DAQ3535 TRAB
F2004
P4

Universidad Católica Andrés Bello
Facultad de Humanidades y Educación

El Problema de la Sociodicea Visto a Través del Ojo Racionalizador de la Teoría Social Clásica

Trabajo presentado como requisito parcial para ascender a la categoría de Profesor Agregado

Profesor Hugo Antonio Pérez Hernáiz
Caracas, Junio de 2004

Índice

Introducción 2

Capítulo I 22

Noción de teoría como juego de metáforas visuales (Clave hermenéutica) 22

Fenomenología de los Sentidos 27

El tránsito de un mundo de metáforas a otro 30

Platón y El Mito de la Caverna 41

Metáfora Luz por excelencia. La Ilustración. La mirada desde la Razón 47

Capítulo II 51

Teoría Sociológica Inscrita en Las Líneas de Racionalización y sociodicea como "visión" del futuro 51

Reacción post-revolucionaria pero reforzamiento de la mirada teórica. Saint-Simon y Comte 56

Método científico para mejor colocarnos en el lugar del teórico que mira. Emile Durkheim 60

Crítica al teórico que sólo mira. Para hacer, hay primero que mirar bien. Ideología como la mala mirada. Karl Marx 79

Teoría como mirar desde el Sujeto. Max Weber y la Sociología Comprensiva 96

Durkheim, Weber, la Gran Guerra y la modernidad como pérdida de sentido 108

Conclusión 111

¿Utopías? "Visión" del futuro como teoría social enfrentada al problema de la sociodicea 111

Bibliografía Citada 119

Introducción

En cualquier caso a los sacerdotes se les presenta la tarea de fijar sistemáticamente la nueva doctrina victoriosa o la antigua doctrina que resiste los ataques proféticos, y delimitar lo que se considera o no sagrado, e inculcarlo en la fe del laico, para asegurar su propia dominación.
Max Weber

Para nosotros, enseñar una ciencia es explicar un cierto número de verdades, de proposiciones generales que, sin duda, son descubiertas y expuestas por primera vez por los sabios, pero que existen independientemente de las obras de los sabios que las han consignado.
Emile Durheim

Está claro, pues, que una tradición filosófica comienza a hablar en el momento en que los conceptos que utiliza dejan de ser asumidos como algo obvio, pero permanece la tensión del pensamiento para encontrar las implicaciones de ese uso determinado de los conceptos.
Hans-Georg Gadamer

¿A qué nos referimos cuando hablamos de teoría social? Si hacemos un recuento de autores en torno al tema ¿es posible encontrar un acuerdo mínimo en el sentido de esta noción? Por supuesto que no. No siquiera si restringimos nuestra lectura específicamente a la disciplina sociológica encontraremos acuerdo sobre los autores que conforman la llamada "teoría clásica" de la sociología. La discusión sobre quiénes en realidad constituyen los "padres" o "precursores" de tal disciplina parecía haber llegado a principios de los 70 del siglo XX a un acuerdo débil en

torno al trío Marx, Weber y Durkheim. Pero aún dando por supuesta tal base "teórica" canónica, cosa que en modo alguno es unánime, sigue siendo difícil responder a preguntas como ¿Cómo y por qué se llegó a tal acuerdo? ¿Cómo y en qué son esos autores clásicos "teóricos"? ¿Qué entendemos por "teoría social" y por "teoría sociológica"? Dejaremos de una vez en claro nuestra posición respecto a estos aspectos en esta introducción y en el primer capítulo de este trabajo porque el cómo se enfrentan los teóricos clásicos a lo que definiremos como el problema de la sociodicea se desprende, como consecuencia de un largo proceso de racionalización discursiva, de cómo definamos esta noción de teoría.

Los "clásicos" de la sociología son, en términos que podríamos llamar de canon, tres: Marx, Weber y Durkheim. En esto parece haber un acuerdo, aunque tal como hemos señalado, no unánime y en muchas instancias débil, entre los sociólogos de casi todo el mundo. Casi todo pensum de sociología, en casi toda escuela de sociología del mundo tiene una materia (o varias) en la cual estos tres "clásicos" se leen directamente o a través de intérpretes. Estas materias reciben la denominación de "Introducción a la Sociología" o "Sociología I" o "Teoría Sociológica" etc. Esto no es una hipótesis, es un lugar común de la sociología de fácil transformación a través de una revisión de pensa de sociología via internet. A veces, algunas escuelas harán retroceder el cronómetro de la historia de las ideas e incluirán entre los clásicos a Tocqueville, Saint-Simon, Comte y a Spencer, pero generalmente a estos autores se los reserva para el apartado de "precursores" o "fundadores" de la sociología. De la misma manera, se puede añadir al trío clásico un conjunto de autores un poco posterior y a veces relegado, como a Mannheim, por ejemplo, o a algún representante del pragmatismo norteamericano o de la Escuela de Chicago, aunque se los suele también reservar para otros

