo social que las detenta. Así, Dios mismo es una representación colectiva de la propia sociedad. Dios es la sociedad deificada. Al rendir culto a Dios, el hombre adora a su propia sociedad, así como a su orden político, cultural y moral. Además, los procesos de cohesión, solidaridad y coacción sociales generan experiencias religiosas que, a su vez, los refuerzan. Son éstas unas conclusiones que Durkheim no aplica sólo a la estructura religiosa de las diversas sociedades, sino que conecta con sus sistemas morales y valorativos, que dependen, como la religión, de las representaciones colectivas de la sociedad en cuestión.

Éstas se presentan al hombre individual como conceptos externos a él, con una fuerza propia, a la que debe acomodarse, y que es la que confiere cohesión a la sociedad. Es así como conceptos tan generales y abstractos como puedan serlo el estado, la democracia, el mercado, la sociedad, el individuo, u otros de máxima abstracción, como el ser, la trascendencia, la nada y tantos otros, son, en última ins-

tancia, productos históricos socioestructurales. El lenguaje, con su gramática, vocabulario y sintaxis refleja y transmite nociones, socialmente producidas. Lo que podemos llamar *sociogénesis* del pensamiento humano (aunque Durkheim no usara esa expresión) tiene en él un defensor radical. Hasta las nociones metafísicas, éticas o religiosas se generan socialmente. No sorprende que ello haya dado lugar a un debate vigoroso.

6. Los orígenes de la sociología germánica: Ferdinand Tönnies

La sociología se desarrolló en los países de cultura germánica algo más tarde que en Francia y Gran Bretaña. No obstante, cuando llegó a ellos se encontró con un campo abonado para prosperar. En efecto, la tardía Ilustración alemana, combinada con el intenso movimiento romántico, había convertido a las universidades germanas en incomparables centros de saber. En contraste con la incapacidad del liberalismo alemán por afianzarse en el poder —tanto en Prusia como en Austria— las universidades se convirtieron en un lugar seguro para la libertad académica y de crítica. Los resultados de esta atmósfera en el terreno de las ciencias sociales no se hicieron esperar.

La historia, impulsada por el legado hegeliano, encontró investigadores de la categoría de Theodor Mommsen (1817-1903), estudioso de la antigüedad romana. La geografía humana, heredera de la tradición creada por Alexander von Humboldt (1769-1859), halló seguidores de la importancia de Karl Ritter (1779-1859) y Friedrich Ratzel (1844-1904), autores que relacionaron entre sí geografía, lenguaje, cultura y etnia en su anhelo por comprender la historia con la ayuda simultánea de varias disciplinas. La aparición de nuevas ciencias, como la psicología social fundada por Wundt, imponía nuevos puntos de partida que llevaban a mayores logros. En este ambiente surgió la sociología que hace su aparición como *Gesellschaftslehre*, ciencia o enseñanza de la sociedad, en la obra de Lorenz von Stein (1815-1890). Von Stein realizó un estudio pionero —en términos de conflicto de clase— de la Revolución francesa, en el cual sentó las bases para el desarrollo de la sociología histórica. Stein fue también el precursor de la noción de «estado social» o asistencial. Afirmaba en 1850 que había acabado ya la era de las revoluciones políticas para empezar la de las revoluciones y reformas sociales: sólo una actividad política que tuviera en cuenta ese hecho podría tener éxito en el porvenir. Le siguieron los darwinistas sociales y los organicistas, varios de ellos mencionados ya en el anterior capítulo. Mas los primeros sociólogos realmente notables de Alemania no surgirían entre las filas de estos últimos. Entre ellos descuellan Tönnies, Simmel y Weber.

Ferdinand Tönnies (1855-1936), formado en el estudio de Hobbes y en el de la ciencia política, fue profesor durante más de medio siglo en la Universidad de Kiel, de la que fue expulsado por los nazis en 1933 a causa de sus simpatías democráticas y socialistas. Su primera aportación se encuentra en sus consideracio-

nes sobre las relaciones entre la teoría y la investigación sociológica. Tönnies distinguió entre sociología pura o teórica, sociología aplicada y sociología empírica o sociografía. Con un vocabulario revisado, esta división no ha perdido aún actualidad, pues la primera es lo que hoy se llama teoría sociológica, la segunda es la investigación sociológica, y la tercera los informes, documentación, estudios sociográficos y recomendaciones de política social que los sociólogos realizan. El contenido ha variado un tanto, porque Tönnies lo coloreaba con sus concepciones históricas y evolutivas propias. Estas últimas se encuentran sobre todo en su obra principal, *Comunidad y asociación*, aparecida en 1887, uno de los textos más influyentes de la moderna teoría social.

Comunidad y asociación es un breve tratado que intenta analizar las relaciones interhumanas a base de la utilización de unos conceptos sencillos, a modo de modelos. No es que Tönnies crea que la compleja realidad social sea reducible a conceptos esquemáticos. Lo que él recalca es que la elaboración de tales conceptos puede acrecentar nuestra capacidad de comprensión de tal realidad, si tenemos en cuenta que no la agotan en absoluto. Es así como surge su idea de que existen dos formaciones sociales fundamentales. Una, a la que Tönnies llama *Gemeinschaft*, es la comunidad y la otra, que recibe el nombre de *Gesellschaft*, es la asociación. En la literatura sociológica ambos conceptos se usan a menudo en alemán, pues no suelen encontrar traducción exacta a otras lenguas. Las comunidades o *Gemeinschaften* son aquellas agrupaciones que se fundamentan en relaciones personales cuya razón de ser está en ellas mismas; la amistad, el matrimonio, el clan, son ejemplos de comunidades. En cambio, las asociaciones o *Gesellschaften* están organizadas racionalmente para la obtención de ciertos fines externos; una empresa bancaria, un ministerio, una factoría industrial, son asociaciones. Ambos conceptos son antitéticos pero, en la realidad social, nos encontramos con que la inmensa mayoría de las instituciones y grupos oscilan entre uno y otro. El matrimonio es, en principio, una comunidad —basada en el afecto, el sexo y la necesidad de compañía íntima, así como la de criar la prole— pero en una sociedad determinada puede ser objeto de especulación contractual entre los novios o sus familias, lo cual es una actividad característicamente asociativa. Del mismo modo, un banco es una institución burocrática, impersonal, cuya organización ha sido formalizada racionalmente, mas las relaciones personales de convivencia, colaboración y ayuda mutua crean dentro de él una red afectiva de lealtades y hostilidades que son características de las comunidades.

La idea de que estas dos son las formaciones básicas de la sociedad humana no aparece con Tönnies, ya que existe el esquema bipolar de la Ciudad de Dios y la Ciudad de los Hombres, de san Agustín, así como la del Leviatán, o sociedad artificial, presentada por Hobbes, frente a la sociedad emocional y comunitaria. La misma noción de Tönnies halla sus paralelos en la obra de otros sociólogos de su tiempo, tales como Durkheim, el cual, como acabamos de ver, distinguía entre sociedades basadas en la solidaridad mecánica o por semejanzas y sociedades cuyo ligamen de cohesión era la solidaridad orgánica, relacionada con el progreso de la

división del trabajo social. La distinción que hiciera más tarde el sociólogo yanqui Charles Cooley (1864-1929) entre grupos primarios y grupos secundarios —perfectamente compatible con la de Tönnies— no hizo sino reforzar este esquema conceptual. Esencialmente, o nos vinculamos los unos a los otros instrumentalmente (nos asociamos para lograr fines racionalmente, sean cuales sean) o nuestros lazos son emocionales y afectivos.

Tönnies aplicó sus nociones de polaridad social a la historia humana. Las investigaciones etnológicas de su época parecían confirmar su idea de que en sus principios, la humanidad había vivido plenamente en una época de comunidades, basadas en la participación total del individuo en su clan o tribu. La historia podía, pues, ser concebida como un largo proceso de individuación que alcanza su extremo con el capitalismo, el cual tiende a imponer relaciones contractuales, anónimas y despersonalizadas, es decir, asociativas, a cuantos viven en su marco. Pero el hombre necesita de la comunidad porque sin ella su vida carece de sentido, del mismo modo que precisa de la asociación contractual, la cual posibilita un mundo civilizado y próspero. La comunidad es la fuente de moral, aunque la asociación, con su impersonalidad y fomento del individualismo, posibilite actitudes destribalizadas, o universalistas, en nuestro trato con los congéneres. Como en Durkheim, que veía la historia en términos de un largo proceso que nos ha llevado desde las sociedades segmentarias, tribales, a las civilizaciones complejas, contractuales e individualistas, hay en Ferdinand Tönnies una filosofía de la historia. Sin embargo, ambos autores la proponen con mucha mayor cautela que quienes aún asumían, sin mayores problemas, el progreso unívoco, moral, científico y técnico de la humanidad. Tanto Durkheim como Tönnies muestran un considerable desasosiego frente a las sociedades modernas. El triunfo de la asociación sobre la comunidad tribal es, para ellos, ambivalente en sus resultados. Para Tönnies el nacionalismo entraña una vuelta a la tribalización, generada por la desolación de la impersonalidad de la modernidad. Aunque comprendía su necesidad anímica para muchas gentes, se percataba también de los daños que podía causar al dañar las conquistas universalistas y racionales de las sociedades avanzadas.

7. Georg Simmel: la sociología relacional

Al igual que Tönnies, Georg Simmel (1858-1918) se preocupó por determinar el alcance, naturaleza y funciones de la sociología como disciplina. En este terreno Simmel desarrolló un enfoque que, al encontrar seguidores, creó una escuela que ha sido llamada de la «sociología formal». Este apelativo proviene del convencimiento de Simmel de que aquello que verdaderamente distingue a la sociología de todas las demás ciencias sociales es que su objeto es el conocimiento y descripción de las formas de interacción social. Simmel, en sus investigaciones sobre las formas de la sociabilidad, se aplica a la tarea de descubrir las pautas sociales generales que se producen con regularidad donde existen relaciones interhumanas. De hecho, no sólo

no hay esencias sociales, sino que las formaciones en las que vivimos son ellas mismas redes de interrelaciones. Lo relacional es lo crucial en toda vida social. Sin analizar el contenido de esas formas, afirma Simmel, se pueden realizar ciertas generalizaciones; por ejemplo, en toda sociedad se producen procesos de supraordenación y subordinación, es decir de jerarquía; la competencia y el conflicto son también inevitables; lo mismo puede decirse de la formación de partidos, bandos y sectas. Estos fenómenos se producen en la vida económica, la política y la cultural, pero el sociólogo, sin ser indiferente a estas últimas, tiene que descubrir primero los patrones estructurales y las pautas de conducta regulares que son comunes a todas ellas.

Con la posible excepción de sus consideraciones sobre el objeto y la naturaleza de la sociología, la obra de Simmel rechaza toda clasificación: es la obra de un sociólogo ensayista que trata de los más diversos temas —desde la moda al dinero, desde la moral al urbanismo— sin sistema aparente. Ello no la hace menos interesante. Al contrario, Simmel es responsable en gran parte de lo que podríamos llamar el afianzamiento en la cultura moderna del punto de vista sociológico, o de lo que más tarde se llamaría la imaginación sociológica. Gracias a este punto de vista, los sociólogos contemporáneos han logrado relacionar entre sí los fenómenos más diversos en apariencia. La imaginación sociológica ha desvelado, por ejemplo, relaciones causales entre religión y prosperidad económica, o entre la política y la filosofía. Naturalmente, el uso de ese enfoque no fue ni mucho menos iniciado por Simmel, pero fue su obra una de las que más contribuyó a demostrar la nueva capacidad de comprensión de la vida social que entraña el método sociológico o, como mínimo, su punto de vista.

Georg Simmel era un judío berlinés, nacido en 1858, que permaneció en puestos relativamente marginales dentro de la muy antisemítica academia germánica, aunque su talla como intelectual fuera ampliamente reconocida por sus colegas y admiradores, Max Weber entre ellos. Consiguió una cátedra en la provinciana Universidad de Estrasburgo, sólo al final de su carrera y murió en la capital alsaciana en 1918. Su modo de hacer sociología —principalmente a través del ensayo— no obedece a ninguna incapacidad por el estudio o tratado más sistemático. Al contrario, una de sus obras principales, la *Filosofía del dinero*, de 1900, es un vasto estudio histórico y sociológico, que hace hincapié sobre las consecuencias culturales, estructurales y económicas de la introducción de un sistema monetario abstracto, que conduce a una cuantificación generalizada de la realidad y hasta de la existencia humana: todo se mide y cuenta merced a la introducción de la economía monetaria. No obstante, Simmel estaba persuadido de que la mejor manera de echar su mirada sobre el mundo era la breve, parcial, irónica e incompleta del ensayo. Ni los fallidos intentos de los tratados masivos que otros habían compuesto con anterioridad, ni la naturaleza misma de la modernidad aconsejaban otra cosa. Simmel entendió con una premonición tal vez inigualada en su generación cuáles eran las implicaciones de la modernidad avanzada para la vida cotidiana de las gentes, así como cuáles eran sus exigencias intelectuales para quienes deseaban estudiarla: su obra, escrita a horcajadas de dos siglos, se adelanta

de modo extraordinario al ambiente finisecular del siglo xx. Y llega a expresarlo mejor que la mayoría de los más cabales representantes del clima cultural de este momento histórico, adelantándose a ellos cien años.

Simmel vislumbró siempre la ambivalencia endémica de todo fenómeno social. La vida social en un universo civilizado está hecha no sólo de ambigüedades, sino muy especialmente de dualidades. De ellas no es posible liberarse del todo. La alienación, en consecuencia, no es algo sólo inherente al capitalismo, como creían los marxistas, sino una condición nunca del todo superable. Es una situación permanente de la vida del hombre. El amor, por ejemplo, es un fenómeno ambivalente: significa entrega desinteresada e igualdad pero entrafia también relaciones de poder, dependencia y subordinación. El dinero genera relaciones anónimas entre las gentes, pero al liberar a éstas de los ligámenes directos que presiden el trueque o los servicios personales, la economía monetarizada permite el desarrollo de la individualidad y la personalidad independiente de cada cual. Su ambivalencia reside en que por un lado despersonaliza y, por otro, por así decirlo, personaliza.

Los estudios simmelianos se asemejan a los de un paseante que vaga por el mundo y se mueve por acá y acullá, sin preconcepción alguna aparente, para observar, analizar y reflexionar desapasionadamente, y para seguir luego vagando y divagando. Cualquier cosa con la que tropieza puede llamar su atención y todas la merecen por igual. Así la moda, la coquetería, artistas como Rodin o Miguel Ángel, la noción de tragedia, Dios, los Alpes, las ruinas, la relación entre las grandes urbes y la vida del espíritu, la naturaleza del conflicto social, el destino, la libertad, y muchísimos más temas constituyen los objetos múltiples de su fértil reflexión.

Muchos de ellos se convertirían, contra todo pronóstico precipitado, en fuentes de inspiración para investigaciones empíricas de considerable solidez y ello en países como los Estados Unidos, en los cuales parecería que, en principio, la obra simmeliana podría haber encontrado un terreno poco abonado. Otros, como su teoría de la evolución de la economía monetaria como fuerza de mayor alcance aún que la industrialización en la forja del mundo moderno y como causa del avance del pensamiento abstracto, la cuantificación de la vida social y la fluidez de las relaciones interhumanas, aparecen como serias concepciones rivales o alternativas a interpretaciones profundamente arraigadas sobre los orígenes del mundo contemporáneo.

8. Max Weber y su metodología

Weber era de Erfurt, hijo de un político de la Alemania de Bismarck. Nació en 1864 y estudió en varias universidades, principalmente en la de Berlín, donde se dedicó sobre todo a las leyes y a la historia. Tras de hacer alguna investigación social en la zona del Elba por cuenta de un grupo reformista — los llamados «socialistas de cátedra» — Max Weber entró como profesor de derecho en la Universidad de Berlín. Mientras tanto se dedicó a un estudio económico sobre la bolsa

berlinesa y a otro sobre los campesinos prusianos. Después de enseñar en otras dos universidades, Weber se encargó de la redacción del *Archivo de Ciencias Sociales*. Una crisis mental en 1898 le llevó a retirarse de la enseñanza, y hasta a seguir escribiendo. En 1905 aparecería el más célebre de sus estudios, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Cuatro años más tarde, en medio de una extensa actividad de investigación, fundó la Asociación Sociológica Alemana. Antes de estallar la guerra comienzan a aparecer partes de su vasto estudio *Economía y sociedad*, entre las que descuellan sus consideraciones metodológicas. Estallada la guerra, Weber fue pronto relevado de sus deberes militares, lo que le permitió criticar públicamente varios de sus aspectos, sin exclusión de la política bélica de su propio país. Su actitud era la de un liberal, nacionalista y reformista a la vez. Acabada la contienda, Weber intervino activamente en la construcción de la paz, pues fue miembro del comité de expertos de la Delegación de Paz que acudió a Versalles para pactar con los aliados. Murió en 1920.

La vasta labor de Weber estriba, en gran medida, en su manera de entender el método de la sociología. Al igual que otros grandes sociólogos de su generación — Durkheim, Simmel, Pareto — la preocupación por la calidad del método es, para Weber, crucial, en parte como reacción contra su feliz confianza en la solidez que obtenía la sociología si se entregaba a la imitación de las ciencias naturales. Weber comprende que los fenómenos sociales no pueden ser objeto de una explicación idéntica a la que requieren los naturales. Los hombres poseen conciencia, y actúan de acuerdo con una intencionalidad subjetiva que no puede ignorarse al explicar un fenómeno social. La explicación de la conciencia — al modo marxista — por medio de la realidad material externa es conveniente y necesaria, pero debe ser completada por una indagación de su contenido y del influjo de éstos sobre la realidad social. Una situación social determinada debe, pues, ser *comprendida* intelectualmente; tenemos que ponernos en el lugar de sus actores y protagonistas para poderla entender y, entonces, explicar. Para lograrlo, Weber propone que, junto al método histórico genético, los sociólogos elaboren un conjunto de categorías intelectuales que sitúen los fenómenos desde el punto de vista de sus agentes. Esas categorías tienen que ser conceptos puros, o tipos ideales (*Idealtypen*), cuyo valor es estrictamente metodológico y heurístico. Es decir, los tipos ideales (o modelos) no se encuentran nunca en la realidad social en estado perfecto, aunque sirven, eso sí, para comprenderla. El precedente más claro de esta noción es el de los dos conceptos de Tönnies, comunidad y asociación, que son también tipos ideales. Los tipos ideales de Weber poseen tres características primarias. En primer lugar, son categorías subjetivas que intentan comprender (*verstehen*) la intencionalidad de la acción del agente social en un contexto determinado. En segundo, los tipos ideales se refieren a casos extremos, puros, de acción, y eliminan elementos que puedan hacerla ambigua; estos últimos se deben considerar como meramente residuales. Finalmente, los tipos ideales son meros instrumentos metodológicos, y no son un fin en sí para la ciencia social. En todo esto se asemejan considerablemente a lo que la ciencia social posterior ha llamado modelos

para la investigación. Así, el «capitalismo» o, mejor, «la competencia perfecta», de los economistas son tipos ideales. Existen diversos capitalismos concretos así como una idea de competencia perfecta, pero no un «capitalismo único e ideal» ni situaciones de mercado de total competencia, mas son conceptos muy útiles para comprender y explicar con rigor la dinámica de los mercados reales. También son tipos ideales nociones como las de «feudalismo», «burocracia», «conducta racional» y tantas otras, varias de ellas descritas con maestría por el mismo Weber. Con ello este autor fue uno de los introductores principales, en el discurso contemporáneo, de los conceptos rigurosos, como paso previo a toda discusión y análisis en los que todos podamos estar de acuerdo.

Weber se entregó a la doble tarea de elaborar una red de tipos ideales adecuados para la comprensión y estudio de instituciones y fenómenos sociales a la luz de los mismos, combinado con los métodos tradicionales de investigación, especialmente los históricos y los económicos. Un primer fruto de su esfuerzo, que ilustra su metodología, fue su análisis sobre el protestantismo en sus relaciones con el capitalismo. En esta obra Weber intentó desentrañar las causas que han puesto en marcha el capitalismo occidental. Werner Sombart (1863-1941) se había preocupado ya de este tema en *El capitalismo moderno*, donde había analizado la economía occidental en términos de un complejo de valores y actitudes morales ante la vida y lo haría de nuevo en *El burgués*, de 1913. Weber, sin desdeñar la fertilidad de otras interpretaciones —notablemente la marxista— quiso también investigar el trasfondo moral y valorativo del capitalismo. Para ello, de acuerdo con su método, tuvo que elaborar un conjunto de tipos ideales que eliminasen toda confusión terminológica y conceptual. Así, Weber distinguió varios tipos de capitalismo: el político, el colonial, el pirático o de botín, el fiscal y el industrial, entre otros. De todos ellos, el que le interesa es este último, cuya peculiaridad consiste en que se basa en unas fuentes de trabajo formalmente libres —los obreros— y en fábricas fijas, cuyos propietarios operan por su cuenta y riesgo, produciendo para mercados competitivos y anónimos.

Lo que Weber considera decisivo en este fenómeno es la dinámica mental que presupone, y su vinculación causal con las actitudes fomentadas por ciertas concepciones religiosas de la vida. Mientras que para Marx el racionalismo capitalista era un medio puesto al servicio de la irracionalidad básica del sistema como conjunto, para Weber el capitalismo es parte de un largo proceso de racionalización, característico de la sociedad moderna occidental. Ese proceso, según él, fue acelerado y, en parte desencadenado, por la ética protestante, y en especial la calvinista. Al hablar de la moral económica del calvinismo ya tuve ocasión de mentar a Weber en relación con esta cuestión. Weber elaboró un tipo ideal de capitalismo moderno —basado en el sistema de producción y, sobre todo, en la reinversión productiva de parte de los beneficios— y otro de ética protestante —la actitud moral del calvinista ante el trabajo, ante los beneficios crematísticos y ante el triunfo mundano en la vida— y los relacionó en sus mutuas conexiones causales. De este modo, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* ilustra ampliamente el método propuesto por

Weber, que intenta comprender racional y analíticamente la mentalidad y las intenciones de los hombres en una situación dada. Por añadidura, esta indagación histórica, que fue llevada a cabo sociológicamente, echa luz abundante sobre un problema tan arduo como es el del origen del capitalismo occidental. Su significación no se circunscribe, sin embargo, a la cuestión de las causas del capitalismo, sino a las de la modernidad, a las de ese proceso único e irrepetible que, una vez iniciado, vendría a transformar radicalmente el orden y civilización de Occidente y después, a partir de él y de modo irreversible, todo el resto del mundo.

9. Historia y racionalización

La cuestión de averiguar cuáles han sido las causas del capitalismo moderno llevó a Weber a investigar sociedades no europeas que, habiendo alcanzado un alto grado de civilización no desarrollaron, sin embargo, un capitalismo ni una burguesía al modo occidental. Pensaba Weber que tal vez ello podría desvelar el secreto de revolución que la modernidad significa para la historia humana. La labor de Weber en este terreno comienza por diversos estudios sobre las relaciones entre religión y sociedad en la India, la China y el Judaísmo antiguo. Al igual que en el caso del protestantismo calvinista Weber quería aislar como factor determinante de la vida económica la ética religiosa, explorando sus relaciones con los modos de dominación peculiares a cada sociedad y sancionados por las creencias sobrenaturales. Para ello desarrolló un conjunto de conceptos explicativos de los diversos fenómenos religiosos, como son el rechazo del mundo, el ascetismo, la abnegación, el carisma, el mesianismo, el sacerdocio y la vocación. Esperaba que, habiéndolos fijado, sería posible tratar con su ayuda diversas religiones concretas y compararlas de un modo significativo para ver cuáles serían sus consecuencias económicas. Es así como Weber analiza el confucianismo estatal de la China o la justificación religiosa del sistema de castas indio, como frenos u obstáculos diversos para el triunfo de una posible ética secular capitalista.

De modo semejante proyecta Weber su análisis sobre la realidad política. Ésta está constituida, fundamentalmente, por un sistema de dominación o poder. Pero el poder es una categoría sumamente general. Por eso Weber lo estudia bajo tres aspectos fundamentales, que llama tipos ideales de dominio: el carismático, el tradicional y el legal. El primero es característico del caudillaje; el segundo del patriarcalismo, del feudalismo y de la monarquía; y el tercero de las politeyas constitucionalistas y liberales, que han introducido una gran dosis de racionalidad en su seno, antes sacralizado por la religión política. Precisamente su preocupación por la racionalidad, y en especial por los procesos de racionalización, característicos de la civilización moderna, llevó a Weber, también, a un terreno estrechamente emparentado con él, el de la burocracia.

Por primera vez, Weber inició un estudio sociológico de la burocracia, plasmación a nivel de poder público y en el ámbito administrativo de las tendencias

racionalistas y racionalizadoras de la sociedad occidental. Frente a la legitimidad mágica del liderazgo carismático que encontramos en profetas y caudillos, aparece la legitimidad anónima, legalista e impersonal de la burocracia contemporánea, característica del estado moderno pero también de un sinnúmero de instituciones privadas, como son las empresas y las finanzas. En el tipo ideal de la burocracia se cumplen varios requisitos, a saber: 1) los asuntos oficiales se conducen con continuidad; 2) los asuntos siguen reglas preestablecidas, y cada funcionario tiene zonas perfectamente delimitadas de competencia; 3) las operaciones, o trámites, se conducen según principios jerárquicos estrictos; 4) los funcionarios no son dueños de los recursos empleados; 5) sus cargos no son propiedad privada, es decir, no se pueden vender o dar en herencia, y 6) los asuntos se conducen por escrito, en documentos, y se archivan. Esta observación aislada de la burocracia y de la administración pública como un fenómeno políticamente neutro permite a Weber encontrar importantes puntos de similitud entre estados y movimientos políticos organizados sobre principios aparentemente antagónicos. Al mismo tiempo, le es posible extraer algunas generalizaciones acerca de la progresiva burocratización y racionalización de la vida social occidental, fenómeno que para Weber posee un mayor alcance que el que pueda tener, por ejemplo, la lucha de clases en las sociedades industrializadas.

Este entendimiento de la racionalización como proceso histórico no significa que Weber entienda la evolución de la civilización occidental como un avance hacia una mayor racionalidad, como un desarrollo de la razón. En efecto, Weber hace una distinción fundamental entre razón sustancial y razón instrumental. La primera es acorde con ciertos principios morales esenciales, mientras que la segunda sólo busca la adecuación de la acción a la obtención de cualquier fin, por inmoral que sea, según criterios de maximización de la satisfacción subjetiva y minimización de los costos, también subjetivos, del agente. La racionalidad meramente instrumental puede ser, de hecho, la negación de la más genuina racionalidad. La burocracia, a pesar de sus vínculos con una administración presuntamente racional, puede convertirse en una máquina tecnocrática al servicio de cualquier forma de barbarie. O generar ella misma situaciones absurdas e irracionales. Tal paradoja fue percibida en literatura con gran ingenio por Franz Kafka (1883-1924) en obras como *El castillo* o en *El proceso* que forman parte de la filosofía social de la modernidad y que los eventos subsiguientes en la historia de Europa, con el auge del fascismo y del stalinismo, se encargarían de confirmar trágica y póstumamente.

En consonancia con esta crucial distinción entre las formas diversas de la racionalidad, Weber, realizó otra, paralela y afín a ella en más de un sentido. Hay, a su juicio, esencialmente dos suertes de moral: la de la convicción, acorde con principios éticos supremos, y la de la responsabilidad, que tiene en cuenta sobre todo las consecuencias de nuestros actos. Son dos morales en tensión, que, aisladas la una de la otra, pueden producir situaciones radicalmente inmorales. Así, la vida y los actos del fundamentalista moral (el puritano extremo, el faná-

tico) es tan irracional y vacía de moralidad como la del mero calculador, que no tiene escrúpulos para lograr lo que su ambición o codicia desea. Aunque la distinción weberiana es, en realidad, muy antigua, pues ya aparece de algún modo en el *De officiis*, o *Tratado de los deberes* de Cicerón, su replanteamiento sociológico con referencia a la condición del hombre moderno ha entrado de lleno en la filosofía moral contemporánea, como tema crucial de reflexión. La sociología no sólo no ha sido indiferente a la ética, como hemos visto desde la obra de Comte y Marx, sino que ha contribuido y contribuye a enriquecer su quehacer reflexivo y prescriptivo.

La obra de Weber aparece como la más acabada de una época extraordinariamente fértil de la sociología alemana. Junto a la de Simmel, es la más abierta y la que más directamente inspira la teoría social posterior. Varios de sus contemporáneos no sólo recibieron el influjo de Weber, sino que ellos mismos determinaron en parte —en polémicas y comunicaciones— el rumbo del pensamiento weberiano. Entre ellos hay que mencionar a Ernst Troelsch (1865-1923), sociólogo de la religión, que realizó estudios en el terreno de la transformación de sectas en iglesias, un fenómeno paralelo al de la rutinización y burocratización del carisma, estudiado por Weber. Junto a él está Sombart, ya mentado, que acompañó a Weber en el estudio de la estructura ética del capitalismo. Y Franz Oppenheimer (1864-1943), sociólogo del derecho, y propugnador de una sociología que coadyuvase a la reforma social, actitud que compartía con Ludwig Stein (1859-1930).

10. La expansión de la sociología

La sociología posterior a la Primera Guerra Mundial no se presta tanto a ser tratada por escuelas o tendencias nacionales como la anterior. Sin embargo, durante sus primeros pasos académicos e institucionales, la nueva disciplina se encontraba con una problemática, unas limitaciones y una orientación peculiares a cada país. El primer lugar donde comenzó a adoptarse una sociología más universal fueron los Estados Unidos, cuyos primeros sociólogos habían venido a Europa y habían estudiado en lugares diferentes. Andando el tiempo la sociología alcanzaría allí un auge académico muy superior al europeo durante un largo período.

No fue Inglaterra, sino los Estados Unidos, los que heredaron la tradición spenceriana. A pesar de las aportaciones de Benjamin Kidd (1858-1916) y Leonard Hobhouse (1854-1929), dos sociólogos evolucionistas ingleses, la sociología cayó en Gran Bretaña en un abandono del que sólo saldría varios decenios más tarde. La obra de Spencer fue reavivada en los Estados Unidos por William Graham Sumner (1840-1910), que regentó una cátedra de su especialidad en la Universidad de Yale. Sumner realizó un estudio clásico de la evolución de las costumbres y la moral, que publicó bajo el nombre de *Folkways*. Por su parte, Lester Frank Ward (1841-1913) produjo un vasto sistema sociológico, en un intento de inte-

grar la ciencia social de su tiempo, relacionándola con la biología por una parte, y conectándola con el reformismo social, por otra. Ward consideraba que la sociología tenía que llegar a ser un arma para combatir el extremo *laissez-faire* de su colega Summer o de Spencer, siempre optimista acerca de la marcha futura de la evolución social. El reformismo de Ward vino a ser característico de la sociología yanqui durante sus primeros tiempos. Un tercer fundador de la sociología en los Estados Unidos fue Franklin Henry Giddings (1855-1931), un evolucionista preocupado por los fenómenos de conciencia colectiva y por sus efectos sobre el control social. Giddings fue, además, uno de los primeros científicos sociales en enfatizar la necesidad del uso del concepto estadístico de frecuencia en los análisis sociológicos. (La estadística, disciplina no sólo crucial, sino sumamente significativa de la mentalidad científica moderna, y de uso en las más dispares disciplinas naturales o humanas, fue introducida por el sociólogo belga Adolphe Quetelet [1796-1874].) Por último, es menester mencionar a Albion Small (1854-1926), quien llevó a su país el influjo de la sociología alemana, y se convirtió en uno de los propugnadores del reformismo social que había iniciado Lester Ward. Small fue el director del primer departamento de sociología del mundo, el de la Universidad de Chicago, fundado en 1893. Allí publicó en la *Revista Americana de Sociología*, lanzada por él en 1895. Gracias a Small y a la *Revista*, el departamento consiguió que en él trabajaran científicos sociales de talla, y que más tarde se formara toda una escuela muy notable, sobre todo por sus estudios de sociología urbana. Mientras tanto, otras universidades comenzaron a seguir el ejemplo de la de Chicago y, en abierto contraste con Europa, se empezaron a abrir escuelas y departamentos de sociología por todo el país.

En otros lugares la sociología no halló un ambiente tan favorable, pero su expansión evidencia que existía una necesidad cultural para que existiera. Mencionaré sólo Rusia e Italia a guisa de ejemplo, y prestaré luego una cierta atención a España y a Hispanoamérica.

En Rusia la introducción de la sociología fue bastante feliz, pero su vida fue breve. Los sociólogos no militaron en los movimientos revolucionarios que derrocarían al régimen zarista aunque, por su liberalismo y su modo de concebir la educación, ayudaran a precipitar el cambio. El más eminente fue Maxim Kovalevsky (1851-1916), cuya obra es vastísima. Kovalevsky estudió diversas comunidades agrícolas en Europa, realizó investigaciones sobre el derecho arcaico, exploró las leyes y costumbres del Cáucaso, y dedicó su atención a los problemas del capitalismo y la democracia; esto último lo hizo durante sus años de exilio en Europa occidental. Kovalevsky, por otra parte, atacó el monismo o reduccionismo en sociología al demostrar la pobreza de toda explicación unilateral o monocausal de la vida social.

La sociología italiana de esta época inicial también encontró algunos representantes señalados. Surgió primero una escuela de criminología social desarrollada por Cesare Lombroso (1836-1909), cuya teoría de los presuntos «estigmas atávicos» de los delincuentes gozó de cierta popularidad e inauguró el estudio

antropológico de la delincuencia. Aparecieron las escuelas sociobiológicas de Enrico Ferri (1856-1920) y Raffaele Garofalo (1876-?). Scipio Sighele (1868-1914), por su parte, se dedicó a estudiar la psicología de las muchedumbres. Todos estos autores consiguieron un notable eco para sus escritos en los ambientes laicos y positivistas de su época. Pero los dos sociólogos más descollantes fueron Vilfredo Pareto y Gaetano Mosca. Ambos se encuentran en la vieja línea del pensamiento político italiano que arranca de Maquiavelo y que se caracteriza por un serio escepticismo en lo que respecta a las secretas motivaciones de los hombres en su búsqueda del poder, el privilegio y la dominación. Así, Mosca, en sus *Elementos de ciencia política*, publicados en 1896, expuso su teoría de la clase dominante, en la que sustentaba que toda sociedad está sujeta a una estratificación antiigualitaria, pues la clase gobernante tiende a monopolizar el poder y aprovechar todas las ventajas que le da su posición de dominio. Ninguna sociedad se libra de poseerla. Parecidas conclusiones extrajo Pareto (1848-1923), cuyo *Tratado de sociología general* analiza, además, la dinámica interna de la renovación, circulación y cambio en las élites, sobre todo de las políticas. Pareto puso, además, mucho énfasis sobre los elementos irracionales de la vida social y los relacionó con la estructura de poder. Su visión del conjunto del orden social en términos de equilibrio de fuerzas formando un sistema de interdependencias así como sus notables aportaciones a la matematización de la economía política (en la que introdujo varias ecuaciones así como principios) confieren a la obra de Vilfredo Pareto un lugar singular en los orígenes de la ciencia social del siglo xx, tan considerable como los que poseen Tönnies, Simmel, Durkheim y Weber. Es, junto a ellos, uno de los grandes clásicos de la disciplina. Otro sociólogo posterior, nacionalizado italiano, Roberto Michels, siguió la tradición de Mosca y Pareto al estudiar la formación de oligarquías en el seno de los modernos partidos políticos y los sindicatos en las democracias, así como asumir su inevitabilidad, en su célebre «ley de hierro de la oligarquía», según la cual cualquiera de estas organizaciones democráticas tiende a desarrollar una capa dominante de especialistas o profesionales del poder que a él se aferran. Estos autores, pero muy especialmente Vilfredo Pareto, contribuyeron a resaltar la importancia de las características no racionales del hombre, y se insertan, por lo tanto, en la corriente intelectual que, desde Schopenhauer y Nietzsche hasta Freud, intentó ponerlas en evidencia. Se trata de una generación de científicos sociales que, como hiciera el propio Pareto, tuvieron en cuenta el componente irracional de la vida social y de la naturaleza humana sin caer necesariamente en el irracionalismo: al contrario, lo que intentaron fue realizar el estudio racional y científico de los componentes irracionales de la mente y de la conducta humanas, al tiempo que dedicaban poca atención a explicar la conducta racional y los procesos sociales que llevan a ella. El tema, como tendremos ocasión de comprobar, es uno de los más señalados en la teoría social de nuestro tiempo.

11. La sociología española

La sociología apareció en España bajo el signo de las aspiraciones de renovación nacional expresadas por los sectores laicos y reformistas de la burguesía liberal. Así, los primeros sociólogos procedieron todos del marco de la llamada Escuela krausista, fundada por Julián Sanz del Río (1815-1869). El influjo de su maestro alemán, el filósofo Karl Christian Krause (1781-1832) sobre la primera sociología española fue, sin embargo, menguado e indirecto. Así, el jurista y pedagogo rondeño Francisco Giner de los Ríos (1840-1915), uno de los fundadores de la sociología en España, fue abandonando el organicismo místico de Krause para ir adoptando uno más positivista y científico, acorde con los tiempos. En su primera obra de corte sociológico, *La persona social*, Francisco Giner estudió el derecho como expresión de una comunidad social que tiene verdadera sustancia ontológica: la sociedad era para él un sujeto moral. Su contemporáneo y colaborador, Gumersindo de Azcárate (1840-1917), propugnó también una sociología organicista sin asimilar, no obstante, todo lo social humano a lo biológico. Azcárate dio a conocer las ideas evolucionistas y realizó además notables estudios de sociología política, amén de impulsar el reformismo social desde la madrileña Institución Libre de Enseñanza, creada por Francisco Giner. Junto a ellos aparece un tercer fundador de la sociología en España, el catalán Manuel Sales i Ferré, perteneciente al mismo grupo intelectual, pero de ideas mucho más afines a las del positivismo del momento. Sus estudios utilizan una gran cantidad de material teórico y empírico. Tanto su *Tratado de sociología* en cuatro volúmenes —aparecidos de 1889 a 1904— como su *Sociología general*, de 1912, pueden compararse con gran dignidad con las mejores obras generales de su época.

Pero la figura más descollante de la primera sociología española fue la del asturiano Adolfo Posada (1860-1944). Posada era un fiel discípulo de Francisco Giner, de quien heredó su preocupación por las reformas prácticas de la sociedad, sobre todo a través de la educación pública y universitaria. Si bien la sociología de Giner poseía cierta abstracción en contraste con su labor práctica como pedagogo y maestro de toda una generación intelectual española, la de Posada, como sociólogo, concuerda con sus actividades prácticas. Posada estudió bajo Giner y Azcárate en la Institución Libre de Enseñanza y trabajó con el segundo, por espacio de veinte años, en el Instituto de Reformas Sociales. Posada fue socialista, y como tal probablemente el mayor teórico que ha poseído el socialismo español, pues en su labor de catedrático en su ciudad natal de Oviedo y en sus escritos abundantes, Posada se esforzó por elaborar una teoría política socialista de reforma intensa, basada principalmente en la enseñanza y adecuada a un país económicamente atrasado, como lo era entonces el suyo. Sus libros *Teoría política y Política y enseñanza* son pruebas de ello. Su intensa preocupación por la emancipación de la mujer se concretó en su convencimiento que su educación es la clave. La sociología posterior ha demostrado que la educación de las mujeres es el factor decisivo para poner en vigor la igualdad de género. También destaca la labor de Posada como legislador:

fue prácticamente responsable de toda la legislación laboral producida en España durante una época. A Adolfo Posada le quedó aún tiempo para realizar giras de conferencias por Iberoamérica y para representar oficialmente a la Sociedad de Naciones en la Conferencia Internacional del Trabajo en Washington, en 1919.

Posada nunca desarrolló un verdadero sistema de sociología, ni siquiera en sus *Principios de sociología*, publicados en 1908. Ello se debe, básicamente, a su convicción de que la sociología estaba en un momento de formación y que, por lo tanto, era más que arriesgado pretender elaborar un sistema cerrado y general. Empero, Posada se dedicó con ahínco a integrar los conocimientos sociológicos de su tiempo. Por primera vez en la historia de la sociología europea, las aportaciones de Durkheim, por ejemplo, son comparadas con las de Ward, Giddings y Small. Por primera vez también un sociólogo europeo llama la atención sobre los logros de la sociología norteamericana. Gracias a estudiosos como Posada la sociología comienza a ser, explícitamente, una disciplina internacional y hasta cumulativa y no un conjunto de escuelas que se ignoran unas a otras. Su espíritu integrador no tiene parangón en su momento y anuncia una tendencia muy significativa.

Según Posada, la realidad social puede ser estudiada como cualquier otra, aunque nosotros mismos seamos parte de ella. Esa realidad, lo social, no corresponde a ningún ente metafísico —con lo cual descarta el organicismo de sus maestros— sino que es sólo un cierto nivel de fenómenos. Pero esos fenómenos explican todo lo que somos; la personalidad humana, por ejemplo, es un producto social y debe ser entendida sociológicamente. Esa realidad social debe alcanzarse empíricamente, mediante el «advenimiento del realismo social» en la sociología, que debe basarse en el método comparativo, en el descriptivo y en el uso de encuestas, monografías y estadísticas.

La tarea de Posada formó parte de un fértil movimiento intelectual renovador de la vida cultural española. Además de fecunda actividad de la Institución Libre de Enseñanza y de sus miembros y profesores, descollaba la labor considerable de estudiosos y críticos sociales como el aragonés Joaquín Costa (aprox. 1845-1911), cuya obra *El caciquismo en España* abre paso a un análisis crítico de la realidad social del país. También hay que tener en cuenta el trabajo de otros sociólogos contemporáneos de Posada, especialmente el de Severino Aznar, el cual era católico y como tal se planteó problemas relacionados con su fe y con la necesidad también sentida por él de reformar la sociedad española. La actividad sociológica de Aznar es notable a causa de sus estudios empíricos agrarios, demográficos y estratificacionales, combinados con una genuina preocupación por la condición de los obreros y de los labriegos. Como católico, Severino Aznar es el creador de un pensamiento social moderno dentro de su fe en el área hispana; como sociólogo, Aznar es, junto a Costa y otros estudiosos, el iniciador de las investigaciones de campo. Entre ellos se encuentran etnólogos como Antonio Machado y Álvarez, y criminólogos como Pedro Dorado Montero y Rafael Salillas, los cuales no sólo preconizaron una reforma penal y penitenciaria, sino que llevaron a cabo notables estudios de sociología criminal.

Tan buenos comienzos fueron truncados por la Guerra Civil de 1936-1939. La mayoría de los sociólogos españoles, discípulos de la generación de Posada y Aznar, se vieron forzados a refugiarse en el extranjero. Indirectamente, los sociólogos exiliados —entre los que destacan Francisco Ayala, Luis Recasens Siches y José Medina Echevarría— hicieron mucho por su disciplina en Hispanoamérica. Francisco Giner y Adolfo Posada deseaban para la sociología una función socialmente benefactora y una vinculación con la ética. A pesar del trauma de la guerra y del descalabro sin paliativos que significó para la vida intelectual española, una parte de la sociología posterior del país heredaría esa actitud. Tras una larga y penosa posguerra, la tradición sociológica por ellos fundada renacería poco a poco ya bajo la dictadura del general Franco, a manos sobre todo del granadino Enrique Gómez Arboleya (1910-1959) y así como de las de sus discípulos.

12. La sociología en Hispanoamérica

Los primeros sociólogos hispanoamericanos fueron, a menudo y como sus colegas españoles, juristas y filósofos del derecho. Desde la obra del padre Las Casas a la de los primeros sociólogos, se extiende una vasta tradición de preocupación social en América, tradición que inspiraría en gran parte los desvelos de los intelectuales y científicos sociales posteriores.

La sociología surgió tardíamente en los países hispanoamericanos. En 1900 aparece la primera obra que se proclama sociológica: los ensayos de *Sociología y literatura*, del brasileño Sylvio Romero, la cual es seguida por la publicación de las notas de clase de Antonio Dellepiane con el nombre de *Elementos de sociología*, fruto de un curso dado en Buenos Aires, y por los *Principios de sociología* del paraguayo Cecilio Báez. En 1904 se imprime el *Tratado de Sociología* del puertorriqueño Eugenio María de Hostos, el primer libro sociológico importante, que precede en dos años a la *Sociología general* de Mariano Cornejo. Estos dos últimos autores son los más importantes del primer momento de la sociología hispanoamericana.

Hostos (1839-1903) publicó su tratado en España, póstumamente, pero desde 1883 había estado dando clases de sociología con regularidad en Chile y en Santo Domingo. De este modo difundió la disciplina por lugares muy diferentes de la geografía americana. Su obra dio a conocer ideas sociológicas muy diversas, entre las que se encontraban las de su maestro en la universidad madrileña, Julián Sanz del Río. Al mismo tiempo, Hostos intentó desarrollar una «sociopatía» americana, como él la llamaba, es decir, una patología social de la América hispana que indagase las causas de los problemas característicos de aquella región del mundo, consecuencia de la conquista, de la pluralidad étnica, del clima y del pobre desarrollo industrial. Esta «sociopatía» obedecía, fundamentalmente, al profundo moralismo que imbuye toda la obra emancipadora y educativa del pensador puertorriqueño, obra de la que la sociología no es más que una parte reducida.

Mariano Cornejo (1866-1942), nacido en Arequipa, hizo un esfuerzo singular por sistematizar la sociología de su tiempo. Su *Sociología general*, que comienza con una interesante introducción histórica, analiza uno por uno los factores que hacen la sociedad, integrando los conocimientos de la época en cada fase de estudio. Su erudición sólo tiene parangón con la de Posada, y para América, su obra cumple una función integradora de igual valía. Sólo puede reprochársele que su *Sociología general* descarta —en contraste con Hostos— materiales e información procedentes de Hispanoamérica. En cambio, el énfasis que hace Cornejo sobre el valor del lenguaje, los mitos y las imágenes colectivas son muy modernos, y se adelantan al estado de la psicología social de la época, pues el libro fue publicado en 1908.

A partir de esta fecha se puede hablar ya de una sociología hispanoamericana. La obra personal del chileno Agustín Venturino o de los argentinos Raúl Orgaz y Alfredo Poviña son prueba de ello. Mas durante aquella época inicial las ciencias sociales experimentaron dificultades de todo orden en Hispanoamérica. Ni la vida académica ni la libre expresión de las ideas pudieron echar allí raíces profundas, y éstas son dos condiciones indispensables para el crecimiento y desarrollo de la sociología en particular y del pensamiento social crítico en general. Ambos habrían de progresar muy considerablemente a partir de la Segunda Guerra Mundial, con la consiguiente consolidación de la ciencia social hispanoamericana. Sus mejores aportaciones, algunas decisivas, iban a residir en el estudio del subdesarrollo, la sociología del imperialismo, la antropología social y la sociología política de las dictaduras. No obstante la instauración de regímenes dictatoriales en Chile y la Argentina —países con un descollante desarrollo en ciencias sociales— constituyó un duro revés en la marcha progresiva de la cultura racional y secular iberoamericana, de la que estos países, afortunadamente, lograron recuperarse en las postrimerías del siglo xx.

13. El desarrollo de la sociología

Cuanto antecede en el presente capítulo nos da una idea, siquiera somera, del desarrollo de la ciencia sociológica hasta la víspera de la Segunda Guerra Mundial. Ese desarrollo no cesó con ella: los decenios que siguieron a aquella conflagración presenciaron la consolidación definitiva de la disciplina en un sinnúmero de países. Cátedras, institutos de pesquisas sociológicas, revistas y asociaciones profesionales de sociólogos han proliferado en la mayor parte de los países, del mismo modo que lo han hecho similares instituciones en ciencia política, antropología social y demás disciplinas afines. Aparte de los Estados Unidos, con su ya larga tradición de institucionalización de la sociología, ésta es hoy practicada con la necesaria solvencia en Inglaterra, Polonia, Alemania, Japón, Francia, Italia, Escandinavia, gran parte de Hispanoamérica y muchos otros lugares. Aparte de haberse ganado un lugar en el sol junto a la economía política, la historia, la

arqueología y las otras ciencias sociales, la sociología posee hoy una doble vertiente: por un lado constituye uno de los modos principales con que contamos para investigar empíricamente la realidad social del mundo contemporáneo y, por otro, insoslayablemente la sociología —o, más concretamente, la teoría sociológica— se ha convertido en una fuente fundamental de reflexión sobre la condición humana de nuestro tiempo. Con respecto a ello, y a pesar de las inclinaciones científicas de algunas de las escuelas, una dimensión de la teoría social producida por la sociología se confunde con la filosofía moral y con el pensamiento normativo, es decir, aquel dedicado a analizar y proponer soluciones para mejorar las condiciones y calidad de la vida de la humanidad. Ha habido, por decirlo con una expresión algo tosca, una sociologización del pensamiento contemporáneo, al que no escapa ninguna disciplina humanística, comenzando por la filosofía.

En el terreno de la indagación empírica la sociología ha dado grandes pasos desde su fundación, dentro siempre de las dificultades epistemológicas con que topa toda ciencia social. No es éste el lugar para describir la historia de sus aportaciones empíricas, mas baste decir que el acopio de información, datos e interpretaciones acumulado por la sociología es muy considerable, y continúa incrementándose. Existe abundante material y estudios sociológicos sobre movimientos migratorios, sociología de la familia, sociología urbana, demografía, socioeconomía, conducta electoral, élites del poder, clases sociales y su conflicto, estructuras sociales globales, ideologías, relaciones de género, y tantos otros campos alcanzados por la omnívora curiosidad de esta ciencia social. Desde el punto de vista de la filosofía social, que es el que interesa aquí, todo ello significa que la teoría política, la ética y varias otras ramas filosóficas, se mueven en un nuevo ambiente, el creado por el acopio de datos y su análisis científico. Se trata de un fenómeno sin precedentes. La ciencia social no ha desplazado ni mucho menos a la filosofía social, pero si ésta la ignora, corre notables peligros.

En cuanto a otra vertiente de la sociología, su dimensión teórica, la situación posee un alto grado de complejidad. La sociología es, ante todo, interpretación de un universo empírico, es decir, que en el proceso de creación sociológico el investigador no sólo intenta poner de relieve relaciones causales sino que les atribuye un sentido, y ese sentido afecta a individuos y grupos humanos, con sus cargas emocionales, capaces y deseosos de actuar frente a aquello que de ellos se afirma. En este campo la grandeza y la miseria de la sociología no son otras que las que podían afectar la ciencia y la teoría sociales de antaño: las de Platón, Hobbes, Montesquieu, Marx. Por ello, en los dos capítulos que restan, la sociología hará su aparición como parte integrante y esencial de la teoría social moderna, sin distinción de fronteras artificiales entre las disciplinas.

Antes, no obstante, indicaré someramente algunas de las tendencias principales en que se dividió la sociología durante el siglo XX, y que sirven a menudo de orientación teórica para los propios sociólogos. Se trata, sobre todo, de tendencias —y no de escuelas— puesto que, a su vez, se subdividen en un buen número de corrientes y escuelas propiamente dichas. Sólo con fines de claridad y com-

prensión, distinguiré tres grandes corrientes en la sociología contemporánea, a saber: la estructuralista, la interaccionista y la conflictivista.

I. *La sociología estructuralista.* Tiene sus orígenes en una visión armónica y equilibrada de la sociedad, según la cual ésta es concebida como un sistema de funciones complementarias en el que todo conflicto o fisura es entendido como patología social o como problema de adaptación. Sus orígenes habrá que buscarlos en las sociologías de Comte, Spencer y Durkheim, que han retenido ya nuestra atención más arriba. Sus orígenes más recientes los hallamos en las obras de algunos antropólogos, para quienes esta visión de los asuntos humanos ofrecía grandes ventajas interpretativas en el análisis de la vida tribal de las sociedades «salvajes» o «primitivas» por ellos estudiadas. Entre estos antropólogos modernos descuellan el polaco Bronislaw Malinowski (1884-1942) y el inglés Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955). Entre los promulgadores de la visión estructuralista hay que mencionar a dos jefes de escuela: Talcott Parsons (1902-1979) y Claude Lévi-Strauss (1908). El primero es autor de un muy notable —aunque a veces oscuro— esfuerzo de sistematización de la visión estructuralista mediante la elaboración de una compleja red conceptual y la asimilación dentro de ella de las aportaciones de la generación de Weber, Freud, Durkheim, Pareto y Tönnies. Este esfuerzo se plasma en proposiciones de tal generalidad y universalidad que algunos críticos las han considerado irrelevantes, tal vez ignorando la capacidad de Parsons por integrar significativamente escuelas diversas y relacionar lo sociológico con lo cibernético y lo biológico de modo asaz refinado y original. Por su parte, otros estructuralistas (o funcionalistas) norteamericanos han aplicado sus teorías al análisis funcional de casos concretos (anomía, burocracia, conflicto, hábitat) con resultados palpables y a menudo convincentes. El segundo, Lévi-Strauss, ha elaborado un estructuralismo basado originalmente en la investigación del mundo mítico de las sociedades llamadas primitivas, pero ha creado todo un modo específico de análisis, sobre todo al integrar la imaginación sociológica con los aportes de la lingüística moderna. El estructuralismo de esta otra escuela, centrado sobre todo en Francia, había de sufrir ramificaciones que van desde el psicoanálisis hasta el marxismo.

II. *La sociología interaccionista.* En contraste con los estructuralistas o funcionalistas —que intentan entender las sociedades como todos o conjuntos de relaciones interdependientes— los interaccionistas han intentado aislar el acto o acción social como unidad científica de observación, pero en vez de estudiarlo como algo totalmente objetivo —como haría un científico positivista en ciencias naturales— procuran entender la carga simbólica, es decir, el sentido que los diversos actores de una situación social le atribuyen. Por eso a menudo se llama a este enfoque «interaccionismo simbólico», ya que signos, señales, símbolos y lenguaje son para ellos tan importantes como la conducta social misma. Los orígenes de este enfoque se hallan en la sociología interpretativa de Weber, ya

examinada, y en la obra de George Herbert Mead (1863-1931), cuyos estudios sobre subjetividad consiguieron poner coto, en gran medida, al excesivo positivismo sociológico que permeaba toda la ciencia social de su tiempo. Para los interaccionistas la sociedad, o las diversas situaciones sociales, son fruto de una negociación y proceso de acuerdo y desacuerdo perennes entre conjuntos de actores que poseen ciertas visiones morales, afectivas y de interés personal o grupal.

III. *La sociología conflictivista*. Entiende la sociedad como resultado de varias luchas de intereses —individuales, de clase, casta o clan— y da, por lo tanto, mucha importancia a los fenómenos de dominación, conflicto, explotación y desigualdad social. Hay una tradición de sociología conflictivista más o menos conservadora, cuyos orígenes pueden hallarse en Maquiavelo y Hobbes, y cuyos representantes modernos son teóricos ya aludidos, como Mosca, Pareto o Michels. No obstante, dentro de su marco, la concepción principal durante largo tiempo, fue radical y, sobre todo, marxista. La teoría marxista del capitalismo y de la lucha de clases se convirtió en fuente de inspiración para los sociólogos conflictivistas en su análisis de la dinámica de la sociedad industrial. Las aportaciones de algunos teóricos del marxismo moderno, como Antonio Gramsci, fueron así incorporadas al acervo sociológico de los conflictivistas, pues gracias a ellas se hizo posible enriquecer una teoría del conflicto de clases que podía adaptarse mejor a la situación del capitalismo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Básicamente, los sociólogos conflictivistas han intentado interpretar los nuevos modos de dominación y manipulación que surgen bajo la tecnocracia, el neocapitalismo, la transformación educativa y las nuevas formas de dependencia económica internacional, así como la dinámica del conflicto de clases ya en las sociedades industriales avanzadas, ya en aquellas que —como en Hispanoamérica— han recibido el impacto del mundo tecnológico occidental con los consiguientes descalabros, tensiones y nuevas formas de represión.

La clasificación anterior puede sólo servir para dar una orientación inicial de grandes tendencias. En la realidad concreta del pensamiento sociológico, sin embargo, abundan autores, escuelas y aun públicos que escapan a tales clasificaciones. Así, una tendencia como la representada por la llamada *exchange theory* o teoría del trueque o intercambio, que fija su atención a la vez en fenómenos de poder y dominación y en fenómenos de equilibrio, no halla lugar en el esquema anterior. A nivel personal, además, existen autores importantes, como Edward Shils (1911-1997) que combinan un indudable funcionalismo con una visión abiertamente conflictivista de la dominación y la desigualdad sociales. Finalmente, hallamos conflictivistas de izquierdas o progresistas, como Charles Wright Mills (1916-1962), que no son marxistas, y que han ejercido un influjo muy importante sobre un público muy vasto. Esto último podría decirse también de autores como Marcuse, Adorno, Horkheimer y Fromm, cuatro influyentes representantes de la Escuela de Frankfurt —a la cual dedicaré pronto atención— que intentaron incor-

porar el marxismo al psicoanálisis (o viceversa) y cuya posición exacta dentro del primero es altamente problemática. El resto de este estudio se prestará a hacer algunas referencias y puntualizaciones sobre las aportaciones de éstas y otras escuelas, tendencias y autores.

Fuentes

El lector hallará un relato más amplio y pormenorizado de todo este capítulo en S. Giner *Teoría sociológica clásica*, Barcelona: Ariel, 2004, y, para las partes más recientes, en S. Giner, comp. *Teoría sociológica moderna*, Barcelona: Ariel, 2006.

G. Pigou, *L'utilité marginale*, París, 1932. W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Leipzig, 1900-1927. Hay trad. cast., *Elementos de psicología de los pueblos*, 1926. Agustín Guyau, *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, París, 1913. G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, París, 1890. G. Tarde, *L'opinion et la foule*, París, 1895. Véase el cap. 9 de mi ya citada *Teoría sociológica clásica*, para un relato detallado de la obra durkheimiana. La introducción de la palabra «rol» al castellano procede seguramente de la traducción que hiciera Carlos G. Posada de la obra de Durkheim, en *De la división del trabajo social*, Madrid, 1928, p. 58. Trad. castellana de *Les règles de la méthode sociologique*, por Antonio Ferrer y Robert, *Las reglas del método sociológico*, Madrid, 1912, pp. 38-39. É. Durkheim, *El suicidio*, Madrid, 1982, con una introducción de L. Díaz. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, reedición, 1960. L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, Munich, 1921, 3 vols. F. Tönnies, *Einführung in die Soziologie*, Stuttgart, 1931; trad. cast. de Vicente Llorens, *Principios de sociología*, México, 1942. F. Tönnies, trad. cast. de J. F. Yvars, Barcelona, 1979, con un ensayo introductorio de S. Giner y L. Flaquer. G. Simmel, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, 1908. Véase, como introducción a su pensamiento, S. Giner, *Teoría sociológica clásica*, op. cit., cap. XI. G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1909; trad. cast. de R. García Cotarelo, *Filosofía del Dinero*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales. G. Simmel, *El individuo y la libertad: Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, 1986 y *Sobre la aventura*, Barcelona, 1988. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübinga, 1925, vol. 1, pp. 1 y ss. T. Parsons, «Max Weber's Sociological Analysis», en H. E. Barnes (comp.), *An Introduction to the History of Sociology*, pp. 290-292. Cf. también M. Albrow, *Max Weber's Construction for Social Theory*, Londres, 1990. W. Sombart, *El Burgués*, Madrid, trad. cast., 1972. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. cast., Barcelona, 1969. Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, Munich, 1921. J. M.^a González García, *La máquina burocrática: afinidades electivas entre Weber y Kafka*, Madrid, 1989. S. Giner, «Sociología y filosofía moral», en V. Camps (comp.), *Historia de la ética*, vol. III, 2.^a edición, Barcelona, 2000,

pp. 118-162. W. G. Sumner, *Folkways: a Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*, Boston, 1907. N. Timasheff, «The Sociological Theories of Maksim Kovalevski», en H. E. Barnes, *op. cit.*, pp. 441-457. G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, Turín, 1923. Para una introducción general a la sociología paretiana, cf. S. Giner, *Teoría sociológica clásica*, Barcelona, Ariel, 2001, pp. 195-223.

Para la evolución de la sociología española, S. Giner y M. P. Yruela «La evolución de la teoría social en España» en M.P. Yruela, comp. *La sociología en España*, Madrid: CIS, 2007, pp.715-750. (Trad. de un texto publicado previamente en inglés sobre la sociología Europea.) También, M. Núñez Encabo, *Manuel Sales y Ferré: los orígenes de la sociología en España*, Madrid, 1976 y Rafael Jerez, *La introducción de la sociología en España: Manuel Sales y Ferré*, Madrid, 1980. Elías Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, 1989. Adolfo Posada, *Política y enseñanza*, Madrid, 1904 y *Teorías políticas*, Madrid, 1905. Adolfo Posada, *Feminismo*, Principado de Asturias, Ediciones Cátedra, edición de Oliva Blanco, 1994. Adolfo Posada, *Principios de Sociología*, Madrid, 1929. En general, sobre Posada, cf. Francisco Laporta, *Política y sociología en la crisis del liberalismo español*, Madrid, 1974. Para la evolución de la sociología hispana cf. S. Giner y L. Moreno (comps.), *Sociología en España*, Madrid, CSIC, 1990. E. M. de Hostos, *Tratado de sociología*, Madrid: CIS, 2007, reedición e introducción, de S. Giner. L. L. Bernard, «The Systematic Sociology of Mariano Cornejo», en H. L. Barnes, *op. cit.*, pp. 902-931. J. F. Marsal, *La sociología en la Argentina*, Buenos Aires, 1963; L. A. Costa Pinto, *La sociología del cambio y el cambio de la sociología*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1963; Gonzalo Cataño, *La sociología en Colombia*, Bogotá, 1986. Teresa González de la Fe (comp.), *Sociología: Unidad y diversidad*, Madrid, CSIC, 1990; también J. E. Rodríguez Ibáñez, *La perspectiva sociológica*, Madrid, 1992. J. Almaraz, *La teoría sociológica de Talcott Parsons*, Madrid, CSIC, 1990. E. Shils, *Génesis de la sociología contemporánea* (con una Introducción de S. Giner), Madrid, 1971.

CAPÍTULO III

LA FILOSOFÍA DE LA CRISIS

1. La cuestión de la crisis de nuestra era

Un tema predominante en el pensamiento social occidental desde los albores mismos de la Revolución francesa ha sido el de la supuesta crisis de la sociedad. Para unos, el advenimiento del mundo moderno acaeció él mismo como crisis, la del mundo tradicional a través de la revolución política, la industrial y la cultural. Para otros, el mismo orden inaugurado por ese mundo —el mundo burgués, capitalista, individualista, basado en la ciencia y la tecnología— entraba también, a su vez, en crisis. Una crisis que afectaba a la herencia de la Ilustración, es decir, a lo que algunos han dado en llamar el «proyecto ilustrado» o plan de desarrollo presente y futuro de la humanidad según los criterios principales de la Ilustración.

No existe pues, ni mucho menos, un análisis y diagnóstico único frente al fenómeno. Las diversas posiciones podrían ser clasificadas, *grosso modo*, dentro de dos categorías principales: la de aquellos que consideran que la sociedad occidental ha entrado en un período de deterioro o decadencia (y, para algunos, hasta de catástrofe general) y la de quienes sostienen que, por el contrario, la presunta crisis nos podría llevar a una superación de las estructuras sociales heredadas y a la creación de un mundo nuevo y mejor. En todo caso existe un grado de consenso muy fuerte con respecto al hecho de que la crisis existe. Este consenso ha traído consigo el empleo abusivo y desaliñado de la noción misma de crisis; menester es constatarlo antes de entrar en un terreno que, si bien es fundamental para entender la filosofía social de hoy, está erizado de dificultades para su buen entendimiento.

Los capítulos precedentes han estado dedicados indirectamente a la cuestión de la crisis, pues todas las tendencias en ellos descritas —desde el liberalismo de Tocqueville hasta el positivismo de Comte, o el socialismo de Marx— están de acuerdo con su existencia. Las diferencias fundamentales entre ellas estriban en la distinción anterior. Así, al estudiar a un pensador conservador como Donoso Cortés, por ejemplo, nos encontrábamos ante una filosofía pesimista de la histo-

ria, ante un autor que explícitamente afirmaba la decadencia inminente del mundo occidental. Y al analizar, por el contrario, el socialismo y el anarquismo, nos encontrábamos con teorías que también creían en la crisis, mas de un modo enteramente diferente. Para los revolucionarios se trataba fundamentalmente de la crisis de una clase, la burguesía, junto a su aparato político y a la economía sobre la que erigía su dominio. Se trataba también de una crisis total, pero no de una catástrofe con resultados nocivos para todos, sino de un paso inevitable hacia la final liberación del hombre. En este sentido, Karl Marx es también un filósofo de la llamada crisis de Occidente.

Es muy posible que la misma expresión «crisis» sea bastante desafortunada sobre todo porque ha sido usada con mucha mayor frecuencia por los autores pesimistas que por los optimistas; estos últimos, claro está, han preferido hablar de revolución, y no de crisis. Empero, nos viene impuesta por la fuerza de las cosas, pues es un nombre vastamente aceptado y pocas veces discutido o puesto en tela de juicio. Intentaré ahora cubrir algunas de las ideas surgidas al socaire de esa noción y pronto se verá que la distinción anterior es de notoria insuficiencia, pues existen autores —Nietzsche, por ejemplo— que escapan a ella.

Finalmente hay que advertir que, mediado el presente capítulo, habrá que hacer una referencia histórica al nacionalismo, al fascismo y a sus respectivas doctrinas. La exacerbación del nacionalismo y, después, la aparición del fascismo, produjeron un impacto decisivo en la filosofía de la crisis, y sólo por ello se incluye en su contexto. Para unos el fascismo representó la confirmación de sus temores y sospechas de decadencia, para otros la de sus convicciones acerca de la naturaleza nociva del sistema capitalista, así como una prueba más de la aceleración de su fin. No faltaron tampoco reacciones no asimilables a ninguna de ambas posiciones.

2. La crisis en la filosofía de la historia

De todas las ramas del pensamiento social, fue la historia, en su aspecto especulativo o filosófico, la primera que expresó con claridad lo que podríamos llamar una teoría de la crisis. Una vez más, la Revolución francesa fue el evento que obligó a todos los observadores de la sociedad a revisar sus esquemas. El ya citado Jules Michelet (1798-1874), historiador francés redescubridor de Giambattista Vico, fue uno de los primeros en realizar esta tarea de revisión. Ésta comenzó por su reconsideración de la Edad Media, la cual aparece ante él como la larga lucha entre la razón y el oscurantismo que había de dar nacimiento a la época moderna. Esta interpretación es aún muy de la Ilustración, pero Michelet la integra dentro de una concepción de la humanidad —algo parecida a la de Hegel— como un ente que se va creando y que se va realizando a sí mismo a través del tiempo. La analogía orgánica —predecesora de toda una escuela sociológica que expuse más arriba— surge a menudo. Ello puede verse en su *Historia de Francia*, el primer esfuerzo por comprender el sentido de la marcha de un pueblo moderno. Al hacer esto, Miche-

let se sumergió en el estudio de las grandes tensiones y conflictos sociales, y en el de los odios que son fruto de la explotación económica y política. Por eso su descripción de la Revolución tiene a menudo un carácter apocalíptico que presagia la literatura ulterior sobre la crisis.

Ésta se hace posible bajo el influjo de las amenazas de las diversas tendencias revolucionarias, las cuales, con sus profecías de inminente rebelión proletaria, aumentaron el temor de la burguesía. Mas también ocurrieron hechos en el mundo estricto de las ideas que minaron la confianza en los conocimientos poseídos. Una de las más importantes fue la aportación darwinista a la ciencia biológica, ya mencionada, y otra, quizá no menos decisiva en este terreno específico, fue el incremento de la crítica de la religión dogmática. Ya se mentó la labor de Strauss en Alemania y su influjo sobre los Jóvenes Hegelianos. De mayor alcance aún en este sentido fue la obra de Ernest Renan (1823-1892), un filólogo e historiador francés políticamente conservador, cuyos estudios sobre el pueblo de Israel, los orígenes del cristianismo y sobre Jesús de Nazaret son el ejemplo clásico de ese socavamiento de confianza en lo que creía saberse. Esta vez, merced a la aparición de un público lector muchísimo más amplio entre las clases medias y hasta entre el creciente número de obreros educados de la época, las consecuencias en su difusión popular iban a ser de mucho mayor alcance que en tiempos anteriores.

Armado de la convicción de que «la historia es una ciencia como la química o la geología», Renan intentó comprender a Jesús como miembro del pueblo judío, en un momento crítico de su historia, y como originador de «la más sorprendente revolución popular», el cristianismo. Para él Jesús no es más que un individuo superior, carente de divinidad pero capaz, como otros guías de la humanidad, de forjar un mensaje moral y transmitirlo al pueblo, dando sentido así a sus vidas e influyendo sobre la evolución histórica. Lejos del sarcasmo voltairiano contra la religión (entendida como superchería necesaria, como consuelo de ignorantes y miserables), Renan reivindicó sus virtudes desde un ángulo inédito, desde el que, no obstante, hacía un flaco favor a las iglesias constituidas y a la mayoría de los creyentes.

Otro historiador francés, Hippolyte Taine (1828-1893), fue también responsable de la revisión del pensamiento histórico. Taine enlaza directamente con el positivismo de su tiempo, sobre todo al intentar explicar la historia a través del medio ambiente físico, y ponerla, por lo tanto, en el mismo plano de la ciencia natural, una pretensión semejante a la expresada por Renan. Mas este positivismo no impedía a ambos autores emitir juicios pesimistas sobre la marcha de la historia. Las desilusiones ulteriores a la euforia revolucionaria, y eventos tales como los de la Comuna parisiense y la derrota de Francia ante Prusia en 1870, inducen en Taine una serie de reflexiones melancólicas sobre la posible decadencia de su país, que le llevan a relacionarla con las «desatadas muchedumbres de la Revolución» y con las no menos rebeldes de la Comuna. Con Taine, en sus *Orígenes de la Francia contemporánea*, que comenzó a aparecer en 1876, surge la preocupación burguesa por las llamadas masas, y por los presuntos daños irreparables que puede causar su rebelión en el seno de la sociedad civilizada.

Lógico es que Francia, protagonista de la revolución que abriría paso al mundo contemporáneo, fuera también el común lugar de origen de esta revisión histórica imbuida de conciencia crítica. No obstante poco a poco autores de otros países fueron captando la cuestión de la crisis, para darle un tono quizá más universal y menos nacionalista. Jakob Burckhardt puede servirnos como ejemplo de este fenómeno. Burckhardt (1818-1897), hijo de Basilea y profesor en la misma ciudad, dedicó su vida a estudiar el mundo antiguo, el Renacimiento italiano y la historia moderna de Europa. Es en este último terreno donde aparece su pesimismo que se manifiesta, sobre todo, en sus estudios sobre la «era de las revoluciones», es decir, la historia posterior a 1789. Es entonces cuando Burckhardt comienza a utilizar la expresión «crisis», a la que tal fortuna habría de caber para caracterizar los conflictos de nuestro tiempo. Para él el mundo en torno a la ambigua figura de Napoleón III y sobre todo el representado por Bismarck, es el síntoma de una seria enfermedad que había hecho presa de la civilización europea. Ésta se hace evidente a partir de 1848, cuando las que él cree pretensiones utópicas de los socialistas se enfrentan con la ceguera represiva reaccionaria, al tiempo que las tendencias burocráticas, estatistas e imperialistas de los estados modernos alcanzan un auge sin precedentes.

3. Friedrich Nietzsche

Colega de Burckhardt y relacionado con él en la Universidad de Basilea, Friedrich Nietzsche (1844-1900) es un filósofo sajón destinado a marcar profundamente el pensamiento posterior. Influidor en su juventud por el compositor Richard Wagner y por el filósofo Arthur Schopenhauer, Nietzsche es un pensador difícil de clasificar. Su talante fue de constante rebeldía contra muchas de las corrientes principales de su época. Aparte de su período en Basilea, Nietzsche llevó una vida solitaria en diversos lugares de Europa, aunque principalmente en Sils Maria, un lugar en Engadina, y sufrió trastornos mentales y emocionales crecientes.

Su filosofía no está expuesta al modo racionalista tradicional, sino que oscila entre el aforismo, el ensayo y la prosa poética. Ello no es óbice para que no exista en Nietzsche, en el fondo, un verdadero sistema filosófico. Éste ya comienza a perfilarse en *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, obra escrita bajo la égida de sus dos maestros mencionados, de quienes más tarde se distanciaría. En esta obra Nietzsche distingue en la cultura griega, origen de la nuestra, dos tendencias fundamentales que él llama «espíritu apolíneo» y «espíritu dionisíaco», respectivamente. Ambos perviven en toda la cultura occidental. El espíritu apolíneo es el del orden racionalista, y el dionisíaco es una poderosa fuerza vital, irreductible a todo esquema y rompedora de los moldes que le impone lo apolíneo. En la Grecia clásica —y por extensión en nuestra cultura— ambos modos conviven en tensión mutua, de manera que el estilo clásico no es una alternativa del todo diferente, sino una sublimación de la conciencia helena de la pasión, la violencia y la tragedia en la existencia humana transformada en serenidad, elegancia y mesura.

El estilo clásico o clasicista, por un lado, y el romántico, por otro, son expresiones de cada una de estas formas esenciales de enfrentarse con la vida. Nietzsche se inclinó en última instancia y personalmente por lo dionisíaco, lo expresivo y lo emotivo, pues entendía la relación entre el hombre y el universo (o entre la mente y la vida) como algo que necesariamente debía pasar por el mito, la religión o la ilusión. No era directa. O sólo lo era, de algún modo, en los escasos y efímeros momentos del éxtasis dionisíaco. Comenzó así su crítica de las tendencias racionalistas europeas de la época en que él vivía, y su gran disensión con el mundo académico, laborioso y científico en el seno del cual él mismo se había formado. Nietzsche estaba poniendo en cuestión el legado mismo de la Ilustración.

Su disensión iría aún más lejos, al alcanzar y poner en tela de juicio la moralidad aceptada en los países europeos. Para Nietzsche la moral occidental, es decir, la cristiana, es decadente, pues predica la humildad y la resignación en vez de ensalzar la lucha, el espíritu vital y la constante superación. Al mismo tiempo, la moral cristiana está llena de terrores acerca del futuro, y la sombra del pecado encoge y subyuga el ánimo de los creyentes. Se trata, cree él, de una moral de pigmeos morales y de hipócritas, sin grandeza alguna. En *Humano, demasiado humano* y en *Así habló Zaratustra*, Nietzsche pedía que la vida pudiera abrirse camino libremente en una sociedad ahogada por los prejuicios, por un cientifismo positivista y pedante y por la jerarquización opresiva. Escéptico acerca de las capacidades vitales del hombre común, Nietzsche desarrolla entonces su doctrina del «superhombre», del ser superior y totalmente minoritario, que se levanta sobre una masa cretinizada por su religión y por la civilización moderna y mansa por naturaleza.

Hay así en Nietzsche una alabanza de la lucha por la vida que no puede ser reducida a términos darwinistas, sino que es un verdadero eco de los escritos de Maquiavelo, para quien la guerra y la vida política eran manifestaciones de la *virtù* o fuerza vital del hombre extraordinario. (Y ya vimos en qué sentido Maquiavelo mostró también reservas frente al cristianismo en favor del paganismo y la religión cívica de los antiguos.) El hombre superior pertenece a una casta o «raza» —que Nietzsche jamás identificó con pueblo o nación alguno— de gentes selectas, los cuales, por preeminencia moral y biológica, tienden a formar la élite de la sociedad. El resto, los dominados, se sienten inferiores, y son presas del *resentimiento*. Éste, más que la mera envidia, es el origen de ciertas ideologías igualitarias, que pretenden imponer la mediocridad a los mejores y suprimir la excelencia humana rebajando a todos a una horma común y vulgar.

Estas ideas, expresadas por Nietzsche en *La voluntad de poder*, son un precedente importante de su formulación, en términos sociológicos, por Gaetano Mosca y Vilfredo Pareto cuyos aportes señalamos antes. Al mismo tiempo, combinadas con el desdén que Nietzsche sentía por la moralidad prevaleciente, son un hito importante en el desarrollo de una visión de la cultura occidental como cultura en crisis. Una crisis que alcanza a la misma concepción de la divinidad. En ella, proclama Nietzsche, en célebre expresión, Dios ha muerto. Es una cultura, según él, dominada por la ordinareiz y la mediocridad. Su héroe, el empresario capitalista,

no posee la verdadera *virtù* maquiaveliana, sino que es un vulgar explotador, incapaz de toda generosidad y de la magnanimidad del hombre superior. Es así cómo Nietzsche —sobre todo al final de su vida— da parcialmente la razón a Marx y comprende que hay mucho de auténtico en la rebelión del socialismo contra el mundo moderno. Perdura, sin embargo, su crítica contra la regimentación de las masas dentro de ese movimiento, la cual entiende como parte esencial de una sociedad homogénea, adocenada, impersonal y decadente.

4. La decadencia de la sociedad civil

Estas ideas de Nietzsche no encontraron aceptación durante su vida, fuera de círculos muy cerrados, a causa de lo que tenían de rechazo a diestro y siniestro del mundo de su tiempo. Sin embargo, obedecían a una corriente de pesimismo cultural que, en su época, ya había echado hondas raíces en ámbitos estratégicos de la cultura europea. Ese pesimismo posee antecedentes remotísimos, en la misma Grecia primitiva. «Nadie más desgraciado que el hombre», había dicho Homero. Y Hesíodo, en *Edipo en Colono*: «lo mejor es no haber nacido». Calderón se haría eco de ello al afirmar que «el peor pecado del hombre es haber nacido». Pero un tal pesimismo es antropológico. Deriva de la miseria humana, de la propia naturaleza del hombre y de las condiciones de su vida. Junto a él surge un pesimismo que se refiere a la marcha de los procesos sociales, y ésta es de naturaleza histórica. A través de los siglos ambos pesimismos se entrecruzan y entrelazan y a menudo se identifican. El pesimismo social o cultural es la expresión del sentimiento de que la civilización supuestamente ordenada y razonable del pasado, se está desintegrando, mientras que el antropológico sostiene que la misma naturaleza humana es —y será siempre— mala.

La creencia de que la sociedad y la naturaleza humana —ambas a la vez— degeneraban, aparece, paradójicamente, y no por primera vez, durante el Renacimiento. Kepler, Copérnico y Galileo habían descubierto que la realidad más allá de las «estrellas fijas» era también mutable. Tal convicción puede verse en el libro de Godfrey Goodman *La caída del hombre y la corrupción de la naturaleza*, que fue publicado en 1616. Pero la ciencia moderna, en su avance demostró la futilidad del pesimismo cósmico. Tal actitud quedó circunscrita al terreno de lo social puesto que la entropía es demasiado lenta para que sus efectos sean humanamente relevantes. Así, como vimos, el pesimismo malthusiano subrayaba los factores sociales, no los naturales. En él se presume que la naturaleza es dócil y responde a nuestras necesidades, pero que los hombres se han propasado en sus facultades. La nueva tesis del pesimismo, como dijo el científico Dennis Gabor, reza: «El hombre conquistador salió de su cueva, derrotó a las fieras, derrotó, poco a poco y por medio de mucho ingenio, al hombre, y al final se ha derrotado a sí mismo.» En otras palabras, la civilización ha sido un fracaso y si hasta ahora el hombre se ha enfrentado con la naturaleza, de ahora en adelante tendrá que enfrentarse contra

su propia naturaleza, así como con las consecuencias de su civilización y no puede preverse cómo pueda vencerla.

En el marco de la filosofía social contemporánea, esta visión pesimista ha sido asimilada dentro de una teoría, que ha recibido el nombre de «teoría de la sociedad masa» y que arranca de la idea de que las llamadas masas encarnan todos los elementos negativos de la naturaleza humana. Comoquiera que éstas dominan al mundo de hoy, su decadencia y desintegración son inevitables. Estas ideas fueron claramente expuestas por un libro que alcanzó una extraordinaria popularidad, *La psicología de las muchedumbres*, del sociólogo francés Gustave Le Bon (1841-1931). Según él, las muchedumbres eran el origen de todos los males modernos y eran un sustitutivo perfecto para la idea misma del mal, la cual, con la crisis de la fe religiosa, había perdido ascendencia entre el público intelectual.

El trauma de la Primera Guerra Mundial confirmó a muchos autores en estas creencias. Entre ellos es notorio Oswald Spengler (1880-1936), cuya *Decadencia de Occidente* alcanzó una popularidad semejante a la de la obra de Le Bon. Aparte de afirmar el fin de la vitalidad de la sociedad europea, con lenguaje asaz apocalíptico, Spengler acusaba a las masas de ser una de las causas del luctuoso evento. Para él, la masa:

[...] rechaza básicamente la cultura en sus formas desarrolladas. Es un absoluto sin forma, que persigue con odio todo tipo de diferenciación marginal, de propiedad ordenada, de conocimiento ordenado. Es el nuevo nómada de las grandes urbes [...] que no reconoce el pasado ni tiene futuro. Así el cuarto estado [la masa] llega a ser la expresión de la historia que pasa a lo ahistórico. La masa es el fin, la nada absoluta.

Estas palabras de Spengler son buena prueba de que la idea de la decadencia de Occidente va inextricablemente unida a la de una destructora rebelión de las masas. Ya Hesíodo y Polibio, entre otros pensadores del pasado, habían tratado de las crisis históricas en términos semejantes, si bien bastante más sutiles que los de Le Bon y Spengler. Para los primeros el predominio de las turbas entrañaba el fin de toda sociedad civil (en el sentido de sociedad ordenada, articulada y dominada por la sensatez de la mayoría) y, al revés, la desmoralización de la sociedad y la corrupción de las élites provocaba la llegada de la «era de las masas». Esta idea ha persistido en la historia de la cultura, y es difícil de refutar si otros factores no son tenidos en cuenta. Los críticos modernos que apoyan tal concepción, sin embargo, la aíslan de otros fenómenos y contracorrientes históricos. Suelen estar de acuerdo con las siguientes observaciones de Burckhardt:

El cúmulo de seres humanos y las muchedumbres de las fábricas no pueden ser abandonados para siempre a su sed y necesidad de riqueza; lo que surgirá lógicamente es un grado planificado y controlado de pobreza, con promoción y uniformes, que empezará y acabará diariamente al compás de los tambores, porque el mundo

avanza hacia la alternativa entre la completa democracia y el despotismo absoluto y sin ley [...] Lo único que ocurre es que los hombres no desean imaginar un mundo cuyos gobernantes ignoran totalmente la ley, la prosperidad, el trabajo que satisface, la confianza, etc., y que gobiernan con abierta brutalidad. Pero ésas son las gentes en cuyas manos va a caer el mundo a causa de la competencia entre todos los partidos para que las masas participen en todas y cada una de las cuestiones.

5. José Ortega y Gasset

Las ideas de Spengler entrañan la culminación de la concepción negativista de las clases populares de las sociedades modernas entendidas como masa. La concepción tradicional de la plebe (ahora, las masas) en la teoría política conservadora la consideraba ignorante, incapaz y naturalmente inferior en el orden político. Según Spengler, la crisis moderna consistía en que esa muchedumbre impersonal había roto las jerarquías del pasado y con su irrupción en la vida moderna ha convertido en masa a la misma sociedad. Pero Spengler no elaboró más estas ideas. Quien lo hizo fue el filósofo madrileño José Ortega y Gasset (1883-1955). Ortega puso en la tarea mayor empeño, y se movió para ello siempre dentro de las concepciones aristocratizantes o elitistas mencionadas, sin salirse de nociones burguesas y liberales conservadoras de la democracia moderna.

La aportación principal de Ortega a la cuestión de la presunta decadencia de Occidente gira en torno de su concepción del «hombre masa», la cual surge de su convicción de que en la moderna sociedad técnica se produce una deshumanización progresiva de la persona. Esta convicción encuentra un precedente inmediato en un ensayo del mismo Spengler sobre la naturaleza de las relaciones entre el hombre y su mundo mecánico. Mas ya Adam Smith y, sobre todo, Karl Marx —con su noción sobre la alienación del trabajador— habían planteado la cuestión. Lo que era nuevo en el ensayo de Ortega *La rebelión de las masas* era la presentación de un nuevo tipo humano, el llamado *hombre masa*, al cual su autor incorporaba una visión de la sociedad contemporánea basada en la psicología de las turbas desarrollada a fines del siglo XIX —entre otros, por Le Bon— y en algunos de los postulados principales de la doctrina de la decadencia cultural que estaban en boga en la época. Empero, el foco central de su atención era el hombre situado en la masa, de modo que, cuando incorporó el concepto de élite a su doctrina, siguió manteniendo su interés en la descripción y análisis en lo que podríamos llamar el hombre común. Todos los estudiosos de la conducta colectiva habían notado la importancia de los guías —y de las élites— en los fenómenos de masas. Pero Ortega no estudió la conducción de masas ni las élites mismas; en vez de ello se fijó en los peligros supuestos que éstas corrían a manos de la masa. En este sentido, Ortega pertenece al grupo de pensadores que ha adoptado siempre una actitud defensiva frente a la izquierda política y que favorecen un sistema burgués de élites en la sociedad como la mejor garantía del orden liberal democrático.

Ortega no concibió la vida social contemporánea sólo en términos de decadencia de las estructuras jerárquicas tradicionales, combinadas con un proceso de vulgarización de la vida provocada por las masas. Su principal argumento consiste en afirmar que ciertos tipos de relación tradicional han sido rotos: especialmente, las tendencias sociales que en el pasado creaban diferenciación, individualidad y heterogeneidad. La tendencia hacia la diversidad, que era parte esencial de la vida europea, amenaza con desaparecer. Ya es posible hablar de una temible homogeneidad de situaciones, dice Ortega, en la cual está cayendo todo el Occidente. Esto ha ocurrido a causa de la aparición del hombre masa, el cual puede definirse como un ser previamente vacío de su propia historia, sin reminiscencias de su pasado y, por lo tanto, dócil a las ideologías políticas totalitarias. Más que de un hombre, cree Ortega, se trata de la cáscara de un hombre, constituido sólo por *idola fori*, los fetiches públicos que ya denunciara Francis Bacon durante el Renacimiento. El hombre moderno está falto de un yo interior, de intimidad, de un yo irrevocable.

De este modo, Ortega estaba presentando la primera concepción elaborada de un nuevo tipo humano, el hombre masa. En cierto sentido no era nueva, pues implicaba las nociones que los aristócratas de todos los tiempos han atribuido al plebeyo, al rústico o al siervo. Pero era una concepción nueva en su intención de aportar una clave conservadora que pudiera abrir el secreto de la situación moderna, de las crisis creadas por las revoluciones de los últimos tiempos y por la entonces reciente Primera Guerra Mundial. Sus ideas comenzaron a aparecer en 1926 en su artículo «Masas» del diario *El Sol*, de Madrid, aunque ya se pergeñaban en *España invertebrada*, de 1922. *La rebelión de las masas* apareció en 1929.

6. Hombre masa y sociedad invertebrada

Los hombres masa, para Ortega, están presentes en todas partes en la sociedad moderna. Según él, son el resultado de dos fenómenos: la presión demográfica y las aglomeraciones humanas. Éstos son hechos emparentados, pero diferentes. Ortega centró su atención sobre el segundo porque, como decía, estaba interesado en los aspectos cualitativos de la crisis más que en los cuantitativos. Además, Ortega no creía que el aumento de población pudiera explicar por sí solo la repentina invasión de los lugares públicos por las muchedumbres. Existía la misma cantidad de personas antes y después de la Gran Guerra de 1914; mas la impresión que recibía el observador era que, de repente, todo estaba lleno de gente: ésta tomaba parte en todo tipo de manifestaciones, las más de las veces pasivamente, como público. Este fenómeno, dice Ortega, no puede tener lugar sin una disminución correspondiente de la vida privada, pues el tiempo humano es intransferible; si el hombre lo pierde en actos públicos, espectáculos y mítines, ello significa que no le queda nada para sí mismo. Tal pérdida de tiempo tiene lugar en el marco de las aglomeraciones, las cuales constituyen para él el hecho básico del mundo contemporáneo.

Sin embargo, las aglomeraciones no explican por sí solas el carácter del hombre masa. Éste es, estrictamente hablando, un hecho psicológico, pues no necesitamos su presencia en una aglomeración. Frente a un solo individuo podemos saber si se trata o no de un hombre masa. Lo será todo aquel que no se valore a sí mismo, que crea que es como todo el mundo, sin ansiedad, encontrándose satisfecho con ser idéntico a los demás. Lo que para Le Bon, Sighele y otros psicólogos de masas era un fenómeno transitorio, es para Ortega una categoría histórica, característica de la edad contemporánea, no carente de afinidades con el diagnóstico que había emitido antes Nietzsche sobre el hombre de la horda en su versión moderna.

En cuanto a sus rasgos anímicos, Ortega considera que el hombre masa es una persona satisfecha, incapaz de ambición auténtica, lo cual implica una estúpida arrogancia. El hombre masa no vive tensamente, ni se preocupa por mejorar su condición. (En un sentido profundo, dedicarse al consumo y dejarse manipular por la publicidad comercial no es mejorar ni intelectual ni moralmente.) Lo más grave es que no permite que los demás mejoren la suya, pues desea mantener el *statu quo* de su mediocridad. Por eso el hombre masa contemporáneo pone tanto énfasis en la conformidad social y en la aceptación de normas, costumbres o disciplinas. Al mismo tiempo, el hombre masa es vulgar, inculto y, por lo tanto, un bárbaro. Curiosamente, no es el patán la mejor imagen del hombre masa, sino el especialista, el técnico moderno, que sabe mucho de una parcela reducidísima de la realidad e ignora todo el resto. A ello ha conducido la que Ortega llama «barbarie del especialismo», creada por la revolución industrial y la progresiva división de las tareas.

La sociedad en la cual vive el hombre masa es una sociedad invertebrada. Una rama del pensamiento social posterior a Ortega la llamaría sociedad masa. Ésta se caracteriza, como se ha señalado, por la aglomeración, por la presencia de muchedumbres en todas partes, en la política, en el deporte, en los espectáculos y en la calle. Pero no para ahí la cosa; la sociedad masa es una sociedad brutalizada, peligrosa. El fascismo, cree Ortega, es característico de tal sociedad. Esta tendencia política, además, se apoya en otros rasgos de sus manifestaciones, el primitivismo de las reacciones de sus hombres y la vulgaridad de su cultura. El resultado final es la amoralidad, que proviene de la gran confusión de valores imperante en Occidente desde la crisis del antiguo universo tradicional de creencias, al cual Ortega, que no era reaccionario, no deseaba tampoco volver. Tal vez estas actitudes orteguianas expliquen el influjo que llegaron a tener sus ideas sobre cierta sociología radical, aparte del que tuvieron sobre otras escuelas. Así el influyente ensayo de C. W. Mills sobre las clases medias yanquis, publicado en 1951, las entendía, orteguianamente —aunque esta vez desde la izquierda— como una gran masa sin valores ni personalidad alguna.

7. Nacionalismo, fascismo y crisis

Las referencias hechas por Ortega y por otros escritores de su época al entonces nuevo fenómeno del fascismo no constituían, empero, ningún análisis profundo

de su problemática. La oleada fascista que se inició en Italia tras el fin de la Primera Guerra Mundial, y que tuvo su más acabado y bárbaro exponente en la Alemania nazi, tomó por sorpresa a la mayoría de los pensadores europeos. Algunos historiadores niegan la existencia de toda «revolución» nazi o fascista, al insistir en que se trataba de movimientos esencialmente reaccionarios y que, por lo tanto, los eventos que condujeron a la Segunda Guerra Mundial se debieron, sobre todo, a una contrarrevolución. Ésta fue la posición de un buen número de escritores comunistas, los cuales afirmaban que cuanto siguió al año 1933 en Alemania fue fruto de la reacción más extrema del capitalismo de aquel país. Los diversos estudios históricos y sociológicos sobre varios aspectos del fascismo muestran lo arduo que es determinar sus causas y naturaleza. Sabemos en todo caso que representa una exacerbación racista del nacionalismo, que la recesión económica posbélica fue decisiva en la formación de la ideología fascista, así como que tuvo una estrecha relación con ciertas clases medias empobrecidas y exasperadas, que no aceptaban su proletarización.