apartados como "Teoría contemporánea" o "Sociología del Conocimiento". Así por ejemplo y significativamente a Simmel, a quién se suele reservar, aunque no se sabe muy bien para que, porque hasta hoy día nadie sabe dónde es que encaja exactamente ese heterodoxo y asistemático contemporáneo de los clásicos[1].

Entonces, asumimos que hay un acuerdo general en que, con variantes, tenemos un "Canon" clásico para la sociología. La pregunta que muchos sociólogos se hacen desde aproximadamente finales de los ochenta, y con mucha más fuerza después de la aparición del importante y polémico artículo de Connell de 1997[2], es ¿por qué tenemos este Canon y a qué necesidades responde? Esta pregunta ha generado importantes discusiones en torno al papel y lugar de la "teoría" en general para la formación del sociólogo. En nuestra Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela, y en particular a lo interno del Departamento de Teoría Social, la discusión ha sido rica y fructífera. Nos permitimos resumirla en los siguientes párrafos. Lo más sano, parece ser el consenso, es no asumir este canon como algo normal o evidente. Como todos los historiadores de ideas los que nos dedicamos a la teoría social tenemos cierta tendencia a la naturalización de tales construcciones mentales. Una especie de realismo de las generalizaciones que Marx criticaba en Hegel y Tarde en Durkheim. El estudiante, desde el pregrado,

---

[1] Respecto a Simmel es interesante los que dice Habermas: "Simmel no ha llegado a ser un "clásico": tampoco le predestinaba a ello su hechura intelectual" (Habermas, Junger: "Simmel como intérprete de la Época" p.274. Este corto ensayo es el epílogo a Simmel Georg: *Sobre la Aventura. Ensayos Filosóficos.* Ediciones Península, Barcelona, 1988). Por "hechura intelectual" parece Habermas entender dos cosas: primero, por su condición de judío, Simmel no tuvo las oportunidades de otros intelectuales de su época, a pesar de la ayuda de su influyente colega y amigo Max Weber; segundo, carecía de sistematicidad y su obra es una colección de ensayos aparentemente inconexos, a pesar de "La Filosofía del Dinero" y la "Sociología", se preocupó por temas que sólo ahora nos parecen importantes pero que a los intelectuales de la época les parecían intrascendentes.

[2] Connell, R.W.: "Why is Clasical Theory Clasical". *American Journal of Sociology,* 1997 Volumen 102:6, pp. 1511-57.

debe darse cuenta de que la sociología, aún entre las ciencias sociales, es una disciplina muy extraña. Otras disciplinas también tienen a sus "clásicos", a quienes consideran "Padres" de su quehacer, pero es sugerente la hipótesis de que ninguna sufre el Edipo tan marcado de la sociología[3]. Partiendo de esos padres fundadores, la sociología ha producido una tradición de exégetas canónigos a quienes llamamos intérpretes, comentaristas o, simplemente, teóricos. Algunos son simplemente eso; comentaristas, pero hay que ser justos y señalar que muchos han sido autores realmente originales que han enriquecido nuestra disciplina con nuevas ideas y métodos partiendo de la exégesis profunda de aquellos que les preceden. Lo realmente importante es ver este carácter de la sociología como algo totalmente extraño, cosa para la cual rara vez estamos acostumbrados los sociólogos educados en la "tradición clásica" y para quienes "Marxweberydurkheim" es casi una sola palabra sinónima a "sociología".