Sería impropio definir el fascismo sólo como expresión exasperada del nacionalismo. No obstante, el nacionalismo, una de las corrientes ideológicas más potentes de la vida occidental durante toda la época moderna, en lo que tiene de reacción neotribal contra el universalismo y el racionalismo predicados por la herencia de la Ilustración, es un elemento crucial de todo fascismo. Así, todas las ideologías fascistas son hipernacionalistas, afirman la superioridad natural del pueblo sobre el que se asientan frente a todos los demás y promueven con violencia y agresividad sus supuestos derechos de dominio y avasallamiento de los otros pueblos y países. Por ello es menester recordar que el nacionalismo es sólo un componente, distorsionado, del fascismo. El nacionalismo es un fenómeno altamente ambivalente. Así, hay nacionalismos —sobre todo si surgen en el seno de etnias oprimidas, que reivindican su derecho a la vida y a la autonomía, y muestran escrupuloso respeto a todas las demás— que nada tienen que ver con el fascismo. El nacionalismo cívico de comunidades étnicas o culturales que pretenden solamente alcanzar un grado de autonomía política suficiente para que sus miembros alcancen un nivel decente de ciudadanía es fundamentalmente incompatible con los nacionalismos agresivos o fascistoides.

El fascismo fue un fenómeno destructivo que alcanzó tales proporciones en tan poco tiempo, que conmovió profundamente a las conciencias europeas; también puso frente a un público muy numeroso la cuestión de la crisis de la civilización occidental. Antes se aludió al impacto causado por el fascismo sobre la teoría de la crisis; a esto hay que añadir que el fascismo mismo —a pesar de su ínfima calidad teórica— posee una burda pero eficaz doctrina de la crisis. Así, se justifica ideológicamente a sí mismo al negar tanto el liberalismo como el socialismo, considerados por él sistemas políticosociales totalmente corrompidos. La doctrina fascista, totalitaria, xenófoba, hipernacionalista, autoritaria e irracional se presenta como salvación ante un mundo supuestamente insano.

Los orígenes del fascismo italiano se remontan a la inmediata posguerra, en 1919, y los del alemán son algo más tardíos. Más lo son aún los del español y el

portugués y los menos importantes de otros países, como Bélgica, Francia o la Argentina. Aunque el falangismo español o el justicialismo argentino poseen un evidente interés histórico, tomaré aquí como prototipos las doctrinas de los fascismos italiano y alemán. Éstos comenzaron a surgir en medio de la desmoralización general que se apoderó de ambos países después de la Primera Guerra Mundial. Sus primeras doctrinas eran de un exacerbado nacionalismo combinado con una actitud totalmente antidemocrática. Andando el tiempo, ambos fascismos llegaron a ser auténticos movimientos populares que consiguieron una fanática lealtad por parte de sus numerosísimos seguidores. A su vez, su eficacia en la conquista del poder parecía ser ilimitada, pues el fascismo se organizó militarmente e irrumpió en la política de las democracias liberales con una estrategia realmente bélica. La violencia, la intimidación y el terror fueron en seguida parte fundamental de su sincrética doctrina política.

Lo que todos los fascismos tienen en común con el italiano y el alemán es el nacionalismo fanatizado y cierta forma de «socialismo» de estado. El primero es utilizado para negar las oposiciones de clase y para utilizar todo sentimiento comunitario con el fin de construir un estado potente y agresivo. En Italia el nacionalismo significó una afirmación ciega de superioridad sobre otros países, sobre todo los no europeos, afirmación con la que su jefe, Benito Mussolini (1883-1945) y sus seguidores deseaban justificar el expansionismo imperialista tardío de su país. En Alemania, la cosa tomó un cariz mucho más racista. En cuanto al socialismo, difería del tradicional, pues, sobre todo en Alemania, no era otra cosa que la fusión del estado con los grandes monopolios en alianza con la gran burguesía alemana. Parte de ella, por otra parte, financió ampliamente el partido de Hitler durante su subida al poder. El socialismo fascista, pues, no es genuino, por cuanto supone sólo una regimentación del pueblo a través de la máquina burocrática de un estado que todo lo abarca y no rompe con la propiedad privada. Su monolitismo político recibió el nombre de totalitario por parte de Mussolini. El fascismo, por lo tanto, engloba la corrupción de dos tendencias poderosas de la vida y del pensamiento sociales europeos; el nacionalismo, transformado en un sentimiento fanático y destructor de dominio sobre otros pueblos y sobre las minorías nacionales; y el socialismo, desprovisto de su elemento fundamental de antagonismo de clase, que está presente hasta en el mismo reformismo, y que degenera en un sistema de alianzas con la gran finanza y con los monopolios y oligopolios, amén de la creación de ciertas empresas orientadas hacia la *autarquía* económica de la nación fascistizada. La autarquía a toda costa es la doctrina económica del fascismo.

Para justificar todo esto, los fascistas se ampararon en una ideología irracionalista que exaltaba la pura lucha por la vida y combatía toda actitud racionalista como liberal, débil y corrompida. En esto, naturalmente, los fascistas también utilizaron otras teorías sociales para tergiversar su sentido. Así, el irracionalismo de Nietzsche, anunciador de toda una época de filosofía vitalista europea que, pasando por Bergson, Sorel, Ortega, Pareto, Freud y otros muchos desembocaría en el existencialismo posterior a la Segunda Guerra Mundial, fue una de las víctimas propiciatorias

de la ideología fascista. La noción nietzscheana del superhombre, convenientemente vulgarizada y tergiversada, fue incorporada a las concepciones del fascismo, como lo sería la paretiana de las élites. Según los fascistas, ellos constituían las élites de su propia sociedad, los mejores en un sentido darwiniano vulgar de la palabra, que les confería el supuesto derecho de mandar. Estos autores carecen de responsabilidad por la aberración fascista. Sin embargo, hay algún pensador, como el politólogo alemán Carl Schmitt (1888-1985), que sí la tiene. Schmitt fue hostil al estado liberal y justificó la «decisión» pura del político. Según él la esfera política se halla dividida por dos categorías irreconciliables, «el amigo» y «el enemigo». Schmitt afirmaba que el estado no se fundaba en el derecho, sino a la inversa. Del estado y del poder del guía que lo acaudillaba dimanaban los derechos que se atribuían a sus súbditos. En contraste con Schmitt, las concepciones metafísicas del filósofo Martin Heidegger (1889-1976) no fundamentaban de modo alguno el fascismo, pero su célebre autor le dio su apoyo cuando ya era obvia su bárbara faz. En todo caso, el número de pensadores e intelectuales perseguidos o víctimas del fascismo fue infinitamente superior al de quienes, entre ellos, lo respaldaron.

Parte fundamental del irracionalismo ultranacionalista del fascismo fue el racismo. En Alemania alcanzó extremos delirantes. Basado en una interpretación tergiversada de las teorías biológicas, desarrolló una fantasía siniestra sobre la superioridad del pueblo alemán y sobre la baja naturaleza de los demás pueblos, nacidos para ser su siervos. La bestial matanza de judíos que presenció Europa a manos de los elementos alemanes fanatizados por esta doctrina, así como los genocidios cometidos contra varios pueblos eslavos y hasta contra otras inermes y reducidas comunidades étnicas —los gitanos, por ejemplo— se llevaron a cabo en nombre de estas peregrinas doctrinas. El crimen de exterminio sistemático representa uno de los episodios más atroces —si no el más atroz— del mundo moderno. El aspecto más grave de todo ello tal vez lo constituya la combinación de la liquidación de millones de seres inocentes, declarados enemigos o simplemente molestos para el régimen totalitario, con la tecnología y la industria puestas a su servicio. La producción industrial de la muerte en campos de concentración y cámaras de gas había de tener amplias consecuencias para la filosofía social occidental. Ante la nueva forma de barbarie creada por el fascismo —y también en no poca medida por el stalinismo-soviético, con sus campos de concentración y terror político— ya no era posible seguir entendiendo el mundo y la historia de igual manera. Como mínimo, la teoría del progreso de la humanidad necesitaba una urgente y profunda revisión.

8. La interpretación de Karl Mannheim

Uno de los esfuerzos más interesantes por comprender el sentido de la crisis, exacerbada por el fascismo, fue el del sociólogo austrohúngaro Karl Mannheim (1893-1947), quien tuvo que huir al exilio a causa de los nazis, tras un influyente

período en la Universidad de Heidelberg. Trabajando en la tradición creada por la obra de Marx, *La ideología alemana*, Mannheim llegó a ser el principal exponente de una nueva rama de su especialidad, la *sociología del conocimiento*, la cual, como se indicó, estudia las relaciones entre el pensar, las creencias y el conocimiento propiamente dicho con las situaciones y formas concretas de la sociedad. En 1936 se publicó *Ideología y utopía*, su obra principal en este terreno. Mannheim sostuvo que todo pensamiento social se halla relacionado con la posición de clase de sus representantes. Ello significa que la verdad misma depende de la estructura social y de la posición que cada cual ocupa en ella. Esta noción, de raíces marxianas, puede extenderse al marxismo mismo, que no escapa a ella. Mannheim, no obstante, deseaba evitar el relativismo a que conducían estas nociones. Para lograrlo supone que los intelectuales, al ser muchos de ellos desclasados, intersticiales e independientes de la estructura clasista de toda la sociedad, se hallan en condiciones, más que otros, de acercarse a la objetividad. A Mannheim no tardó en reprochársele una cierta idealización de los intelectuales, amén de hacérsele la seria crítica de que confundía la cuestión de los orígenes sociales de una concepción determinada con la, muy distinta, de su validez.

Su teoría sobre la crisis gira en torno a su convencimiento de que entre lo viejo y lo nuevo no puede haber nunca una construcción genuina, sino reformas y reconstrucción (*Umbau*). Mannheim consideraba que la prueba de que ello era cierto venía dada por los terribles sufrimientos provocados por los regímenes totalitarios, lanzados irracionalmente a contradecir tal principio. La *sociedad masa* —a cuyas características ya he aludido repetidamente, pero cuyo nombre acuñó el mismo Mannheim— es consecuencia de ello, por lo menos en su contexto totalitario. En el liberal, la sociedad masa es una consecuencia del conflicto que surge a causa de la colisión de una política de *laissez-faire* con las tendencias presentes hacia la racionalización y la planificación. Las contradicciones que genera tal situación tienen lugar, dice Mannheim, en medio de una vasta democratización de la sociedad. Ahora bien, esa democratización es de dos sentidos: el uno es genuino, pero el otro es espúreo, es decir, que se basa solamente en las características irracionales de las masas y en el monopolio del poder por parte de una pequeña élite autocrática. Estas ideas aparecieron en su ensayo, publicado a fines de la Segunda Guerra Mundial, *El hombre y la sociedad en la época de la reconstrucción*.

La democratización contemporánea puede entenderse, pues, en dos sentidos. O bien la ciudadanía pasa a ser mejor integrada dentro de los estados parlamentarios, o bien ésta, como masa, se convierte en presa fácil de la dictadura demagógica. A Mannheim le interesa dilucidar este último aspecto, pernicioso, pues es el que indica la existencia de una crisis en la sociedad moderna. Mannheim observa que los tiranos contemporáneos no pueden prescindir de las masas; éstas solían estar políticamente enajenadas y alejadas del poder, lo cual, por otra parte, limitaba sustancialmente sus facultades irracionales y las relegaba a la vida privada. Sin embargo, la sociedad industrial las ha incorporado al orden político, dando un poder enorme a las masas —no sólo a las proletarias— y convirtiendo la demo-

cracia en una democracia pasional o *Stimmungsdemokratie* como la llamaba Max Scheler, gobernada por minorías dictatoriales. Estas minorías aparecen bien a través de la concentración del capital, tal como describieron Marx y Weber, o bien a través de la burocratización y el monopolio progresivo del poder político como ocurrió, por ejemplo, en la Rusia stalinista. En resumen, la sociedad moderna se caracteriza por una doble intensificación de lo emocional y lo planificado, de lo irracional y de lo racional. La consecuencia es lo que Mannheim llama sociedad masa. Usando esta expresión por primera vez en la literatura contemporánea, Mannheim dice que «la moderna sociedad masa industrial, por la naturaleza de su mecanismo tiende a producir los más contradictorios modos de conducta, no sólo en la vida social, sino en la del individuo».

Aunque su visión de la sociedad masa totalitaria cae plenamente dentro de la corriente de pesimismo cultural a la que vengo refiriéndome, no sucede lo mismo con el sistema liberal, pues para él, aunque sufra también los desencajes de la sociedad masa, su enorme elasticidad le permitirá adaptaciones que harán posible una superación de la crisis moderna que ha provocado el desarrollo desordenado de nuestras capacidades. En efecto, nuestro dominio racional sobre el mundo no ha sido acompañado por avances paralelos en el terreno de nuestra moderna educación interior moral e intelectual. A causa de ello, la tecnología, la burocracia, la democracia misma, han podido convertirse en armas contra el hombre en vez de estar a su servicio. En opinión de Mannheim el socialismo democrático podrá poner coto a esta situación.

9. La interpretación de Sigmund Freud

Sigmund Freud (1856-1939), fundador del psicoanálisis y del movimiento psicoanalítico, contribuyó también al entendimiento de la crisis moderna. Además, sus teorías alcanzarían un vasto influjo sobre muchas concepciones contemporáneas sobre la modernidad avanzada. Su punto de partida para analizar la crisis es también el de los problemas planteados por las modernas masas. Freud cree que la única aportación hecha por la psicología colectiva —Le Bon, Sighele— consiste en haber mostrado que toda forma de actividad intelectual cesa en una situación de masa, al tiempo que aumenta la emotividad de sus participantes. Según él esto explica poca cosa si no se toman en cuenta, además, los fenómenos del inconsciente a un nivel colectivo.

El inconsciente está compuesto por ideas que no pueden hacerse conscientes, salvo a través de procesos tales como el psicoanálisis. (La psicología popular a veces le llama subconsciente.) El inconsciente colectivo tiene muchas facetas. Los psicólogos anteriores, opina Freud, olvidaron muchas de ellas y no se dieron cuenta de las enormes posibilidades culturales del pueblo. Así, el individuo no puede pensar sin poseer un estímulo y una sanción populares, los cuales hacen posible la vida cultural. Y es que estos psicólogos olvidaron la distinción entre

grupo y masa. El primero posee una organización, que explica la distribución racional del trabajo en la sociedad. En el otro extremo está la exaltación y la intensidad de la emoción que surgen en la homogeneidad mental de la masa. Se había dicho que la inmersión del individuo en medio de esta homogeneidad y su pérdida de control sobre sí mismo tenía su origen en la sugestión y en la imitación como afirmaba Gabriel Tarde. Pero por muy importantes que sean estos fenómenos, dice Freud, lo que realmente explica la conducta de masa es la función de la libido en el interior de cada individuo, cuando forma parte de una muchedumbre. Por otra parte, aunque exista la sugestión, nada sabemos de su esencia. ¿Existe, pues, una libido colectiva? En tal caso, ¿en qué consiste?

Libido es un concepto biológico relacionado con la energía vital y constructiva de los seres vivos; su manifestación más clara, pero no la única, es la actividad sexual, dice Freud. Por otra parte, es una fuerza que, en los seres humanos, se desarrolla y alcanza formas creadoras muy variadas, entre ellas las culturales. En las situaciones de masa, la libido se ve sujeta a ciertos procesos que causan quebrantos importantes en el individuo. Ello ocurre porque toda relación emocional entraña aversión y hostilidad, además de los sentimientos de atracción; en las situaciones de masa desaparece la constante ambivalencia que mantiene el equilibrio entre atracción y aversión. En la masa cada individuo se siente inclinado hacia el extremo altruismo o el extremo egoísmo; la libido busca así satisfacción a sus necesidades. La relación de la libido con la masa obtiene un nuevo carácter a causa de los mecanismos de identificación, que constituyen el lazo de unión entre los instintos individuales y la conducta de la masa.

La identificación es, para Freud, uno de los hechos primordiales que pueden descubrirse durante la experiencia psicoanalítica. Como consecuencia de la relación edípica entre padre e hijo este último posee una señalada tendencia a identificar a otras personas como «padres», especialmente si el padre auténtico está ausente. «Dios padre» o «el rey, padre de la patria» son identificaciones de esta índole. Uno de los resultados del proceso de la identificación es la idealización. En ella el objeto idealizado es tratado con el mismo cuidado que el empleado para tratar al propio yo. Freud considera la idealización como forma suprema de la identificación. Tal situación «puede ser definida con una fórmula: el objeto ha ocupado el lugar del propio ideal del yo». De acuerdo con ello una «masa primaria» será «un conjunto de individuos que han traspuesto uno y el mismo objeto en el lugar del yo y que, por lo tanto, han identificado sus yos». Por medio de esta identificación la muchedumbre cae en un estado que Freud llama «la miseria psicológica de las masas». Ese estado representa una amenaza, no sólo para quienes lo sufren, sino también para otras personas e instituciones que están al alcance de las masas. La masa se hace incontrolable o, por el contrario, es controlada por sus dirigentes, que pueden lanzarla, como en el caso del fascismo, contra cualquier objetivo que ellos se propongan. Freud, sin embargo, declara que la manipulabilidad de las masas no agota las características gregarias del hombre, y que ello no está en contra de la idea aristotélica acerca de la innata sociabilidad de los seres humanos.

Así, la especulación de Freud está relacionada con el problema perenne de la tensión entre el individuo y las gentes, entre el uno y los muchos. Freud conectó estos pensamientos con su concepción de las crisis modernas, que expuso en su corto ensayo *La desazón en la cultura*. Este breve y notable escrito apareció casi un año después de *La rebelión de las masas* y tiene varios paralelos con ella; ambas reflejan la actitud pesimista de los intelectuales europeos en el momento del primer auge fascista, inmediatamente antes de la gran crisis económica iniciada en 1929. Antes de enfrentarse con la situación de su tiempo, Freud parte de la idea de que toda manifestación estética, religiosa, científica o de cualquier otra índole cultural entraña un grado de sublimación, es decir, una expresión por otros medios de instintos reprimidos por las normas que impone una cultura. Sin disciplina, sostiene Freud, no hay cultura ni creación, si bien un exceso de disciplina o represión ahogue la creatividad y produzca la agresividad que genera demasiada frustración.

La desazón en la cultura se centra en torno a la persistencia de lo irracional en el seno de la sociedad industrial, que fomenta la irracionalidad colectiva, así como la fácil satisfacción demagógica de los peores instintos, al tiempo que no permite la expresión de otros. Aunque no es un escrito totalmente pesimista, su conclusión es que los instintos destructivos inherentes a la naturaleza humana no podrán ser eliminados por completo. En las presentes circunstancias, cree Freud, llegarán a amenazar a la civilización. Empero, Freud es lo suficientemente cauto en lo que respecta a la aparición de una sociedad masa en estado acabado. Las tendencias rebeldes y creadoras del hombre, dice, lo impedirán a la postre, aunque quizá a costa de buen número de sacrificios.

10. Permanencia de la filosofía de la crisis

Lejos de menguar en importancia tras el período que va desde la aparición de *La decadencia de Occidente* hasta los análisis de Mannheim, la teoría de la crisis, subsumida a menudo en la recién mencionada teoría de la sociedad masa, ha pervivido con gran vigor hasta el presente, y las interpretaciones que ha recibido han comenzado a crecer en número y variedad. Los acontecimientos posteriores a la descomposición del comunismo totalitario en la hasta entonces Unión Soviética y los países del Este europeo, en 1989, ya iniciada desde 1982 fueron de tal envergadura que la noción de un mundo en crisis no ha hecho sino intensificarse.

Para empezar, ya no es posible poner toda la teoría de la crisis bajo la corriente pesimista conservadora. Por ejemplo, algunos autores —Mannheim mismo— propusieron soluciones socialistas para los problemas planteados por la crisis e hicieron énfasis en la persistencia de elementos constructivos en la sociedad occidental. Otros —tales como los economistas John Maynard Keynes y Joseph Schumpeter—, sin abogar por el socialismo, propondrían méto-

dos para mitigar sustancialmente la explotación extrema de los trabajadores y frenar la inflación crónica y las crisis económicas, cuya sombra se cierne sobre muchas visiones pesimistas de la sociedad y su cultura. Sus soluciones han conducido a veces, como en el caso ya antes aludido de Keynes, a una situación gravemente inflacionaria no prevista anteriormente a causa de un excesivo optimismo. Pocos son los que, como el sociólogo ruso, refugiado en los Estados Unidos, Pitirim Sorokin (1889-1968), continuarían aferrados a la posición totalmente pesimista durante los decenios posteriores a la Segunda Guerra Mundial, a pesar de que, desde que él escribiera *La crisis de nuestra era* y otros ensayos similares, iban a ocurrir cosas tan graves como la amenaza de un holocausto atómico.

La época de expansión de la filosofía de la crisis puede decirse que comienza con Karl Jaspers (1883-1969). Su obra *El hombre en la era moderna* apareció al poco tiempo de *La rebelión de las masas* de Ortega, pero posee un tono existencialista que anuncia la filosofía de la segunda posguerra. Ese tono se nota cuando Jaspers habla del sentimiento de impotencia que experimenta hoy el individuo, el cual se siente arrastrado en medio de unos sucesos que no puede controlar. Jaspers subrayó la poca fuerza de los individuos frente a los grandes movimientos del siglo XX, su incapacidad, no ya para controlarlos, sino para sustraerse a ellos. El hombre contemporáneo, dice Jaspers, vive a menudo en una sociedad masa cuya característica principal es el estar atomizada, es decir, que el individuo no se siente protegido y apoyado por ninguna institución privada o pública. La consecuencia psicológica es que el hombre pierde su sentido de la identidad, y se siente errante y desamparado al modo de un protagonista de Kafka, en un mundo impersonal y frío.

Es fácil ver la afinidad de estas ideas —que tanta fortuna harían después de la guerra, hasta convertirse en tópicos— con las de Freud acerca de la irracionalidad y las neurosis creadas por la civilización industrial, así como con la idea hegeliana de alienación. Ésta empezaría a ser usada con frecuencia por los marxistas de la época, en especial los occidentales. Los marxistas leninistas, por otra parte, confinaron tales fenómenos a la sociedad occidental, cuyo sistema social, afirmaban, incrementaba la alienación en contraste con los países socialistas leninistas, libres según ellos de tales servidumbres. György Lukács (1885-1971), en su *El asalto a la razón*, sostenía también esa peregrina opinión. No obstante, aquel estudio es significativo, pues fue uno de los pocos producidos por escritores de los países bajo régimen stalinista que presentara un análisis detallado de los procesos culturales de Occidente. Para Lukács la crisis cultural no era sino una manifestación de una gran corriente irracionalista que ha permeado gran parte del pensamiento no marxista, que él llama globalmente burgués. El tema de su obra consiste en buscar los orígenes intelectuales del nazismo, la expresión más extrema del irracionalismo moderno, aunque Lukács incluya entre sus representantes a autores no alemanes, tales como Bergson, Ortega y Croce, y no renuncie a establecer conexiones entre la obra

de algunos intelectuales como Sorel, y la de los fascistas italianos. Así, muestra las afinidades entre las teorías sorelianas del «mito» político y la doctrina mussoliniana sobre la necesidad de inventarlo para impulsar su movimiento hacia la toma y mantenimiento del poder.

Según Lukács, entre la revolución de 1789 y la de 1848 comienza a formarse en Alemania una filosofía irracionalista entre cuyos representantes más conspicuos se encuentran Schelling y Schopenhauer. Pero el verdadero «fundador del irracionalismo del período imperialista» es, para él, Nietzsche. Después de él, Lukács ve una degeneración rápida y casi lineal del pensamiento alemán hacia el fascismo, sobre todo después de los años de «impotencia de la sociología liberal». Los sociólogos del darwinismo social, Gumplowicz y Ratzenhofer, por ejemplo, son según él precursores del racismo hitleriano. Es evidente que el nazismo construyó su teoría con la ayuda del material ideológico creado en los últimos tiempos en Alemania. El mérito de la polémica obra de Lukács consiste en descubrir cuáles son esos materiales. Mas Lukács no distingue entre autores irracionalistas y autores que describen o investigan lo irracional. A causa de semejante confusión multitud de pensadores —cuyas aportaciones a nuestro mejor conocimiento del hombre y la sociedad es indudable— aparecen como meros eslabones que conducen irremisiblemente al desastre final fascista, lo cual se asemeja a una caricatura de la verdadera historia intelectual del proceso que pretende analizar.

La obra de Lukács enfoca la crisis desde el ángulo intelectual, una tarea que encuentra varios predecesores, algunos de ellos, como Julien Benda (1867-1956), de ideas opuestas a las de Lukács. En 1927, Benda publicó un ensayo contra las actitudes adoptadas por los intelectuales europeos, con el título de *La traición de los clérigos*. Los intelectuales, convertidos en clérigos laicos, en vez de oponerse activamente contra el nuevo irracionalismo filosófico, se habían convertido en sus mansos portavoces. Para Benda, irracionalismo era también la adhesión incondicional a un dogma político e ideológico dogmático: de ese modo Lukács mismo, que aceptó el stalinismo (aunque tuvo problemas con las autoridades del partido único que controlaba Hungría) sería un irracionalista.

Otra aportación descollante en el terreno de los estudios sobre la crisis intelectual es la obra de José Ferrater Mora (1912-1991), *El hombre en la encrucijada*, publicada en 1952. Ferrater se dedica a describir las reacciones de los que podríamos llamar intelectuales ante la aparición de vastas formaciones políticas universales. Para poder elucidar la cuestión de la crisis moderna, Ferrater describe primero la ocurrida en el mundo antiguo, prestando particular atención a las reacciones de cínicos, estoicos, neoplatónicos y cristianos, así como a las soluciones por ellos ofrecidas. Con esa base comparativa, *El hombre en la encrucijada* se adentra en el tema de la crisis de Occidente, recogiendo algunas contribuciones relevantes tales como la primera concepción de la época moderna como crisis, que fue la de Auguste Comte, y las dos corrientes principales en este sentido, la «progresista» y la «tradicionalista».

Ferrater traza entonces una historia del sentimiento o conciencia de crisis, que estudia en tres etapas. La primera corresponde a una percepción de la crisis sumamente minoritaria, que se extiende desde el Renacimiento tardío hasta casi la Ilustración. La conciencia del fenómeno se hace bastante general durante esta última época, y afecta a la inmensa mayoría de los intelectuales, e impulsa a muchos de ellos —que no conciben la crisis en términos negativos— hacia la actividad revolucionaria. Ésta, combinada con otros factores históricos —tales como la expansión geográfica de Europa y la aceleración del ritmo de la historia— desemboca en la crisis actual de Occidente.

Comoquiera que la magnitud de la cuestión no permite tratar todos sus aspectos, Ferrater selecciona tres: la técnica, la organización social y la condición del individuo en la sociedad contemporánea. Intenta entonces deslindar las falsas soluciones de las genuinas, es decir, de aquellas capaces de resolver los diversos problemas por lo menos parcialmente. Sustancialmente, los problemas en cuestión son para Ferrater, de acuerdo con el propósito inicial de su indagación, de orden intelectual y moral. Un Mannheim se preguntaba por la posibilidad de hacer compatible la libertad con la planificación; Ferrater, sin ignorar este asunto, se centra más bien sobre la situación de la conciencia moderna, estrechamente relacionada, por otra parte, con las formas de estructuración de la vida política y económica de las colectividades humanas. Al hacerlo, y al deslindar los problemas falsos de los genuinos, el filósofo catalán pone en tela de juicio un buen número de los tópicos habituales de la teoría de la crisis. A guisa de ejemplo, sírvanos parte de su argumentación sobre la cuestión clave de la presencia, o ausencia, de fe en el hombre moderno:

[...] desde las cuatro esquinas del planeta se nos mostrará que la mayoría de los hombres está embebida en creencias. El vigor de éstas se muestra, además, en algo que había sido inimaginable para un «liberal» del siglo pasado; muchos hombres, en efecto, tienen conciencia de que su creencia no sólo compromete su intelecto, sino todas sus facultades. La respuesta dada a Ignazio Silone por un político comunista italiano, Palmiro Togliatti: «Si no fuésemos un movimiento serio que implica un compromiso profundo tanto del pensamiento como de la voluntad...» es una prueba de ello. Parece, pues, que no se necesitan más datos para mostrar que los truenos sobre la falta de fe son más retóricos que reales. No obstante la misma exuberancia con que se manifiestan esas fes nos hace dudar de que dicha [...] opinión sea [...] plausible [...]. Tan pronto como escarbamos al hombre medio contemporáneo, descubrimos que, así como lo que llama «desesperación» es en buena parte la busca de una creencia firme, lo que califica de «fe» es en considerable proporción una mera reacción ante la incertidumbre en que se siente sumergido. El solo fanatismo con que a veces defiende su fe nos muestra que alguna falla debe de haber en ésta.

Éste es el tenor de *El hombre en la encrucijada* y lo que le confiere su valor: las ideas básicas sobre las cuestiones de la crisis son sometidas a juicio junto a la

crisis misma. Por otra parte, el método comparativo nos hace ver hasta qué punto nuestra situación no es algo totalmente insólito en la historia occidental; así se prepara el camino para comprender lo contrario: en qué medida nuestra experiencia es única, diferente y parte inherente de la crisis contemporánea. Sobre esta última los acuerdos que existen son sólo parciales y relativos. Pero bien pudiera ser que ello fuera signo de vitalidad. Por vasta que sea la crisis —sobre cuya existencia por lo menos parece haber pocas voces discordantes— ésta no ha alcanzado a las facultades creadoras de los pensadores y científicos de la sociedad. Ninguna de las disciplinas que la estudian da señales perceptibles de decadencia, por mucho que, en las postrimerías del siglo xx comenzaran a oírse voces que afirmaban que la humanidad había entrado en una era «posmoderna», aunque no estuviera aún claro por parte de quienes así pensaban sobre cuáles eran sus características. A establecerlas se iba a dirigir gran parte de la filosofía social del naciente siglo xxi. Antes de enfrentarnos con ello, sin embargo, es menester pasar revista a las aportaciones de la gran corriente del marxismo durante el siglo xx. Durante él su presencia y expansión tendrían singular alcance y afectarían de uno u otro modo casi todo el ámbito cultural del período.

Fuentes

Ernest Renan, *Vie de Jésus*, s/f. París. Hyppolite Taine, *Les origines de la France contemporaine*, París, 1876-1893, 5 vols. Friedrich Nietzsche, *Menschliches allzu Menschliches*, Chemnitz, 1878 y *Also sprach Zarathustra*, Chemnitz y Leipzig, 1883 y 1891. Como introducción a su pensamiento, cf. Fernando Savater, *Conocer Nietzsche y su obra*, Barcelona, 1977 y Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, 1981. Victor Harris *All Coherence Gone*, Universidad de Chicago, 1949. Dennis Gabor, *Inventing the Future*, Londres, 1963, pp. 104-105. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Múnich, 1924, vol. II, pp. 442-443, p. 625. José Ortega y Gasset, *Obras*, Madrid, vol. II, p. 1160. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas en Obras (op. cit.)*. C. W. Mills, *White Collar*, Nueva York, 1951.

Para un análisis de las complejidades y alcance del nacionalismo moderno Josep Ramon Llobera, *El dios de la modernidad*, Barcelona, 2000. También Andrés de Blas, comp., *Enciclopedia del nacionalismo*, Madrid, 1997. José Antonio Estévez, *La crisis del estado de derecho liberal: Schmitt en Weimar*, Barcelona, Ariel, 1989. Victor Farías, *Heidegger y el nazismo*, Barcelona, 1989. Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*, trad. cast. de Eloy Terrón, Madrid, 1958. Karl Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden, 1945. Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ichanalyse en Gesammelte Schriften*, Leipzig, vol. VI, p. 276. Sigmund Freud, *Psicología de la vida erótica*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1934, trad. cast. de Luis López Ballesteros (Obras Completas, vol. XIII). Sigmund Freud, *Massenpsychologie... (op. cit.)*, pp. 319-323. Sigmund Freud, *Das*

Unbehagen in der Kultur, Frankfurt, 1959, p. 174. Las ediciones españolas lo traducen como *El malestar en la cultura*. Pitirim Sorokin, *La crisis de nuestra era*, Buenos Aires, 1948, trad. cast. Carmen Canalejas. György Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954, trad. cast. *El asalto a la razón*, México, 1959. Julien Benda, *La trahison des clercs*, París, 1927.

José Ferrater Mora, *El hombre en la encrucijada*, Buenos Aires, 1952, pp. 309-310. Para una introducción general al pensamiento de Ferrater, Carlos Nieto Blanco, *La filosofía en la encrucijada*, Universidad Autónoma de Barcelona, 1985, y Salvador Giner y Esperanza Guisán, comps., *José Ferrater Mora. El hombre y su obra*, Universidad de Santiago de Compostela, 1994.

Sobre la teoría de la crisis de la modernidad, véanse asimismo F. Ayala, *Sociología y Ciencias Sociales* (vol. IV de sus *Obras Completas*), Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2008; J. E. Rodríguez Ibáñez, *¿Un nuevo malestar en la cultura? Variaciones sobre la crisis de la modernidad*, Madrid: CIS, 1998; J. J. Sebrelli, *El asedio a la modernidad: crítica del relativismo cultural*, Barcelona: Ariel, 1992.

CAPÍTULO IV

EL MARXISMO DEL SIGLO XX

1. Alcance y expresiones del marxismo en el siglo xx

Al morir Karl Marx, en 1883, el marxismo comenzaba ya a cobrar proporciones hegemónicas como doctrina política y como visión general del mundo y la sociedad dentro de algunos movimientos socialistas europeos, en especial los germánicos. Los decenios siguientes contemplaron su constante expansión. A fines del siglo xx el marxismo había ya adquirido una importancia singular e inigualada en los anales de la teoría social moderna por otras concepciones comparables. Una vertiente de él había ido a anquilosarse irremediamente en los rígidos moldes de las ideologías de varios regímenes nominalmente comunistas y oficialmente marxistas, desde Rusia y su imperio (la Unión Soviética) hasta la China. Otra había encontrado, prácticamente en todos los países del mundo, un sinnúmero de seguidores marxistas encuadrados en varias escuelas y corrientes. Por ello, y salvo en los lugares en los que aún era una ideología perseguida como peligrosa (como fue el caso de España bajo la dictadura de Franco, de 1939 a 1975), la que otrora fuera doctrina subversiva llegó a ser credo oficial de partidos y movimientos, así como concepción perfectamente legítima en el marco pluralista ideológico de muchos países occidentales o en el de aquellos que habían adoptado el modelo político pluralista occidental. Naturalmente, muchos fueron los seguidores del marxismo que no deseaban pagar así el precio de la respetabilidad conseguida, el coste de la victoria como tolerancia, y luchaban por mantener la prístina llama revolucionaria de su concepción del mundo. Pero ésta es otra cuestión. El hecho es que el marxismo, en una tercera vertiente, mucho más difusa, vino a formar parte esencial del acervo crítico de la filosofía, de la economía política y de la sociología del siglo xx. El arte, la crítica literaria y estética, la historiografía, la ética, la teología y la religión mismas, se dejarían influir por él y llegarían a poseer escuelas o sectores marxistas o marxizantes en su seno. No puede pues extrañar que el filósofo existencialista francés Jean-Paul Sartre (1905-1980) llegara a afirmar

que «el marxismo constituye hoy el único sistema de coordenadas que permite colocar y definir el pensamiento en cualquier terreno, desde la economía política a la física, de la historia a la moral».

La opinión de Sartre, ciertamente no compartida por todos, refleja, sin embargo, la vastedad del fenómeno. Aun suponiendo que sus cotas máximas de expansión intelectual creadora fueran alcanzadas antes de las postrimerías del siglo xx, cosa que puede argüirse convincentemente, el alcance del marxismo llegó a ser enorme. No obstante, el pensamiento occidental no llegaría a ser marxista en la misma medida en que en su día llegara a ser cristiano. Aparte de ello, su influjo alcanzaría —aun por defecto, o indirectamente— a todos. Llegó a haber incontables personas y numerosas escuelas que, sin ser marxistas, participaron en mayor o en menor medida de la imaginación marxista, de sus aportes y modos de ver la realidad humana. En el siglo xx, el cine, el teatro, la pintura, la poesía y, naturalmente, la política y el socialismo y sus contrincantes, no se entienden sin él. Gran parte de la historia, la sociología, la antropología, la psicología, la ciencia política, la crítica social son ininteligibles sin referencia al marxismo. En este capítulo dejaré de lado estas ramificaciones, no por difusas menos importantes, de la concepción marxista del mundo para concentrar mi atención sobre aportaciones reconocidas por sus autores como claramente marxistas. Es también un capítulo que debía ser situado en el lugar que ocupa, y no antes, pues el marxismo del siglo xx tuvo que habérselas con eventos, concepciones e interpretaciones de la época —la teoría de la crisis, el psicoanálisis, el fascismo— impensables en la anterior e imprevistos en las sagaces prognosis de sus fundadores.

Es arduo analizar el marxismo occidental en el siglo xx. Por lo pronto, aunque es posible identificar un marxismo característico de Europa y América, es evidente que la expansión marxista por otros lugares no ha dejado de marcarlo. El marxismo chino, por ejemplo, no sólo es descollante de por sí, sino que halló ecos importantes en Occidente, sobre todo durante la fase llamada de la Revolución Cultural, en los años sesenta y setenta del siglo xx, cuando muchos vieron en esa versión oriental de la doctrina la posibilidad de reavivar un radicalismo y fervor populista perdido. Por otra parte, la lectura de algunos capítulos anteriores de este mismo tratado, como los dedicados a las primeras fases de la expansión socialista y a la Revolución rusa nos ha hecho ver cuán intrincada fue desde el principio la herencia del marxismo a partir de su primera formulación por obra de Marx y Engels. El gran número de escuelas, facciones, ideologías y tendencias que afirman cada una de ellas ser marxistas —a veces con vehemente exclusión de las demás— puede producir alguna confusión. No obstante, bajo las variedades del marxismo posterior a Marx existen, a no dudarlo, ciertos grandes rasgos que permiten agrupar escuelas de un modo significativo.

Si dejamos de lado las tendencias meramente ideológicas, es decir, aquellas subordinadas a los intereses y estrategias de los partidos, lo cual nos obligaría a una clasificación más bien geopolítica del marxismo, nos encontramos con que se producen dos grandes corrientes, estilos y modos de atacar la problemática con que

se enfrentó el pensamiento marxista. Y ello desde el primer momento. Trátase, por una parte, del marxismo «crítico» o «humanista» y, por otra, del marxismo «científico». Son éstas, me apresuro a decirlo, etiquetas convenientes y, en cierta manera injustas. Como se verá acto seguido, muchos de los marxistas de la tendencia humanista no tienen nada de anticientíficos o de aicientíficos, mientras que muchos de quienes han cultivado el marxismo llamado científico lo hacen sin menoscabo de su faceta humanística. Por lo tanto se trata, a menudo, de una cuestión de énfasis. El marxismo, en sus mejores expresiones, engloba ambas tendencias y, de hecho, ambos «marxismos» están en tensión mutua y se estimulan entre sí. Lo que parece claro es que son aislables y distinguibles y que los diversos seguidores se inclinan por uno u otro. Es más, ciertas épocas o circunstancias favorecieron el auge de una u otra versión.

El marxismo científico —para sus seguidores— era aquel cuyo énfasis principal reposa sobre la presunta científicidad de las leyes históricas, económicas y dialécticas enunciadas por Marx y Engels. Para sus seguidores el marxismo constituye un método o enfoque congruente con las exigencias del conocimiento científico y es el cuerpo de doctrina que más se acerca a la verdad en lo que a la sociedad humana se refiere. Las leyes del desarrollo capitalista, de la marcha de la historia, el futuro de la humanidad, se hallan descubiertas por él. Naturalmente, los marxistas deben cultivar ese método y profundizar en el camino abierto, pero no pueden alterarlo esencialmente, porque la ciencia no es cuestión de opinión, según ellos. Estos seguidores hacen hincapié en la dinámica interna —en gran manera independiente de las voluntades de los hombres— de toda sociedad. Las leyes de la historia están por encima de nuestros propósitos privados: son fuerzas objetivas.

En contraste con él, fue surgiendo a lo largo del siglo xx un marxismo humanista, crítico con frecuencia de ciertos aspectos del propio legado marxista y ligado a la concepción marxiana del ser humano como ser alienado en busca de su libertad y realización en un mundo sin explotadores ni explotados. Así como el marxismo científico busca sus textos de apoyo en *El capital* y en general en la obra engelsiana, éste los halla en la obra juvenil de Marx y en sus escritos iniciales, pero también en textos de madurez en los que Marx revierte a sus temas centrales sobre liberación y emancipación. Mientras que el marxismo científico halló, desde el primer momento, un gran eco entre quienes lucharon por conseguir su aceptación académica y respetabilidad intelectual en los decenios posteriores a la muerte de los fundadores, el humanista lo encontró más tarde, cuando los avances de la epistemología moderna y sobre todo la marcha de los acontecimientos históricos parecían poner en tela de juicio los asertos del marxismo científico. Frente a un determinismo que el desarrollo de los acontecimientos no parecía confirmar se alzaba ahora el voluntarismo de los humanistas, con su deseo de imponer la razón liberadora sobre una marcha de la historia poco acorde con las predicciones que contiene la propia teoría.

2. La herencia de Engels: Kautsky, el austromarxismo y la economía política marxista

La mayoría de los marxistas examinados anteriormente, a lo largo del Libro Quinto, pertenecen a la escuela del marxismo científico. Aunque algunos de ellos, como Rosa Luxemburg y el mismo Lenin fueran, a la par, revolucionarios activos, su aportación hacía hincapié en la científicidad del método marxista, que se presenta como arma suprema para la interpretación del mundo humano. La ciencia viene así a legitimar la actividad revolucionaria en unos casos, y la reformista en otros. Sin entrar ahora en la ardua cuestión de qué es *la* ciencia, o de si existe un método científico único e incontrovertible, lo que sí es cierto es que, en los lustros que precedieron a la Gran Guerra de 1914, tales dudas no se planteaban. Los herederos inmediatos de Marx y Engels tenían entre manos un tarea ingente y urgente que realizar e iban a hacerlo con la herramienta suprema que para ellos era el socialismo científico legado por sus fundadores.

Autores ya mentados —Bernstein, Luxemburg, Kautsky, Labriola— se esforzaron por consolidar ese marxismo científico. Así las revisiones de Bernstein nada tenían de panfletarias: se basaban en un análisis minucioso de la teoría del valor trabajo, se enfrentaban con constatación de la disminución de las luchas de clases en ciertos países, y hasta asumían el uso sistemático de la estadística y los datos disponibles. Las réplicas y contraataques de Kautsky no eran menos doctos. Y los esfuerzos de este último y de Rosa Luxemburg por elaborar una teoría del imperialismo, de la acumulación del capital y de la concentración financiera y la guerra provenían de un deseo común de aplicar las leyes del desarrollo capitalista, tal como creían que Marx las había descubierto, a la nueva realidad de la época. Con todo ello, estos dirigentes del vasto movimiento socialista europeo no hacían sino consolidar lo que podría llamarse la versión engelsiana del marxismo.

En efecto, y como tuvimos ya ocasión de ver en su lugar, en la última fase de su vida, Engels se vio obligado a sistematizar, codificar y esclarecer los principios esenciales de la doctrina elaborada por Marx y por él mismo. Fue así como la primera generación de autores marxistas desarrolló su actividad dentro del marco científico sistematizador y promulgador de doctrina característico del último Engels. Kautsky resume en su figura mejor que nadie esta corriente inicial del marxismo occidental. En cierto sentido es su fundador, pues al acomodarse de hecho al sistema pluralista burgués —en contraste con sus colegas rusos, con los que romperá— inició el marxismo europeo característico del siglo XX. Volvamos de nuevo, pues, brevemente a este autor.

La fe de Kautsky en las que él entendía como leyes objetivas de la historia —acumulación del capital, concentración progresiva de las empresas, beneficios decrecientes, crisis económicas— hizo que, desde su posición de dirigente supremo de la vasta socialdemocracia germana (que a su vez influía sobre toda la Europa central y del este) abandonara las posiciones revolucionarias radicales. La revolución, pensaba Kautsky, llegaría por sí sola en el momento histórico oportuno.

Mientras tanto, la lucha por mayores salarios, libertad sindical, representación política, y otros objetivos democráticos eran mucho más importantes. En todo caso, bajo las condiciones represivas de la Alemania de Bismarck la mera petición de libertad política cobraba acentos revolucionarios y subversivos. Desde aquella perspectiva Kautsky y sus seguidores no eran precisamente moderados. Kautsky fue quien forjó la síntesis entre socialismo y democracia parlamentaria que dominaría la vida de la II Internacional (1889-1914) y que había de dejar una huella indeleble en el socialismo occidental posterior, parlamentario y reformista. Al mismo tiempo Kautsky se entregó a una tarea ingente de sistematización doctrinal. Dirigió el órgano ideológico principal de la socialdemocracia durante 34 años, *Neue Zeit* (*Tiempo Nuevo*). Publicó los manuscritos económicos más importantes de Marx. Escribió trabajos sobre la teoría de la crisis, sobre educación, sobre el origen del cristianismo, sobre ética. Algunos de ellos, como su *Cuestión agraria*, constituyen verdaderos tratados. Con todo ello, Kautsky pretendía explorar temas —como el de la moral marxista, o la teoría de la religión— que sus maestros sólo habían pergeñado someramente, o que estaban aún por explorar. A pesar de los duros ataques sufridos por Kautsky a manos de la nueva generación, mucho más revolucionaria que la suya, representada por Rosa Luxemburg y Lenin, su aporte es significativo tanto en el flanco de la práctica como en su esfuerzo denodado por elevar el marxismo a un sistema general filosófico y de indagación.

Por esta última senda se abrió paso una notable generación de teóricos marxistas radicada en Viena, cuyo influjo empezó a ejercerse un decenio antes de que entrara en crisis la primacía de Kautsky, cuando en 1904 apareció la revista austríaca *Marx Studien* (*Estudios marxianos*). En este grupo se hallaba Rudolf Hilferding (1877-1941) cuyo *Capital financiero*, de 1910, influiría sobre la doctrina de Lenin de que el imperialismo es la fase suprema o última del capitalismo. Otro austromarxista significado fue Otto Bauer (1881-1938), quien en 1906 publicara un libro clave *La cuestión nacional y los problemas de la socialdemocracia*. Con ello su joven autor —enfrentado con los agudos problemas nacionales y nacionalistas del Imperio austrohúngaro— quiso llenar una de las lagunas más graves del marxismo: la falta de una teoría adecuada de las nacionalidades. Bauer se esforzó por mostrar cómo el internacionalismo revolucionario y el cosmopolitismo esenciales a todo marxismo genuino debían ser compatibles con las nacionalidades y cómo el nacionalismo (opresor u oprimido) era fruto del imperialismo capitalista. Aunque sus explicaciones no parecen hoy del todo satisfactorias a los especialistas en cuestiones de nacionalismo, es de notar que el resurgir de los nacionalismos minoritarios en la Europa posterior a 1960 reavivó el interés por Bauer. La apertura mental que representa el enfrentamiento con el problema de las nacionalidades es bien característica del austromarxismo. Así otro miembro del grupo, Max Adler, se adentró en problemas filosóficos de causalidad y teleología, dándoles una solución francamente kantiana, sin que ello provocara acusaciones de heterodoxia. Por último, Karl Renner (1870-1950), un marxista nada radical, se enfrentó con la cuestión, insoslayable, de las mudanzas estructurales de la sociedad mo-

derna e intentó integrar en la teoría marxista la aparición de nuevas clases, en especial la por él llamada «clase de servicio» o *Dienstklasse*, es decir, el nuevo funcionariado generado por las burocracias de los estados modernos. Lo que, en general, llama la atención en la lectura de los textos austromarxistas es su grado de refinamiento analítico, su dominio de la floreciente filosofía social no marxista y su deseo de enriquecer intelectualmente el marxismo, sin dejarlo anquilosar.

La apertura teórica que es peculiar del austromarxismo fue eco del extraordinario ambiente cultural de la Viena finisecular, en la cual se acumularon innovaciones artísticas, científicas, literarias y filosóficas de tal envergadura que habrían de mudar toda la cultura occidental de la época. Fue la Viena de Ludwig Wittgenstein, Sigmund Freud y Karl Kraus, y la que algo más tarde vería aparecer a Karl Popper y también a escuelas filosóficas como la del positivismo lógico, por no mencionar a otros filósofos, literatos, científicos, compositores y artistas, que a la sazón florecieron en ella. La corriente austromarxista debe entenderse como la dimensión marxiana en esa luminosa floración vienesa. Es la respuesta creativa de los marxistas al reto que representaba una cultura, la europea, supuestamente decadente y burguesa, pero que demostraba hallarse en pleno auge.

Esa notable apertura de los intelectuales marxistas occidentales en diálogo con la cultura que querían subvertir y superar, no obstante, no consiguió zapar su confianza en la concepción tradicional de la ciencia y el saber (al modo positivista tradicional) como fuente suprema de toda certidumbre posible. Tal confianza había de entrar en crisis en algunos círculos marxistas —o por lo menos ser revisada y matizada— al poco tiempo, más no así en el terreno de la ciencia económica marxista.

La economía política marxista, a partir de entonces, iba a moverse esencialmente en tres campos. El de su diálogo con la economía liberal o neoliberal, el de la crítica al capitalismo y el de la elaboración de una teoría económica del socialismo. El primer campo de actividad se formó en una fase temprana, con la recepción general del marxismo como teoría económica dotada de respetabilidad académica, cuando Eugen Böhm-Bawerk (1851-1914), catedrático en Viena, lanzó un serio ataque contra las debilidades de la teoría marxiana de la plusvalía y del valor trabajo. La defensa de Hilferding, en 1904, abrió un debate que continuaría indeciso sobre la validez de los supuestos teóricos esenciales de la economía marxista, pero que en todo caso le crearía problemas graves. En efecto la pertinente pregunta «¿cómo se mide la plusvalía?» no parece de fácil respuesta, sobre todo bajo condiciones de avanzada tecnología. El segundo campo presenciaría la expansión considerable del pensamiento económico marxista. En efecto, los economistas de esta escuela aportarían todo un acervo de análisis importantes sobre la marcha del capitalismo, sus crisis y su lógica interna, para los cuales la doctrina económica liberal no estaba preparada. Es por ello por lo que los mejores estudios sobre el capitalismo maduro, la acumulación capitalista, la creación de mercados dependientes, los procesos internacionales de subdesarrollo y el desarrollo económico dependiente y subordinado a los centros de la esfera capitalista hegemónica serían, casi todos ellos, y salvo notables excepciones, de raíz o inspiración marxista.

Un tercer campo, en el cual la aportación marxista fue algo más menguada, fue el de la teoría general de la planificación socialista. En su lucha contra la sociedad burguesa los primeros autores marxistas no se preocuparon por elaborarla, de modo que la revolución bolchevique les cogió por sorpresa: el partido soviético se vio forzado a improvisar pragmáticamente, con lo cual creó un estrato gerencial tecnocrático. Es significativo que, antes de ese evento, la única aportación a la planificación socialista fuera la del italiano Enrico Barone, en 1908, un discípulo de Vilfredo Pareto, sociólogo y economista antisocialista, que había lanzado ya algún ataque contra la teoría económica marxista. Muy tardíamente, a partir de la Segunda Guerra Mundial, empiezan a aparecer aportaciones serias, como las de Oskar Lange en Polonia y Charles Bettelheim en Francia que intentarían paliar algo el problema con mayor éxito, momentáneo, de seguidores académicos que de realizaciones palpables. En todo caso, el contraste entre la riqueza de la actividad crítica anticapitalista con las limitaciones, por no decir pobreza, de la teoría marxista de la sociedad y la economía socialistas fue, a todas luces, notable.

3. El marxismo como filosofía: Bloch, Lukács, Korsch

La célebre máxima de Marx, en su última tesis sobre Feuerbach, de que los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo y que la tarea, ahora, es mudarlo ha sido una fuente constante de preocupación para la filosofía marxista. La interpretación vulgar de esta lapidaria expresión («poseemos ya una teoría correcta de la realidad, pasemos pues, a la acción») fue pronto rechazada, para ser sustituida por la noción de que es inevitable, dada la condición humana, seguir filosofando, es decir, interpretando el mundo, aunque sea con la intención de cambiarlo. Tal convencimiento inspiró la actividad especulativa y crítica de una señalada generación de filósofos marxistas europeos, que consiguieron, merced a sus esfuerzos, consolidar una seria corriente marxista dentro de la filosofía. Descuellan, entre ellos, Bloch, Lukács y Korsch: pioneros de una revolución filosofocultural anticapitalista, en busca de un «hombre total», libre de las escisiones y explotaciones inherentes a la sociedad burguesa.

El filósofo germano Ernst Bloch (1875-1977), discípulo de Simmel y miembro de la tertulia que se reunía en torno a Max Weber, llevó a su socialismo y marxismo posteriores la riqueza y complejidad de las aportaciones de estos dos grandes sociólogos. Así, en su primera obra importante, *Espíritu de la utopía* (*Geist der Utopie*), de 1918, Bloch comienza por plantearse una cuestión esencialmente weberiana: ¿por qué domina el desencanto la cultura moderna?, ¿por qué hay tal vacuidad por doquier? La respuesta no se encuentra sólo en la guerra —Bloch era pacifista y se refugió en Suiza, desmoralizado ante el nacionalismo belicoso de los socialistas europeos— sino muy especialmente en las fuerzas disolventes de la cultura capitalista, que comercializan cuanto tocan. Este proceso

erosiona el potencial utópico — «lo que debe ser» — de las grandes esperanzas revolucionarias originales y lo sustituye por un realismo vulgar.

Son estas esperanzas las que se convierten en Bloch en objeto principal de estudio. Tras una serie de trabajos sobre la dimensión futurista, utópica y esperanzada de los movimientos religiosos revolucionarios del pasado, Bloch se fue acercando a su gran proyecto teórico: la elaboración de una teoría marxista de la esperanza, como pasión suprema que engloba las aspiraciones humanas. Huido de la Alemania nazi a causa de sus simpatías comunistas y de su ataque al fascismo como expresión aberrante de las frustraciones de la pequeña burguesía, Bloch se estableció en Filadelfia. Durante su residencia americana (1938-1947) compuso su *La esperanza como principio (Das Prinzip Hoffnung)*, su obra más importante. En vez de analizar la esperanza como pasión individual, Bloch, en su vasto tratado, la concibe en términos marxianos, como conciencia colectiva anticipatoria de una sociedad no alienada, libre. Según Bloch, a la visión marxiana del hombre como fruto de su posición dentro de una estructura de producción y dominación hay que añadir su condición de ser que quiere llegar a ser plenamente, que no acepta esa situación como condición final. El hombre se entiende a sí mismo como ser que se halla siempre en camino, de ahí su anhelo de trascendencia. Éste responde a la dinámica profunda de la historia, la cual representa una realización a través del tiempo de la humanidad del hombre. Las utopías del pasado expresan la esperanza de que ello ocurra finalmente. La virtud de la concepción socialista es haber transformado esa aspiración en una posibilidad real: la sociedad comunista futura. Ése es el sentido más profundo de la idea de «construcción del socialismo»: la invención y realización de un mundo nuevo. Lo nuevo (en contraste con lo meramente novedoso) recibe así en Bloch un nuevo y profundo sentido, ligado a la noción de utopía concreta, es decir, realizable. Esta realización la vio Bloch en un momento determinado en el comunismo tal como se estableció en el este de Alemania tras 1945, y fue así como aceptó la cátedra de la Universidad de Leipzig en 1947. No obstante, su talante crítico le hizo pronto incompatible con la ideología anquilosada allí dominante y las persecuciones contra su obra se multiplicaron. Con el pretexto de haber querido «hegelianizar» la filosofía marxista, los intelectuales funcionarios del Partido Comunista alemán lo sometieron a ataques públicos, seguidos de la prohibición de escribir. Fue así como uno de los mejores filósofos con que contaba el campo comunista tuvo que refugiarse en la Universidad de Tubinga, en la Alemania Occidental, en 1961, donde sus duros ataques contra la civilización burguesa por lo menos no fueron seguidos de persecución alguna.

La acusación de «hegelianizar» Marx —si es que se puede acusar a alguien de ello como si de un delito se tratara— no es infundada. Tanto Bloch, como otros filósofos marxistas de su generación —Lukács entre ellos— intentaron revitalizar el pensamiento marxista, demasiado contaminado por el positivismo a la Engels y Kautsky, mediante una reintroducción en él de la dialéctica hegeliana tal como, a su entender, había sido reinterpretada por Marx. Esa empresa se plasmó sobre

todo en la obra de Georg Lukács, pensador húngaro (1885-1971) que se movió en círculos similares o idénticos (Simmel y Weber fueron también maestros suyos) a los de Bloch en sus fases iniciales. A raíz de la revolución húngara, que se hizo eco de la bolchevique, Lukács se unió al Partido Comunista, y fue nombrado comisario (ministro) de Educación de su país y comisario político del improvisado Ejército Rojo magiar, en 1919. Tras el pronto fracaso de la revolución se exilió a Austria, donde compuso su *Historia y conciencia de clase (Geschichte und Klassenbewusstsein)*.

Historia y conciencia de clase (1923) es un conjunto de ensayos. Su subtítulo, *Estudios de dialéctica marxista*, indica que su autor quiere habérselas con lo esencial en la filosofía marxista, la dialéctica. La interpretación que Lukács da es que, mientras que la visión dialéctica de la realidad planteada por Marx y Engels es correcta, ésta lo es sobre todo en cuanto a método y modo de contemplar la realidad y también de transformarla. Ello implicaba que empezaba a tomar distancias de cualquier afirmación fáctica o concreta que los fundadores del marxismo pudieran haber hecho y, por lo tanto, de cualquier error o previsión equivocada sobre el futuro. Por otra parte, y distanciándose sin duda del cientifismo positivista de Engels en su *Anti-Dühring*, Lukács afirmaba que la esencia del método que Marx tomó de Hegel era el concepto de «totalidad concreta». En efecto, el marxismo hereda de Hegel el ser una filosofía general del mundo, que lo entiende —en contraste con las ciencias y también, desde otro punto de vista, con la mentalidad analítica y fragmentadora burguesa— como un todo comprensible y transformable. La verdad, había dicho Hegel, es el todo. Naturalmente, Lukács no estaba de acuerdo con lo que este pensador entendía por «el todo», pero su visión totalizadora es lo que le interesaba.

Tras un ataque contra las antinomias y contradicciones del pensamiento burgués —y por implicación contra todo tratamiento de la razón como mero análisis o contemplación pasiva de la realidad, tal como propone Lenin en su *Materialismo y empiriocriticismo*—, pasa Lukács a estudiar la cuestión, crucial para los marxistas, de la conciencia proletaria. Para él, el proletario no sólo posee conciencia de los objetos sino que por su condición explotada posee una conciencia práctica que pide su transformación. Por lo tanto es en el proletariado donde la unión de teoría y práctica se realiza y sólo en él pueden realizarse, puesto que únicamente la clase obrera es a la vez sujeto y objeto de la historia en condiciones de capitalismo industrial. Estas ideas, a primera vista nada explosivas para el progreso del movimiento comunista, le valieron a Lukács una inmediata repulsa. La acusación de propugnar el espontaneísmo proletario inspirado por un romanticismo aburguesado cayó pronto sobre él. Para la naciente ortodoxia soviética era el partido, y no la clase obrera, el depositario único de la conciencia revolucionaria del proletariado: éste por sí solo era incapaz de elaborar estrategias eficaces. Cualquier desviación de esta noción oficial debía extirparse. Los ataques contra Lukács, aunque procedían de un jerarca como Grigori Zinoviev, no poseían a la sazón el poder exterminador que alcanzarían años más tarde, durante el triunfo pleno del stalinismo.

Tras su forzada decisión de optar por una autocrítica pública en 1929 Lukács pasó a Moscú, donde siguió repudiando abiertamente su obra teórica. Reincorporado a Hungría tras la Segunda Guerra Mundial, ocupó la cátedra de estética en la Universidad de Budapest. Lukács, en épocas anteriores había ya trabajado en la elaboración de una teoría literaria marxista y sus estudios sobre *Don Quijote* y el nacimiento de la novela europea en sus años premarxistas son muy notables. Este aspecto de su obra, que huelga presentar aquí, abrió —junto a los trabajos de otros marxistas como Walter Benjamin (1982-1940)— el camino de la crítica artística, cultural y literaria en el marxismo. En esta época Lukács completó su *Asalto a la razón* (*Die Zerstörung der Vernunft*), una historia crítica del irracionalismo filosófico burgués que ya mereció atención en el último capítulo, cuando se analizó la moderna filosofía de la crisis. Muerto Stalin, Lukács fue rehabilitado en su tierra y en la Alemania del Este, merced a una cierta liberalización del momento. Más tarde, durante la breve instauración, en 1956, de un gobierno comunista tolerante y progresivo, Lukács detentó importantes puestos en el partido y fue ministro de Cultura. La experiencia fue efímera, pues Hungría fue pronto invadida por el ejército soviético. Deportado a Rumanía —donde Imre Nagy, presidente del gobierno reformista magiar fue ejecutado por los invasores— el viejo Lukács se reintegró más tarde a Hungría. Allí pudo sobrevivir, despojado de su cátedra y fuera del partido, al que no obstante volvió a unirse a fines de los años sesenta. La muerte le sorprendió trabajando en su tratado sobre «la ontología de la existencia social». Dentro del marxismo la elaboración de una metafísica y de una ontología correspondiente era también tarea por hacer. Nadie podía ser más consciente de ello que Lukács, para quien la visión totalizadora era fundamental a toda filosofía, y en especial si ésta aspiraba a ser revolucionaria.

La imputación no sólo de una conciencia de clase «correcta», sino de una visión filosófica profunda al proletariado por parte de Lukács (la llamada «conciencia imputada») abrió la posibilidad de una tercera vía en la filosofía marxista. Una vía que evita a un tiempo el revisionismo burguesizante y la ortodoxia osificada. Esa idea de tercera vía es precisamente la que inspira el influyente ensayo de Karl Korsch *Marxismo y filosofía* aparecido, al igual que *Historia y conciencia de clase*, en 1923. En él Korsch (1889-1961) critica a todo un conjunto de teóricos marxistas que carecían de una perspectiva filosófica específica —en especial los austromarxistas— y buscaban refugio en otras concepciones. Como Rosa Luxemburg y Lenin comprendieron, dice Korsch, el marxismo es el fin de toda filosofía burguesa, que hay que rechazar de plano, pero es en sí una filosofía. Una filosofía revolucionaria del proletariado y una visión alternativa del mundo. Lo que ocurre, dice Korsch, es que el marxismo ha pasado por varios períodos. Tras el inicial, de fundación, entró en una fase, durante la II Internacional, en la que sus teóricos cayeron en una búsqueda de la «verdad científica» desligada de toda acción revolucionaria y práctica. El tercer período, cuyos orígenes pueden hallarse a principios del siglo xx, afirma Korsch, entraña una vuelta a las preocupaciones teorico-prácticas de Marx, es decir, a la unión de la teorización y la lucha concreta en la praxis.

La conciencia es realización y no es contemplación, dirá Korsch, uniendo su voz a la de Lukács. Y es realización tanto si es a nivel filosófico, como científico, como de la vida cotidiana. Una vez más es el rechazo del *Anti-Dühring* de Engels y de *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin o, por lo menos, su enmienda crítica es bien obvia. Varios serían pronto los filósofos marxistas que entenderían estos dos textos como desviaciones del espíritu principal de la obra general de sus autores. El influjo posterior de Korsch y su redescubrimiento por parte de la llamada Nueva Izquierda de los años sesenta y setenta del siglo xx se debió sin duda a su claro esfuerzo por edificar una teoría netamente marxista, libre de contaminaciones extramarxianas y, al mismo tiempo, genuinamente crítica, alejada tanto del anquilosamiento como del revisionismo.

4. Antonio Gramsci

Los esfuerzos de Bloch, Lukács y Korsch se encaminaban más hacia una fundamentación filosófica sólida del marxismo que a su reelaboración con respecto a los nuevos cambios de la política, la economía y la cultura de la época. El mérito principal, así como el gran interés de la obra de Gramsci, es precisamente el haberse enfrentado con esas mudanzas. Antonio Gramsci, tal vez el teórico marxista más importante posterior a Lenin, nació en Cerdeña, en 1891, en el seno de una familia de baja clase media totalmente empobrecida. Una prodigiosa aplicación en sus estudios, en condiciones de constante penuria, le proporcionó una educación muy sustancial. Su primera conciencia política le vino a través de su apoyo, en años mozos, al separatismo sardo. (La brutal represión de los campesinos por parte de la tropa enviada desde la península italiana le despertó un interés, que ya no abandonaría, por la cuestión agraria. Más tarde, en Turín, Gramsci veía tropas sardas reprimir huelgas obreras, lo cual le condujo a reflexionar sobre la violencia del estado, así como sobre la llamada «cuestión meridional» italiana.) Tras haber conseguido una beca para estudiantes pobres, Gramsci se trasladó a la Universidad de Turín donde al principio estudió filología, pero donde se imbuyó —en gran parte a través de sus propios profesores— de socialismo y marxismo. Las ideas de Labriola eran muy influyentes en el mundo académico. Tras su muerte en 1904, Rodolfo Mondolfo ocupó su lugar como adelantado de lo que tanto él como Labriola llamarían la «filosofía de la praxis», expresión heredada y ampliamente usada por Gramsci para referirse al marxismo. No sólo la posterior censura fascista la iba a justificar sino que ella misma implica la vocación práctica del marxismo, que lo aleja así de cualquier veleidad idealista. En Italia, el idealismo de la época formativa de Gramsci era el representado por Benedetto Croce (1866-1952), filósofo liberal de inmenso influjo en su país. En gran manera, y sin dejar de estar tampoco influido por sus ideas, el pensamiento de Gramsci es una crítica sistemática al de Croce. A éste acusa Gramsci de reducir su visión hegelianizante de la historia a una mera opo-

sición de conceptos, en lugar de entenderla como una lucha entre oposiciones reales, como dialéctica de fuerzas opuestas y contradictorias.

De 1912 a 1920, Turín, la gran ciudad industrial piamontesa, fue el centro de una serie de oleadas revolucionarias proletarias, encabezadas por obreros no integrados en los sindicatos, los cuales habían optado por una política de paz industrial, pactada con el gobierno. Aunque la derrota del movimiento obrero fue el resultado final del período, Gramsci continuó su espíritu revolucionario. Tras haber participado en la insurrección obrera de 1917 fundó, junto a otros dirigentes socialistas como Angelo Tasca y Palmiro Togliatti *L'Ordine Nuovo*, publicación de tendencia revolucionaria. La toma bolchevique del poder y los diversos levantamientos proletarios o campesinos europeos — Hungría, Baviera, Andalucía — persuadieron a Gramsci y a sus compañeros de que la revolución socialista era por fin posible. Al no poder conseguir que el movimiento socialista italiano les siguiera en tal convencimiento, fundaron el Partido Comunista, en 1921. En sus fases iniciales este partido fue fuertemente influido por los «consejos de fábrica» revolucionarios que antes habían tomado el poder en Turín, y en los que veían unos nuevos soviets semejantes a los de Petrogrado. No obstante, la tendencia predominante de Amadeo Bordiga, inicialmente más inclinado a la insurrección general que el propio Gramsci, era la de dar todo el control al partido y evitar el espontaneísmo proletario. Ésta es la que prevalecería en la historia subsiguiente. No quiere ello decir que Gramsci no diera importancia al partido: al contrario, su énfasis en la necesidad de mantener una dirección firme y centralizada le valió los mayores elogios de Lenin, en 1920.

Tras una fase en la que el partido estuvo bajo el control de Bordiga, en clandestinidad y bajo persecución, Gramsci obtuvo la supremacía. Mas ésta, con la ascensión del fascismo, duró poco, desde 1924 a 1926. Durante esta época Gramsci combatió la ingenua idea de que la caída futura del fascismo traería consigo la revolución proletaria y también la noción, igualmente extendida, que lo único que debía hacerse era luchar contra el fascismo. Empero, Gramsci y sus colaboradores en aquel momento subestimaron la fuerza y alcance del totalitarismo fascista. Tras una dura represión y persecución el partido quedó diezmado o exilado. Gramsci fue detenido en 1926 y condenado a veinte años de prisión junto a otros dirigentes. Fue en la cárcel fascista donde, gracias a que finalmente se le permitió escribir y consultar algunos libros, Gramsci compuso sus *Cuadernos de prisión* (*Quaderni dal Carcere*), hasta que la muerte le sorprendió en 1935, en terribles condiciones de enfermedad y debilidad físicas. Su forzoso aislamiento del mundo de la Internacional Comunista, la relativa ignorancia de sus crisis y del proceso de stalinización le permitieron una libertad de crítica y una independencia teórica que redundarían en la originalidad de su aportación.

La derrota del comunismo a manos del fascismo obligó a Gramsci a reconsiderar el optimismo revolucionario de sus años mozos. Lo primero que cabe constatar, según él, es que la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista no es siempre cosa fácil. La capacidad de las clases dominantes por mantener su pre-

dominio — a través de varias suertes de régimen: monárquico, republicano, fascista — no puede explicarse en términos simplistas de dominio directo. Hay que buscar causas más sutiles. Es así como Gramsci produce su teoría de la hegemonía (*egemonia*). La hegemonía es la cultura que permea toda la sociedad (en especial la sociedad civil, no la política o estatal) y que fundamenta el dominio clasista de la burguesía. La hegemonía debe distinguirse pues del dominio directo ejercido por el estado. A su vez, la hegemonía no es sólo el conjunto general de creencias, una ideología, pasivamente sostenida por una población, es también producto de la actividad de los intelectuales presentes en cada sociedad, cuya práctica fundamental es la producción de hegemonía a través de su inserción en la actividad cultural. Mas no todos los intelectuales son iguales. Hay, básicamente, dos géneros de intelectual profesional: el tradicional, ligado a formaciones clasistas históricas (los ideólogos del catolicismo, por ejemplo) y el orgánico, ligado a un elemento clave de una clase social ascendente o dominante. Son los intelectuales orgánicos los que orientan las aspiraciones e ideas de la clase a la que pertenecen: así el intelectual orgánico de la burguesía es el pensador del liberalismo. Los nuevos intelectuales orgánicos, son los que han uncido sus esfuerzos a los del movimiento obrero revolucionario.

Por una parte esta interpretación de la función de los intelectuales como productores de ideología constituye un buen correctivo a cualquier visión de ellos como seres dotados de mentes totalmente independientes, tan sólo al servicio de la verdad. Por otra, la sociologización excesiva de los procesos de creación cultural puede llevar a un reduccionismo de clase que hace difícil explicar la actividad crítica y la creación. En todo caso la explicación clasista de los intelectuales se enriquece en Gramsci a través de su compleja visión de la hegemonía: ésta no se plasma en una mera dominación de clase, sino en especial a través de la red de instituciones no estatales, muy a menudo de carácter privado de la sociedad civil: iglesias, escuelas, periódicos, ateneos, asociaciones de todo género. La tarea revolucionaria no sólo consiste en asaltar los grandes baluartes de la burguesía, sino muy principalmente en crear una cultura alternativa que penetre y transforme toda esta gran y compleja red cultural de la sociedad civil. La cultura comunista, viene a decir Gramsci, es la creación de otra hegemonía, radicalmente distinta: la del proletariado y su cultura igualitaria, libre. No es de extrañar que su énfasis en la transformación cultural así como su concepción amplia del intelectual — que no es un profesional funcionarizado — de la cultura, confirieran a Gramsci una especial popularidad en la Europa de los años sesenta y setenta, y aun después, cuando ocurrió un renacimiento en el interés por la importancia de la cultura en los fenómenos de mudanza social. Lo mismo puede decirse de su tratamiento de la religión, que combina un interés genuino por su parte por su expresión de los anhelos de trascendencia del hombre con un rechazo de toda vulgarización de tal fenómeno como mero «opio del pueblo». La religión (especialmente la eclesial) forma parte de la hegemonía y, por lo tanto, no puede tratarse como si sólo de un arma ideológica se tratara. Es más, algunos aspectos de la religión popular y ciertos movimientos religiosos expresan reivindicaciones revolucionarias o reformistas notables.

La función que Gramsci asigna al partido revolucionario es precisamente la de crear la nueva hegemonía alternativa. Por ello presenta al partido como un «intelectual colectivo» cuya estrategia no incluye solamente el derrocamiento del orden burgués sino la creación, ya desde antes de la toma del poder, de una mentalidad y una concepción del mundo opuesta a la dominante. Por otra parte, el partido se conduce según reglas políticas semejantes a las que Maquiavelo atribuyera al príncipe: de hecho, el partido es el «príncipe moderno». Pero el príncipe moderno, en contraste con el clásico, ya no está dotado de su cinismo porque ahora el objetivo a conseguir es emancipatorio y está en consonancia con las necesidades de las clases subordinadas. Éstas sólo se podrán satisfacer a través de un «nuevo jacobinismo», mediante la formación de milicias campesinas y proletarias —como las milicias de ciudadanos que Maquiavelo deseaba levantar contra España y Francia— dirigidas por un partido dispuesto a apoderarse del estado. Aquí Gramsci se separa de todo parlamentarismo pluralista, y adopta las tesis leninistas, muy claramente.

El leninismo de Gramsci es, empero, de índole diversa al común: aunque sus reservas mentales contra todo espontaneísmo o populismo eran fuertes, su confianza en la capacidad creadora del pueblo —sin necesidad de guías paternalistas— era considerable. Así en sus reflexiones sobre la filosofía de la praxis, Gramsci parte de la noción de que la actividad filosófica no es privilegio de profesionales, e invita a una exploración de las concepciones creadas por el pueblo a través de su lucha cotidiana por la vida. Gramsci asume la existencia de un *senso commune* que, en sus escritos, cobra un significado mayor que el de sentido común o sensatez que pueda atribuirse a un hipotético hombre medio. Con ello Gramsci invita a un estudio sistemático de las complejas concepciones del mundo elaboradas por el pueblo, aunque no siempre articuladas en el lenguaje más sistemático y riguroso de la filosofía académica. La posición de éste como clase subordinada y sus anhelos implícitos o explícitos de justicia le dan un carácter objetivo y subjetivamente superior a las elucubraciones individualistas de algunos intelectuales, al tiempo que pueden ser una fuente de inspiración permanente para el partido revolucionario. La similitud de esta manera de entender la conciencia proletaria —urbana o campesina— con la de Lukács es notable y muestra hasta qué punto la generación de teóricos marxistas occidentales posteriores a la Gran Guerra se hallaba unida por preocupaciones similares. Desde otro punto de vista, el interés de Gramsci por la investigación sistemática de la filosofía popular, más allá de la retórica populista u obrerista, enlaza con la tarea que, andando el tiempo, realizarían sociólogos y antropólogos culturales en este terreno.

Otro aspecto que atraería la atención del marxismo occidental tras la Segunda Guerra Mundial hacia Gramsci fue su noción de que la estrategia revolucionaria del oeste debía diferir de la del este europeo. Ello es así porque la relación entre estado y sociedad civil difiere también entre ambas latitudes. «En el este el estado lo era todo, y la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en el oeste se pro-

ducía una relación apropiada entre estado y sociedad civil, y cuando temblaba el estado una sólida estructura de sociedad civil aparecía inmediatamente.» En consecuencia, lo adecuado para Europa occidental y otros países parecidos era una «guerra de posiciones», ganando poco a poco terreno en la sociedad civil y hasta en la política, mientras que en la oriental, como en Rusia con los bolcheviques, era la «guerra de movimiento», es decir, el asalto frontal a las instituciones opresoras. Gramsci pedía «paciencia y tenacidad infinita» a los comunistas occidentales, así como la creación de un «bloque histórico» o alianza de fuerzas progresivas varias, en lucha contra las clases burguesas y sus aliados. Gramsci no cayó en el reformismo en el sentido de que nunca imaginó que la «guerra de posiciones» por la que abogaba excluiría el enfrentamiento final revolucionario, pero ciertamente su doctrina al respecto, cuando se conocieron sus escritos carcelarios, fue interpretada por muchos comunistas occidentales como una legitimación de su propia política reformista.

A causa de la censura, Gramsci no pudo realizar una crítica frontal del fenómeno fascista, pero en cambio, de soslayo, nos dejó ciertas reflexiones sobre los cambios experimentados por el capitalismo en sus fases a la sazón recientes. Los métodos productivos iniciados en los Estados Unidos, encarnados en lo que Frederick Taylor (1856-1915) vino a llamar «la gerencia científica» de la empresa representaba una fase nueva en la acumulación del capital, un esfuerzo por reducir el peso salarial sobre el gasto, y aumentar la productividad. Significaba, también, la introducción de incentivos y mecanismos sutiles de control que iban a hacer la lucha obrera mucho más difícil y hasta realmente problemática. Aquí Gramsci no descarta que sean las fuerzas de producción las que, sin proceso revolucionario, y tras una larga fase de continuada dominación sobre las clases subordinadas, produzcan por sí solas una futura transformación del socialismo, a través de unas etapas monopolistas, oligopolísticas, burocráticas y altamente manipuladoras. Con ello, el pensador sardo plantea unos problemas muy serios para la teoría revolucionaria, cuyas implicaciones no han sido desarrolladas plenamente por sus seguidores posteriores dentro del marxismo. Mayor eco ha encontrado su preocupación por la llamada «cuestión meridional» de Italia, es decir, por el atraso considerable de las regiones del Sur, dominadas por un régimen agrario feudalizante, por la pobreza, el parasitismo y la delincuencia organizada, como el hampa napolitana, la camorra, o la asociación secreta siciliana, la mafia. Las similitudes de esta situación con las de otros países, polarizados por una economía con un sector industrial avanzado y otro atrasado y campesino, atrajo mucha atención. En este terreno Gramsci se separó de la tradición marxista (y particularmente bolchevique) que concedía una supremacía política al proletariado industrial, y presentó una visión más equilibrada del peso de ambas alas de las clases subordinadas en el proceso revolucionario hacia el socialismo. Algunas de las insurrecciones campesinas revolucionarias posteriores, como la china y la yugoslava, parecieron dar cierta razón a su análisis en este asunto.

5. La Escuela de Frankfurt: la teoría crítica

Gramsci es uno de los últimos teóricos del marxismo que es al mismo tiempo un revolucionario militante. Ya antes de que él comenzara a elaborar su aportación era de notarse en Europa una marcada tendencia hacia el marxismo de cátedra o, por lo menos, hacia un marxismo estrictamente intelectual. Aunque no siempre pueda llamársele minoritario —a causa de la considerable extensión de su popularidad— este marxismo por lo menos quedaba separado de la militancia política directa. Ello fue consecuencia, por un lado, del inesperado giro que habían tomado los asuntos de la izquierda durante la época —nacionalismo antipacifista durante la Primera Guerra Mundial, impotencia ante el auge del fascismo después, anquilosamiento ideológico stalinista— y, por otro, del propio éxito académico del marxismo.

Uno de los movimientos intelectuales más notables del marxismo del siglo xx fue el de la llamada Escuela de Frankfurt. Dotados de una originalidad no menor a la de los austromarxistas que les habían precedido, sus representantes se afanaron por resolver los problemas del capitalismo avanzado, de la cultura contemporánea y de la degradación del socialismo con los que otros marxistas anteriores o de diferentes tendencias no habían podido, o sabido, enfrentarse. Para ello los estudiosos y críticos de la Escuela incorporaron desde el principio elementos de otras tradiciones distintas al marxismo e hicieron amplio uso de doctrinas —como la psicoanalítica, iniciada por Sigmund Freud— del todo ajenas al marxismo. La Escuela de Frankfurt recibió su nombre del Instituto de Investigación Social (*Institut für Sozialforschung*) que se fundara en aquella ciudad germana, como institución privada, en 1923. Su primer presidente fue el austromarxista Carl Grünberg, historiador del movimiento obrero, pero fue su sucesor Max Horkheimer (1895-1973), filósofo marxista, quien imprimió su impronta y estilo a la institución. Ésta, aliada en general a toda la izquierda democrática europea, no estaba ligada a ningún partido y mantuvo su independencia a través de los años, hasta que los nazis obligaron a los miembros del Instituto a emigrar en 1933 y refugiarse en la Universidad de Columbia, en Nueva York, con algunos miembros dispersos en París, Londres y Ginebra. Es imposible dar una idea, mal sea somera, del volumen de investigaciones y trabajos —empíricos y especulativos— producidos por el Instituto tanto antes como tras la Segunda Guerra Mundial, cuando éste pudo volver a abrir sus puertas en su ciudad de origen. Por ello me limitaré a presentar las líneas generales de la filosofía social frankfurtiana, tal como aparece en la obra de algunos de sus miembros más representativos. Entre éstos se hallan autores tan significativos para la cultura del siglo xx como Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin y el ya mentado Max Horkheimer. Otros, como Erich Fromm —y en cierta medida Marcuse— supieron popularizar, merced a la claridad de su presentación, tales ideas y hacerlas llegar a un gran público. Ello, y la presencia tras la guerra de una nueva generación de pensadores frankfurtianos de mucho influjo —principalmente, Jürgen Habermas— confirió un peso a la Escuela muy

superior, o por lo menos mucho más duradero, que el que lograron alcanzar otras ramas del marxismo contemporáneo.

Los miembros de la Escuela de Frankfurt dieron a su filosofía el apelativo de «teoría crítica» y con ese nombre un tanto dudoso vino a ser conocida. (En un sentido estricto, toda teoría es crítica de algo —si no, es ideología— y, además, muchas son las teorías críticas que carecen de toda relación con el pensamiento frankfurtiano.) Con ello sus representantes —Horkheimer y Adorno principalmente— querían expresar tanto un deseo de crítica universal —al cual no podía escapar ni el mismo marxismo— como una profunda aversión por todo sistema cerrado. La teoría crítica, como indica su nombre, sólo puede expresarse en una serie de críticas parciales, basadas en negaciones de las afirmaciones hechas por otros o en negaciones de realidades que piden ser abolidas. (El concepto de negación viene a ocupar un lugar importante en el lenguaje y la imaginación dialéctica, asaz neohegeliana, de los frankfurtianos.) La realidad podrá poseer aquella característica hegeliana, sobre la que Lukács había vuelto a insistir, de ser el todo, pero la mente humana no puede producir sistemas totalizadores que la agoten. A lo sumo puede evitar la excesiva fragmentación analítica característica de la cultura burguesa. Por estas razones el aforismo y el ensayo, no el voluminoso tratado, son géneros cultivados por varios frankfurtianos. Este enfoque que sin perder de vista la totalidad, asume abiertamente las limitaciones metodológicas y dificultades epistemológicas no deja de estar relacionado con el énfasis que hace la Escuela sobre los valores del individuo y de la creatividad individual, en contraposición tanto del colectivismo del marxismo vulgar así como del individualismo burgués.

El énfasis sobre el individuo condujo a los frankfurtianos al estudio de los aspectos psicológicos de lo social. La mentalidad, fenómeno distinto de la ideología, y sustrato sobre el que ésta puede llegar a consolidarse, es un fenómeno de clase, pero debe estudiarse de modo empírico, en los individuos. El fascismo, oleada devastadora que produjo muy pocas reacciones científicas entre los marxistas —una honrosa excepción es la del psicoanalista Wilhem Reich, cuya *Psicología de masa del fascismo* es un trabajo pionero en este terreno—, no podía explicarse, según Theodor Adorno (1903-1969), en términos exclusivamente económicos, sino también como mentalidad de ciertos ambientes. Por otra parte, el enorme apoyo que prestara al nazismo la clase obrera en Alemania, y la obediencia ciega que hasta el final de la guerra consiguiera Hitler de sus soldados y del inmenso personal de su aparato mortífero, planteaban cuestiones teóricas y prácticas sumamente graves. De ahí surgió la investigación sobre *La personalidad autoritaria*, publicada en 1950 y realizada en Estados Unidos, que había sido precedida por unos *Estudios sobre autoridad y familia*, realizados en Alemania antes de 1936, fecha de su aparición en aquel país. En estos últimos los frankfurtianos ya habían intentado hallar las raíces del fascismo en la mentalidad autoritaria de la familia germana. En aquella pesquisa sociológica, dirigida por Adorno, se iba más lejos y se analizaban las causas del prejuicio social (el racismo, y principalmente el antisemitismo), el autoritarismo, la intolerancia, la superstición. Según

Adorno, éstas se hallan hoy en los procesos culturales y sociopsicológicos generados por el capitalismo tardío (expresión acuñada por Werner Sombart, hacia 1899: *Spätkapitalismus*), los cuales inducen en la mayoría de la población a un verdadero temor a ser libres. (*El miedo a la libertad* sería precisamente el título de un muy leído libro de Erich Fromm, publicado en 1965.) Con ello favorecen y permiten el dominio burgués en unos lugares y el totalitarismo —fascista o stalinista— en otros.

Hay en todo el discurso frankfurtiano un abierto escepticismo respecto al potencial revolucionario del proletariado, pues las implicaciones de esta visión son las de la manipulabilidad de la clase obrera y también que la mentalidad reaccionaria no es algo que va exclusivamente ligado a la clase social dominante, sino que puede encontrarse en cualquier otra. La militancia izquierdista inicial de los miembros de la Escuela se hace pues, con la Segunda Guerra Mundial, mucho más cauta y en la obra conjunta, fundamental en sus anales, de Adorno y Horkheimer, *La dialéctica de la ilustración* (*Dialektik der Aufklärung*, 1946) alcanza cotas de claro pesimismo cultural. Éste se plasma en 1957 en el ensayo sobre el *Eclipse de la razón*, de Horkheimer. Esencialmente, su argumento se centra en el fracaso de las promesas liberadoras del racionalismo triunfante en la época de la Ilustración. La crítica del Iluminismo del siglo XVIII no se para en enfatizar los aspectos ingenuos de la fe en la razón, sino que explora su desdoblamiento —puesto primero de relieve por Max Weber— entre razón sustancial (ligada a valores últimos morales) y razón instrumental (desligada de ellos). El triunfo del capitalismo entraña el triunfo de esta última razón. El fascismo y los demás totalitarismos son su verdadero paroxismo. Así, el exterminio nazi de seis millones de hebreos se realizó con «científica» precisión y con toda la fuerza sistemática, burocrática e implacable de la razón instrumental. La manipulación de las mentes a través de la propaganda política encuentra su eco económico en la propaganda comercial que conduce a la llamada sociedad de consumo. Herbert Marcuse (1898-1979) es quien explotará este tema en los años sesenta del siglo XX. Marcuse, perdida ya toda su fe en un proletariado rebelde, la pone en ciertos grupos según él aún capaces de lucidez y de recobrar la razón sustancial, entre quienes se cuentan los universitarios, y en especial los estudiantes. En los vastos movimientos estudiantiles antiautoritarios y anarquizantes de la época, que comenzaron en California en 1964 y estallaron espectacularmente en mayo de 1968, en París, su influjo fue muy poderoso. Dialécticamente, pues, la razón que nació para negar la sinrazón y el irracionalismo se niega al final a sí misma y conduce a nuevas formas de barbarie.

No todo el pensamiento frankfurtiano va en esa dirección derrotista. Tanto la primera generación, como la subsiguiente, creyeron haber encontrado una solución a sus propios dilemas en el concepto de liberación y en el de emancipación. El énfasis inicial ya había sido sobre la liberación de las cadenas, inhibiciones, frustraciones específicas de la civilización burguesa, inspirado por un redescubrimiento de los escritos juveniles de Marx sobre la alienación, que hasta los años treinta del siglo XX no empezaron a ser conocidos. La liberación

de los tabúes sexuales (noción heredada de Freud) no es más que un aspecto —aunque uno de los más conocidos— de las ideas propuestas por los frankfurtianos, que les permitiría enlazar sus concepciones con las de Marx. La fuerza emancipatoria, la capacidad de liberación, es el rasero por el que debe medirse la racionalidad sustancial de cualquier acción o práctica social. Si queremos saber si una política gubernamental, o la de un partido, o una teoría, son o no racionales en este sentido, deberemos primero preguntarnos en qué medida refuerzan la capacidad de los hombres afectados por ella por ser más libres, es decir, para asir su destino en sus propias manos. Esta operación no es nada fácil porque las relaciones sociales no son siempre directas, sino que están mediatizadas, tamizadas, por una red de instituciones que oscurecen su verdadera naturaleza. Los individuos no se enfrentan unos a otros directamente —de hombre a hombre— sino que sus relaciones pasan por las instituciones y son por ellas definidas. Así, un policía no detiene a un sospechoso en nombre propio, sino en el del estado; un médico no atiende a cierto paciente más que cuando éste pertenece a una asociación mutua de seguros de la que él es titular; un empleado u obrero no discute su sueldo con los dispersos amos de la empresa (sus accionistas), sino que lo hace con la gerencia; y así sucesivamente. La mediación o *mediatización* (*Vermittlung*) es pues, según la Escuela, un concepto clave para toda teoría correcta de la sociedad moderna. El mayor error del marxismo vulgar es concebir la lucha de clases como choque frontal entre ellas. En realidad, la estructura de una sociedad alienada contiene un conjunto complejo e intrincado de mediaciones y tergiversaciones. Éstas requieren su paciente desvelamiento por parte de una razón incansablemente crítica. En última instancia, pues, no hay desesperanza de la razón. Al contrario, es el último asidero que le queda al hombre moderno en el camino de su emancipación.

A través de sus nuevos representantes —Claus Offe y Jürgen Habermas (n. 1929) descuelan entre ellos— los estudiosos de la Escuela de Frankfurt han continuado sus indagaciones sobre las contradicciones y dificultades emancipatorias del capitalismo tardío. Habermas, en particular, ha dado un nuevo impulso a la teoría crítica mediante la introducción de las perspectivas de la lingüística y el estudio del problema de la comunicación —de la «competencia comunicativa»— entre los interlocutores que coexisten en una sociedad desigual e injusta, como aspecto aún no explorado de la alienación. También se ha interesado por la exploración de la concepción sistémica de la sociedad.

El auge de la «teoría de sistemas» procede de tradiciones y asume perspectivas muy dispares a las marxistas, aunque existen autores que ven en ambas gran compatibilidad. Al prestarle atención, los representantes de la Escuela de Frankfurt mostraron una vez más su apertura a cualquier corriente que, a su juicio, pudiera hacer más fértil la tradición marxista. No faltaron quienes afirmaron que, con ello, la Escuela frankfurtiana había dejado de ser marxista, o de existir, sobre todo al considerar el desarrollo posterior de la obra habermasiana, menos centrada en la problemática de la «razón emancipatoria» y en especular sobre la posibili-

dad real de que surja una sociedad racional y libre para concentrarse en una crítica muy compleja de la modernidad, que merecerá una atención más pormenorizada en el capítulo siguiente.

La Escuela de Frankfurt constituyó una rama del marxismo teórico fuertemente impregnada de reacciones antiburguesas surgidas en el seno de la comunidad intelectual liberal, con motivo de su desencanto ante las promesas optimistas del racionalismo progresista inicial que caracterizaba a sus predecesores. Al saber incorporar aportaciones exteriores al marxismo (el psicoanálisis, entre otras) así como algunos aspectos desatendidos de la herencia marxiana (la teoría de la alienación) los frankfurtianos revitalizaron el marxismo y su crítica de la modernidad mientras éste se paralizaba hasta su atrofia completa en los muchos países en los que se había convertido en ideología oficial.

6. El final del marxismo occidental

La inquietud por la pureza del marxismo se hizo muy aguda entre sus seguidores al acercarse el siglo de la muerte de su fundador. Los movimientos orientados hacia la renovación del marxismo fueron ya de índole centrífuga —en el caso de escuelas como la de Frankfurt, que buscaban enriquecimiento y asideros fuera de la tradición central— ya centrípetos, como fue el caso de aquellas escuelas que deseaban volver a un marxismo prístino sin contaminación de otras corrientes. En realidad, estas dos tendencias opuestas son características de cualquier doctrina de gran amplitud que se erija en ortodoxia y posea una historia sustancial.

La «vuelta a Marx», iniciada en los años sesenta del siglo xx, revistió el carácter de movimiento intelectual de una cierta envergadura en el caso de la escuela marxista del filósofo francés Louis Althusser (1918-1990) y sus (durante un tiempo) múltiples seguidores. Los althusserianos propusieron una «lectura científica» de Marx según la cual debía separarse el trasfondo riguroso y certero de su obra, de cuantas declaraciones erróneas o superficiales hiciera el mismo maestro. Para ello, proponían un análisis de los componentes presuntamente científicos de la aportación marxiana con eliminación de todo voluntarismo y subjetividad, así como de cualquier idea romántica y hegelinizante. El estudio del «Marx maduro» con exclusión de sus aspectos juveniles era de rigor. Althusser y sus secuaces volían así, en cierto sentido, a la interpretación de Marx como pensador de leyes científicas, ajenas a cualquier concepción humanística y no enturbiadas por nociones tan peregrinas para ellos como pudieran ser las de libre albedrío o de alienación. Esencialmente, lo que Althusser quería era liberar al marxismo de cualquier sospecha de humanismo: ello bastaría para constituirlo en ciencia. Pero esta vuelta al cientifismo no era un retorno al enfoque cuasipositivista al que me refería al comenzar este capítulo, cuando hablaba de los «dos marxismos» preponderantes, sino un modo de analizar la realidad que correspondía a la corriente intelectual —muy francesa en su momento— llamada estructuralista. El althusserismo fue la

versión marxista del estructuralismo. (Es ésta una corriente que hace énfasis en el estudio de las estructuras observables en los fenómenos humanos y sociales, con independencia de las conciencias e intenciones de los individuos, que no son según ellos cognoscibles. Hubo un estructuralismo en antropología, en psicología, en lingüística, en el estudio de los mitos, en sociología.) Ello puso en evidencia que, a pesar de una pretendida vuelta a los orígenes, los althusserianos no pudieron dejar de reflejar su propio contexto historicocultural, al acogerse a una corriente —la estructuralista— característica de la vida intelectual europea del momento y muy en especial de la parisina.