Y para ver a la sociología así, como a una disciplina extraña que rinde un extraño culto exegético a su trío fundacional, lo mejor quizás es una sociología del conocimiento de la sociología[4]. Sólo así es posible estudiar a estos autores en su contexto histórico real y dentro de la tradición intelectual en la que les tocó inscribirse. Así es posible percatarse de tres hechos fundamentales: Primero: "Marxweberydurkheim" son tres, y los tres fueron hombres de carne y hueso con vidas personales que influyeron, y mucho, en sus obras. Segundo: construyeron sus teorías sobre la base de ciertas nociones filosóficas y antropológicas que son *a priori*. Y tercero: Esas biografías están ubicadas en una época histórica y

[3] Curiosamente, quizás sea el psicoanálisis la única disciplina que, como la sociología, reverencie de tal manera a sus padres fundadores.

un lugar geográfico singular: La Europa del siglo XIX. Esto implica que estos autores se enfrentaron a una problemática muy particular, la cual despertó en ellos preocupaciones también particulares. Preocupados por esta problemática intentaron criticar y dar soluciones, aunque en esto no estuvieran solos. Sin embargo, hay que estar alerta frente a historias de la sociología que simplifiquen los orígenes de la disciplina desde el lugar común de una supuesta neurosis colectiva decimonónica producida por "Las Dos Revoluciones". Pero también es importante inscribir a los "clásicos" dentro de la tradición intelectual de justificación colonialista de su época (esto sólo como un ejemplo posible). O, como lo haremos en este trabajo, llegaderos posibles, múltiples y variados de un larguísimo proceso de racionalización discursiva, que corre paralela y es parte de la racionalización de todos los aspectos de la vida en Occidente, y que por lo tanto es consecuencia lógica del desarrollo del particular juego metafórico propio de esa misma racionalización.

Muchos otros autores contemporáneos hicieron lo mismo que los "clásicos" (asombrarse y explicar los problemas sociales de la Europa de la modernidad), pero no están incluidos entre estos. ¿Por qué? Primero, por mérito propio (es necesario reconocerlo ¿o quizás no?) del propio trío clásico, que se enfrentó a una problemática nueva y nunca antes vista en la historia occidental y la explicó de manera original y convincente. Segundo, y mucho más importante, porque así lo hemos construido los sociólogos, es decir, por un proceso social que incluye hechos que van desde traducciones de los clásicos a otros idiomas en momentos importantes de la formación de la sociología en el siglo XX (piénsese en Parsons y su traducción al inglés de la "Ética Protestante y el Espíritu del

---

[4] Para un intento véase Mujica Ricardo, Michel: "Reconstrucción del campo intelectual de las teorías sociológicas del siglo XIX" *LOGOI* 3, Revista de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello,

Capitalismo" de Weber[5]), hasta consideraciones sociales, económicas y geopolíticas del mismo siglo XX. Me permito reproducir el siguiente párrafo del mencionado artículo de Connell para ejemplificar este proceso, al menos en el aspecto del proceso de traducción:

> *En general, podemos distinguir dos momentos en el proceso de construcción del canon en la sociología anglo-americana. El primero definió a Weber y a Durkheim como fundadores de la teoría general; textos claves fueron las traducciones de Weber por Gerth y Mills (1946), la larga exposición que hizo Parsons de Weber en la primera edición de "Essays in Sociological Theory" (1949), y la que hizo Merton de Durkheim en "Social Theory and Social Structure" (1949). Este momento está conectado con el auge del funcionalismo, aunque siempre resulto un tanto difícil ajustar a Weber a este marco. El segundo momento está claramente conectado con la crítica al funcionalismo, y definió a Marx como fundador de una perspectiva del conflicto dentro de la teoría general o de una sociología de la estratificación. Textos claves para que esta idea fuera acogida por la sociología establecida fueron los de Coser "Functions of Social Conflict in Society" (1956) y Dahrendorf "Class and Class Conflict in Industrial Society" (1957). El interés en Marx creció enormemente con los movimientos estudiantiles y las revueltas sociales de los 60. Para el momento de la aparición de "Capitalism and Modern Social Theory" (1971) ambos momentos habían sido incorporados. De aquí en adelante la Sagrada Trinidad de Marx, Durkheim y Weber fue firmemente establecida en el sentido común de la profesión y en los manuales de introducción.*[6]

De una simple revisión de las fechas en el párrafo anterior es fácil deducir que el canon clásico no fue formado sino hasta, lo más temprano, finales de los 50, al menos para la sociología norteamericana. Para la europea, la introducción del canon se dio como una re-apropiación de

---

2000.

[5] Weber, Max: *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, Allen and Unwin, Londres, 1948.