Similares intenciones de salvamento del marxismo dieron por resultado, más tarde, una concepción radicalmente distinta de la althusseriana, la del «marxismo de la elección racional» que a veces coincide con el llamado marxismo analítico. Éste rescata de nuevo el sujeto (desvanecido en todo estructuralismo), es decir, el hombre dotado de conciencia e intenciones y hasta a la clase social, como agregado de individuos en similar posición socioestructural. El hombre aparece como ser racional que elige racionalmente las opciones que le presenta su vida social, según los criterios de la intencionalidad racionalista y egoísta que nos hace maximizar beneficios y utilidades y minimizar costes, combinados con los conocimientos disponibles en cada caso. De ahí el interés del marxismo analítico que floreció a fines del siglo xx y principios del xxi no sólo por las pesquisas de la teoría de la elección racional sino también por algunos de sus aspectos específicos, como es la teoría de juegos. Aquí el marxismo busca apoyatura en una tradición distinta, la procedente de la línea que proviene de Adam Smith y halla su expresión moderna en Weber, entre otros, para ser desarrollada por toda una escuela individualista, por lo menos en el sentido metodológico de la palabra. Que el «totalismo» u holismo marxiano (en el que tanto énfasis hicieran varios de los clásicos del marxismo) sea compatible o no en última instancia con el individualismo metodológico, es harina de otro costal. Este enfoque, que habría de encontrar un fuerte cultivo en la ciencia política, la sociología, la economía y ciertos aspectos de la filosofía a fines del siglo xx, halló un eco muy favorable en círculos, si no del todo marxistas, por lo menos marxizantes.

Cabría preguntarse si giros como los de los estructuralistas marxistas, o los posteriores de los teóricos marxizantes de la acción y elección racional no han constituido operaciones tardías de rescate ante una crisis severa de la doctrina a la que pertenecen. Autores hay, con un luengo y serio pasado marxista, que se plantearon su eventual desaparición como teoría social independiente. No obstante, en algunos casos —la historia, por ejemplo— la renovada expansión que experimentó el marxismo en los años sesenta, fue estimulante y produjo buenos resultados, a menudo en forma de integración de los vislumbres y aportes marxistas dentro del acervo de una disciplina dada. Lo que, en los albores del siglo xxi, parecía más problemático era su supervivencia como cosmovisión independiente, y no digamos sus posibilidades de llegar a ser una interpretación hegemónica dentro de la cultura occidental. La teoría social occidental continúa

poseyendo un marcado pluralismo de posiciones, escuelas y problemas. No hay, contra cierta opinión en boga, «pensamiento único» alguno. De ese pluralismo fue el marxismo el primero en beneficiarse, pues tuvo que sobrevivir en las lides dialécticas de la peculiar cultura europea. Como uno de sus logros más cabales, el propio marxismo llegó a estar altamente dotado para medrar en ese ambiente y para conformarlo e inspirarlo por largo tiempo. Al final siguió el destino de otros aportes semejantes, y pasó a enriquecer, fundiéndose en él, el acervo de nuestros muy insuficientes pero nada desdeñables conocimientos sobre el hombre y su mundo.

Fuentes

Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, 1960, vol. I. Para la distinción, entre los dos marxismos, cf. Alvin Gouldner, *The Two Marxisms*, Nueva York, 1980, así como en Leszek Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, 1980 y 1981, 3 vols. George Lichtheim *Marxism, A Historical and Critical Study*, Nueva York, 1965 (ed. revisada). Enrico Barone, «Il ministero della produzione nello stato collettivista», reimpresso por Friedrich von Hayek en *Collectivist Economic Planning*, Londres, 1935, pp. 245 y ss. Para el lugar del marxismo en la filosofía del siglo xx, cf. José Ferrater, *La filosofía actual*, Madrid, 1975.

Para una interpretación de Bloch, cf. Fernando Velasco, *La esperanza como compromiso*, Estella: Verbo Divino, 1990. Georg Lukács *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied, 1970; para una introd. G. H. R. Parkinson, *Georg Lukács*, Barcelona y México: Grijalbo, 1972. Para una introducción a la relación entre literatura y marxismo cf. R. Williams, *Marxismo y literatura*, Barcelona, 1980, con prólogo de J. M. Castellet. Karl Korsch, *Karl Marx y La concepción materialista de la historia*, ambos Barcelona: Ariel, 1975 y 1977.

Antonio Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Turín, 1948, reproducido en su *La política y el estado moderno*, trad. cast. de Jordi Solé Tura, Barcelona, 1971. Datos biográficos en F. Fiori, *Vita di Antonio Gramsci*, Bari, 1966. Rafael Díaz Salazar, *El proyecto de Gramsci*, Barcelona, 1991. Para la crítica de Gramsci a la burocracia, cf. Salvador Giner y Manuel Pérez Yruela, *La sociedad corporativa*, Madrid, 1979, pp. 39-43 y R. Díaz Salazar, *op. cit.* Para una visión actualizada de Gramsci, cf. Francisco Fernández Buey, *Leyendo a Gramsci*, Barcelona: El Viejo Topo, 2001. Para una introducción histórica general, cf. Martín Jay, *La imaginación dialéctica*, Madrid, 1974. Cf. también J. E. Rodríguez Ibáñez, *Teoría crítica y sociología*, Madrid, 1978 y Emilio Lamo de Espinosa, *La teoría de la cosificación: de Marx a la Escuela de Frankfurt*, Madrid, 1981.

Wilhelm Reich se convertiría en profeta de la llamada revolución sexual, tras abandonar el marxismo y, más adelante, perder el juicio. L. de Marchi, *Wilhelm Reich, biografía de una idea*, Barcelona, 1974.

Theodor Wiesegrund Adorno, *Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962. Josep M^a Castellet, *Lectura de Marcuse*, Barcelona, 1969, y Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, 1974. Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Barcelona, 1968 (ed. original, 1953).

La referencia principal a la versión sociológica del althusserismo es N. Poulantzas *Pouvoir politique et classes sociales* (París: Maspero, 1972.) Sobre las posibilidades del análisis marxista tras su crisis, N. Mouzelis *Post-Marxist Alternatives* (Londres: Macmillan, 1990). Para un análisis retrospectivo general del marxismo del siglo xx, cf. François Furet, *Le passé d'une illusion, essai sur l'idée communiste au XXe siècle* (París: Laffont/Calmann-Lévy, 1995.)

CAPÍTULO V

HANNAH ARENDT

1. Semblanza de Hannah Arendt

Hannah Arendt nació cerca de Hannover, en el seno de una familia judía progresista y laica, el año 1906. A partir de 1924 estudió filosofía, teología y filología clásica. Acudió a Marburgo para estudiar con el filósofo Martin Heidegger, (1889-1976) con quien mantuvo un idilio secreto. Se trasladó luego a Friburgo de Brisgovia para estudiar con Edmund Husserl y finalmente a Heidelberg, en cuya universidad conoció a un tercer filósofo, Karl Jaspers. (Con él y con su esposa mantendría una profunda amistad toda su vida.) Su tesis doctoral, dedicada al concepto de amor en san Agustín, fue dirigida por Jaspers. La doble influencia del existencialismo heideggeriano y de la fenomenología de Husserl permean este período juvenil de su vida.

Instalada en Berlín, se casa, y comienza a redactar una biografía de Rahel Varnhagen, dama judía del siglo XVIII, que intentó asimilarse al mundo gentil de su época. Mientras tanto, la situación del país, bajo el auge del fascismo alemán, o nazismo, se degradaba. Arendt escapa a su detención, milagrosamente, por parte de la policía política nazi, y huye. Llega a París, donde se pone a trabajar por la ayuda juvenil sionista dedicada a enviar a Palestina a jóvenes judíos, para salvarlos de la persecución racista nazi. Allí conoce y hace amistad con refugiados como el dramaturgo comunista Bertolt Brecht y el filósofo marxista Walter Benjamin. Tras su divorcio, se casa allí de nuevo, con el comunista alemán exiliado, Heinrich Blücher. Ambos son internados por el régimen profascista francés del general Pétain en el campo de concentración de Montauban, del que huyen en 1940 para refugiarse en Lisboa, cuando el régimen comienza ya a entregar cautivos judíos a los alemanes, que había de exterminarlos.

Los Blücher llegan a Nueva York en 1941. Mal adaptada al principio al país, Arendt se hizo ciudadana norteamericana diez años más tarde. Sin ser sionista por convicción, se percató de la situación terrible del mundo durante la guerra mun-

dial y, ante la persecución racista contra su propia etnia, Arendt apela a la creación de un ejército hebreo. Asimismo, acabada ésta, dirige una organización para la reconstrucción de la cultura judía, en 1948, mientras trabaja en una editorial neoyorquina y da a conocer obras cruciales de la civilización germana compuestas por judíos como Heinrich Heine y Franz Kafka, sin los cuales aquélla sería mucho menos de lo que es. En esa época comienza a redactar sus *Orígenes del totalitarismo*, obra publicada en 1951, que le reportó una inmediata celebridad.

La insurrección húngara contra el gobierno stalinista impuesto por la Unión Soviética, en 1956 —iniciada por los estudiantes— y la subsiguiente brutal invasión por parte del opresor soviético, combinada con una lectura atenta de *La revolución rusa* de Rosa Luxemburg, la inspiraron para componer unas reflexiones sobre la naturaleza de las revoluciones, que aparecieron en 1963: *De la revolución*.

Desde la publicación de los *Orígenes del totalitarismo* Hannah Arendt había sido reconocida como una autoridad de la filosofía política y de la ética y fue invitada a participar en conferencias y seminarios. Su carrera académica culminó con una cátedra en la Universidad de Chicago, que ostentó de 1963 a 1967. Desde entonces hasta 1975, año de su muerte, fue profesora de la New School for Social Research de Nueva York.

2. Hacia una filosofía moral pública

La tarea de reincorporar la filosofía moral al pensamiento político tiene su punto de partida en la obra de Hannah Arendt, una pensadora que nunca compuso un tratado de filosofía moral.

A lo largo de más de un siglo el progreso de las ciencias sociales había hecho una considerable labor de zapa que socavó los cimientos de toda filosofía política unida a una teoría ética. Ello no acació solamente porque la ciencia social atacara de frente las aspiraciones de la filosofía moral. Fue también fruto indirecto del modo mismo con que un sector cada vez más visible de tales ciencias prescindía de toda consideración moral en sus análisis, cuando no afirmaba su absoluta indiferencia ante la ética. Los capítulos anteriores nos han permitido constatar en qué medida el determinismo científicosocial iba limitando el espacio reservado por los pensadores a la libertad y a la responsabilidad moral.

Sería erróneo asumir, empero, que toda la ciencia social tomó una deriva amoral. Al contrario, la afirmación de que las ciencias sociales, y especialmente la sociología, se constituyeron como disciplinas amorales es gratuita. No cuesta demasiado demostrar que una parte esencial de la ciencia social se ha enfrentado con notables resultados a los problemas morales de nuestro tiempo y hasta ha propuesto soluciones originales y robustas. Pero aunque ello sea así, lo cierto es que la percepción por parte de algunos pensadores —entre los que se halla Arendt— es que la ciencia social consiste en un ejercicio positivista, conductista y empiricista, ajeno a la condición esencialmente moral de los seres humanos. Su éxito mundano era el eco

de la infausta victoria de una mentalidad presuntamente científica, incapaz de comprender nada de lo que realmente nos hace humanos, es decir, responsables.

Al cinismo ambiental que había de ganar gran número de conciencias libres a partir de la Gran Guerra de 1914 pronto se añadió una invasión del campo cognoscitivo académico por todo un lenguaje sobre historia, economía, política y cultura que hacía uso de una panoplia conceptual científica, con toda su presunta neutralidad ética. Era el suyo un idioma anónimo, en el que «fuerzas», «vectores», «factores», «intereses clasistas», y demás abstracciones de técnica pretensión venían a suplantar el vocabulario moral tradicional, propio de toda la historia del pensamiento social. El vaciamiento de toda carga moral en el método y contenido de una parte sustancial de la ciencia social, combinado con su notable aceptación académica y periodística, dejaba en situación muy precaria a aquella filosofía política que no supiera aliarse con ella.

Para rematar el desastre, el lenguaje de la indignación moral demagógica y atolondrada caía presa de las ideologías más vulgares y, pronto, peligrosas. El confinamiento del idioma moralista farisaico y maniqueo a las ideologías —en su caso extremo, al fascismo y al stalinismo— dejaba huérfano o ponía en peligro cualquier discurso que escapara a sus vilezas. Y éste, por su parte, se veía arrinconado por su otro flanco por aquellas ciencias sociales que pretendían desasirse de toda tarea moral. Así, la filosofía política de Maquiavelo se degradaba en ciencia política; la concepción de los sentimientos morales de Adam Smith degeneraba en econometría; la preocupación por la liberación de la humanidad propuesta por Karl Marx, se deterioraba en sociografía y encuestas demoscópicas. Atenazada entre la ideología y la pseudociencia, parecía la filosofía política laica, racional y éticamente ilustrada.

Ante esta situación Hannah Arendt, como filósofa moral, se enfrentó a las nuevas disciplinas y técnicas sociales con notable frialdad o mal contenido desdén. Al mismo tiempo, arremetía sin miramientos contra la tergiversación del pensamiento político a manos de las ideologías totalitarias. La originalidad de su solución ante aquel doble asalto a la razón estriba en que no se aferró a una tradición filosófica determinada, como podría haber sido la continuación de una filosofía social tradicional, sino que respondió con el cultivo de una vía inusitada. Hannah Arendt restituyó la fibra moral a la filosofía política mediante una senda de innovación en la que se recogía de la tradición el elemento de preocupación moral esencial —la de la búsqueda de la buena sociedad, en su caso a partir de Aristóteles y san Agustín— pero que se manifestaba en una labor heterodoxa, impaciente e inclasificable. Se componía ésta de un cultivo ensayístico y erudito a la vez de la historia, el uso de ciertos conceptos básicos de la sociología alemana, la afinidad con algunas posiciones de la fenomenología y el existencialismo, la incursión en el periodismo y el amor casi voluptuoso por el idioma. La «inclasificabilidad» de la obra arendtiana se hizo pronto legendaria.

Quienes en un primer momento intentaron descalificarla por ser su autora deficiente historiadora, débil politóloga, peor socióloga y notable ignorante de la

economía, por no mencionar a quienes la descontaron como filósofa, han pasado a una oscuridad de la que nunca debían haber intentado zafarse. No estaban ni están los tiempos como para que, quienes hablan de purezas disciplinares o, peor, predicán la interdisciplinarietà sin tener mucho que decir, se permitan tales linderos con la ingente obra de Hannah Arendt.

Para entenderla hay que retener, por lo pronto, un elemento epistemológico crucial, que parte a no dudarlo de su época y sus maestros — Husserl sobre todo — que es el de su permanente punto de arranque. Trate de lo que trate, Arendt parte de los hechos, las cosas, los acontecimientos. Nunca de una teoría previa general. Es un método al que alguien llamó fenomenológico. (Ella, con reservas aceptó que se la tuviera por miembro de esa escuela, por lo menos en una ocasión.) Fue ese el criterio, más que método, que le permitió llegar a conclusiones tan obvias — que sacarían a la sazón de sus casillas a tirios y troyanos — como la de que la *situación totalitaria* es la base del totalitarismo — sea éste nazi o bolchevique, o de otra suerte imaginable, tal vez futura — al margen de cuáles sean las diferencias entre ellos, o el contenido de sus ideologías hostiles. Para Arendt, uno debe partir del campo de concentración, de la policía secreta, de la persecución política, para construir luego su teoría, sus hipótesis y sus explicaciones.

La teoría debe serlo siempre *ex post facto*. Predica con el ejemplo: no parte de una teoría — la del imperialismo capitalista y nacionalista o la del anarquismo libertario — para comprobar luego cómo se comportan sus representantes o cómo funcionan sus instituciones, sino al revés. Lo crucial es el fenómeno a captar, entender y explicar. Cuando se le identifica en otro tiempo y lugar, se hace posible la generalización, con lo cual se soslaya toda fragmentación de la realidad. Aunque lleve nombres diversos en lugares y tiempos diferentes. Es eso lo que permite afirmar sin rodeos que fascismo y stalinismo «son lo mismo» sin negar que sean diferentes entre sí en no pocos sentidos.

Hannah Arendt extendió ese criterio a procesos históricos que no eran ni fascistas ni stalinistas. No estaba obsesionada por ellos. Así, hay una larga sección en los *Orígenes del totalitarismo* dedicada a una evaluación del imperialismo liberal y capitalista a lo largo del siglo XIX. Ni la izquierda más antiimperialista de la época supo expresar con mejor tino los desafueros y maldades de la malhadada aventura colonial europea en África. Su minuciosa puesta en tela de juicio del sionismo en el momento en que más incómodo era ponerlo en práctica, y más aún para una hebrea perseguida como ella, es otro ejemplo de la serenidad y amplitud de sus preocupaciones.

Mi alusión a su inclusión de la idea de sociedad buena en el contenido de su obra como filósofa política tiene también otra implicación. Su filosofía moral es pública. La ética moderna había derivado en muchos países hacia un análisis de los dilemas morales individuales y la buena conducta de las personas. Esta loable empresa a la que la escolástica de la filosofía analítica contemporánea ha dedicado tantos y refinados desvelos ha topado siempre con ciertas dificultades, que no ha logrado superar tras más de un siglo de esfuerzos denodados. No es la menor de ellas el hecho bruto de que la mayor parte de los seres humanos sepa con prontitud

si un robo es un robo, una mentira una mentira y una traición una traición. No les hace falta ser catedráticos del ramo para identificar la falsía, la buena fe, la mala, la lealtad, la deslealtad y demás aspectos de la vida moral o inmoral de las gentes. No sostengo con ello que no valga la pena elaborar una teoría ética del comportamiento individual y de sus aporías, ni que la filosofía deba abstenerse de construir los códigos éticos laicos que convendría poner en práctica en la vida de cada uno de nosotros. Abundantes ejemplos en esta misma historia del pensamiento social occidental — el cristianismo, Montaigne, Kant, entre otros — nos han enseñado a tenerlos seriamente en cuenta.

Lo que sí sostengo es que, a partir de Arendt, una filosofía práctica que concentre sus esfuerzos sobre la urdimbre moral de la modernidad y que identifique el deber ser de nuestro orden cívico, político y económico tiene mayores posibilidades de aportar algo en el terreno moral a nuestra *vida común* que otras vías, más orientadas hacia lo subjetivo e individual. (Vida común, no solamente en común, es una noción clave en Arendt.) Los dilemas morales del individuo tendrán su consolación por la filosofía pero los descalabros de la vida social, las carencias de la democracia, los estragos de la injusticia, o la historia de nuestra barbarie tal vez puedan hallar algún remedio en una filosofía práctica pública, o de la vida común, es decir, en la restauración de la moral a la filosofía política, que es lo que logró con singular tino Hannah Arendt. Aunque en ello se encontró, a la sazón, prácticamente sola.

La recuperación de la preocupación por la ética societaria tanto en la filosofía política como en la teoría social ya es hoy un hecho consumado y uno de los acontecimientos intelectuales más considerables de los últimos decenios. Aunque no siempre sus representantes sigan las huellas de Hannah Arendt o compartan sus posiciones, difícil será que en la historia futura de las ideas no aparezca su obra como el momento inicial, el de «natalidad» — por decirlo en estricto lenguaje arendtiano — de esa feliz reinstauración.

3. Mal radical, mal banal

Diversos intérpretes del pensamiento de Arendt sostienen que la filósofa fue evolucionando desde una posición en la que dedicó su atención al análisis del mal absoluto o radical de la modernidad — el terror totalitario — para ir después descubriendo otra suerte de mal, el banal, el rutinario, ignorante e irresponsable, vinculado a él, pero esencialmente distinto. Este último sería la más refinada manifestación de la barbarie moderna. No es ése el caso. En la obra de Arendt no hay migración de una a otra posición. Tampoco hay conexión íntima, contra toda apariencia, de la noción kantiana de «mal radical» con la arendtiana de igual nombre. A Hannah Arendt no le interesaba la filosofía política y moral de Kant, tal vez por lo individualista. A pesar de *La paz perpetua*, Kant no era suficientemente un pensador del orden moral social como origen y condición de la moral humana para que Arendt pudiera situar su aportación en el núcleo de su preocupación ética.

Su célebre tesis sobre la banalidad del mal político totalitario vio la luz con la publicación de sus artículos periodísticos en el *New Yorker* sobre el juicio del genocida Adolf Eichmann en Israel, el año 1963. No obstante, su argumentación sobre la aplicación rutinaria y anónima del mal —la persecución, la tortura, la aniquilación de los inocentes— en los regímenes despóticos modernos se halla ya en *Los orígenes del totalitarismo*. Estamos pues ante una concepción unitaria y simultánea del mal que, según Arendt, posee dos dimensiones: la del mal radical y la del banal. Este último es la expresión cotidiana, funcionarial, mecánica —la aplicación racionalizada y burocrática de lo irracional— que mana directamente de una maldad radical. Entre ambos hay, a lo sumo, un cambio de acento.

Hay pues en Arendt una reinstauración del mal en el núcleo del pensamiento moral y político del siglo xx y por extensión en el xxi. El creciente descrédito del pecado durante los tiempos modernos constituye la raíz de la desaparición del mal y de la maldad del discurso moral filosófico. (Nunca, naturalmente, del meramente ideológico, en el que la identificación y demonización del enemigo es esencial para su existencia.) Son harto conocidas las causas de la muerte de Satán en el pensamiento laico y cientifista occidental, con ramificaciones hoy, en el religioso, puesto que hasta las mismísimas iglesias se encuentran incómodas ante Belcebú y demás espíritus malignos, otrora tan prominentes en su mitología. Por su parte, en el mundo de la ciencia hay aún menos lugar para el demonio que para los dioses. Restaurar el mal —radical, banal o de otra índole— en la esfera del discurso filosófico moral sin caer en el oscurantismo ni en la fe sobrenatural tenía que ser por fuerza una proeza intelectual. La que llevó a cabo Hannah Arendt.

Ésta se consolida, en su caso, mediante la eliminación paradójica de toda maldad por parte del sujeto. La insistencia de los magistrados que juzgaban al funcionario Eichmann en considerarlo culpable, es decir, responsable según su conciencia, según la tradición más acrisolada de la jurisprudencia occidental, era el mayor yerro de todo el proceso, según Arendt. El hecho esencial era que Eichmann *no pensaba*. Cumplía. Al igual que, más tarde, cumplirían los torturadores que en la Argentina, Chile u otros países víctimas de dictaduras a lo largo del siglo xx, alegaban «obediencia debida» para cometer sus tropelías. El funcionario de la muerte Adolf Eichmann, sostenía Arendt, era un probo ejecutor. La producción industrial de la muerte y la racionalización (en el sentido de productividad maximizada) de la desolación y la inhumanidad eran también lo que banalizaba el mal. Eichmann era sin duda un ser abyecto y un pobre hombre, bastante inteligente para ciertas cosas, y no muy brillante para otras, salvo en su minuciosidad destructiva y metódica, pero no era el monstruo de maldad que los jueces imaginaban. Con Hannah Arendt entra el mal de nuevo —en sus dos dimensiones, la radical y la banalizada, moderna— en la teoría política.

Ese paso entraña, como señaló, un replantamiento de la filosofía política contemporánea, transformándola en filosofía política moral (o moral política). Este gran avance esconde una dificultad difícil de soslayar. Como categoría que se preste a una argumentación rigurosa en teoría política, la del mal, con todo y con ser ne-

cesaria en principio, es huidiza. Invita a que los pensadores de la política, la libertad y la responsabilidad (o de las tres cosas a la vez, pues suelen ir juntas) sigan esquivando su uso.

Mas una cosa es que no estemos aún en condiciones de elaborar una noción teórica y argumentativamente viable del mal, y otra, que podamos prescindir de esa noción. La teoría social ha logrado habérselas con nociones que nadie hubiera pensado capaces de entrar convincentemente en ella, y que son hoy esenciales. Pienso en el concepto de «carisma», entre otros, que ocupa ya el lugar que le corresponde, y no sólo en el análisis de las creencias religiosas y los movimientos religiosos, sino también en los políticos. De este último campo, el del carisma político, se ha extendido hoy a la sociología de la cultura y de la comunicación. En él sus varias ramificaciones —la fama, la popularidad, el aura de la celebridad y el atractivo publicitario manufacturado— son ya hasta material en peligro de trivialización.

La cuestión filosoficopolítica del mal es hoy una cuestión abierta, que de no resolverse podría convertirse en una *quaestio disputata* endémica. Una cuestión no resuelta o irresoluble, que obligaría a la teoría política a seguir su camino utilitarista —en cuyo caso el militante antiutilitarismo de Hannah Arendt habría resultado inútil— sin poder explicar la vida de los hombres en términos trágicos de responsabilidad, racionalidad y libertad. Si bien sabemos, por un lado, que la maldad —tanto la radical como la banal— debería ser componente de una teoría moral de la política, por otra sabemos también que son nociones aún prácticamente intratables, incómodas como mínimo. Y a la vez, desde esa perspectiva —que es forzosamente laica y racional— imprescindibles. No podemos confinar el mal a los pronunciamientos de los ideólogos y los demagogos, sean éstos guías iluminados de sectas fanáticas y terroristas o presidentes de gobiernos democráticos e imperiales, dispuestos a devastar el mundo en nombre del Todopoderoso y en contra de Satán. La situación no es halagüeña, ni en el mundo real, por así decirlo, ni en el de producción teórica de la moral política.

4. Revolución y pluralidad

La exposición del modo con el que Hannah Arendt se enfrentó con asunto tan definitorio para nuestro tiempo como es la revolución puede darnos algunas indicaciones de cuál podría ser la senda a seguir para incorporar el mal en la filosofía política.

Hannah Arendt se adentró en un terreno en el que, precisamente, hay excelente material sociológico acumulado, hasta tal punto que hoy en día es posible elaborar una interpretación asaz satisfactoria de los procesos revolucionarios en el mundo moderno, si bien una parte señalada de lo aportado sea posterior a su ensayo *De la revolución*, que publicó en 1961.

De la revolución soslaya algunas de las buenas interpretaciones sociológicas sobre las causas de la revolución ya conocidas a la sazón —sin ir más lejos,

las teorías de Tocqueville y Marx que ya conocemos — para adentrarse en la que es para su autora la cuestión esencial: la del establecimiento del reino de la libertad por parte de ciudadanos responsables. No era siempre ésa la preocupación de los sociólogos de la revolución. (Lo ha sido, eso sí, después.) No deja de llamar la atención, empero, que uno de los más brillantes, si no el más original de todos ellos, Alexis de Tocqueville, ocupe un lugar central en el análisis arendtiano. A pesar de su deuda con Tocqueville, Arendt soslaya la descripción de la concatenación de causas y acontecimientos revolucionarios para concentrarse exclusivamente en la constitución y textura de ese *novus ordo saeculorum* que quisieron establecer, por vez primera en el mundo, las revoluciones norteamericana y francesa.

De la revolución debe interpretarse como explicación de dos modos de concebir ese *novus ordo*, como evaluación de dos vías muy distintas de hacerlo realidad entre los hombres. Cabe entender también ese ensayo como continuación, sin fisuras, de la obra sustancial inmediatamente anterior de Hannah Arendt, *La condición humana*. (Publicada en 1958.) Esta perspectiva es más interesante que la de considerar su estudio sobre la revolución como obra relativamente aislada. Así, en la taxonomía del comportamiento humano que establece *La condición humana* según los tres niveles de conducta — la labor o trabajo (*labor*, en el inglés norteamericano original), obra (*work*) y acción (*action*) — la última categoría posee un conjunto de características que la hacen distinta de las otras dos. La acción es particularmente política. Si por un lado el trabajo (del latín *tripalium*, una tortura para esclavos castigados) nos acerca a lo biológico y a la mera faena de vivir, sobrevivir y ganar el sustento, por otro, la obra nos aproxima a la artesanía, al buen oficio, al arte y al artificio, a la construcción. (Decimos de una casa que es una obra, o de una escultura o pieza musical, que son obras de arte, como decimos también de la labor de un profesional: «es su obra»; o de algunos efectos de la vida moral: «una obra de caridad».) La acción, en cambio, es interacción pública de seres libres en su elaboración conjunta de la vida común. Ésta, en sociedades «avanzadas» — como lo era la de Atenas tras Solón, o las occidentales en las puertas de la modernidad — posee necesariamente una dimensión pública. Al *homo faber* capaz de crear su obra, se superpone en ellas, sin obliterar estadios anteriores, el hombre de la *vita activa*, responsable, solidario, en conversación permanente con los demás, y con ellos dispuesto a consolidar una vida en *res publica*, la única adecuada a la acción. Las otras formas de actividad — el trabajo y la obra — sobreviven y hasta medran bajo tiranías y dominaciones de toda suerte, pero la *vita activa* sólo florece en la república.

En relación con la cuestión del mal Hannah Arendt descubre una relación directa entre vida activa y vida pública, y entre éstas y la textura republicana de la politeya. Ésta no se identifica con la naturaleza democrática del orden político: para Arendt la democracia entraña el reino de las mayorías, la imposición — a veces legítima — de los representantes de las mayorías, que suelen ser una minoría y hasta una oligarquía «democrática». Lo que cuenta decisivamente en la re-

pública, en cambio, es la capacidad de decisión mediante la deliberación, la consideración sosegada y el debate públicos de los asuntos del mundo común o compartido, de la politeya.

Con ese criterio los veredictos que deban pronunciarse sobre las dos revoluciones seminales de la modernidad, la yanqui y la francesa, tienen que ser forzosamente distintos. Lo esencial desde perspectivas diferentes a la suya podría ser averiguar en qué medida cada revolución emancipó a la ciudadanía de sus servidumbres feudales, o de obediencia al monarca absoluto, o cómo permitió que cada cual entrara en la liza de la concurrencia individualista sin más injerencia estatal que la necesaria para proteger el fomento de los intereses individuales o corporativos. Desde la perspectiva de Arendt, sin embargo, lo decisivo es determinar en qué sentido una u otra revolución creó las condiciones para que la ciudadanía persiguiera una *vita activa* propia de seres libres y responsables, una vida que entienda la participación en la cosa pública como manifestación, paradójicamente, de la autonomía del ciudadano. En la vida tribal no se participa, se es elemento del todo. En el otro extremo, en una sociedad hipermoderna carente de auténtica ciudadanía, tampoco se participa, porque se es público, o consumidor, o presa de la publicidad y la propaganda. En contraste con esas situaciones límite, el ciudadano autónomo es el que consciente y voluntariamente participa.

La simpatía de Hannah Arendt por la solución norteamericana — la republicana jeffersoniana, para ser más precisos — se basa en ese criterio. No atiende a la transformación ulterior de los Estados Unidos en potencia mundial hegemónica apoyada en un potente capitalismo industrial, y hasta imperialista, sin precedentes. Sin idealizar indebidamente el tejido cívico yanqui del momento prerrevolucionario y del revolucionario, Arendt detecta, siguiendo la huella de Tocqueville, un grado de autodeterminación ciudadana de la vida común, de participación activa en lo público, que no encuentra parangón en la Francia de la época. La oleada revolucionaria francesa entrañó una intervención emocional de las turbas y un frenesí de comités y comisiones de conspiradores que desembocaron con extraordinaria celeridad en el Terror. La República de Robespierre degeneró pronto en la negación de todo *republicanismo cívico*. Éste es, o debería ser, el propio de una civilización democrática moderna. La acción propia de la *vita activa* llevó allí a la inacción, al temor político, a la proclamación huera de la *vertu patriotique* del ciudadano y a la entronización oficial del maniqueísmo, mientras la guillotina hacía, incansable, su banal labor rutinaria de destruir vidas. La idolización de un emperador belicoso y endiosado, un general trepador, Napoleón Bonaparte, fue el final de esa historia.

La revolución francesa condujo, con su homogeneización de una ciudadanía convertida en masa — como lo sería en mucha mayor medida más tarde bajo el totalitarismo del siglo xx — a una anulación del hecho fundamental de toda politeya de gentes libres: la pluralidad de los humanos. La razón esencial de la existencia de los seres humanos como animales políticos — capaces de acción — no es que pertenezcan a una especie de simios superiores dotados de razonamiento.

Es que son esencialmente diferentes entre sí. Los seres iguales no necesitan discernir, debatir, juzgar y actuar según tales criterios. La diferencia entre nosotros es lo que nos obliga a que tengamos que ponernos de acuerdo. Si no nos pone de acuerdo un tirano o el dominio del señor, tenemos que pensar. Pensar, esto es, sin anularnos los unos a los otros. Recuérdese, Eichmann no pensaba, sino que obedecía órdenes como buen funcionario en la administración del terror. Por eso podía aniquilar seres inocentes a mansalva pero *con miramientos*, es decir, con miramientos a la ley nazi, que le obligaba a no tenerlos ante nada ni nadie: gitano, republicano español, hebreo, o demócrata de cualquier país europeo, empezando por la propia Alemania.

Los hombres, señala Hannah Arendt, cultivamos la *vita activa* porque somos distintos los unos de los otros. Los semejantes en todo no necesitan elaborar un espacio común público. Viven sumergidos en su tribu y tradición. O en el adocenamiento de la sociedad ultramoderna. En ambos casos, no hay conversación. La condición dialógica es la propia de la *vita activa*. El pensamiento, incluso el filosófico, surge de la conversación. Los diálogos llamados «socráticos» de Platón eran algo más que una estratagema para presentar el pensamiento. Entrañaban un reconocimiento del hecho seminal al que Arendt atribuye el origen de lo político en libertad: la pluralidad humana.

Volviendo ahora a la cuestión del mal: la revolución construida sobre un fundamento ideológico rígido, que subordina y anula la autonomía de la sociedad civil, engendra una afirmación dogmática del bien —de la virtud pseudorepublicana proclamada sin cesar por Robespierre— que no sólo permite sino que fomenta, exige, el funcionamiento sistemático, rutinario, del miedo político: el terror. De la guillotina francesa al *gulag* stalinista —la red de campos de trabajos forzados por toda la Unión Soviética— hay un hilo conductor sin solución de continuidad.

Sin evocar directamente la larga sombra de Max Weber, Hannah Arendt explora y explica la gran paradoja de la revolución monolítica: la de su rápida degeneración en su propio contrario, a través de su tergiversación del bien (el *novus ordo saeculorum*) en mal, la destrucción de la autonomía de la sociedad civil y la libertad individual. La obsesión de aquel sabio sociólogo fue la de desvelar el enigma de la transformación de los procesos históricos liberadores y creativos en sus contrarios: del evangelio de San Mateo a la Santa Inquisición, del individualismo liberal a la burocracia inmisericorde. Podríamos añadir, del comunismo libertario a la degradación del bolchevismo en terror policial. Si más tarde el maoísmo —y su terrorífica «revolución cultural» en China, de 1966 a 1968— y Pol Pot y su Jemeres Rojos en Cambodia —un millón y medio de inocentes exterminados— no hubieran ocurrido habría cabido la posibilidad de confinar estas nociones, a la vez weberianas y arendtianas, a un mero episodio del pensamiento político moral. Tendría entonces solamente interés histórico. No ha sido así. Ni puede ser así.

5. El republicanismo cívico

Toda república es democrática, pero no toda democracia es republicana. El desvelo de Hannah Arendt por mantener una distinción nítida entre república y democracia le permitió identificar en esta última un potencial para la demagogia, la manipulación de la ciudadanía —por seducción, propaganda o distracción consumista— y la degradación del hombre libre en hombre masa que la llevaron a constituirse en una pensadora enraizada en la tradición filosófica del republicanismo. Era ésta en aquel entonces una corriente minoritaria y casi olvidada, aunque históricamente poderosa. Fue recuperada, tras la aportación de Arendt, para la filosofía política de fines del siglo xx y principios del xxi. No obstante, no todos sus representantes de hoy se reconocen en deuda directa con la pensadora. Habrá que suponer que la preocupación por desentrañar la sabiduría de Tucídides, Cicerón, Maquiavelo y hasta Tocquévile o los fundadores de la república yanqui no les deja mucho lugar para atender a la mayor pensadora política del siglo xx.

La única tradición filosófica a la que Hannah Arendt pertenece de lleno es a la republicana. No hay texto evaluador de su aportación que no subraye su vinculación cualificada o ambigua a ésta o aquella corriente. Los observadores suelen indicar que Arendt es «bastante» existencialista, «algo» o hasta «muy» fenomenóloga, de izquierda pero de derecha, sionista pero antisionista, universalista pero relativista, y así sucesivamente. Siempre hay quien piensa que vale la pena entretenerse en averiguar si son galgos o si son podencos. Arendt es presa ideal para tales exploradores del sexo angélico. De lo que no cabe duda es de que es republicana.

Si lo hubiera sido de otra época, como un Tocquévile lo fue en la anterior centuria, su republicanismo no hubiera necesitado de ciertas precisiones, como la elemental, señalada espero que diáfananamente más arriba, de que la filosofía política republicana contemporánea posee, por lo pronto, dos sendas que conducen a universos opuestos. La una, la de Maximilien Robespierre, lleva a su propia destrucción y a la pronta voladura de la democracia y la libertad, en nombre de ambas cosas a la vez. La otra senda, la del republicanismo cívico —que no debería poseer epíteto alguno— es compatible con algunos aspectos esenciales del liberalismo, no pocos del socialismo democrático y es afín a un igualitarismo participativo. Hasta tal punto es así que no faltan quienes, cada uno según sus preferencias, subrayan espacios compartidos para intentar demostrar la falta de sustantividad o diferencia de la posición republicana. Aunque discrepe de esa manera de diluir la filosofía republicana subsumiéndola en otras concepciones de la democracia, me abstendré de argumentar aquí lo que he defendido ya en otros lugares.

La amenaza inherente a toda democracia no proviene solamente de sus enemigos externos, sino de los que están entre los propios ciudadanos. Siempre estará dispuesta una victoriosa Esparta a imponer la tiranía sobre los súbditos de Atenas a través de oligarcas y tiranos atenienses. Los imperialistas invasores del siglo pasado y los del xxi no hacen otra cosa. El nombre del patético amanuense del fascismo nazi como lo fuera Vidkun Quisling en Noruega alcanzó pronto las

resonancias internacionales que hoy posee sólo por eso. Los enemigos más insidiosos, sin embargo, son los internos: los promotores autóctonos de la domesticación de la ciudadanía.

La desconfianza del demócrata ante la propia democracia cría desencanto. Y, a veces, un escepticismo rayano en el cinismo. No fue ése el caso de quien tenía todas las razones para abrazarlo, Hannah Arendt. En su lugar se aferró a la profunda convicción republicana de que el hombre es capaz de autogobierno y merecedor moral de ejercerlo. Esta convicción, merced a un pensamiento anclado en el realismo sociológico propio de la pensadora, no obedece a ningún género de optimismo antropológico. En todo caso, refleja fielmente el principio más universalmente compartido por todos los republicanos: el de la confianza aristotélica en la capacidad de la mayoría de los hombres por practicar la virtud pública y la *filia politiké*, la concordia civil o amor de lo público, siempre que su condición social se lo permita.

Para Arendt la constitución de un espacio público compartido, de ciudadanía, constituye la condición primera del republicanismo y la democracia. Las repúblicas realmente existentes, como la norteamericana, poseen su talón de Aquiles en la restricción de la soberanía cívica mediante la desigualdad o la exclusión de otras razas a través de la esclavitud, como en el caso de los negros importados de África, o el exterminio, como acaeció de los aborígenes indios. El espacio público se logra solamente cuando es materialmente posible el ejercicio de la fraternidad, única vía para el cultivo de la acción (en el sentido arendtiano) como expresión suprema de una humanidad inteligente. Se trata de una acción enraizada en el *principio inmanente* del comportamiento racional de los hombres libres. Lo cual es absolutamente distinto de cualquier ideal impuesto que nos diga cuál haya de ser el bien absoluto. Esto es propio de las ideologías y aun de ciertas utopías. La *virtù* republicana mana del hombre y no de la doctrina. Incluye una preocupación mínima por el espacio común, que se imputa (aristotélicamente) al común de los humanos. Para Hannah Arendt la virtud cívica es la forma primigenia de toda virtud.

Estas concepciones entrañan un énfasis agudo sobre lo público. La libertad individual, crucial para el pensamiento liberal —su noción del estado mínimo tiene su fundamento en ello— lo es también para el republicano siempre que no haga sombra alguna a la libertad pública. Arendt dice que ésta debe ser prioritaria «en todas las circunstancias» si queremos que medre la otra.

El republicanismo de Arendt es transversal. Su énfasis es sobre la calidad de la urdimbre cívica. Para quienes dedican tanta curiosidad a definir su republicanismo frente a otras posiciones posibles, no hay duda de que el suyo se acerca a ciertas concepciones libertarias. So pena de ser blanco del sarcasmo de los desengañados, ella jamás dejó de sentir simpatía por los soviets autogestionados de la Revolución rusa, así como por las formas de autogobierno del anarquismo español, es especial del anarcosindicalismo ordenado, eficiente y disciplinado de la Cataluña de nuestra contienda civil del siglo xx. Semejante confianza en la autoridad y soberanía de cada colectivo cívico le llevó a componer otro de sus polémicos ensayos, sus *Reflexiones sobre Little Rock*, en 1957, cuando el gobierno

federal norteamericano intervino para forzar la integración racial en las escuelas de Arkansas. Parecía como si la filósofa se pusiera del lado de las autoridades de aquel estado en contra de las más altas del gobierno de los Estados Unidos. Su idea, en cambio, era la de hacer responsables a los entes locales y a las asociaciones cívicas a las que atañía el problema —a los padres de los alumnos, entre otras— de la deseable integración racial entre negros y blancos. Su fe republicana en la capacidad ciudadana por conducir sus propios asuntos no flaqueó ni siquiera ante esa situación tan delicada, en la que su postura se acercaba a nociones libertarias.

Las fórmulas o soluciones que propuso Hannah Arendt para mantener el potencial cívico y de virtud pública de tales estructuras ante el desarrollo devastador de un leviatán tiránico estatal, destinado a ahogarlas no son siempre muy convincentes. (¿Qué hacer ante un caso como el de Little Rock, plagado por el prejuicio racial y la superstición sectaria? ¿No conviene, sin menoscabo de la autoridad local, mantener y respetar la que el Tribunal Supremo de un estado moderno impone?) Con esta salvedad, también es cierto que la insistencia arendtiana en la necesidad de la institucionalización de la participación cívica en las politeyas modernas se ha convertido en uno de los asuntos nucleares de análisis y discusión en el republicanismo contemporáneo. De hecho, ése es hoy *el* problema con el que tiene que enfrentarse la teoría general del republicanismo: el de la viabilidad y constitución de la libertad republicana en las condiciones de hoy. Dicho de otro modo, el del ejercicio palpable de la fraternidad en el seno de la «pluralidad inherente al universo común» contemporáneo por decirlo en lenguaje estrictamente arendtiano.

6. La primacía moral de la política

El triunfo del individualismo moderno en todas sus facetas, desde el concurrencial —persecución legítima de intereses personales— hasta el del derecho a la privacidad y su cultivo por cada cual, ha encontrado un desarrollo paralelo en la creciente preocupación por la moral individual. Esto es, por la moral como asunto de conciencia y convivencia o de mera conllevancia entre seres soberanos. La reivindicación de la moral como expresión primigenia y esencial del hombre como animal político en un universo viable y digno ha sido, en cambio, la constante de la filosofía republicana.

Esta última es tan hostil a la absorción de la vida individual por la esfera pública como lo es a la inhibición cívica. Tal inhibición difiere por completo de la apatía política, en el sentido de quien por disgusto o desdén hacia los partidos o los políticos no vota en unas elecciones. Hay quien no vota y sin embargo participa en la vida pública, en lo común, a través de la actividad individual cívica, del ejercicio personal de su virtud cívica, o mediante la pertenencia a asociaciones cívicas altruistas. Es la *vita activa* que se expresa en el campo de lo que podría llamarse *lo privado público*. En él mujeres y hombres responsables se hacen cargo del espacio común, que por definición abarca el de los demás. Dicha absorción no

se circunscribe al totalitarismo o a otras manifestaciones menos virulentas de la dominación dictatorial, sino que se extiende a la erosión de la soberanía del ciudadano a través del mundo mediático, la manipulación política del conocimiento y la brutalidad o prepotencia de las oligarquías empresariales o las democráticamente legitimadas en las urnas.

La preocupación de Hannah Arendt por una juiciosa dispersión del poder entre la ciudadanía y, por ende, la eliminación del dominio arbitrario —ideal eminentemente republicano— le inclina a reincorporar la noción de sociedad civil al discurso político de su tiempo. Se trata de un concepto plenamente recuperado en los decenios posteriores a su fallecimiento pero que, lamentablemente, tampoco es usado de modo explícito por ella con ese nombre. Sin embargo, su énfasis sobre la autonomía de las asociaciones voluntarias o cuerpos intermedios entre estado y ciudadano, sobre la institucionalización de tales asociaciones civiles, así como la capacidad de resistencia de éstas a los asaltos del estatalismo, la hiperburocracia y la manipulación demagógica no deja lugar a dudas sobre sus simpatías. No sólo en las instituciones altruistas y sin ánimo de lucro aparece la virtud cívica de aquello que es proyección de lo privado sobre lo público, sino también en aquellas instituciones —cooperativas de producción, por ejemplo— en las que hay algún poder compartido y responsabilidad forjada en la deliberación racional.

Hannah Arendt no vivió lo suficiente para poderse plantear con el necesario pormenor la extensión de su filosofía moral política a las nuevas circunstancias creadas por las transformaciones de la mundialización y de la técnica en el marco de grandes democracias multipartidistas y en el de las redes corporativas de inmensa envergadura. Su preocupación por si la cuestión de «la talla moral del hombre» iba o no a sufrir bajo la nueva situación queda sólo apuntada. Comoquiera que su estudio sobre *Vida del Espíritu* quedara truncado en su último volumen, que versa sobre la capacidad de juicio del hombre moderno, huelga la especulación. Lo único que podemos asegurar es que las sobrecogedoras páginas finales de su *Condición humana* presentan una angustiada preocupación por el porvenir y el mantenimiento de la *vita activa*, con su carga moral por lo común, que considera prioritaria. Arendt la ve asaltada y rodeada por aquellos rasgos de la modernidad avanzada que son incompatibles con ella. Que, hoy en día, piensa, haya vuelto a triunfar el *homo laborans* a costa del creador, del *homo faber*, puede haber significado también la puesta en peligro del ser moral —solidario, capaz de un razonable grado de altruismo, o de atención al mundo común— que es el *homo activus*. Que en todo ello tenga mucho que ver la redefinición del espacio público hoy en día, sobre todo a través de la cultura mediática, consumista, e impresionista —es decir, enemiga del pensar, condición primera como hemos visto de la *vita activa* responsable— es también patente. Y el mal, según vimos, es la servidumbre voluntaria —por decirlo en la expresión de Etienne de la Boétie, de la que di cuenta en su lugar— de quien no piensa.

Dada la naturaleza del pensamiento arendtiano, pues, parece más aconsejable la continuación de las líneas de indagación abiertas por ella que el análisis eru-

dito de sus textos como fin en sí mismo. La distanciaci3n de los partidos y los gobiernos de sus respectivas ciudadanías contra su propia ret3rica, la erosión de la capacidad decisoria cívica, la ocupaci3n inmisericorde de la tecnosfera y la mediosfera por las corporaciones empresariales y su publicidad, la impunidad de los fundamentalismos y fanatismos, y varios componentes más exigen una redefinici3n de lo que Hannah Arendt pudo aún llamar «mundo com3n» sin que nadie pusiera en cuesti3n el significado de esa expresi3n.

El mundo com3n arendtiano se componía esencialmente de ciudadanos lo suficientemente conscientes y celosos de su libertad como para realizarla en un esfuerzo diario de cooperaci3n en lo p3blico, no necesariamente partidista, pero sí claramente político en sus repercusiones. En ese sentido cabe suponer que Hannah Arendt, poco amiga de excesivas militancias expresivas y ambiguas, estaría hoy mucho más interesada en la promoci3n del altruismo cívico, en la urdimbre de una sociedad civil densa y rica que en los movimientos ideol3gicos, frecuentemente llamados alternativos, con sus expresiones genéricas emancipatorias. («Otro mundo es posible», ¿cuál? preguntaría con su inclinaci3n cuasi instintiva por lo concreto.) El tejido de la politeya democrática, morada del altruismo y la virtud pública, le interesaría más que los grandes movimientos sociales, siempre sospechosos para ella. Con simpatía y afinidad por pacifismo, ecologismo, feminismo y exigencia de participaci3n de los presuntamente excluidos, lo más probable es que la prueba definitiva de la salud de la buena sociedad posible la encontrara en la plasmaci3n tangible de la responsabilidad humana en una ciudadanía de gentes libres en sus trabajos y sus días, más que en vastos combates multitudinarios, con su épica pero también con sus servidumbres.

Todo esto sólo podemos adivinarlo. Tal vez no valga demasiado la pena especular sobre ello. Lo que conviene, en cambio, es poder responder a las preguntas filosóficas que subyacen en su pensamiento. En especial, su reinstauraci3n del mal como categoría moral de la filosofía política, una reinstauraci3n decisiva precisamente por no haberlo entendido sólo como expresi3n de una malignidad ontológica del ser humano. He ahí la que hay que definir definitivamente como «paradoja de Arendt»: haber llamado la atenci3n sobre la insidiosa e inhumana posibilidad de la existencia banal de la barbarie, yerma de malicia, devastadora en la inocente perversidad de sus ofi ciantes.

La pertinencia de la filosofa trágica de Hannah Arendt sigue hoy tan viva como ayer, cuando ella la formulara entre las cenizas del descalabro peor que vieran los siglos y los albores del mundo inesperado en el que nosotros nos sumergimos hoy sin saber cuál será nuestro destino. ¿Tenemos aún un mundo com3n que merezca ese nombre? ¿Es posible sostener todavía, en el que tenemos, la primacía de la moral política sobre la mera política y sobre cualquier otra suerte de moral? ¿Cómo reivindicar, en las presentes condiciones, y frente a ideologías hostiles al universalismo, la vida activa que Hannah Arendt defini3 tan certeramente?

Fuentes

Cito a continuación las obras de Hannah Arendt disponibles en castellano: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza, reedición de 2006. (Trad. de Guillermo Solana; estudio introductorio, S. Giner.) *La condición humana*, Barcelona: Seix Barral, 1974, (Trad. cast. De R. Gil Novales.) *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*, Barcelona: Lumen, 2000 (Trad. cast. Daniel Najmías.) *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal* Barcelona: Lumen, 1967. *Sobre la revolución*, Madrid: Revista de Occidente, 1967 (trad. de Pedro Bravo.) Su obra incompleta *La vida del espíritu* ha sido traducida por Fina Birulés y Carmen Corral, Barcelona: Paidós, 2002. Una selección de textos, traducidos por Fina Birulés: *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós, 1998, con introducción de Manuel Cruz. El *Diario filosófico* de Hannah Arendt, traducido por Raúl Gabàs, fue publicado por Herder, Barcelona, en 2006, 2 vols., con prólogo de Fina Birulés. Finalmente, ocho de sus ensayos aparecen en Hannah Arendt *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona: Península, 1996, trad. castellana de Ana Poljak.

Una excelente introducción general: Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, así como Fina Birulés, *La especificidad de lo político: Hannah Arendt*, Valencia: Episteme, 1995. Cf. también F. Birulés, comp. *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona: Gedisa, 2000. Helena Béjar dedica notable atención a Arendt en *El corazón de la república* (Barcelona: Paidós, 2000). Estos textos contienen abundantes referencias a los estudios extranjeros sobre Hannah Arendt. La biografía de Elisabeth Young-Brühl, *Hannah Arendt*, ha sido publicada por Paidós, Barcelona, en 2007, y también la introducción de Laure Adler, *Hannah Arendt*, traducida por Isabel Margelí, en la editorial Destino, Barcelona, 2007.

CAPÍTULO VI

LA CIVILIZACIÓN MUNDIAL

1. La gran transformación y la mundialización de la sociedad moderna

El universo cultural, político y económico de Occidente ha entrado en una fase de mudanza acelerada e intensa, que se extiende también al resto del globo. No es éste el lugar de describir con detalle los radicales cambios ocurridos: el continuo desarrollo de la técnica; la alfabetización de la población; el auge de los medios técnicos de difusión cultural; el aumento de la riqueza en unos países y el de la miseria y pobreza en otros; el enorme desarrollo del poder de destrucción de las fuerzas armadas; el crecimiento de la población y la crisis demográfica; la urbanización de la sociedad; la crisis energética y la ambiental; los agudos antagonismos y conflictos políticos interétnicos, ideológicos e internacionales; la desaparición de unas ideologías y el surgimiento de otras; la generalización de una cultura mediática y una estructura económica basada en la telemática, y así sucesivamente. La mayoría de estas cuestiones ha sido objeto de discusión, reflexión, estudio y propuestas por parte de los autores cuyas ideas y teorías han sido presentadas hasta aquí. Hay un asunto, sin embargo, que exige atención directa, pues de él depende en gran parte la existencia misma de lo que hasta ahora ha sido justamente llamado pensamiento occidental, y que además es muy pertinente para abrir este último capítulo. Se trata de la expansión histórica de Europa y de sus ramificaciones inmediatas, transformadas ellas mismas —desde Estados Unidos hasta Australia e Hispanoamérica— en focos generadores de una red o sistema mundial de interdependencia económica y política, que no obstante alberga desequilibrios y desigualdades de toda índole. Red en la que entran con fuerza nuevos centros

Me atenderé estrictamente a las consecuencias de la mundialización en el terreno de la filosofía y la teoría sociales. No interesa, en este contexto, entrar en el cómo y el por qué de esta expansión. Partiremos de la mundialización como la consecuencia de un hecho bruto, que trasciende —aunque vaya ligado a ellas— cuestiones relacionadas con el antiguo imperialismo europeo y sus efectos, tanto

los perniciosos como los posiblemente beneficiosos. Ese hecho consiste en que entre todas las grandes civilizaciones expansivas —la china, la hindú, la musulmana— ha sido la europea la que ha conseguido permear totalmente la tierra y crear una red de comunicación, ideas, costumbres, creencias, valores y conocimientos científicos y técnicos de proporciones realmente universales, por lo menos en el sentido más material de la palabra. Durante largo tiempo los valores, conocimientos técnicos, pautas de conducta y demás contenidos culturales, eran transmitidos desde los países occidentales hacia los demás, con mucha mayor frecuencia que en sentido inverso. A causa de ello, se ha producido una relativa occidentalización del mundo; muchos órdenes políticos de África, por ejemplo, han seguido de alguna manera la pauta administrativa y jurídica, y a veces hasta constitucional, de Francia o Inglaterra; otros, durante unos decenios decisivos para ellos, absorberían en Asia los de la Rusia Soviética. La inmensa China entraría en el siglo XXI apoyándose en el orden político monolítico introducido por el bolchevismo ruso, aunque recreado por su propia dinámica y cultura. Ello significa, en el caso de estos ejemplos, que la herencia ideológica y política de la Revolución francesa, del liberalismo anglosajón y del leninismo ruso ha sido incorporada, en grados y maneras diferentes, a esos países. En gran medida, pues, el pensamiento social —es decir, a la vez el político, el económico, el sociológico y hasta el moral— del mundo no directamente europeo o que procede de sus extensiones ultramarinas, como Estados Unidos, es hoy forzosamente y de algún modo también europeo. Lo es como otrora fuera griego el de Roma, o cristiano (con fuertes elementos judaicos) el de toda la Europa medieval. Esto no quiere decir que nuestra herencia cultural europea haya suplantado pura y simplemente la a menudo tan rica de los demás pueblos. Significa tan sólo que se ha producido un vasto proceso de aculturación y fusión cuyas consecuencias son de arriesgada predicción, aunque algunas, tales como la creación de un sistema asimétrico, económico y técnico, de comunicación e interdependencia transnacional, se dejen sentir con claridad.

Una repercusión paralela a la transmisión de los contenidos y valores culturales occidentales a otros países ha sido el fenómeno inverso. Tras el influjo de la civilización musulmana sobre la Europa medieval, los descubrimientos y exploraciones ultramarinas del Renacimiento tardío abrieron la cultura europea a mundos hasta entonces impensados. Los historiadores de Indias castellanos fueron los adelantados en esta tarea. Sus crónicas no son sólo documentos históricos de un evento sin precedentes, sino que comenzaron sin proponérselo la corriente de influjo sobre Europa de culturas de las que jamás se había tenido noticia. Sobre esas obras y las que les siguieron, se reelaboró la filosofía moral europea, y se comenzó a revisar su etnocentrismo, puesto en tela de juicio con vigor por vez primera por los padres Vitoria y Las Casas. Más tarde, la abolición de la esclavitud por las potencias europeas, que ellas mismas practicaban, a partir de fines del siglo XVIII, fue una de las primeras consecuencias palpables de la corriente humanista y universalista iniciada por los filósofos españoles. (La primera Comisión Antiesclavista

fue creada en Londres en 1787 y en 1807 el Parlamento británico abolió la esclavitud, cosa que ya habían hecho los daneses en 1802. Francia la abolió en 1815, y cinco años más tarde lo hicieron Portugal y España, mientras que los Estados Unidos emanciparon a sus esclavos finalmente en 1863, por decreto de Abraham Lincoln.) Apoyados en el humanismo inicial, que afirmaba la universal dignidad de los hombres, Montaigne, y más adelante Montesquieu, asumían el valor intrínseco de las culturas no europeas y la igualdad moral de los hombres y mujeres de cualquier latitud, raza o condición. A pesar del imperialismo de las naciones industrialmente más avanzadas, que se hacía fuerte precisamente tras el etnocentrismo y la doctrina veladamente racista de «la pesada misión del hombre blanco», el siglo XIX presenció el auge del genuino respeto e interés por las demás civilizaciones. Así, la indología y la sinología, la lingüística comparada, la arqueología, la etnología y otras disciplinas hicieron grandes progresos, inspiradas a menudo por la curiosidad científica de muchos europeos, llena de humildad y respeto frente a los logros de los demás pueblos.

Comenzó así a desarrollarse un interés filosófico por los enfoques y contenido del pensamiento de otros países, en especial del de Oriente. El esfuerzo por comprender y asimilar y aprender de la sabiduría de la India y de la China pronto se percibiría en la filosofía europea. Del mismo modo, y a la inversa, se iban implantando en todo el mundo los modos peculiarmente europeos del pensamiento crítico, analítico, secular y racional. Empezó a hacerse problemático el confinamiento del saber occidental sólo al mismo Occidente.

En el terreno filosofocultural las dificultades de integración siguen siendo considerables en pleno siglo XXI, pues el pensamiento social va siempre muy ligado a formas colectivas de sentir y pautas sociales de conducta íntimamente unidas a cada cultura. Pero la universalización de las formas políticas occidentales —en especial la generalización de la democracia liberal— así como de la técnica, la burocracia y las comunicaciones internacionales modernas, forzosamente crearán los canales para la recepción en Occidente de contenidos culturales orientales y de otros lugares. Ello se realizará a través de redes comunes de valores y estructuras comunicativas compartidas, como las representadas por la televisión, la transmisión vía satélite, el correo electrónico y la interconexión mundial de bibliotecas y bancos de datos e información. La intensidad de los viajes (e incluso de sus formas más superficiales, como es la turística) y la creciente envergadura de las migraciones desde la periferia mundial a las zonas prósperas aumentará el sincretismo y la mezcla, que la panoplia mediática también fomenta, aunque sus criterios publicitarios y empresariales disten de toda neutralidad. Un acervo relativamente común de significados y hasta de valores entraña un haz de ideas mínimamente compartidas por todas las partes comunicantes.

Hoy por hoy, ello no excluye el conflicto ideológico en absoluto. Ni su transformación en violencia. Hemos visto en este mismo relato cómo las guerras de religión o los combates más inmisericordes ocurrían entre bandos separados por cuestiones, en apariencia, de matiz. La situación no ha desaparecido. El fa-

natismo organizado, ante las dislocaciones de la modernidad y las nuevas formas de interdependencia asimétrica entre potencias, se convierte en refugio de desesperados y provoca respuestas represivas irracionales peligrosísimas. El ataque contra las Torres Gemelas y el Pentágono en setiembre de 2001, el que le siguió en la Estación de Atocha de Madrid el 2004 y pocos meses después en el metro y transportes de Londres sembrarían la alarma occidental ante las expresiones más sanguinarias de un terrorismo —islámico en este caso— perfectamente adaptado a las técnicas de la modernidad más avanzada. Pronto se hizo evidente para diversos pensadores que, lejos de ser reacciones atávicas premodernas, los ataques indiscriminados contra la sociedad civil son parte esencial de la violencia moderna. Indudablemente, desde las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki que acabaron con el poderío nipón en la Segunda Guerra Mundial hasta la invasión unilateral de Iraq por parte de los Estados Unidos —con el apoyo de España y Gran Bretaña y sin el de las Naciones Unidas— con el pretexto de poner fin a unas armas nucleares allí inexistentes, algunos gobiernos no saben estar a la altura de los principios morales que proclaman. Otros, como el de China en su opresión del Tibet o del Sing Kiang en 2008 no se atienen a principios universalistas que proclaman las Naciones Unidas sobre la soberanía popular a comienzos del siglo XXI.

Bien pudiera ser que a la postre todas estas mudanzas llevaran al fin de lo que hasta ahora hemos podido llamar con justicia pensamiento social occidental. En el caso de China, por ejemplo, la presencia del marxismo leninista en aquel país como sistema ideológico general refrendado por el poder público, significó que, en este terreno al menos, fuera arduo intentar distinguir lo «europeo» de lo «chino» en la ideología imperante. El paso de aquel país inmenso al capitalismo lo hace aún más difícil, aunque China haya entrado en el siglo XXI manteniendo el monopolio político de un partido único nominalmente revolucionario. Lo mismo puede decirse de otros lugares. Un elevadísimo número de intelectuales africanos e hindúes estudiaron en nuestras universidades —y continúan haciéndolo— amén de la comunidad de ideas y sentimientos que ya tienen con los europeos grupos étnicos tan dispares como los filipinos, los negros norteamericanos o los indios peruanos o mexicanos, aunque cada uno de ellos enlace con tradiciones diversas dentro del mundo occidental. Por todo ello es muy posible que, contra lo que piensan quienes tienen una visión idealizada de Occidente, la expresión «cultura europea» se reduzca, en un futuro relativamente lejano, sólo a indicar un área geográfica o un pasado singular. Que ello llegue a ser así no es inquietante, sino esperanzador. Ése fue el destino y vocación de la cultura europea desde el primer momento: ya vimos cómo Grecia desembocó en el helenismo, con su universalismo y cosmopolitismo, de un modo natural. El pensamiento de Platón y de Aristóteles representan un gran esfuerzo de universalización de un mundo hasta entonces tribal y circunscrito. El de Montesquieu, Kant y Hegel sigue llevando hacia lo universal, una tendencia continuada por Comte, Marx, Tocqueville, Weber, Hannah Arendt y tantos otros pensadores modernos.

La mundialización de la mudanza social y la metamorfosis del universo humano bajo los efectos simultáneos de la revolución democrática, la industrial y técnica, la económica y la cultural (racionalista y secularizadora) es sólo uno de los aspectos de lo que el pensador húngaro Karl Polanyi (1886-1964) llamó en su día, tras la Segunda Guerra Mundial, «la gran transformación» para referirse, globalmente, a la revolución de la modernidad, comparable en su vastedad, intensidad y profundidad, a la revolución neolítica, de hace unos 12.000 años. En los países a partir de cuya civilización se ha realizado la gran transformación, es decir, los occidentales, así como en otros, como el Japón, incorporados en varia medida a su cultura tecnológica, utilitaria y relativamente secularizada, se ha consolidado un orden politicoeconómico al que es menester referirse para entender las concepciones en él prevalentes. Es un orden hasta ahora extraordinariamente flexible si tenemos en cuenta las tensiones engendradas por la intensidad de los cambios a los que se halla sujeto por una transformación, la de la modernidad avanzada, que sigue su impredecible curso.

2. El orden político y económico de los países avanzados: las ideologías y sus críticos

El orden político de los países que han alcanzado una situación que podríamos llamar de hipermodernidad suele ser el basado en la democracia liberal: es un orden constitucional, con un reconocimiento jurídico de derechos individuales y asociativos, con separación de los poderes públicos. Dentro de él moran estructuras económicas diversas (aunque las capitalistas sean hegemónicas) así como un pluralismo ideológico asaz intenso. La característica crucial de esas sociedades es que posean una ciudadanía libre, capaz de asociarse de modo privado para perseguir los fines que se deseen, siempre que no contravengan las leyes. Dícese que, en tal caso, poseen una *sociedad civil*, o ámbito autónomo de actividades cívicas derivadas. La existencia de una sociedad civil mínimamente próspera y de una ciudadanía independiente es crucial para medir el grado de libertad y democracia que se da en cada país.

Dentro del pluralismo ideológico de tales sociedades democráticas pueden constatarse grandes tendencias sociopolíticas: la liberal, heredera de las varias formas de conservadurismo o reformismo burgués del pasado reciente y la socialdemócrata, heredera de las posiciones más igualitarias del socialismo así como de las del republicanismo, es decir, la visión de la democracia como una comunidad de ciudadanos participativos y no sujetos a dominación arbitraria.

El *liberalismo* ha mantenido hasta hoy un notable grado de vitalidad, sobre todo en los países que lo vieron nacer y que se forjaron lentamente en su espíritu. Esa vitalidad proviene de la considerable capacidad de autoexamen que permite y fomenta la ideología liberal. Así, algunos de los críticos más acerbos de las condiciones sociales ligadas al liberalismo —y algunos de los más originales— han con-

tinuado siendo liberales. Ése fue el caso del mejor crítico moderno de los Estados Unidos posterior a Tocqueville, Thorstein Veblen (1857-1929). Este sociólogo y economista yanqui proyectó su irónica y realista mirada sobre los ideales de la sociedad norteamericana, en especial sobre su potente mito de que cualquiera, dotado del suficiente vigor, capacidad e imaginación, podía alcanzar el puesto que deseara en la sociedad. Veblen describió la impotencia del individuo frente a la gran compañía o empresa capitalista, el consumo vanidoso y conspicuo de los ricos, la explotación de los pobres en una sociedad pretendidamente igualitaria y la baja moral de muchos de sus venerados «capitanes de industria». Aunque su *Teoría de la clase ociosa* sea su libro más célebre, es quizá el que más habla de una generación ya periclitada del gran capitalismo norteamericano. Sin embargo, su vasta labor de desmitificación, que se extiende por toda su obra, tiene un valor muy actual, sobre todo porque Veblen, fijos sus ojos sobre su pujante país, estaba describiendo también gran parte de lo que acaecía en muchos otros lugares: la arrogancia, el mal gusto, la indiferencia cínica de tantos triunfadores de la liza capitalista. Veblen representa también un gran desencanto moral del liberalismo: la imposibilidad de realización del mundo soñado por Locke y por Smith. Pero no representa su fracaso absoluto. Muchos son quienes se aferran a los valores del liberalismo (político, económico y cultural) pensando que es el menos malo de los sistemas posibles, o bien a la espera de que la evolución histórica conduzca a su mejora.

Desde el punto de vista de la economía política el liberalismo ha demostrado una interesante capacidad creadora. Para empezar, la economía ha sufrido no pocas revisiones por lo que hace a los principios de la libre competencia. Así, algunos liberales llegarían a asumir los supuestos «socializantes» del llamado «estado benefactor», según el cual el estado contemporáneo existe para evitar las crisis económicas cíclicas, controlar la inflación, fomentar directamente el desarrollo económico y utilizar el sistema impositivo y fiscal para nivelar fortunas y promover el empleo. Ésta ha sido la obra representada por los nombres de economistas del siglo xx como Alfred Marshall, Lionel Robbins, Joseph Schumpeter y John Maynard Keynes. Sus esfuerzos no han logrado eliminar varios de los rasgos dañinos de la explotación capitalista, pero las condiciones sociales perniciosas que prevalecían fueron mitigadas seriamente en varios casos por el estado benefactor sin detrimento, cuando el ciclo económico lo permitía, de un sustancial aumento de la productividad. De ese modo fue surgiendo una filosofía social liberal de la sociedad industrial —representada, por ejemplo, por el sociólogo francés Raymond Aron (1905-1983)— dedicada a elucidar la dinámica de la sociedad contemporánea en sus rasgos más peculiares, como es el del pronunciado y sostenido crecimiento económico que se produjo tras la Segunda Guerra Mundial. Con todo esto, los pensadores liberales del siglo xx no sólo quisieron revitalizar y hacer progresar la sociedad en la que vivían por el camino de la evolución paulatina, sino que se enfrentaron también a las teorías socialistas (y en especial las comunistas) cuyo análisis de la situación era diametralmente opuesto al de ellos. En este terreno descuellan Friedrich von Hayek (1899-1992) y Karl Popper (1902-1994). El primero,

en su *Camino de servidumbre*, de 1945, atacó vigorosamente toda forma de socialismo, afirmando que éste debía llevar, por su lógica interna, a la dictadura y al totalitarismo, al querer controlar y administrar toda la vida económica, planificándola según criterios artificiales. La incapacidad de Hayek por distinguir entre el socialismo democrático (valga la tautología) y el totalitario (que es la negación misma del socialismo, aunque use su nombre en vano) y su justificación abierta de la desigualdad social del orden capitalista como necesario para el estímulo de la libertad política y la riqueza a través de la competencia, convirtieron a Hayek en adalid de los defensores del mercado capitalista en plena era de oligopolios, compañías multinacionales, burocratismo avanzado e intereses organizados gremial o corporativamente. (Contra éstos su crítica estaba ausente o no era nunca frontal, como lo era en el caso de todo socialismo.) En todo caso los defensores de la libertad, la iniciativa individual, la sociedad civil y el valor de ciertos aspectos de la evolución espontánea de la sociedad encontraron en su argumentación un buen cobijo. El filósofo de la ciencia y del liberalismo Karl Popper, por su parte, en *La sociedad abierta y sus enemigos*, de 1944, la emprendió también con el socialismo. Su ataque se centra en la historia de las justificaciones filosóficas del totalitarismo, que según él hincan sus raíces en Platón, Hegel y Marx.

Una actitud mucho menos partidista que la de los neoliberales doctrinarios es la que reconoce los valores del legado liberal —derechos civiles y humanos, libertad de opinión, asociación y derecho a la intimidad— pero que al mismo tiempo exige la puesta en vigor de medidas igualitarias, progresivas y democráticas por parte de la comunidad política. Esta actitud fue muy claramente ilustrada por la vida y la obra del escritor francoargelino Albert Camus (1913-1960), quien reconocía los elementos creadores y progresivos del socialismo —incluso en su versión soviética— rechazando los negativos y destructores del capitalismo moderno, pero negándose a pasar en silencio, o sin denuncia, cuanto sucedía en el mundo comunista, stalinizado. Por eso, Camus, y cuantos emularían su serena actitud, serían hombres asaz solitarios en el contexto cultural e intelectual de la época de la llamada Guerra Fría (1945-1963) que sostuvieron las potencias capitalistas y liberales occidentales contra las comunistas stalinistas, donde la adhesión ideológica crispada era cosa corriente. Fue precisamente en su ensayo *El hombre rebelde*, donde Camus afirmaba estos principios. Ello provocó su ruptura con un filósofo existencialista como Jean-Paul Sartre, que era prosoviético. (Aunque en Rusia y sus dominios no hubiera podido subsistir sin abjurar públicamente de sus propias ideas filosóficas.) La querrela entre ambos autores trascendió lo anecdótico porque ilustraba las tensiones a las que el conflicto ideológico sometió a la comunidad intelectual occidental. Dentro de esta actitud de denuncia del totalitarismo comunista desde la izquierda hay que incluir por igual toda la obra de la Escuela de Frankfurt, recién examinada.

El socialismo en los países pluralistas, por su parte, evolucionó hacia una muy sólida incorporación en el orden democrático liberal para seguir procediendo, según sus seguidores, por su senda hacia la reforma social según sus objetivos ideo-

lógicos. En esa senda, el socialismo hallaría escollos importantes, como sus propios militantes reconocerían. En unos casos se produjo una conversión a un keynesianismo consistente en el estímulo inflacionista controlado de la economía para producir mayor empleo y riqueza. Éste, como afirmaban los socialistas más radicales, entrañaba la gerencia socializante del capitalismo cuando los socialistas alcanzaban el gobierno, y por ende el abandono de los ideales igualitaristas y hasta autogestionarios del socialismo genuino. En otros casos, encerrado en la lógica electoral que a menudo fuerza a partidos y sus dirigentes a cortejar los votos de los moderados para alcanzar el poder o simplemente para ampliar su base, los socialistas abrazaron políticas fiscales y de gasto público afines a las liberales o indistinguibles de ellas. Ello ponía en tela de juicio la propia doctrina.

Sea cual fuere el porvenir del socialismo, su repercusión más profunda durante el siglo xx fue la de haberse constituido en espina dorsal del estado asistencial en todas sus formas. Éste cubre una amplia gama, que a veces usa su propio nombre de socialismo y otras aparece subsumido en políticas socializantes como las del Partido Democrático norteamericano, desde el momento en que el presidente Roosevelt lanzó su política intervencionista del *New Deal* (1933-1940) o las británicas, iniciadas por el gobierno laborista en 1945. Del mismo modo que los socialistas se han acercado a los liberales, es menester constatar (como se acaba de hacer) que éstos lo han hecho en importantes ocasiones a las políticas asistenciales, de salud pública y educativas de los primeros. Más que una simple convergencia, no obstante, parecen producirse fluctuaciones en uno y otro sentido, acercamientos y distanciamientos, que excluyen las violentas confrontaciones y fuertes polarizaciones ideológicas del período de entreguerras mundiales. Sin lugar a dudas, la *política social* de los países que logran redistribuir recursos, garantizar libertades y poner en práctica medidas de justicia social (que incluyan los derechos de todos los ciudadanos a la igualdad en materia de género, salud y educación) posee una evidente raíz socialdemócrata o socialista. Con todas sus imperfecciones ello constituye la mayor aportación a la civilización contemporánea que ha realizado esta vasta corriente de pensamiento y acción emancipatoria.

Tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, y siempre en el ámbito de los países plenamente modernos, se produjo un consenso considerable para excluir la violencia política como solución a sus escisiones y problemas internos. Como concepción viable el fascismo, que incorporaba la violencia política a su programa, había sido ya hundido al final de aquella conflagración, en 1945. Como mentalidad, sin embargo, la violencia política pudo aún subsistir entre grupos y partidos minoritarios de países democráticos, de forma larvada. Se plasmó así, en el seno de algunos nacionalismos de vocación totalitaria inspiradores del terrorismo entre sus seguidores. Asimismo, ciertas colectividades radicalizadas hacia la extrema derecha también pudieron volcarse hacia el fascismo, con las graves consecuencias imaginables, en tiempos posteriores a su gran derrota bélica. Un ejemplo, de los varios que se pueden dar, fue el de la Organización del Ejército Secreto, que operó en Argelia y Francia durante los años cincuenta del siglo xx y cuya ideolo-

gía era característica de todo fascismo: discriminación racial, imperialismo, militarismo, culto a la violencia. Tampoco faltaron regímenes reaccionarios — como el de Portugal de 1926 a 1974, y Chile, desde 1974 hasta 1990, en los que el elemento fascista llegó a formar parte integrante de un régimen político opresivo—. Los brotes de racismo y xenofobia en Europa a partir de los últimos años del siglo xx contenían elementos de hipernacionalismo fascistoide, en el marco de un proceso de unificación política europea de signo contrario. Finalmente la violencia política terrorista de diversas bandas armadas, representantes de concepciones fanatizadas que rechazan de plano todo pluralismo, ha enturbiado el horizonte pacífico, democrático y pluralista, cuyas imperfecciones intentan los buenos ciudadanos enmendar por medios menos crueles. El terrorismo (en Irlanda, País Vasco, Córcega, en los Balcanes) iría unido a posiciones de nacionalismo étnico extremo, pero también se han dado casos, como el de Italia en los años setenta, ideológicamente ligados al anticapitalismo. Reflexionar sobre conductas e ideologías periféricas al orden demoliberal es de rigor pues forman parte del trasfondo de toda reflexión que pueda hacerse sobre sus virtudes y defectos.

3. Crisis y reorientación de la filosofía moral

Muy a pesar de la relativa estabilidad del orden demoliberal, la mudanza intensísima de las condiciones de vida en la modernidad había de suponer, inevitablemente, un cambio profundo de perspectiva en la evolución de la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas. Ello generó una teoría de la crisis del mundo moderno, cuyos trazos esenciales he expuesto ya. Provocó también, en conjunción con la evolución de la filosofía de la ciencia y del lenguaje, que la filosofía y el pensamiento sociales sufrieran, también, una crisis de considerable envergadura. Ésta afectó a los fundamentos mismos de la filosofía de la sociedad, sobre todo en su flanco ético. Ello ha creado una situación sin precedentes, pues nuestro universo de discurso moral es ahora esencialmente distinto y nuestros problemas epistemológicos y éticos también lo son.

La gran tradición del pensamiento occidental es, a la vez, racional y prescriptiva. Como cualquier lector que haya tenido la curiosidad de seguir su evolución hasta aquí habrá constatado, Platón, Aristóteles, san Agustín, santo Tomás de Aquino, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Mill, Marx, Tocqueville, y tantos otros, se esforzaron por describir y analizar el mundo según sus facultades racionales y analíticas, hasta cuando, como fue el caso de Agustín o Tomás de Aquino, también deseaban justificar con ello una fe revelada. La primacía de la razón analítica, secular, ligada a la lógica, al razonamiento persuasorio y refutable, ha sido invariable, incluso si, además, se invocaban fuerzas o autoridades sobrenaturales. Cosa distinta eran las limitaciones cognoscitivas de cada autor o escuela, sus errores e ignorancias: lo importante era su actitud de indagación racional, su intención de argumentación sensata, tanto como, naturalmente, los re-

sultados. Junto a esa tradición racional fundamental, e inseparable de ella, aparecía siempre la tendencia prescriptiva o normativa. Los mismos autores y escuelas proponían siempre cuál era la vida buena, la buena sociedad, el modo correcto de conducirse. Así, Platón describe y propone una politeya ideal y nos habla de las virtudes de sus habitantes. San Agustín acepta las imperfecciones de la ciudad de los hombres y nos dice cómo alcanzar y prepararnos para la Ciudad de Dios. Los fundadores del liberalismo rechazan la sociedad feudal y abogan por otra, competitiva, individualista, respetuosa de la intimidad y de la autonomía de los seres humanos, incluso la de su sociedad civil, noción que ellos pusieron en el centro de sus especulaciones y recomendaciones. Antes Maquiavelo y Hobbes habían ya aceptado las para ellos inevitables servidumbres del poder y habían sugerido cómo deberían regirse los hombres para que floreciera entre ellos la paz y hasta la virtud. Kant señaló los principios universales a los que debíamos ajustarnos para vivir honestamente y respetar la dignidad de los demás así como de los criterios políticos para alcanzar la paz perpetua. Marx indicaba, tras analizar la dinámica del capitalismo, cuál era el camino a tomar hacia la sociedad justa y buena. Y así sucesivamente.

A partir de Hume, sin embargo, empezó a abrirse paso una concepción distinta, que habría de revolucionar a la postre la filosofía social moderna. Era la noción de que las cuestiones morales son separables de las analíticas y las de la indagación empírica. Una cosa sería describir asépticamente el mundo; otra, muy distinta, y perfectamente separable de ella, juzgarlo. Según esta doctrina, crucial para una parte muy notable de la filosofía contemporánea, la moral sería cuestión de preferencia. Cada cual tiene la suya. No hay, por lo tanto, una Sociedad Buena, sino tantas como concepciones del bien se den en cada caso. (Ello posee una evidente congruencia y afinidad con el pluralismo ideológico y socioestructural de la época moderna, pero no es ni mucho menos lo mismo.) La aceptación de esta posición significaría a la postre prácticamente la agonía de la filosofía política tradicional en más de un lugar. Así, la aparición de escuelas como la del positivismo lógico replantearía la perspectiva de la filosofía tradicional (o las filosofías tradicionales) de modo radical.

El *positivismo lógico*, desarrollado por el llamado Círculo de Viena en el decenio de los años veinte del siglo xx fue una escuela que declaró carentes de sentido todas las proposiciones no verificables por la empirie ni analíticamente demostrables. Según los miembros del Círculo —como fueron Moritz Schlick (1882-1936) y Rudolf Carnap (1891-1970)— tales proposiciones indemostrables, entre las que se encontraban todas las afirmaciones normativas sobre la vida buena y recta y sobre la buena sociedad, eran pura «metafísica», declaraciones carentes de validez científica y cognoscitiva. Estas objeciones hicieron mella en un ambiente cultural ya maduro para cualquier asalto a posiciones metafísicas que osaran hablar de esencias incognoscibles por otras vías que no fueran las de la ciencia natural o a lo sumo las de la lógica y la matemática. El devastador ataque así abierto fue completado por un filósofo relacionado con el Círculo pero ajeno a él,

el también vienés Ludwig Wittgenstein (1889-1951). En su *Tractatus logico-philosophicus*, de 1922, Wittgenstein aseveraba que las afirmaciones morales carecían de carga cognoscitiva: no nos dan información sobre el mundo. La horca o bifurcación humeana entre el «ser» y el «deber ser» se hacía así completa. (Hume afirmó que de lo que es no puede inferirse lo que debe ser, y creó con ello un rompecabezas de mucha monta.) Las verdades morales, sostenía Wittgenstein, no son tales, sino convenciones entre quienes las aceptan. Ello no podía sino reforzar la noción de que la moral es sólo cuestión de preferencia. Ésta, de paso, venía a corroborar una posición atrincherada ya en la economía política (y más tarde en el análisis económico y la econometría) según el cual consumidores y productores son entes que ejercen una demanda y una oferta de bienes y servicios según criterios preferenciales, al margen de toda otra dimensión. Una parte sustancial de la sociología y de la ciencia política seguiría también por esa senda: personas y agrupaciones de ellas (colectivos, grupos, instituciones) muestran preferencias y eligen y deciden según ellas. Analizar su conducta según preferencias (en las que se presume la presencia de una racionalidad maximizadora de beneficios y minimizadora de costos) sin hacer juicios morales o de valor, sería para esta escuela la tarea de la ciencia social. Una posición, por cierto, que ya había defendido con vigor el sociólogo clásico Vilfredo Pareto.

La supresión de nociones tales como las de necesidad, pasión e interés (y no digamos ya comunidad, asociación, clase social, nación, cultura) y su sustitución por conceptos meramente operativos para el investigador (unidades de conducta observable) se convertía así en la tarea de una ciencia social purgada de toda veleidad no sólo metafísica, sino también ética. Una de las versiones de esta presunta nueva ciencia tendría como objetivo el estudio de conductas individuales, sin juzgarlas moralmente, aunque atribuyéndoles intencionalidad subjetiva, puesto que se supone que todos actuamos para maximizar nuestro bienestar o lo que creemos que lo constituye. (Lograr más riqueza, más poder, mayor fama, entre otros objetivos.) Al tiempo, actuaríamos para eliminar o minimizarnos a nosotros mismos costes, daños y desventajas, siempre individualmente. Para esta perspectiva las conductas grupales (la llamada acción colectiva) sería sólo el resultado agregado de voluntades individuales. (De ahí el nombre de *individualismo metodológico* que recibe esta posición.) Su auge había de tener repercusiones notables. Algunas han redundado en la consolidación científica y la eficacia analítica de buen número de indagaciones e hipótesis realizadas desde esta perspectiva, heredera indirecta, pero distinta, del positivismo lógico. Esencialmente, la atribución de motivaciones individuales de conducta calculadora egoísta, en las que cada ser humano se enfrenta solamente a decisiones de elección racional genera toda un campo de hipótesis interesante (estudiado asimismo por la *teoría de la elección o teoría racional*) pero que no tiene en cuenta suficientemente, a juicio de sus críticos, los condicionamientos grupales (clasistas, nacionales, gremiales, familiares) y culturales que orientan y determinan también la acción humana, por no mentar las tendencias irracionales o arracionales del comportamiento.

En todo caso, tanto las posiciones *conductistas* (que ignoran la existencia de conciencias, por incognoscibles) como las que asumen el dominio del cálculo racional individual, sin referirse a la existencia de principios morales (más que como referentes retóricos para el logro de objetivos egoístas) han fomentado, directa o indirectamente, el desarrollo del relativismo moral en un sector de la ciencia y la filosofía social. Ello es así pues ambas posiciones se abstienen de emitir juicios morales sobre las conductas que observan. En todo caso, desde mediados del siglo xx se afianzó una justificación filosófica del relativismo moral, según la cual los criterios de una comunidad dada no son aplicables a los de otra. Nuestros principios lógicos y racionales occidentales, por ejemplo, nos impedirían juzgar los de una tribu africana, sumida en un mundo mágico, los de una casta hindú, o los de cualquier comunidad, una secta religiosa, por ejemplo, ajena a estos criterios y que habitara entre nosotros. Cada comunidad poseería su moral, y ninguna sería superior a las demás.

En resolución: la crisis instigada por estas diversas corrientes escindió en dos la teoría social contemporánea. Por un lado subsiste una filosofía en parte normativa que, sin prescindir de los criterios esenciales de racionalidad y realismo empírico, intenta seguir proponiendo recomendaciones sobre la senda a seguir hacia el logro de una vida moralmente digna y un mundo más habitable, decente, justo. Sería una filosofía y una ciencia sociales ligadas a la filosofía moral. Por otro, nos encontramos ante una filosofía social solamente analítica y empírica que prescinde de tales recomendaciones y las considera imposibles o irrelevantes para su tarea.

Consecuencia de todo ha sido que la ética contemporánea tienda a situarse en una de las tres grandes perspectivas o ámbitos distintos, dentro de los cuales conviven diversas escuelas. El primer ámbito es el *emotivista*: para él las decisiones morales dependen de las preferencias de cada cual, las cuales expresan, en última instancia, emociones y motivos, por muy racionales que aparezcan en su presentación. Los de cada individuo son soberanos, porque no existe más alto tribunal que el criterio de cada persona, y éste dimana a su vez de sus estados anímicos, transformados en preferencias. El segundo es el que asume la existencia de ciertos criterios universales de bondad y maldad, independientes de las inclinaciones de cada cual pero discernibles por el razonamiento humano, por toda persona en su sano juicio. Es la posición de los *universalistas* o *fundacionistas*. Suponen con ello la existencia de una naturaleza humana invariable en todo tiempo y lugar aunque reconozcan importantes diversidades de costumbre, condición social, creencias y otros factores que, según ellos, pueden modificar y modular —a veces de forma muy considerable— la manifestación de tal naturaleza en cada caso. Un tercer ámbito ético es el de los *comunitaristas*, quienes asumen que cada cultura, subcultura, tradición, nación o creencia, es decir, cada comunidad ética, posee sus normas, ideales y reglas por las cuales se rige, y que éstas son incommensurables con las de los demás. El Islam, por ejemplo, no es mejor ni peor que el Protestantismo, en términos morales: son distintos. La libre elección de cónyuge es una norma que pertenece a una cultura, mientras que en otras cada clan decide con quien deben casarse sus vástagos, sin consultarles. Unas sociedades castigan el adulterio de la mujer con la

muerte, en otras es únicamente causa de divorcio y sólo a petición de los interesados. A cada comunidad corresponde una concepción diferente del bien y del mal, y no es posible demostrar la superioridad de ninguna sobre las demás.

La existencia de estas tres grandes perspectivas éticas, la emotivista, la fundacionista o universalista y la comunitarista, ha producido un notable debate en el campo de la filosofía moral en el que se cruzan y entrecruzan los argumentos. Subyace aquí una pugna entre las concepciones relativistas, por un lado —representadas de modo distinto tanto por los emotivistas como por los comunitaristas— y por otro la posición de quienes creen en la existencia de una verdad moral en alguna medida independiente de las inclinaciones particulares de cada cual o de la cultura a la que pertenecen las gentes. (Nadie asume que esa verdad moral sea fácilmente asequible, pero se supone como mínimo que queda abierto el camino de su búsqueda.) El relativismo ético puede fácilmente identificarse con el cultural o social, para afirmar que ninguna cultura es mejor o peor que otra. Un universalista, en cambio, afirmaría que sería más valiente y correcto reconocer que ciertos valores específicos venerados por una comunidad pueden, en casos dados, ser moralmente superiores a los sostenidos por otra. (Es decir, estar más cerca de la verdad.) ¿No es sencillamente mejor la abolición de la esclavitud que su mantenimiento? ¿La igualdad de mujeres y hombres no es superior a la supeditación de las primeras a los segundos? ¿El respeto a la decisión personal sobre el matrimonio no es preferible al mandato del clan o familia sobre cuál ha de ser el consorte?

Hay una posición contraria y muy hostil a la relativista radical, la integrista o fundamentalista, que es tan insensata como ella. Permite demonizar cualquier conducta o creencia que no coincida con sus creencias y hasta declarar a sus representantes históricamente culpables por desmanes cometidos por sus antepasados. Dados los horribles conflictos que azotan al mundo y que van (justa o injustamente) ligados a enfrentamientos interculturales fundamentalistas (piénsese en las terribles repercusiones mundiales producidas por los ataques terroristas, ya mencionados, contra Manhattan y el Pentágono en el año 2001) es menester poner de relieve los aspectos perniciosos de esa intolerante doctrina. Bajo condiciones de mundialización la instauración de una moral común a toda la humanidad y un derecho transnacional es pues tarea urgente. Una *moral común* no significa una moral única para todos, sino algo muy diverso: la identificación de un conjunto de principios que puedan compartirse, sean cuales sean las divergencias que se sostengan en aquellos terrenos que se presten a circunscribirse a una comunidad determinada, sin que por ello las demás queden dañadas o se pongan en peligro. Para tales ámbitos que ni ofenden ni perjudican a los demás es donde debe prevalecer la mayor tolerancia. Tal vez sea a causa de las limitaciones respectivas del relativismo y del fundamentalismo por lo que la elaboración de una filosofía moral universalista haya finalmente experimentado un notable renacimiento, como tendremos ocasión de comprobar en las páginas que siguen.

4. El humanismo en la sociedad secular

Las serias perplejidades a que ha dado lugar la aparición de las perspectivas recién descritas en el seno de la filosofía moral y la ciencia social del siglo XX no han eliminado los esfuerzos de algunos de sus cultivadores por mantener la actitud prescriptiva o normativa. Ciertamente es que la filosofía moderna, desde Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein hasta hoy, ha sometido a las éticas tradicionales y a los modos heredados de hacer filosofía social, a un severo escrutinio. Pero de él la ética contemporánea no puede sino aprender. Así, el positivismo lógico, la filosofía analítica, el legado del relativismo wittgensteiniano y el progreso de la ciencia social misma no han hecho sino estimular, juntos, la elaboración de una filosofía moral a la altura de la modernidad avanzada. Ésta tiene que habérselas ahora con un conjunto de procesos carentes de precedente, que van desde la mundialización, uncida hoy al auge de las tecnologías de la telecomunicación, hasta la introducción de la manipulación genética y la bioingeniería. Tales procesos innovadores exigen reflexión y teorización éticas sin la apoyatura de los argumentos tradicionales. La bioética, por ejemplo, se enfrenta con problemas y dilemas urgentes y graves sobre la vida humana y nuestra responsabilidad al manipularla genéticamente que hasta hoy habrían sido absolutamente impensables en toda la historia de la filosofía moral.

Los argumentos a favor de la condición del hombre como ser moral continúan siendo abundantes: el avance de las ciencias naturales no sólo no los ha invalidado, sino que ha reforzado la necesidad de una ética fuerte y floreciente. Carecería de sentido dar la ética por fenecida o reducir todas nuestras explicaciones de la conducta a razones biológicas, sociobiológicas y de otra índole semejante. La ética o filosofía moral debe hoy tener en cuenta sus hallazgos y las consecuencias de su introducción en nuestra cultura y nuestras vidas. La ciencia no es un escollo para la filosofía moral sino un acicate. Además, sucede que hay disciplinas, como la biología evolutiva, por ejemplo, que aportan datos y argumentos sólidos sobre el desarrollo de inclinaciones morales como lo es el altruismo en el seno de las relaciones y las sociedades humanas. Los argumentos cientifistas (es decir, no los propiamente científicos, sino los que asumen que todo tiene respuesta según las explicaciones supuestamente científicas que convenga en cada momento) que van en contra de la necesidad de la filosofía moral son débiles. Así, la notoria afirmación de algunos escépticos ante la ética cuando afirman que los juicios morales no poseen valor informativo sobre la realidad, es muy dudosa. Un juicio valorativo moral nos dice como mínimo qué es lo que unos seres humanos consideran como situación deseable o indeseable, justo o injusto, para ellos y para sus prójimos. Luego es informativo.

Varias de las tendencias teóricas del presente, empeñadas en encontrar soluciones a los grandes problemas sociales responden, en el fondo, a la inquietud que el pensador contemporáneo siente por la suerte del hombre, inquietud que, como hemos visto, es común a la filosofía liberal desde los tiempos de Tocqueville y a

la socialista desde su propio nacimiento. Los pensadores educados en la primera, han dado pruebas de preocupación por el destino del hombre moderno desde el inicio de la teoría de la crisis, cuyos rasgos ya analizamos. Ello les llevaría a una revisión de ciertos viejos conceptos antropológicos. Para entender lo que le ocurre al hombre moderno, sostienen algunos autores, hay que averiguar primero qué es el hombre en general y saber si los esquemas recibidos son aceptables. Nietzsche había ya iniciado el camino de esta revisión conceptual, como vimos. Al respecto, el filósofo bilbaíno Miguel de Unamuno (1864-1936), en su *Sentimiento trágico de la vida*, publicado en vísperas de la Primera Guerra Mundial, comienza su ensayo planteándose la que será la cuestión principal de nuestro tiempo:

Homo sum; nihil humani a me alienum puto, dijo el cómico latino. Y yo diría más bien, *nullum hominem a me alienum puto*; soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño. Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere — sobre todo muere —, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre a quien se ve y a quien se oye, el verdadero hermano.

Porque hay otra cosa, que llaman también hombre, y es el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas. Y es el bípedo implume de la leyenda, el *zoon politikón* de Aristóteles, el contratante social de Rousseau, el *homo oeconomicus* de los manchesterianos, el *homo sapiens* de Linneo o, si se quiere, el mamífero vertical. Un hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre.

El nuestro es el otro, el de carne y hueso; yo, tú, lector mío; aquel otro de más allá, cuantos pesamos sobre la tierra.

El rechazo radical de la abstracción inherente a la idea misma de *homo sapiens*, contra la que apasionadamente se alza Unamuno, late también en aquella sociología de su época, y de la posterior, que al abrigo de la tentación positivista y cientifista ha intentado comprender al hombre dentro de su circunstancia social concreta, pues fuera de ella, no se puede entender nada humano sin diluir por ello sus características universales, es decir, la naturaleza humana de la que todos participamos. Ésa es la línea seguida también por otros filósofos contemporáneos. Así el holandés Johan Huizinga (1872-1945) intentó completar las ideas abstractas del ser humano como *homo sapiens* y como *homo faber* con la de *homo ludens* para descubrir aspectos nuevos de nuestra naturaleza a través de nuestra innata inclinación lúdica, rara vez tenida seriamente en cuenta hasta entonces. Por su parte, Ortega se esforzó por comprender las relaciones interpersonales, el valor del «yo» frente al «tú» y frente a lo que él llama la «gente», una tarea en la que también se empeñó el filósofo de la religión, basado en Jerusalén, Martin Buber (1878-1965), cuya aportación se fundamentó en una reflexión sobre la relación «yo-tú», como constitutiva, dialógicamente, de nuestro ser y realidad. Nadie vive en la abs-

tracción, sino en la relación mutua (como indicó Simmel y reitera Buber) o en el juego, la convivialidad y, en general, la interacción por el gozo o placer de practicarla (como señala Huizinga). Con supuestos diferentes, los trabajos de Freud también intentan descubrir el sentido de la vida individual con la ayuda de las relaciones entre el sujeto y sus prójimos, a quienes el sociólogo de Chicago George Herbert Mead (1863-1931) llamaría más tarde los «otros significativos», los demás seres que confieren significado y dirección a nuestras intenciones, expectativas y anhelos.

La preocupación por la condición del hombre atrapado en las contradicciones y fragor de la modernidad, en un mundo tan conflictivo como secularizado, ocupa un lugar central en la filosofía social. Tras hitos tan importantes de *El sentimiento trágico de la vida*, de Unamuno o *El hombre rebelde* de Camus, Hannah Arendt (1906-1975) publicó *La condición humana*, ensayo de 1958, en el que intentó develar la naturaleza del hombre contemporáneo mediante un análisis de los diversos modos de actividad humana: el trabajo, la labor y la acción, para relacionarlos con la cuestión de la alienación, tan viva en el pensamiento moderno, aun en el de aquellos que no siguen la tradición de Marx. Su reflexión completaba una obra anterior *Los orígenes del totalitarismo*, de 1951, en los que esta filósofa comparaba diversos sistemas totalitarios y exploraba la mentalidad totalitaria moderna. (A ella dedicaré mayor atención más adelante.) Descuellan dentro de esta corriente los ensayos de David Riesman (n. 1909), *El individualismo reconsiderado* y *La muchedumbre solitaria*. En esta última obra, basada en una pesquisa sociológica, Riesman presenta una imagen del desarraigo y enajenación del hombre en la sociedad urbana norteamericana, sujeto a la imitación (más que a la emulación) de los demás y a las presiones del mundo publicitario. Muchos tópicos posteriores sobre el conformismo de la ciudadanía y su enajenación mediática tienen su origen en consideraciones como la suya, realizadas a principios de los años cincuenta, cuando la llamada *sociedad de consumo* o del *ocio* apenas había comenzado a perfilarse. Empero, si bien las consideraciones de Riesman se hallan dentro de la tradición de la teoría de la sociedad masa, que se expuso más arriba, su autor era lo suficientemente cauto como para no abrazar muchas de sus posiciones más pesimistas.

Trabajos como los de Hannah Arendt y David Riesman, tan distintos entre sí, tienen en común con muchas de las reflexiones sobre el hombre moderno, su preocupación por la cuestión de la falta de sentido de su identidad, y giran en torno a su inseguridad moral y mental. Hay dos tendencias filosóficas, sin embargo, que han hecho de esta cuestión el centro constante de su especulación: la existencialista y la marxista occidental de tradición humanista. Ambas corrientes tienden a confundirse en muchos autores.

El *existencialismo* —un término tan traído y llevado que ya es poco menos que imposible definir— nació estrictamente con Sören Kierkegaard (1813-1855) como reacción contra el racionalismo especulativo y como afirmación de la realidad peculiar del hombre, hecha de conciencia, que lo hace diferente de todos los entes. Para los existencialistas, los seres humanos se hallan rodeados de objetos extraños, pues al poseer conciencia son radicalmente distintos a cuanto les rodea.

Emparentado con las tendencias irracionalistas y sin confundirse totalmente con ellas, el existencialismo entra en nuestra época de la mano de Unamuno. Es éste uno de los fundadores del existencialismo cristiano, para el cual el valor de una teoría o concepción estriba en su capacidad de iluminar la existencia humana al tiempo que tiene poco respeto por los dogmáticos de la religión a la que va unido. (En 1950 la encíclica *Humani generis* del papa Pío XII lo condenó por su inclinación a desmitologizar la Biblia.) Esta posición halló expresión el «personalismo» cristiano de Emmanuel Mounier (1905-1950) que atraería a muchos cristianos de izquierda por su énfasis sobre la honestidad en las creencias y sus afinidades con las posiciones políticas radicales. Mucho antes, Kierkegaard mismo había encontrado raíces cristianas para su filosofía, que tanto énfasis hacía sobre la función del sufrimiento humano y la subsiguiente angustia por él producida, la cual conduce a su vez a una intensificación de la conciencia y a una mayor captación de nuestra fragilidad. Unamuno hizo de este sentimiento angustioso que él llamaba trágico o agónico, una virtud, la del deseo de salvación y de perennidad, ambos fácilmente asimilables al esquema cristiano. Sin embargo, el existencialismo de la posguerra representado por Jean-Paul Sartre, no sólo era ajeno al cristianismo, sino ateo. Durante su época premarxista, Sartre desprovoyó la conciencia de todo contenido ontológico. Según él, el hombre es porque es en el mundo, y su relación con éste no viene dada por una voluntad preexistente, sino porque, simplemente, tiene que habérselas con la realidad circundante para seguir existiendo.

La teoría marxista de la alienación aparece como el lazo de unión entre el socialismo marxista y la preocupación de los existencialistas por la precaria y angustiada situación de la conciencia humana. La izquierda europea occidental la recibió con gran profusión de estudios y cursos después de la tardía publicación de los manuscritos de juventud de Marx. En realidad, como vimos, Lukács mismo había reavivado ya este aspecto del marxismo, sin haber leído aún los manuscritos de Marx, en su *Historia y conciencia de clase*. De este modo, el tema de la alienación del hombre moderno, cuyos resultados en sus contenidos de conciencia tan bien pueden expresarse en términos existencialistas, hizo muchos progresos y creó un lenguaje común entre escritores de muy diversa extracción. Proliferaron los estudios sobre el pensamiento de Marx centrados en la idea de alienación, al tiempo que un buen número de sociólogos utilizarían el análisis que Marx destinaba exclusivamente a un fenómeno que supuestamente es consecuencia de la explotación del hombre por el hombre, al estudio de otras áreas de la realidad; por ejemplo, a la situación del individuo en un mundo burocrático, racionalizado e impersonal. Más adelante la flexibilidad y precariedad del mercado capitalista del trabajo inspiraría, en los albores del siglo XXI, nuevas especulaciones sobre la desorientación psicológica y hasta la corrosión del temple moral de las gentes que se hallan a la merced de fuerzas anónimas que no entienden, las cuales niegan los principios de convivencia y realización personal que les ha enseñado la cultura en la que nacieron y crecieron. Esta misma situación, analizada desde la perspec-

tiva del individualismo liberal, ha generado análisis diversos que hacen hincapié en la presunta «desaparición del sujeto» en el universo de la modernidad avanzada. Las antiguas fronteras entre lo público y lo privado comienzan a hacerse borrosas, a juicio de estos críticos, al tiempo que el ámbito de la intimidad sufre algunas de las amenazas a su autonomía que ya había intuido antaño Benjamin Constant. El individuo soberano, dueño de sí mismo, sería más un aspecto de la utopía liberal que una realidad realizable en el mundo de hoy.

5. El progreso de la conciencia sociológica

Las ciencias sociales han avanzado desigual pero considerablemente a través del tiempo, contra una opinión poco informada sobre ellas. Sin embargo, poco han podido hacer para que podamos salir de la situación de extrema preocupación moral que se manifiesta en gran parte de la filosofía contemporánea, ni tampoco para resolver las situaciones acuciantes en que nos pone el mundo moderno, cosa que, por otra parte, no depende sólo de ellas. Así, en medio del bienestar sin precedentes de muchos países, éste no ha sabido poner coto a la guerra, ni al fanatismo, ni a los descalabros ambientales, ni al hambre, que asola tantas partes del mundo. Peor aún, algunos de estos descalabros son consecuencia directa del triunfo de la sociedad industrial, tal y como ha sido orientada por la civilización occidental y los modos transnacionales predominantes de dominio y distribución de riqueza y recursos.

Si bien la ciencia social no posee todas las respuestas a estas angustiosas cuestiones, sí tiene algunas que dar. Sin embargo, las decisiones públicas o privadas que podrían resolverlas no dependen por entero del conocimiento disponible, sino de los intereses, prejuicios y creencias de quienes detentan poder y autoridad. Los que mandan son esclavos, a menudo, de fuerzas egoístas, sectoriales o gremiales, incompatibles con el interés común, que los incapacita para ver o actuar más allá de sus inmediatas exigencias.

Aunque falta mucho por saber, durante los últimos decenios ha aumentado de un modo muy estimable el acervo de conocimientos aportado por la ciencia social. Que éstos produzcan efectos beneficiosos dependerá de que sean persuadidos quienes tienen el poder de aplicar sus recomendaciones y conclusiones. Esa labor de persuasión, en todo caso, no corresponde tan sólo a la filosofía social y a las ciencias del hombre y la sociedad —lo cual conduciría a una sociedad tecnocrática como la imaginada por vez primera por Saint-Simon y Comte— sino muy en especial a la ciudadanía consciente, a la clase cívica de cada país, capaz de asumir libre y participativamente la ayuda liberadora del saber social que se va acumulando. Corresponde también a aquellos *movimientos sociales emancipatorios* que trabajan en pro de una mayor racionalidad y un mundo más adecuado a las exigencias de la dignidad humana. A estos últimos dedicaré alguna atención más adelante.

En la tarea de resolver los problemas mayores o menores de la humanidad, las ciencias sociales tienen una función, que comparten con las naturales, con la filosofía, con la crítica y con toda suerte de actividad política democrática.

Conocemos ya las aspiraciones, tal vez grandiosas en exceso, de las ciencias de la sociedad desde su aparición como expresión de la fe en el progreso, desde Condorcet a Comte y Marx, y también el sereno y exigente reformismo de autores como Mill, Tocqueville, y tantos otros. Hemos visto, por igual, los avances realizados por la generación de sociólogos que trabajó desde fines del siglo XIX. Durante los lustros posteriores a Durkheim, Weber y Keynes, una parte de la ciencia social —la microeconomía, la demografía, la sociología de las organizaciones, entre otras disciplinas— ha sufrido un notable proceso de tecnificación y, paralelamente, un gran aumento en su eficiencia práctica. La metodología ha refinado sus herramientas: estadística, encuestas, documentación, servicios de información, bancos de datos, análisis de contenido materiales. Todo ello ha adquirido comparativamente un alto grado de elaboración, por muy imperfecto que aún sea su estado. En algunos casos, como los de los sondeos de opinión, las predicciones electorales y las medidas de la actividad económica, el refinamiento metodológico ha alcanzado cotas muy altas si se comparan con las de hace unos decenios. Paralelamente, por desgracia, esta tecnificación ha producido una sociología, una economía, una demografía y hasta una historia que han llegado a alejarse de visiones complejas de conjunto. En tal caso han caído a la merced del primer explotador ideológico, comercial o de otra índole que quiera utilizarlos. Es así, por ejemplo, cómo ha surgido el psicólogo, el sociólogo o el economista que no trabaja para saber más acerca del hombre ni tampoco para mejorar sus condiciones de vida, sino para vender su pericia a una empresa pública o privada, sin preguntarse por los usos que luego tendrán sus hallazgos. Que algo parecido, y más grave aún, haya sucedido con las ciencias naturales no puede servir de alibi para nadie. Algunos de quienes dominan profesionalmente las unas o las otras —y las últimas más aún, a causa de su incomparablemente mayor alcance— se han prestado a su utilización con fines dañinos o perversos, junto a aquellos que son beneficiosos. A pesar de ello son muchos los científicos sociales que han adoptado una actitud seria que a menudo les ha llevado a criticar esta suerte de colaboracionismo sociólogo con fuerzas o poderes perniciosos. No hay que olvidar que son los científicos sociales mismos los que primero han denunciado tal colaboración espúrea. Por otra parte, a menudo son ellos quienes aportan ideas frescas, interesantes e innovadoras para mejorar nuestra condición.

Entre las tareas que han servido para desbrozar el terreno y mejorar la calidad de sus disciplinas, tras el período clásico, es decir, tras el fin de la Primera Guerra Mundial, los científicos sociales han tenido que resolver la cuestión de la especialización de sus disciplinas, así como la consiguiente revisión en el campo de la teoría que ello ha implicado. Si tomamos la sociología como ejemplo, constataremos que el cambio de orientación acaeció primero en los Estados Unidos, para extenderse pronto a Europa. En un principio los norteamericanos

criticaban a los europeos su presunto abuso de la teoría y su falta de investigaciones empíricas. Entre los yanquis, sólo Talcott Parsons (1902-1979) parecía seguir la tradición europea teorizante; en este sentido, sin embargo, su labor fue descolante, pues ya su primera obra *La estructura de la acción social* (1937) constituía una aportación poco común en el terreno de la integración de la teoría social, tan dividida por opiniones e hipótesis divergentes. Parsons realizó en aquella obra un esfuerzo de síntesis en el que intentó decubrir una plataforma común de ideas, hipótesis y explicaciones dentro de la sociología, pero también de la economía política de su tiempo. Mientras tanto prosperaban los estudios empíricos a diestro y siniestro, a veces sin demasiado refinamiento teórico. Pronto se alzó el reproche contra ellos (precisamente de signo contrario) de que fomentaban la fragmentación de sus estudios, carentes de un marco teórico de referencia. Fue así como otro sociólogo norteamericano, Robert Merton (n. 1910-2003) desarrolló su doctrina de las teorías del «alcance medio». Merton estudió la dependencia de la teoría sociológica de la investigación empírica, y la de ésta sobre aquélla, y llegó a la conclusión de que la teoría sociológica era tan indispensable como la investigación, pero que era necesario renunciar a vastas construcciones macroteóricas, para elaborar otras de un alcance a medio camino de la gran construcción generalista y de la pesquisa empírica más reducida. Estas construcciones de alcance medio tienen que ser guías para la investigación pero aceptan fácilmente su modificación a la luz de los hechos constatados. De este modo Merton atacó indirectamente una cuestión que es cabal, a saber, la del valor de la filosofía y la teoría sociales en la era de las ciencias humanas sociales. La teoría sociológica era en algún sentido parte, por su carácter especulativo, de la filosofía social. ¿Podrá seguir siéndolo? El enfoque mertoniano —seguido consciente o inconscientemente por un número creciente de sociólogos— no deja lugar a dudas. La especulación social tendrá que acrecentar la humildad de tono y el número de sus precauciones. Las grandes generalizaciones sólo podrán hacerse en aquellos terrenos que hayan sido intocados por la investigación. Los demás, que son cada día más vastos, exigirán la elaboración de una especulación social nueva, más vigorosa, capaz de evaluar críticamente tanto la realidad investigada como la indagación misma, mejorando así la calidad de pesquisas futuras.

Hay, en todo caso, un buen número de problemas que sólo se pueden resolver desde la teoría social. Unos pertenecen al nivel interdisciplinario, otros al terreno de las relaciones de la ciencia social con la filosofía social y la ética. Algunos ejemplos servirán para esclarecer el significado de ambas cuestiones. La aparición de una escuela o la creación de una nueva disciplina fuerza reajustes y crea conflictos. Uno de los casos en que esto ha sido más evidente es en el del psicoanálisis. Primero fue un movimiento dentro de la psicología, pero más tarde se llegó a un punto crítico en que la relación entre psicoanálisis y ciencia social fue más allá del mero uso incidental de conceptos psicoanalíticos en esta última. Al margen de la problemática científica de la tradición psicoanalítica,

lo cierto es que ha constituido algo más que un episodio en el panorama no sólo cultural, estético y terapéutico del siglo xx, sino también de gran parte de su pensamiento sobre la modernidad. Una parte de la ciencia social sufrió su influjo, desde la ya examinada Escuela de Frankfurt hasta un conjunto de escuelas freudianas de la más diversa índole, que han sentido un vivo interés por esa perspectiva hasta principios del siglo xxi, cuando ya es posible vaticinar un declive de la herencia freudiana, como doctrina aislada y distinta, incorporada ahora al acervo heredado de teorías antropológicas.

Otro ejemplo es el de las relaciones de las ciencias sociales con el marxismo. Tomemos, concretamente, el caso de la sociología. Desde el intento de Bujarin de construir una sociología marxista, la empresa había sido abandonada en Rusia por motivos políticos. La sociología misma desapareció de la Unión Soviética, y fue declarada «ciencia burguesa». Esto, sin embargo, quizá por el mero hecho de que los comunistas no soviéticos no cesaban de interesarse en esta ciencia, combinado con la evolución hacia una menor rigidez en el sistema ideológico, se llegó a fundar tardíamente en Moscú un Instituto de Sociología. La disciplina, pues, consiguió a la postre cierto reconocimiento en la Unión Soviética. Aunque casi toda la sociología occidental fuera declarada reaccionaria por los sociólogos soviéticos, algunos de sus propósitos eran declarados loables:

Un amplio y constante desenvolvimiento de las investigaciones sociológicas corresponde a los intereses de la edificación del comunismo. Pero es importante que estas investigaciones sean sistemáticas y no casuales, que surjan de las exigencias reales de la práctica y de la ciencia y no de los caprichos y aspiraciones de una u otra persona; que revelen un cuadro objetivo de la realidad y no sirvan de «confirmación» de esquemas preconcebidos. Todo esto exige del sociólogo un alto sentido de la responsabilidad, honestidad y firmeza de principios, decisión y capacidad de no quedarse a mitad de camino en las conclusiones.

Mientras tanto, en otros lugares de la Europa oriental bajo control soviético, entre los que descoló Polonia, la sociología alcanzó madurez y se planteó seriamente la tarea de hacer del marxismo una teoría convincente del movimiento obrero y de la revolución al tiempo que servía como método general para la investigación social. Salvo presiones externas de censura política, los sociólogos marxistas polacos no encontraron dificultades excesivas en esa doble tarea, pues el marxismo mismo pretendía la plena categoría de ciencia social, es decir, de sociología. A la larga, sin embargo, no lograron evitar la petrificación ideológica a la que les sometía la doctrina oficial. En los países occidentales, por muy capitalistas y liberales que fueran, era obligada la apertura racional ante cualquier aportación importante de las ciencias de la sociedad, procediera de donde procediera. Merced a esa apertura el marxismo occidental medró y se extendió como enfoque. Tanto, que llegó a suceder que surgieran «dos sociologías»: una arraigada en el funcionalismo y estructuralismo (en buena medida norteamericano) y

otra de tradición marxista; la una más afianzada en una visión utilitarista de los asuntos sociales y la otra más radical y revolucionaria. Mas la evolución histórica, con la caída de los regímenes stalinistas a fines de los años ochenta y el agotamiento de una gran parte del marxismo como fuente de interpretación de la modernidad, daría al traste con esta dicotomía, asaz viva en los decenios posteriores a la Segunda Guerra Mundial. No fue así, en cambio, con la idea de que hay una ciencia social más inclinada hacia la reforma igualitaria y libertaria de nuestras condiciones de vida y otra más indiferente a esa tarea. Si persiste la distinción entre una izquierda y una derecha políticas, demostrada por Norberto Bobbio a fines del siglo xx con singular vigor ante quienes la ponían en duda, ello ocurre también en el terreno de la ciencia social. En efecto, el afán de objetividad (como demostró Max Weber) no está reñido con el anhelo de mejorar las condiciones de vida de la ciudadanía.

Sea cual sea su relación con la dimensión estrictamente científica de su actividad, las disciplinas humanas y sociales indagan aspectos de nuestra naturaleza y condición que no pueden reducirse a los parámetros en los que opera la ciencia. Siempre habrá un enlace con el humanismo. Toda ciencia social y la sociología en particular es también humanismo. Como afirmaba el sociólogo Edward Shils (1911-1995):

La sociología es humanística porque intenta comprender cuanto hace el hombre, en categorías que reconocen su humanidad: su necesidad de orientación cognitiva; su capacidad de juicio y acción racionales, de ligámenes afectivos, de expresión y respuesta estéticas, de decisión moral.

La actitud humanística no es óbice para que los sociólogos no crean que sea perfectamente compatible con el enfoque científico en su estudio de los asuntos humanos y con la necesidad de la sociedad moderna de poseer unas ciencias sociales en auge. Es posible que las aportaciones de la ciencia social ni puedan ni deban sustituir plenamente a las de creencias trascendentes (sean o no sobrenaturales) que poseen muchos individuos y diversas agrupaciones humanas, pero es evidente que la ciencia social cumple una función de esclarecimiento imprescindible en una sociedad secular y técnicamente desarrollada, más allá de sus usos prácticos. Constituye un modo secular y fehaciente de conocernos a nosotros mismos, y por lo tanto de obedecer, hoy, al perenne consejo helénico: *conócete a ti mismo*. Así, la ciencia social, y la sociología en particular, son expresión cabal de la *reflexividad* del hombre moderno, su contemplación y saber sobre sí mismo y sobre su propio mundo, el cual pensamos y constituimos cada vez más a través de ese conocimiento reflexivo. Por ello el progreso de la sociología es también el progreso de la conciencia sociológica del mundo.

6. Los pensadores contemporáneos de la condición moderna

Todas estas referencias a la relación entre ciencia social y reflexión humanística se hacían necesarias dadas las pretensiones cognoscitivas de la primera y las morales de la segunda. Reconforta constatar la permanencia vigorosa de una filosofía social original en condiciones de creciente auge científico en todos los campos que, empero, no pretende cientificidad en el sentido tradicional del término, pero sí indagación teórica rigurosa. He elegido cuatro pensadores muy distintos entre sí y de considerable alcance, para ilustrar esta afirmación y dar una idea, aunque sólo sea en esbozo, de la aportación del pensamiento social filosófico a la cultura de hoy. Otros podrían también figurar en este dispar grupo (y varios de ellos serán por lo menos mencionados más adelante) pero espero que basten los que siguen para dar una idea, tal vez injustamente elemental, de lo que nos ofrece la filosofía social de nuestro tiempo. Son Isaiah Berlin, Hannah Arendt, John Rawls y Jürgen Habermas. Han sido elegidos precisamente, y entre otras razones, por la diversidad de sus enfoques y aportaciones. Tienen, eso sí, algo en común. Todos ellos pertenecen a la tradición humanista, racional, analítica y universalista que constituye la espina dorsal de pensamiento social occidental.

Isaiah Berlin

Nuestro primer filósofo social es, esencialmente, un historiador de las ideas. Ello puede parecer paradójico, o hasta inducir a algún lector a sospechar que su presencia aquí obedece a que este propio tratado pertenece, aunque con modestia, al mismo campo que cultivó Berlin. No es esa la razón. Sir Isaiah Berlin (1909-1997) fue, a fuer de historiador de la filosofía social, un filósofo que no sólo reflexiona en torno a ella, sino que sobre todo piensa nuestro tiempo desde ella.

Isaiah Berlin nació en Riga, en Letonia, en el seno de una familia hebrea, que se mudó a Petrogrado donde, de niño, presencié la revolución bolchevique. Su familia se trasladó pronto a Inglaterra. Allí estudió en Oxford y se incorporó como académico a uno de sus principales colegios, el de Todos los Santos. Su vinculación a la lengua y cultura rusas fue tan profunda como su ligamen cultural con la judaica, al tiempo que su identificación con la Universidad británica le convertía en un espécimen académico quintaesencialmente oxoniense. Berlin ejerció de puente entre varias culturas filosóficas europeas y no sólo la judaica, la rusa y la inglesa, sino también entre ellas y la italiana y la alemana. Fue un intelectual europeo en el sentido más literal de la palabra.

Berlin se inició primero en la filosofía general y en la ética, antes de dedicarse a la historia. En esos campos compuso ensayos tan notables como su *Dos conceptos de libertad*, de 1958, en la que establecería una célebre distinción entre libertad positiva (la que tenemos para hacer algo) y la negativa (la de estar libres de que algo nos impida actuar o se inmiscuya en nuestra vida: el hambre, el sufrimiento, el dominio arbitrario de otros sobre nosotros). Tras una devastadora crí-

tica del determinismo histórico, perceptible ya en 1939 (cuando publicó un retrato de Marx que presentaba al gran revolucionario con la correspondiente complejidad), Berlin se inclinó por las ventajas de la libertad negativa. La libertad es esencialmente liberación. Es ella (romper cadenas, no permitir injerencias) la que nos abre opciones vitales, la que estimula nuestra inteligencia y capacidad de decisión. (El mero poder hacer cosas sin ton ni son, añadido, como en ciertas sociedades opulentas, consumistas y mediáticas, no nos hace necesariamente más libres.) Berlin se opone a las culturas que proclaman frívolamente la autorrealización del individuo para así encadenarlo más.

Berlin dirigió pronto su atención a presentar las ideas de grandes teóricos revolucionarios rusos como Bakunin y Alexandr Herzen, con lo cual dio a conocer el pensamiento romántico de aquel país. Siguió monografías sobre autores clásicos italianos, como Nicolás Maquiavelo y Juan Bautista Vico y alemanes, como Herder, que han sido objeto ya de alguna atención en la presente *Historia*, en su lugar respectivo.

A la certidumbre nos acercamos solamente por la vía de la razón. Esa es nuestra tradición, aunque en ciertos momentos de su historia se admitiera que la Revelación (sin contradecirla) fuera también una senda legítima de acceso a la verdad. Pero ambas no podían contradecirse mutuamente. En todo caso, indica Berlin reflexionando sobre estos grandes aportes filosóficos, las concepciones de los racionalistas europeos tenían algo en común: el convencimiento platónico de que todas las preguntas genuinas no pueden tener más que una, y una sola, respuesta. Las afirmaciones o son falsas o son verdaderas. Dos o más asertos no pueden ser lo uno y lo otro a un mismo tiempo. Este viejo principio aristotélico excluye cualquier posibilidad confusionista y arbitrariedad, al estilo de lo que, andando el tiempo, vendría a llamarse por parte de algunos «pensamiento posmoderno». Ello no significa, ni mucho menos, que Berlin no se halle penosamente consciente de que no todas las verdades que moran en la mente humana encajan perfectamente entre sí. Al contrario, al considerar el mundo plural de las ideas y de los ideales (el romanticismo, el nacionalismo, la democracia, la igualdad, la libertad) Berlin se percató de que hay grados irresolubles de contradicción en nuestra cultura. Hay, afirma, una endémica *incommensurabilidad* entre no pocos principios o criterios de conducta y acción. No siempre pueden superarse las contradicciones que surgen entre nuestras creencias y valores.

Los pensadores examinados por Berlin, sobre todo a partir del siglo XVIII, con Vico, prueban que en el fondo y quizás sin quererlo han socavado el convencimiento original de la filosofía occidental, el de que toda la realidad (y las disciplinas diversas que la estudian) forma un todo racional sin fisuras ni contradicciones. Con cierta melancolía, y sin abrazar irracionalismo alguno, Berlin explora la naturaleza incommensurable de las diversas concepciones y principios que sostenemos y la imposibilidad de lograr esa visión plenamente armoniosa y esférica de la realidad. (Antes que él Max Weber había llegado a conclusiones parejas en su indagación sociológica.) Es menester pues abandonar el monismo (y

hasta monolitismo) del pensamiento tradicional y aceptar un grado notable de pluralismo en el campo de las ideas y las creencias. Se trata de un pluralismo que halla su concomitancia en el universo cultural y político liberal, donde cada cual expresa y acentúa facetas diversas de una realidad compleja. Estas posiciones hicieron de Berlin, para muchos, un teórico importante como reivindicador del liberalismo doctrinario, tal vez por una falta de conocimiento mayor de su posición. Por ejemplo, la pugna, tan bien señalada por Tocqueville, entre la libertad y la igualdad es, en última instancia insoluble, piensa Berlin, pero también opina con vigor que la socialdemocracia y el socialismo democrático son mucha mayor ayuda para su compatibilización mutua que cualquier otra posición política moderna. Parece como si muchos liberales no se hayan enterado de que Berlin es un socialista moderado y reformista y no un liberal individualista radical. Berlin, como dijera un pensador español antes que él, fue socialista a fuer de liberal.

Las disyuntivas entre principios y criterios en última instancia irreconciliables (por ejemplo, el nacionalismo y el cosmopolitismo absolutos) fueron agudizadas por la modernidad. No pocos desmanes fanáticos (populismo, fascismo, nacionalismo extremo, stalinismo socialista, irracionalismos de toda laya) provienen en nuestro tiempo de un anhelo de superar el pluralismo natural del mundo humano de modo tajante y unilateral. En tales casos sucumbe el matiz y se sacrifica la libertad bajo la tiranía de un solo principio. El pluralismo radical de Berlin le acerca ciertamente al relativismo, aunque él negara, incansablemente, cualquier afinidad con el escepticismo o con conclusiones nihilistas. En todo caso su mensaje es que, serenamente, evitemos cualquier sacrificio ante el cruel altar de una sola idea, se llame «progreso», o «ciencia», o «partido», o «iglesia», o «nación». El arte de vivir y convivir y el cultivo de la libertad para la mayor parte posible de la ciudadanía sólo pueden florecer si sabemos aceptar la complejidad del mundo. Asumamos pues estoicamente las palabras de Immanuel Kant sobre nuestra peculiar naturaleza: «Con un leño tan torcido como aquel del cual ha sido hecho el ser humano nada puede forjarse que sea del todo recto.»

Hannah Arendt

Acabamos de dedicar todo un capítulo a esta pensadora, pero parece idóneo visitarla brevemente de nuevo en el contexto de la presente discusión. Como vimos, fue precisamente la devastadora presencia de la mentalidad fanática y el orden totalitario en el seno de la civilización moderna la que inspiró el primer núcleo del pensamiento moral y político de Hannah Arendt, filósofa judía alemana (1906-1975).

Hannah Arendt publicó, en 1951, *Los orígenes del totalitarismo*, un estudio a medio camino entre la filosofía política, la historia y la crítica de la cultura. Sin satisfacer a ninguno de los especialistas en estos campos, la autora afirmaba, sin ambages, algo que nadie (ni a la derecha ni a la izquierda) osaba afirmar: la íntima y última afinidad entre todos los regímenes despóticos modernos dotados de la pretensión de abarcar la totalidad de la vida humana y social, tanto si eran fascistas

como si se proclamaban comunistas. Arendt concentró su argumentación sobre el minucioso control de la vida humana que impone el totalitarismo. Además ello, sostuvo, constituía una novedad radical en el curso de la historia. Eso no permite que se equipare el totalitarismo moderno con ninguna dictadura o tiranía del pasado.

Su ensayo complementario, *Eichmann en Jerusalén*, de 1961, estaba dedicado a comentar con un estilo casi periodístico el juicio y condena del asesino fascista Adolf Eichmann, constituiría uno de esos raros casos en que una filosofía moral de considerable profundidad provoca un vivo debate público. La indignación universal contra los crímenes del genocida procesado por los israelíes constituía, según Arendt, un impedimento para que el público y hasta los mismos jueces se percataran de la patética y estúpida ingenuidad del reo. Era cierto que él «solo cumplía órdenes» cuando exterminaba judíos y demócratas con la mayor eficiencia posible. Y aunque Eichmann no era inocente, sí era un mero tornillo en la máquina infernal. Al acuñar la hoy célebre expresión de *banalidad del mal*, Arendt no afirmaba que el mal fuera trivial, sino algo más: en primer lugar, podía banalizarse, es decir, formar parte de la rutina cotidiana, como ocurrió con el genocidio sistemático de judíos, demócratas, gitanos y disidentes en la Europa dominada por los fascistas alemanes, los nazis. La destrucción burocrática, industrial, de toda una etnia o colectivo ideológico se transforma en rutina de funcionamiento normal. En segundo lugar, Eichmann (y todos los millares de «eichmanns» del mortífero aparato) no son siempre psicópatas criminales sino, muy a menudo, seres mediocres, grises, obedientes. Negar su excepcionalidad como asesino es lo que escandalizó al público de la época. Lo que Arendt demostró es cómo la mediocridad moral, la cobardía de los débiles y la fácil obediencia rutinaria es lo que transforma a gentes corrientes en mansos brazos de la brutalidad y la barbarie totalitaria.

Su aviso de que no sólo la mayoría de los humanos no son héroes sino que que en el ánimo de muchos habita una inclinación a la obediencia maligna abrió una reflexión que dista mucho de cerrarse. Cuando, decenios después, numerosos esbirros de regímenes dictatoriales en Chile o la Argentina, alegaron para exonerarse que asesinaban a disidentes y demócratas, o los sometían a indecibles torturas, a causa de su «obediencia debida» a las autoridades (es decir, al dictador de turno) la cuestión moral a la que Hannah Arendt había apuntado con certera visión volvía a aparecer con espantable crudeza. Por otro lado, cuando ella insinuó que la buena conducta de los judíos europeos y su fe en la administración permitió que en vez de luchar —excepciones aparte, como la del sobrehumano y heroico levantamiento de la judería de Varsovia contra los invasores alemanes— fueran muchos a su sacrificio en las cámaras de gas (y que por lo tanto fueran parte activa de la banalidad del mal) es comprensible que se desencadenara un escándalo de grandes proporciones tanto entre hebreos como entre gentiles. Arendt había cometido la osadía al decir lo indecible.

La preocupación por la deshumanización y la barbarie organizada, así como su interés originario sobre la convivencia en el amor entre las gentes predicado por san Agustín, condujo a Arendt al estudio de las comunidades en las que reina el ci-

vismo y la convivencia. En sus reflexiones *En torno a la revolución*, de 1963, constató cómo las gentes, en determinadas circunstancias, desean transformarse en ciudadanos libres e imponer un *novus ordo saeculorum* formado por individuos independientes, en el que impere la ley y no el poder arbitrario. Son éstos los ideales característicos del *republicanismo* (que deben distinguirse cuidadosamente de los del mero liberalismo). En su investigación, basada en gran medida sobre el pensamiento y obras de los fundadores de los Estados Unidos de América, Arendt toma partido por el *republicanismo cívico*, en contraposición al dogmático y monolítico de revolucionarios franceses como Robespierre y sus secuaces. Estos últimos, como los republicanos de todos los tiempos, invocaban la virtud ciudadana (el énfasis sobre buena conducta, virtudes públicas y responsabilidad cívica son característicos de los republicanos democráticos) pero sólo para imponer, mediante el terror político, la disciplina y su propia versión, desvirtuada, de esa virtud.

Tal vez fuera la consideración de la inmensa maleabilidad de los humanos bajo órdenes políticos y económicos distintos lo que condujera a Hannah Arendt, en *La condición humana*, de 1958, a negar que la naturaleza humana fuera nunca plenamente cognoscible. (No así a que existiera.) La pensadora invita a una indagación sobre la situación en la que consiste vivir como seres humanos. Si no podemos conocer a fondo nuestra naturaleza, sí podemos conocer nuestra condición. Para empezar, vivir moralmente entraña una *vita activa*, algo superior al mero *homo laborans* condenado al trabajo, y muy distinto al *homo otiosus*, que impone la sociedad opulenta y de consumo de la época. Arendt intuyó, con un vislumbre extraordinario, que ésta podría convertirse en la sociedad mediática y del entretenimiento superficial que caería sobre la humanidad un tiempo después. El *homo otiosus* de hoy, el proverbial consumidor de entretenimiento mediático, es una mera sombra y degradación del *homo sapiens*, para el cual el juego forma parte de la vida activa, reflexiva, responsable.

John Rawls

El año 1971 un profesor de Harvard despertó la filosofía moral y la política, empantanadas en lo que más arriba he llamado «crisis de la ética», con *Una teoría de la justicia*. Este tratado soslayaba el estancamiento del discurso ético en gran parte del mundo académico en torno a cuestiones lingüísticas, dudas sobre la naturaleza y hasta existencia de la libertad y la responsabilidad humanas y combates bizantinos sobre cuestiones a todas luces secundarias. John Rawls (1921-2002) abrió así una nueva fase de especulación en la que se situaba de nuevo la teoría general de la deseable sociedad buena y posible en el centro de la especulación, tal y como había sido el caso durante toda la tradición ética occidental.

La *Teoría de la justicia* se basa en una idea simple y nuclear, aunque su desarrollo por parte de Rawls sea complejo. Es la siguiente: las normas de un grupo humano son justas y equitativas en la medida en que las personas, miembros de ese grupo, accedan a obedecerlas, siempre que no sepan cuáles serán las caracte-

rísticas y recursos a su disposición. En otras palabras, si el *velo de la ignorancia* sobre nuestra propia condición cubriera nuestra vista antes de asociarnos con los demás, no impondríamos leyes o favorecer normas que ofrecieran ventajas especiales para nuestros intereses particulares. En el momento de confeccionar las leyes, las gentes jugarían sin ventaja. Si todos somos iguales en una *posición de partida* moral y jurídica lo más probable es que establezcamos criterios de justicia distributiva y de igualdad que sean buenos y limpios (*fair*) para todos.

Esto es algo, sostiene Rawls, que no han sabido ver los utilitaristas, para quienes el bien común, entendido como un todo agregado, se superpone a las inclinaciones y necesidades legítimas de cada cual. En una obvia puesta al día de las viejas teorías del contrato social, a las que tanta atención he dedicado a lo largo de este libro, Rawls hace depender la justicia y el orden político justo de una decisión democrática colectiva previa a la entrada en liza de nuestras pasiones, estrategias e inclinaciones en la vida real. Se trata, como en casi todas las viejas teorías del contrato, de una ficción, pero es una ficción poderosa, pues introduce un criterio eficaz en la determinación de las leyes justas. No se trata solamente de una argumentación filosófica sin asidero en situaciones vividas. Las leyes justas no tienen por qué medimos a todos por el mismo rasero. Una comunidad de gentes libres puede decidir qué desigualdades son admisibles (por ejemplo las atribuibles a mérito o a gustos estéticos que a nadie dañan u ofenden) y cuáles no. Para ello es crucial que las personas hagan abstracción de sus propias posiciones ventajosas y que adopten, metodológicamente, el velo de la ignorancia. Ésa es la garantía de imparcialidad.

Hay en Rawls una síntesis entre los principios liberales, por una parte, y los igualitarios y redistributivos, por otra. Eso ha dado a su argumentación considerable popularidad entre demócratas y progresistas, aunque quizá su aportación más sustancial haya sido su habilidad por demostrar cómo la filosofía moral más analítica y abstracta puede transformarse en herramienta práctica para medir la bondad de leyes concretas y la eficacia y limpieza, o juego limpio, de un orden económico o político dado.

Rawls (como *mutatis mutandis*, también Arendt) pone en el centro de su pensamiento la inviolabilidad de los derechos humanos y civiles, el derecho del ciudadano a pensar y definir lo que es la justicia y a intervenir democráticamente para que se haga realidad. En ese sentido Rawls concede prioridad y soberanía a lo justo, lo conforme a derecho, por encima de lo que alguien puede describir como meramente bueno. (Bueno ¿para quién?, ¿para quien lo define según su propia conveniencia?) «La justicia es la primera virtud de toda institución social» sentencia Rawls. Todo bien injusto (la riqueza desafortada de unos pocos, por ejemplo) no puede justificarse racionalmente porque no reúne las condiciones que impone la posición de partida, el «velo de la ignorancia» inicial. Ello no significa que la justicia, insiste el filósofo, no tenga que aceptar de muy buen grado ciertas desigualdades. En efecto, si no acepta el *principio de diferencia* hace violencia a la humana diversidad, y nos homogeneiza en una masa informe de iguales, que atro-

pella distinciones e individualidades. Aquellas diferencias que sean moralmente admisibles, incluso las diferencias económicas o de mérito que redunden en beneficio de quienes tienen menor fortuna o menores ventajas, deben ser admitidas. Así, conviene estimular a las gentes con recompensas (salariales, de reconocimiento académico, humanitario, político, científico) por aquellas actividades que benefician a los demás. La admisión y fomento de las diferencias necesarias y tolerables refuerzan la excelencia humana y nos benefician a todos, en especial a los más humildes. Médicos, científicos, maestros, escritores, técnicos, artistas, necesitan prestigio, distinción, apoyo económico para que desempeñen sus tareas con dignidad y sobre todo con ahínco. Con ese criterio John Rawls encaja sus concepciones igualitarias y redistributivas con el fomento de una sociedad que recompense la diferencia, la individualidad y la iniciativa de cada cual.

Jürgen Habermas

Del mismo modo que las teorías generales del derecho, la justicia y la moral habían quedado muy debilitadas durante los lustros posteriores al descalabro de la Segunda Guerra Mundial, hasta la aparición del tratado de Rawls, las de la sociedad habían sufrido un sino semejante. Un intento poco común para subsanarlo fue el *Sistema social*, que publicó Talcott Parsons en 1950. Ese esfuerzo, sin embargo, fue recibido en muchos lugares más como expresión de la posición doctrinal llamada funcionalista dentro de la sociología, coincidente en varios sentidos con la abierta aceptación de los valores liberales y capitalistas, que como una teoría general y crítica del orden social. Retrospectivamente tal juicio precisa matización, pero la ausencia del elemento crítico es evidente en la gran obra de Parsons, lo cual menoscaba algo su considerable valía.

Uno de los pensadores que más se ha acercado a la producción de una teoría general nueva sin dejar de mantener el espíritu crítico es Jürgen Habermas (n. 1929). Es un filósofo y teórico social germano, descollante por su capacidad de integrar y sintetizar las más diversas aportaciones en una perspectiva relativamente unitaria. Sus orígenes en la Escuela de Frankfurt, con la que aparece durante no poco tiempo identificado como miembro de su segunda generación, le sitúa en una posición de izquierda democrática, correspondiente al enfoque de la llamada Teoría Crítica propia de ella. Desde el punto de vista epistemológico, Habermas continúa e intensifica desde el principio la cruzada de aquella Escuela contra el positivismo (sobre todo en las ciencias sociales) en favor de una interpretación humanista. Durante las fases iniciales de su labor tal postura se hallaba teñida de marxismo. Se inclinó en esa época a favor del materialismo histórico por su fértil modo de entender la historia como secuencia lógica de modos de producción. En cambio, se opuso claramente al llamado materialismo dialéctico. Habermas piensa que éste había degenerado en mera ideología positivista, tecnocrática y cientifista. Era ya incapaz de producir una visión reflexiva y original de la modernidad.

En su *Conocimiento e intereses*, de 1968, Habermas muestra la endeblez de la noción de que la ciencia natural es neutra y carece de intereses egoístas, salvo los de la razón. El conocimiento científico avanza apoyándose sobre una financiación política (a veces instigada por estrategias bélicas o imperiales) que determina o apoya ciertas líneas de indagación y desarrollo y no otras. La ciencia responde a las presiones que engendran la política científica en cada lugar así como a los intereses, no siempre cognoscitivos, de sus cultivadores.

El proyecto ilustrado de desarrollar la razón en todos los frentes ha fracasado, sostiene Habermas, en una línea muy frankfurtiana, que se hace eco de las posiciones de Horkheimer y Adorno. (Tal proyecto recibe el apelativo de «discurso filosófico de la modernidad» en Habermas.) Lo ha hecho porque sólo ha crecido por un flanco, el de la técnica, dejando en la estacada los demás, el moral, el estético, el de la convivencia democrática. Se ha disparado la técnica y no se ha desarrollado casi nada más. Habermas continúa así la tradición weberiana de distinguir la razón sustancial de la instrumental y constatar cómo la segunda puede desunirse, con gran daño, de la primera. Embiste entonces contra los usos de esta última a través de la burocracia y la manipulación de la ciudadanía. Con ello, afirma, la razón occidental pierde su función fundamental, que era la de la *emancipación*. Ésta constituye el criterio principal para determinar si estamos, o no, frente a una aplicación de la teoría a la realidad, es decir, frente a una praxis genuinamente racional, emancipatoria. Con ese criterio hay que juzgar la tecnología, que permea toda la sociedad contemporánea, pero que a menudo la esclaviza o permite su subyugación.

El factor crucial que puede superar esta situación de instrumentalización y negación de la razón moral sustancial es, sostiene Habermas, la comunicación. Cuando la comunicación se emancipa de la dominación, los seres humanos, en una relación de diálogo entre seres racionales, pueden alcanzar una situación libre de enajenación instrumental. En tal caso la despolitización cínica de la vida impuesta por la razón instrumental y técnica cesará y será repolitizada por una comunidad de seres comunicantes entre sí. Habermas propone con ello una *ética comunicativa* fundamentada en nuestras capacidades dialógicas y discursivas, en la cual se alcanzan nociones de libertad y justicia a través de la discusión entre gentes capaces de ello, es decir en condiciones de diálogo genuino.

El espacio de la opinión pública y el ámbito de lo público (*Öffentlichkeit*) hoy están intervenidos por intereses sectoriales, mediáticos y políticos que impiden la plasmación de esta situación ideal comunicativa. Como quiera que Habermas no indica el modo de llegar a ella (podrá ser considerado de izquierda y hasta reformista, pero ciertamente no estamos ante un revolucionario) se comprende que sus ideas al respecto hayan sido entendidas por algunos como utópicas. También que muchos radicales alemanes de los últimos años sesenta le tuvieran como mentor, aunque él mismo tuviera una actitud muy reservada respecto a los activistas políticos. Se comprende asimismo que el incremento del multiculturalismo así como los conflictos entre civilizaciones y mentalidades ocurridos desde finales

del siglo xx, resalten la dimensión de puro ideal no fácilmente alcanzable que posee la comunidad habermasiana de comunicantes iguales, emancipados y razonables, amén de racionales, y que como posibilidad se antoje muy distante para una nueva generación de pensadores sociales.

El énfasis sobre la comunicación llevó a Habermas a sentir un interés muy vivo tanto por el lenguaje como por la epistemología. (Ya su breve *Conocimiento e intereses* hizo hincapié en el modo en que los intereses refractan o desvían los criterios objetivos de conocimiento.) Habermas eleva la comunicación, de un modo de entenderse, a un modo de conducirse conscientemente. Por ello sitúa en el centro de su obra la noción de *acción comunicativa*, a la que dedicó un *magnum opus* de dos volúmenes. Esta acción entraña intencionalidad, responsabilidad y conciencia. Acabo de indicar que para Habermas la comunicación dialógica se realiza entre personas capaces de ella. Ello entraña, por lo menos, tres elementos: en primer lugar la existencia de una verdad; en segundo, que los miembros de la conversación imputen responsabilidad también a los demás (un diálogo en que se reconozca la autoridad de todos, no la subordinación de unos a otros), que conducirá a la legitimidad normativa de lo decidido; y en tercer lugar, la sinceridad de cada cual. (La teoría sociológica y la ciencia política, al margen de Habermas, han dedicado hoy mucha atención a la confianza como componente crucial de las redes de relaciones. La confianza asume de uno u otro modo la sinceridad —hasta en secreto compartido, como demostró Simmel— como cemento de tales relaciones.) El elemento más importante en este proceso dialógico es la *legitimidad normativa*. No podemos alcanzar una *situación ideal de lenguaje* si deslegitimamos y descalificamos de raíz lo que los demás digan o argumenten ni aceptamos las normas que nos rigen a unos y a otros.

El lenguaje y el diálogo se realizan principalmente en el seno de la sociedad civil. Acaecen en el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*). Ocurren mucho menos, o nada, en el mundo de las instituciones y de los sistemas. Los sistemas (por ejemplo el entramado empresarial del orden económico) no son morada de la moral, carecen de responsabilidad. Todo lo invaden o intentan invadir (así, colonizan el mundo de la vida, en el que habitan los seres humanos de carne y hueso) de modo anónimo e impersonal. Por eso el pensamiento crítico tiene como misión la defensa de los humanos ante los aparatos institucionales. La teoría crítica debe ponerles coto y fomentar la sociedad civil. La «conducta experta» de los tecnócratas y servidores de las instituciones no es acción comunicativa.

La esfera civil y el mundo de la vida que en ella florece están permeados por el lenguaje, que es nuestro modo de ejercer la acción comunicativa, entendernos y convivir significativamente. De ahí que el *acto de habla* que estudia la lingüística posea tanta importancia para Habermas. Mediante el lenguaje nos socializamos como personas y entendemos intersubjetivamente como seres capaces de razón. (Habermas incorpora aportaciones de la psicología del aprendizaje para dedicar atención al proceso de maduración moral del hombre, a partir de su niñez.) El diálogo es la fuente de nuestra emancipación y del consenso moral racional. La

ética en Habermas es, pues, esencialmente dialógica aunque, como pensador asentado en la tradición clásica, no niegue ni la importancia ni la existencia de principios morales universales. Sin embargo, la pregunta fundamental de qué es lo que debo hacer halla su respuesta solamente a través del diálogo entre gentes racionales e iguales. Dadas las circunstancias del mundo moderno, Habermas considera que existe un *déficit democrático* en aquellas sociedades civiles, espacios de lo público y hasta parlamentos de países avanzados en los que las interferencias burocráticas, tecnocráticas y mediáticas confunden o dificultan las situaciones ideales de discurso.

Su clasicismo hace de Habermas un enemigo jurado de todo relativismo posmodernista, pero también de las teorías sistémicas de la sociedad —notablemente las muy elaboradas de Niklas Luhman (1927-1998)— que ignoran la responsabilidad de los seres humanos para poner todo el énfasis sobre la estructura y funcionamiento anónimos del sistema social. Ese mismo clasicismo (procedente de la tradición ilustrada y racionalista occidental) ha permitido una crítica de Habermas en el sentido de que sus elaboraciones pecan de eurocentrismo y que sus teorías de la comunicación son propias de la legitimidad tal y como aparece en sociedades nacidas de esa tradición. A ello ha replicado este pensador que él se refiere estrictamente a «sociedades avanzadas» en las que la *competencia comunicativa* de la ciudadanía dialogante posee las características descritas, más allá de su base étnica o tradición cultural, sea o no europea. Empero, dados los rasgos principales de sus ideas, no sorprende que su réplica no haya convencido en exceso. Una posición más firme —que no adopta Habermas— sería la de reconocer que las reglas del juego racional correspondientes a Occidente son las menos defectuosas que se conocen para la realización práctica de la convivencia en condiciones de democracia, racionalidad y progreso sin que tengamos que adoptar por ello una actitud defensiva ni vergonzante. Ni tampoco pretender superioridad moral alguna para las gentes de una parte del mundo sobre las otras. La historia es como ha sido, y no de otra manera. Mas este argumento ya no pertenece a Jürgen Habermas.

7. Los movimientos sociales: feminismo, ecologismo, derechos civiles y resistencia a la mundialización contemporánea

Ha habido una señalada tendencia en la historia occidental moderna hacia la plasmación de las corrientes ideológicas en movimientos políticos amplios, encarnados a su vez, a menudo, en partidos políticos o sindicatos, dentro de los cuales se han abierto paso y dejado su huella. La libertad de la ciudadanía, por restringida que haya sido, ha permitido y fomentado estas tendencias sin que se haya roto el orden constitucional y democrático. Al contrario, éste ha dependido en buena medida de la institucionalización del pluralismo. Por otra parte, partidos, sindicatos y gremios empresariales, no han acaparado todo el espacio público dis-

ponible para las asociaciones ciudadanas. La ciudadanía se ha integrado y manifestado con frecuencia también en *movimientos sociales* al margen de ellos, o paralelos, o hasta hostiles a ellos. Desde ciertos movimientos nacionalistas a aquellos que sólo deseaban una reforma electoral o fiscal limitada, o una reforma moral específica, abundan los ejemplos de movilizaciones ciudadanas que nunca fueron encuadradas ni absorbidas por una sola organización política y que sin embargo consiguieron en alguna medida sus objetivos.

La vitalidad de la democracia y de la sociedad civil, en términos políticos, no depende sólo de la participación electoral y la afiliación a los partidos sino también de la actividad y alcance de los movimientos sociales. Poseen éstos particular importancia en el ámbito de las ideas sociales, pues manifiestan con fidelidad las creencias, valores y actitudes propias de una época y cultura.

La segunda parte del siglo xx y los principios del XXI han presenciado la proliferación de movimientos sociales, algunos de ellos de gran alcance, que han surgido de la sociedad civil y producido efectos muy sustanciales. Sus orígenes son tan antiguos como la democracia misma. En tiempos relativamente recientes, el movimiento sufragista de las mujeres británicas que exigían el voto es anterior a la Primera Guerra Mundial. Y no todos tuvieron carácter progresista. Así, el movimiento que forzó la introducción de la Ley Seca contra las bebidas alcohólicas en Norteamérica (1929-1933) era sumamente ambiguo, puesto que tanto los moralizadores fundamentalistas protestantes como el hampa se beneficiarían de él. Algunos provocan movimientos diametralmente contrarios, como sucede con quienes predicán la legalización del aborto a petición de la embarazada con aquellos que, por el contrario, exigen su penalización. Aunque no es difícil que aparezcan juntas las reivindicaciones de varios movimientos en uno solo —por ejemplo los ecologistas suelen ser pacifistas y muchos de ellos son también feministas— me referiré aquí por separado a cuatro de los más significativos: el feminismo, el ecologismo, el movimiento en favor de los derechos civiles y el que protesta contra el proceso de mundialización en su forma predominante. Han sido elegidos, no sólo por su importancia para dar cuenta cabal del estado del pensamiento social en el mundo contemporáneo, sino también por una razón singular: se hallan, a pesar de la aparente novedad de sus doctrinas, profundamente enraizados en las tradiciones de la filosofía social occidental, cuyo espíritu continúan hasta cuando se presentan como revolucionarios.

El feminismo. Igualdad y libertad han sido, a través de los tiempos, dos ideales cruciales para el pensamiento occidental. Una parte muy considerable de la energía invertida en la elaboración de la filosofía moral y política ha girado en torno a estas cuestiones. El problema para una tradición que asumía la dignidad de todos los seres humanos era justificar la desigualdad. Así, Platón intentó hacerlo según el criterio de las diferencias que hay entre los individuos en cuanto a capacidad e inteligencia. Al no hallar ninguna entre mujeres y hombres propuso su igualdad política. No obstante, desde Aristóteles, los argumentos para

mantener la desigualdad (en su caso la subordinación de esclavos y mujeres a los hombres libres) se multiplicaron, si bien siempre en pugna con el ideal contrario, el igualitario. Éste fue reforzado por el mensaje de Jesús que generalizó la dignidad humana a todos los humanos, hombres y mujeres, libres y esclavos. (San Pablo se opuso a estas nociones y subordinó mujeres a hombres, sin proponer la liberación de los esclavos.) El advenimiento de la era de las grandes revoluciones impuso la continuación del proceso de igualación, por lo menos en lo jurídico y lo político. Se abolió la esclavitud y el trabajo infantil. El socialismo fue la primera morada ideológica del feminismo. (La expresión misma de feminismo fue introducida por uno de sus fundadores, Charles Fourier, poco después de 1830) y ambas doctrinas permanecieron estrechamente unidas. Más tarde, la extensión del derecho al voto y de las garantías civiles a toda la población masculina fue seguida, poco a poco, por su ampliación a la femenina. Para ello hubo que vencer enormes prejuicios de supremacía masculina que, al extenderse por todas las clases sociales, formaban una formidable barrera para el cumplimiento de la *lógica expansiva de la igualdad* a través de los dos géneros, femenino y masculino, que componen la raza humana.

El movimiento feminista tiene sus distantes orígenes intelectuales en varias obras medievales que defendían la naturaleza femenina frente a argumentos sobre su inferioridad propuestos por algunos escolásticos. La primera argumentación moderna aparece en la obra de la inglesa Mary Wollstonecraft (1759-1797), ya citada, *Vindicación de los derechos de la mujer*, escrita en 1792, en la que llama vigorosamente la atención sobre unas declaraciones de derechos del ciudadano que olvidan los de la mujer y siguen marginándola. Poco antes Olympe de Gouges había redactado una *Declaración de los derechos de las mujeres* para corregir el obvio bias masculinista de la Declaración de Derechos revolucionaria. Aunque textos como éstos iniciaron el debate, el feminismo, como movimiento, no se consolidó hasta mucho más tarde, con la petición de participación igual y efectiva de las mujeres en la vida social, fuera de la privada. Así el movimiento sufragista inglés, en sus años cruciales de 1906 a 1914, uniría a mujeres de orígenes muy diversos para conseguir el voto. La lucha británica por el sufragio femenino fue crucial para el feminismo: estaba claro que las mujeres no podían fiarse de las promesas de los partidos o de los sindicatos si no ejercían ellas mismas el voto.

Las especulaciones de sociólogos como Simmel sobre el carácter femenino y, sobre todo, las explicaciones de Freud sobre la sexualidad de las mujeres abrieron un ámbito de discusión que habría de producir respuestas fecundas, en especial por parte de aquellas feministas que pronto discreparon de ellas. La obra de Simone de Beauvoir (n. 1908) *El segundo sexo*, publicada en 1949, introdujo la cuestión femenina en el ámbito de la filosofía moderna. Beauvoir usó las categorías hegelianas del yo y del otro para explicar el dominio masculino sobre una mujer objetivizada por las actitudes del varón y la cultura de la época. Según ella los hombres pueden integrar mutuamente sus instintos sexuales y sociales, mientras que las mujeres confunden sexualidad con biología y vida. El matrimonio per-

petúa el dominio masculino sobre ellas al reforzar esta identidad funcional. Beauvoir afirmaba que la emancipación debía pasar para las mujeres por su evitación del matrimonio y aun de la prole.

Los dos decenios siguientes fueron particularmente fértiles en la aparición de textos e ideas feministas, que crearían la plataforma crítica y doctrinal del feminismo posterior. Surgió el movimiento llamado de liberación femenina, una de cuyas ramas, la radical, lo escindiría en dos. El *feminismo radical*, sobre todo desde la aparición de la *Dialéctica del sexo* de Shulamit Firestone, en 1971, tendió a entender a las mujeres más como una clase social que como parte de un sistema compartido de desigualdad de clases que incluye diferencialmente a ambos géneros. El enemigo a derrotar era ahora el *patriarcado*. La alianza posterior de parte del feminismo radical con el socialismo inauguró una fase en la que ya es más apropiado hablar de un verdadero pluralismo dentro del feminismo. La proliferación de grupos feministas reflejaba y refleja las condiciones sociales diversas de las mujeres, especialmente cuando salimos del mundo occidental. Las reivindicaciones de las mujeres en el Islam, por ejemplo, son muy distintas de las europeas o norteamericanas, y el reavivamiento del fundamentalismo religioso en aquel ámbito ha levantado nuevos escollos para las mujeres que aspiran a su emancipación. En todo caso, la presencia del *movimiento de liberación femenina* y del feminismo en el panorama de las ideas y valores de la sociedad contemporánea ha tenido consecuencias poco menos que trascendentales. Puede provenir, como he indicado, de una lógica antiquísima en nuestra tradición emancipatoria, pero las victorias conseguidas ya por las mujeres (a quienes todavía queda mucho trecho a recorrer) han transformado la situación moral, cívica, política y laboral contemporánea de un modo carente de precedentes. En un mundo lleno de tergiversaciones de la racionalidad y naufragios de lo que en su día fueron corrientes hacia el progreso, no es poco constatar la presencia de la espléndida victoria para la humanidad que representa en su conjunto el movimiento feminista.

El ecologismo. La preocupación por el medio ambiente como ámbito al que defender y mejorar es relativamente reciente. Sus raíces pueden retrotraerse, si se desea, a san Francisco de Asís (1182-1226) cuyas *Florezcillas* abandonan el tradicional temor ante la naturaleza y empiezan a verla como una Creación amable: el hombre debe vivir en comunión con ella. La actitud moderna aparece con Rousseau y con el romanticismo posterior, que exalta secularmente el mundo natural del que formamos parte. Éste se torna hostil poco a poco contra la industria, las grandes ciudades y las miserias del capitalismo, a medida que la revolución industrial afianza su triunfo sobre el mundo natural. Es un romanticismo, empero, que refleja actitudes minoritarias, que no cuajan en movimiento social alguno. Mientras tanto los economistas liberales como los socialistas no se plantean (con pocas excepciones, entre las cuales descuelga Malthus) el problema de la finitud de los recursos medioambientales y humanos ni los límites eventuales del espacio disponible para una población ya en constante e indefinido crecimiento. La notoria ex-

cepción entre los liberales clásicos es la de John Stuart Mill, quien propuso por primera vez que se alcanzara una situación de prosperidad estable pero sin un crecimiento económico que destruyera recursos finitos.

El ecologismo se desarrolla como movimiento político en cuanto comienza a percibirse a todas luces la gravedad de las tendencias de destrucción ambiental producidas por la civilización industrial y consumista. Toma su nombre de la palabra ecología, acuñada por Ernst Haeckel en 1873 como rama de la biología que estudia las relaciones entre los organismos y el medio ambiente y también de la noción de ecología humana, desarrollada por los sociólogos de la Escuela de Chicago en los años veinte del siglo xx, los primeros que estudiaron las comunidades humanas en su relación ambiental y como creadoras ellas mismas de ambientes sociales específicos. La doctrina ecologista posee notables ramificaciones, pero se apoya en dos ideas cruciales: la preservación de la naturaleza y la transformación del orden económico y técnico del mundo moderno para evitar el apocalipsis que, según sus seguidores, espera a la humanidad si continuamos destrozando nuestro medio y recursos naturales al ritmo presente. Lo último entraña, claramente, una revolución tanto económica como moral de considerables proporciones.

Las interpretaciones y escuelas dentro del movimiento ecologista han variado y varían en gran manera. Así hay un ecologismo de espíritu libertario, como el representado inicialmente por el austríaco Iván Illich (n. 1926), pensador de origen católico, que abrió un controvertido centro de estudios en México, en Cuernavaca, desde el cual proponía soluciones alternativas al orden predominante. Por ejemplo, dado que el sistema educativo era según él pernicioso, lo mejor es desescolarizar la sociedad; como la medicina moderna genera sus propios enfermos, la solución es desprofesionalizarla y hurtar a los médicos su poder sobre la red hospitalaria. En ambos casos Illich supone que el resultado será beneficioso para todos, como si la humanidad no supiera lo que es vivir en un mundo sin escuelas y sin médicos. En el caso de la ecología, predica Illich, «dos tercios de la humanidad podrían ahorrarse el paso por la sociedad industrial buscando un equilibrio postindustrial en su modo de producción que forzaría a las naciones hiperindustrializadas a adoptarlo como alternativa al caos». Aunque Illich no explique cómo se realizaría esa conversión de los países pobres al modo postindustrial de producción, la noción de que hay que hallar un desarrollo ecológicamente distinto del que destruye la naturaleza es esencial, tanto para los ecologistas como para muchos ciudadanos que, sin militar en ese movimiento, se han percatado de la creciente gravedad de la situación.

Otro autor de origen austríaco, André Gorz (1923-2007) consecuente con sus posiciones neomarxistas, vio en el movimiento ecologista una continuación del combate contra el capitalismo y la tecnocracia: al constatar la capacidad de las empresas capitalistas a adaptarse y asumir algunas medidas de protección ambiental, Gorz aboga por una revolución en la sociedad civil que la aleje del orden actual y cree comunidades de autogobierno y autogestión, con una economía distinta a la capitalista. Ideas afines son las de Rudolf Bahro, marxista encarcelado por el régimen comunista de la Alemania Oriental, liberado en 1979 y refugiado en la

Occidental, donde se unió a Los Verdes, partido ecologista germano. La crítica que le valió la prisión era la afirmación de que los países llamados socialistas (en la órbita soviética) seguían una pauta desarrollista sin freno idéntica a la de los occidentales, con lo cual contribuían también a la catástrofe ecológica así como al creciente desequilibrio entre naciones ricas y pobres. (Gorz también se significó por apoyar la noción, compartida por otros, de una *renta básica de ciudadanía* para permitir que todos los ciudadanos, aunque fueran pobres, tuvieran acceso al ámbito público de las democracias.)

Junto a concepciones como éstas es posible detectar, dentro del movimiento ecologista, una corriente de acentos más o menos místicos o panteístas, de culto a la tierra como organismo vivo y al cosmos como ámbito sagrado. Así, el popular libro del inglés James Lovelock (n. 1919) *Las edades de Gaia: biografía de nuestra Tierra viva* refleja muy bien esta nueva actitud. (Gaia es el nombre de una diosa griega, que representaba a la Tierra.) Lovelock introduce conceptos y explicaciones científicas para presentar la Tierra no como un peñasco inerte en el espacio, sino como un ser pulsante y vivo, al que la civilización tecnológica puede hacer un daño irreparable. Al margen de la validez científica de la metáfora, la obra de Lovelock, como la de otros autores, forzó un viraje en el modo de contemplar el mundo y la naturaleza en muchas gentes de mente secular, que han introducido ciertas actitudes trascendentes en su trato con ellos.

El movimiento ecologista es diverso y disperso. Hay en él organizaciones militantes internacionales (Greenpeace, por ejemplo), partidos políticos (hasta principios del siglo XXI siempre minoritarios), asociaciones ciudadanas, locales o regionales, para la protección de parajes naturales, grupos para la introducción de legislación ecologista (algunos de ellos interesados en la industria que de ella se beneficia) y así sucesivamente. Como movimiento cubre grupos que apoyan la «ecología profunda» (*deep ecology*) muy radicales, así como quienes son básicamente ecosocialistas. Más allá de las diferencias que los separan entre ellos, el ecologismo aspira a organizar la economía humana como un subsistema dentro de la biosfera, que no rompa el delicado equilibrio que la mantiene. Para ello será preciso reestructurar nuestro modo de vida y trabajo, superar el despilfarro, y crear un mundo más austero, lo cual no significa pobre.

El ecologismo ha sido lo bastante potente como para conseguir algunas respuestas gubernamentales y reorientaciones en la política industrial, de transportes, producción de energía no contaminante y reciclado de productos nocivos. La Conferencia Mundial de Río en 1992 y los acuerdos posteriores de Kioto, 1997, fueron ejemplos de su capacidad de generar algún gesto (en gran medida retórico) por parte de los poderes internacionales, amén del número creciente (pero insuficiente) de medidas protectoras del medio ambiente que van aplicando los gobiernos nacionales y autoridades locales. Por desgracia, el grado de respuesta satisfactoria de esos poderes continúa siendo notoriamente insatisfactorio. No sorprende pues que, entrado el siglo XXI, se hiciera obvio para muchos que sólo alguna catástrofe ecológica de mayor calibre que las producidas ya podrían inducir a las mayorías elec-

torales a elegir gobiernos más decididos a tomar las enérgicas medidas oportunas. Parece que los varios desastres industriales, nucleares, de desaparición forestal, desertización progresiva, empobrecimiento de flora y fauna, así como las hambrunas engendradas por el exceso de población, no son aún suficientes para impulsar las decisiones drásticas que la gravísima situación del planeta exige.

Los derechos civiles. La lucha por la puesta en vigor de los derechos constitucionales de los ciudadanos dentro de las democracias es tan antigua como ellas, como se ha podido comprobar a lo largo de esta historia de las ideas sociales. Se ha puesto repetidamente de relieve cómo, a pesar de las proclamas de la democracia, siempre había sectores excluidos de su esfera: metecos, esclavos y mujeres en Atenas, pueblos coloniales en las repúblicas modernas, ciudadanos marginados (a menudo, inmigrantes) en el mundo contemporáneo. En éste ha ido tomando cuerpo un fuerte movimiento de incorporación ciudadana por parte de sectores excluidos de la institución esencial de la democracia: la participación y la representación políticas así como la igualdad legal y moral de todos los ciudadanos. Una de las corrientes que desencadenó ese movimiento fue el de los Derechos Civiles, iniciado por los negros norteamericanos a fines de los años cincuenta, y pronto capitaneado por Martin Luther King (1929-1968), quien caería asesinado por sus ideas democráticas y su actividad reformista. King, junto al Mahatma Gandhi (1869-1948), igualmente asesinado en la India, representa una de las grandes aportaciones a la civilización política moderna: la movilización cívica y pacífica de la ciudadanía para la consecución de fines legítimos y moralmente necesarios para la realización de una comunidad política fraterna y libre entre los hombres. De hecho los movimientos de derechos civiles han aportado una solución alternativa a la violencia, merecedora de toda la atención por parte de los pueblos o los ciudadanos agraviados, dada su eficacia y su evitación de una escalada de terror. La lucha «no violenta» inaugurada por Gandhi en su lucha por la independencia de la India es una de las aportaciones más serias al pensamiento político contemporáneo y es distinta, aunque muy afín, al *pacifismo* de épocas anteriores. El *movimiento de la no violencia* no se adscribe a ninguna ideología específica dentro de la izquierda (no hay un movimiento político de no violencia de derechas) pues en él se encuentran hindúes, cristianos, comunistas, humanistas individualistas y otros muchos adherentes.

Las ramificaciones y variedades del movimiento de los derechos civiles no son menores que las del feminismo. Aparece en cada país con sus características especiales, pero también se plasma en organizaciones universales y no partidistas, como Amnistía Internacional, que lucha eficazmente contra la tortura y la persecución política en todo el mundo. En algunos lugares el movimiento civil (como en Sudáfrica contra la institución racista del *apartheid*, instituido a partir de 1948 y abolido en 1991) fue también contra una discriminación racial de corte cuasi fascista, mientras que en otros se ha concentrado en aspectos menos dramáticos (aunque no por ello menos importantes) de la discriminación y el estigma contra sectores marginados o explotados. El flujo masivo de inmigrantes de otros conti-

nentes a los países de la Unión Europea ha estimulado la actividad cívica en favor de la universalización de los derechos humanos y civiles.

La mundialización: movimientos de rebelión. El proceso de mundialización, al que se ha prestado atención repetidamente más arriba ha provocado, a partir del último decenio del siglo xx, un potente movimiento social, al cual los medios periodísticos han bautizado con cierta irresponsabilidad con el nombre de «antiglobalización» o antimundialización. Los graves enfrentamientos de sus militantes más violentos con una policía también violenta a partir de una conferencia internacional en Seattle y otra en Génova, en 2001, contra instituciones como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial de Comercio han sido interpretadas por representantes de la panoplia mediática como si se tratara de un movimiento irracional que se opone a dicho proceso. Con notables y circunscritas excepciones, lo que existe es más bien una oposición transnacional considerable (aunque difusa) al modo en que tal mundialización se realiza, no a ella misma, lo cual es muy distinto. La mundialización de los derechos civiles, o de la defensa ambiental, o de la educación escolar, por poner tres obvios ejemplos, no generaría protestas racionalmente justificables.

Para cualquier demócrata, la protesta contra la mundialización económica desigual, injusta, arrolladora de diferencias respetables entre los pueblos, posee la obvia virtud de que se genera desde la sociedad civil. También, y ello es crucial, de que anuncia, como en el caso del ecologismo, la incipiente aparición de una *sociedad civil mundial*. Para esa misma persona, sin embargo, debe ser preocupante que el movimiento carezca aún de un programa alternativo convincente y plausible capaz de sustituir las presentes estructuras de modo eficiente. Afirmar, como reza una de sus consignas, que «otro mundo es posible» es sugestivo, pero carece de valor si no se especifica cuál es y cómo se pone en marcha la elaboración de ese mundo nuevo. No es que falten ideas y propuestas en términos absolutos (muchas de las de los ecologistas son válidas para el caso, como lo son las de los pacifistas y defensores de los derechos humanos) pero sí parece que, a comienzos del siglo XXI, no existía aún una masa crítica doctrinal o ciudadana suficiente y dispuesta a reorientar el proceso de mundialización controlado por las grandes potencias hegemónicas, como muchas compañías multinacionales así como los gobiernos de los Estados Unidos, la Unión Europea, el Japón y sus diversos aliados. De ese proceso se beneficiaron paradójicamente ciertas economías criminales (narcotraficantes, burguesías depredadoras en países otrora socialistas) así como gobiernos o ejércitos insurgentes al servicio de intereses inconfesables.

Es difícil predecir la evolución futura de movimientos sociales como los aquí mencionados o de otros que puedan surgir. En todo caso su vigorosa presencia testimonia la existencia de una sociedad civil, más allá de los partidos y de los aparatos políticos y estatales nacionales o supranacionales, que ha sufrido una fuerte reestructuración pero que dista mucho de haber perdido vitalidad. La dinámica de la inter-

vención ciudadana, tras un largo período de encuadramiento en movimientos como el obrero tradicional o los partidos parece haberse decantado, en una parte sustancial, hacia la formación de un sector participativo, internamente democrático y de resultados directos palpables. Es un ámbito representado por los movimientos de asociación voluntaria altruista, es decir, de aquellos movimientos o agrupaciones orientados hacia logros que sólo pueden redundar, a la postre, en favor del bien general o del interés común. La *governabilidad* misma del planeta depende hoy en gran parte de la participación cívica y solidaria de una ciudadanía responsable.

8. El porvenir de la sociedad moderna

El fin de la Segunda Guerra Mundial acabó con el imperialismo fascista nipón, alemán e italiano, y abrió paso a un vasto movimiento de independencia de los países coloniales que, empezando con la India en 1947 culminó en 1974 con la disolución del último imperio ultramarino europeo, el lusitano. (El soviético, continental, heredero del zarista, habría de esperar hasta 1990 para su desmembramiento.) Ello no impediría que algunas potencias, en especial los Estados Unidos, persiguieran una política imperialista, sosteniendo regímenes dictatoriales (por ejemplo en la América Latina) o entrando en guerras expedicionarias de singular violencia, como la del Vietnam (1960-1975) con el pretexto de defenderse del imperialismo soviético. Ello dio lugar a una intensa corriente de crítica, surgida en gran parte de ciertos intelectuales, como el lingüista yanqui Noam Chomsky (n. 1928) que sometieron a estas políticas a un análisis documentado y devastador.

La larga era de paz interna en que entraron los países beligerantes tras 1945 significó para ellos una fase muy prolongada de intenso desarrollo económico, acumulación de riquezas y expansión de conocimientos científicos y técnicos. No obstante, junto a estos aspectos de la marcha de los asuntos públicos, se acumularon en el mismo período problemas graves —empezando por la llamada Guerra Fría entre la Unión Soviética y los países occidentales, encabezados por los Estados Unidos— que no auguraban precisamente un futuro halagüeño. No es éste el lugar para analizarlos directamente, sino el de señalar algunas reacciones filosóficas, ideológicas y sociológicas provocadas por aquella situación y sus repercusiones en el mundo de hoy.

Como acabamos de comprobar al examinar la aparición de movimientos como el ecologista o el feminista, en el terreno del pensamiento social se puede constatar la existencia de un viraje o desplazamiento de los centros de atención desde los supuestos básicos tradicionales a otros nuevos. Así, la teoría social partía, casi hasta el presente, de una concepción del mundo en la que la noción de escasez de recursos carecía de importancia. Para los economistas liberales clásicos el mundo era como una cantera inagotable cuya conquista era lo único que presentaba dificultades. Como acabo de recordar, a lo sumo encontramos algún economista, como David Ricardo, para quien los problemas de escasez de territorio, bienes y recur-

sos son importantes, pero no a nivel mundial. Y al referirme al ecologismo ya he mencionado a Malthus, a Stuart Mill como las grandes excepciones a este supuesto tradicional. Lo mismo puede decirse del pensamiento socialista antiguo, para el que la desigualdad plasmada en la sociedad clasista y el modo capitalista de producción era el blanco principal y excluyente de todas sus preocupaciones revolucionarias. Son los sociólogos quienes desde 1880, aproximadamente, hacen hincapié sobre otros problemas, como son la excesiva densidad demográfica de ciertas zonas, el caos urbano y su delincuencia, el crecimiento acelerado y peligrosísimo de la población mundial, el desequilibrio ecológico y la consiguiente necesidad de una ciencia que estudie la ecología humana, y otros similares. La gravedad de problemas de distinto orden ha sido la causa principal de que la conciencia de aquéllos no saliera de un círculo relativamente reducido hasta que no se han hecho sumamente graves y visibles. Es esto lo que conduciría al cambio de rumbo en la orientación del pensamiento social moderno. Tal viraje no significa que los críticos de hoy hayan abandonado los viejos problemas y temas perennes de la filosofía social, sino que han asumido los nuevos sin perderlos de vista. Sería lamentable, por ejemplo, que la percepción de la gravedad de la explosión demográfica en la periferia del mundo próspero nos hiciera olvidar que la barbarie dictatorial continúa abatiéndose sobre muchos países. Así, la teoría democrática moderna tiene que incorporar a la vez una doble preocupación por las estructuras políticas adecuadas y por cuestiones que si no se resuelven hacen imposible la democracia, como es la del hambre y la miseria. Ello es así tanto si se trata de países dictatoriales como de aquellos que tan poco han hecho por zanjar la atroz pobreza que agobia a la mayoría del pueblo, o por mitigar los enfrentamientos violentos y matanzas sin cuento entre diversos grupos étnicos o religiosos.

La naturaleza de ese viraje del pensamiento social contemporáneo estriba, pues, en la toma de conciencia de un conjunto de tendencias que no estaban previstas en el acervo tradicional de conocimientos. Por lo pronto se ha descubierto que los caminos de la historia futura nos son desconocidos. Como ya señaló Karl Popper en *La miseria del historicismo*, en 1957, no es dable saber con exactitud, por ejemplo, cuáles van a ser los descubrimientos científicos que se producirán en los próximos diez o veinte años. Y comoquiera que la influencia de éstos ha de ser decisiva en la marcha de los acontecimientos, nada sería más absurdo que intentar predecir estos últimos. Si esto es cierto, no cabe duda que hay que hacer una crítica muy severa a quienes afirmen poseer el secreto del porvenir, entre los cuales descuellan algunos futurólogos, no menos insensatos que los socialistas dogmáticos de ayer. Los primeros, que son bastante inofensivos, consiguen a veces pingües beneficios extrapolando tendencias económicas y demográficas, educativas y técnicas, y nos dan una visión del porvenir que poco suele tener que ver con él. Durante todo el siglo xx, por ejemplo, no lograron predecir ni una sola guerra, y éstas han cambiado una y otra vez la marcha de los acontecimientos. Los segundos afirmaban que sabían lo que ocurriría —el colapso total del capitalismo, por ejemplo— sin especificar cuándo, ni cómo, ni dónde.

Frente a estos grupos ideológicos nos encontramos con teóricos y científicos sociales que han intentado enfrentarse sin prejuicios paralizadores con varios hechos importantes: el estudio de las revoluciones en los países agrarios, la investigación de los conflictos sociales en las sociedades industrializadas, la consideración de la expansión de las clases medias y la reducción del tamaño de las clases obreras industriales, los efectos de la comunicación por medios técnicos —radio, televisión, transmisiones vía satélite— sobre los nuevos públicos, la subordinación de la mujer en un mundo igualitario, y tantas otras cuestiones. Durante la fallida revolución democrática de Checoslovaquia, pronto ahogada por los tanques soviéticos, por ejemplo, un equipo de socialistas democráticos de la Academia de la Ciencia en Praga publicó un documento que reflejaba plenamente la actitud de apertura crítica y racional que debería inspirar la teoría social moderna si es que ésta ha de servir de algo. Con el título *La civilización en la encrucijada: efectos sociales y humanos de la revolución científica y técnica*, el documento, redactado por Radovan Richta y sus colaboradores en 1967, se enfrentaba con problemas cruciales, hasta entonces ignorados en los países llamados socialistas. Así, ponía de relieve el efecto que sobre la estructura social futura podía tener el control de conocimientos técnicos y científicos por una minoría. En efecto, entráramos a la sazón en una fase en que la vida económica ya no se originaba solamente en la mera acumulación de capital, o en el control político de unos hombres por otros, es decir, en el dominio sobre una fuerza de trabajo, sino también en que la tecnología y el nivel de conocimientos de una población dada —el *capital humano*— son factores fundamentales de desarrollo económico. La democratización de la enseñanza, no es, pues, sólo un problema de escuelas, sino una cuestión de acceso al conocimiento superior, junto a la cual habrá que edificar un sistema de control popular del ámbito hoy dominado por los tecnócratas o por las élites que detentan el poder. Además, la sociología de la educación ha demostrado, de modo incontrovertible, que la incorporación de la mujer a la enseñanza es el factor más decisivo para su emancipación y para la igualdad entre los géneros.

Los problemas políticos y estructurales de las sociedades más avanzadas están íntimamente ligados a una serie de transformaciones tecnológicas cuyas últimas consecuencias sociales nos son aún poco conocidas. La microelectrónica y la telemática, por ejemplo, han venido a producir una nueva oleada de mudanzas en el terreno de las finanzas, de la productividad económica, de la información política, de las transmisiones y comunicaciones, a partir del decenio de 1960, cuyos últimos efectos están aún poco claros, puesto que desde los últimos lustros del siglo XX se ha acelerado la mudanza, merced a internet, la telefonía móvil y demás inventos afines. Las interpretaciones optimistas de lo que sucede se basan en la predicción de que la nueva tecnología de los semiconductores, las computadoras, la informática, la biotecnología y demás ingenios resolverá a la postre los acuciantes problemas de la sociedad moderna. Dan como ejemplo su capacidad de incrementar el ocio, aumentar la efectividad de la medicina y eliminar el trabajo industrial monótono, entre otras cosas. Las pesimistas ponen énfasis en los peli-

gros de la invasión informática de la intimidad de los ciudadanos por parte del poder, el hecho de que los cohetes intercontinentales nucleares construidos en las últimas fases de la confrontación entre la Unión Soviética y los Estados Unidos estuvieran equipados con aparatos electrónicos, así como toda la panoplia balística avanzada, y muestran cómo las nuevas burocracias electrónicas generan un vasto ejército de oficinistas operadores de máquinas cuya vida es tan monótona e insulsa, según ellos, como la del proletariado industrial de antaño.

Junto a esta preocupación por los problemas tecnológicos de las sociedades industriales avanzadas, los últimos decenios han sido testigo de un gran incremento de la conciencia global de las cuestiones sociales. Lo acabamos de comprobar al evocar los rasgos de los movimientos sociales de la época. Ello se ha debido en gran medida a la aparición de un sistema verdaderamente mundial de interdependencia económica y política, según el cual lo que ocurre en cualquier parte del mundo afecta a sociedades distantes de un modo directo. La crisis energética que siguió a la guerra árabe-israelí de 1973 (Guerra del Yom Kippur) seguida de varias dislocaciones económicas en Occidente (aumento de la inflación y del paro) no fue más que un ejemplo de una tendencia más grave y profunda que ya comenzaba a ser percibida antes. El hecho es que una parte importante de la conciencia social racional contemporánea orienta su atención hacia el análisis y posible solución de los problemas sociales mundiales. Generalizando mucho, éstos son de dos órdenes. En primer lugar, se trata de la cuestión de la supervivencia de la raza humana a largo plazo ante los peligros combinados del armamento (proliferación o mantenimiento de artefactos nucleares en posesión de varios países), el crecimiento demográfico insostenible y el agotamiento de los recursos naturales. En segundo lugar, trátase de la cuestión, a medio y corto plazo, de la agudización de los desequilibrios entre el mundo industrializado y rico y el que no lo está, entre los países pobres y los ricos, aunque algunas cifras demuestren el incremento del nivel de vida en bastantes lugares, no sólo en el centro sino también en la periferia. En todo caso, una mayoría de la humanidad sufre el azote de la miseria y el hambre. La cuestión no puede ser vista en términos maniqueos, como si los países ricos —la Unión Europea, los Estados Unidos, el Japón, Australia, entre otros— fueran exclusivamente los únicos culpables de la situación, pues los grupos gobernantes de los países atrasados o pobres (en los que a veces no falta la corrupción política) no suelen dar facilidades para las reformas necesarias. Es más, se oponen a ellas en cuanto sus consecuencias parecen amenazar su propia estabilidad.

9. Raíz y misión del pensamiento social crítico: la razón sociológica

La mera mención de los graves problemas con que se enfrenta la humanidad nos hace ver la inmensidad de nuestra tarea. Es una tarea a la que no puede dar cima sólo la ciencia, la política civilizada y liberadora, y el trabajo cotidiano de los hombres, sino que necesita también de la cooperación, más que nunca, de la

reflexión crítica y esperanzada de todos nosotros. Más que nunca la filosofía social —transformada hoy en *razón sociológica*, en conciencia sociológica del mundo humano— debe convertirse en la práctica de hombres libres y deseosos de resolver con dedicación y altruismo nuestros problemas comunes. Debe continuar su más alta tarea —ya señalada por Sócrates y Platón, y continuada por su posteridad— de ir en pos de la virtud y seguir el rastro a la justicia. Es así como, tras las severas críticas que las diversas corrientes analíticas de la filosofía moderna elaboraron contra los excesos metafísicos o hasta místicos de ciertas concepciones teóricas, se produjo una fuerte reacción normativista, tanto en el campo de la ética como en el de la filosofía jurídica, que ha venido a impulsar un renacimiento en estos campos. Fueron resucitadas, como vimos, por las concepciones contractualistas democráticas del derecho y la justicia, gracias a la obra de John Rawls con su *Teoría de la justicia*. En ella el filósofo norteamericano proponía que los principios económicos que han de gobernar la vida de una sociedad moderna deben derivarse de un «contrato hipotético» entre seres racionales, que piensen haciendo abstracción de sus intereses, propiedades y ventajas respectivas reales. Se trataría de un nuevo contrato social mediante el cual todos acordaríamos guiarnos frente al incierto futuro que nos espera. Protegidos, repitámoslo, por un «velo de ignorancia» frente a nuestras desigualdades reales podríamos así establecer las reglas del juego y las normas más adecuadas para una convivencia justa y aceptable para todos. El acrecentamiento del interés por cuestiones filosóficas de derecho, justicia y ética aplicada o práctica que no podía llegar en mejor momento. Así, los efectos de la innovación técnica y científica, como la aparición de la bioingeniería, han incentivado una intensa discusión en torno a cuestiones de bioética, responsabilidad de los científicos y deberes de los legisladores.

Estos acontecimientos en el mundo del pensamiento filosoficomoral y en el teórico en general, imbuido ahora de conciencia sociológica, le han conferido renovado interés por parte de una ciudadanía consciente y preocupada. No obstante, hay que recordar que la teoría social no tiene por qué justificar su existencia apelando a utilidad inmediata alguna, si bien no cabe duda de que, bajo circunstancias como las nuestras, su utilidad es obvia. Los hombres necesitan una imagen mínimamente coherente de la sociedad en la que viven, una imagen que dé sentido a su acción y forma significativa a sus anhelos. En las sociedades arcaicas esa imagen venía dada por una tradición rígida e insoslayable. Las sociedades más complejas han existido también en el marco de la tradición, pero en algunas de ellas, como la occidental, esa tradición incluye también un elemento dinámico que puede ser llamado el elemento socrático. Dicho elemento corresponde a una actitud inquisitiva, crítica: es un perenne poner en tela de juicio las creencias heredadas. Son sociedades que han aceptado el escepticismo metodológico como vía de posible acceso a la verdad. No es fácil responder satisfactoriamente a la pregunta de cómo y por qué apareció esa actitud en Grecia y cómo y por qué ha sido renovada por nuestros mayores, a partir de un Montaigne, una y otra vez. La consideramos como uno de los legados más altos de nuestra tradición intelectual, parejo

sólo a nuestra creencia en la santidad de la vida humana y en la libertad y dignidad de todos los seres humanos.

El mero mantenimiento de la actitud inquisitiva en el terreno de las relaciones humanas es una verdadera misión para la filosofía social y, claro está, para las ciencias del hombre. La inercia mental, el dogmatismo de toda laya, y algunos intereses materiales de los hombres laboran constantemente contra esta fuente renovadora que es la actitud honesta y crítica frente a la sociedad humana. Mas si el pensamiento social tiene que existir en su expresión socrática, y no en su forma rígida o arcaizante, debe ser un reto constante contra la injusticia, la autosatisfacción, la explotación del ser humano, o su destrucción y tortura. Ningún gran filósofo social, pero tampoco ninguno de los medianos, ha pasado a la historia y ha contribuido a ella sin haberse enfrentado con las instituciones y los dilemas de su propia sociedad. Es por ello por lo que el escorzo de historia del pensamiento social que aquí acaba puede entenderse como el imperfecto relato de una vasta e ininterrumpida crítica social. Y también como la narración de las propuestas que nuestra tradición cultural ha ido realizando para indicar qué es lo deseable e importante en nuestra vida común. Y también en la de cada cual.

Fuentes

Sobre la aparición de una civilización mundial y sus características, así como las diversas teorías que se han ido elaborando sobre ella, cf. mi ensayo «Civilización» en *Claves*, n.º 180, marzo de 2008, pp. 32-43. La abundante literatura sobre mundialización (frecuentemente llamada también globalización) es muy amplia. A guisa de ejemplo, véanse Luis de Sebastián, *Mundo rico, mundo pobre*, Santander: Sal Terrae, 1992; José María Tortosa, *Sociología del sistema mundial*, Madrid, 1992; Martin Albrow, *The Global Age*, Cambridge, 1996; Leslie Sklair, *Sociology of the Global System*, Nueva York, 1991. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, 1950. Salvador Giner, «Sociedad civil», en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. 10, 1996. J. Vidal Beneyto, comp., *La ventana global* (Madrid: Taurus, 2002); H. Martins y J. L. García, *Dilemas da Civilização Tecnológica* (Lisboa, 2003) son dos guías excelentes de la problemática.

Thorstein Veblen, *The Theory of Leisure Class*, Nueva York, 1899, 1.ª ed.; Paloma de la Nuez, *Política de la libertad: estudio del pensamiento político de F.A. Hayek*, Madrid, 1994. Albert Camus, *L'homme révolté*, trad. cast. Luis Echávarri, *El hombre rebelde*, Buenos Aires, 1953. Sobre el estado benefactor, Teresa Montagut, *Política Social*, Barcelona: Ariel, 2000; Luis Moreno, *Ciudadanos precarios*, Barcelona: Ariel, 2000. Para el terrorismo político, Julio Caro Baroja, *Terror y terrorismo*, Barcelona, 1989; Fernando Reinares *et al.*, «Violencia política», *Sistema*, n.º 132-133, monográfico, julio 1996. Sobre terrorismo de estado, cf. Yves Ternon, *El estado criminal: los genocidios del siglo xx*, Barcelona, 1995, trad. cast. de Rodrigo Rivera.