[6] Este párrafo lo hemos traducido de una versión anterior y no publicada del trabajo de Connell a la que tuvimos acceso durante el proceso de arbitraje del artículo. En el famoso artículo de la *American Journal of Sociology*, Connell se extiende en la explicación mucho más detallada de todo el proceso histórico de traducción/adopción de los clásicos. Esta versión anterior es más concreta y útil para ilustrar este punto.

autores que ya eran considerados "de Europa". A este respecto es necesario señalar que el plan Marshall no consistió sólo en ayuda económica sino también en la re-importación por parte de la Europa continental de académicos, escuelas y corrientes intelectuales desperdigadas por el mundo durante la guerra. En todo caso Connell propone como fecha más o menos segura para el establecimiento del canon algún año de los primeros de la década de los 70. La conclusión es que la formación del canon es un hecho significativamente reciente. Esto, claro está, es lugar común conocido para todo sociólogo con cierta sensibilidad histórica, pero el hecho de que la comunidad sociológica lo sepa no impide que a veces se comporte como si el canon existiera como tal, construido y formado, desde finales del siglo XIX.

Precisamente a esto debe remitir la palabra "Canon", y por ello hemos aguardado hasta este momento para definirla: Todo canon es una construcción social que se basa en una práctica de inclusión y de exclusión[7]. Esta definición parte de la definición clásica, en este caso weberiana, de canon como corpus dogmático-religioso, distinto pero relacionado con el "dogma" en sí mismo. Al respecto dice Weber que "Los escritos canónicos contienen las revelaciones y tradiciones sagradas; los dogmas son doctrinas sacerdotales sobre el sentido de unas y otras."[8]¿Quién es el autor de este canon que aquí nos ocupa? Nosotros, los sociólogos, lo reconstruimos casi diariamente basados en la "tradición" descrita en el punto anterior. ¿Por qué lo hacemos? ¿Es posible pretender una comprensión más profunda de nuestra sociedad y de nuestro tiempo a través de la lectura de Marx, Weber o de Durkheim? Los sociólogos sostenemos que si lo es. Pero también tendremos que aceptar el hecho de

---

[7] Seidman, Steve: *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era.* Blackwell, Cambridge MA, 1994.

que la canonización, como en muchas formas de conocimiento humano,[8] responde a un interés explícito por la profesionalización de la disciplina. Es decir, un canon es algo que nos da estabilidad y seguridad psicológica. Sabemos lo que hay que saber, podemos hacer exégesis de ello, podemos enseñarlo, podemos aplicarlo a nuestra realidad violentándolo o violentando a la realidad misma. Como el canon es inclusión de algo y exclusión de todo lo demás, podemos declarar todo lo que está fuera del canon como de importancia menor o incluso como vacío y sentirnos seguros dentro de los límites. Connell nos recrimina ¿Cómo es posible que no nos hayamos hecho la pregunta de para qué diablos queríamos esos límites desde un principio? No nos sirve demasiado la respuesta sistémico-funcionalista de Alexander de que tenemos límites porque necesitamos límites: "La necesidad funcional de los clásicos se origina en la necesidad de integrar el campo del discurso teórico. Por integración no entiendo cooperación y equilibrio, sino el mantener una delimitación, que es lo que permite la existencia de sistemas. Es esta exigencia funcional lo que explica que con frecuencia se fijen los límites entre disciplinas de un modo que, considerado desde una perspectiva intelectual, muchas veces parece arbitrario."[9] Más adelante, en esta introducción y en el Capítulo I, llegaremos de nuevo a discutir esta noción tan popularizada de "teoría". Por ahora señalaremos que no por sociales o socialmente explicables, las pautas de construcción de un canon son arbitrarias, pero parece necesario entonces que la sociología retome una "perspectiva intelectual" que le permita asumir su carga como "exigencia funcional", o desecharla, o quizá incluso desecharse a sí mima más allá de toda nostalgia gremialista.

---

[8] Weber, Max: *Sociología de la Religión.* Istmo, Barcelona, 1997. p.126.
[9] Jeffrey C. Alexander: "La centralidad de los clásicos" en *La teoría social, hoy,* Anthony Giddens, Jonathan Turner et al, tr. Jesús Alborés, Alianza, Madrid, 1990.

Lo primero que salta a la vista frente a cualquier canon es que es muy probable que los límites dejen fuera cosas mucho más interesantes de las que incluye. Quizás no, pero no lo sabremos mientras nos manejemos con criterios de clausura canónica. El estudiante, debe estar claro de que es muy probable que el canon sirva, sobre todo, no como una herramienta para la comprensión de nuestra realidad, sino como una *fuente de autoridad académica.* ¿Es entonces quizás exagerado utilizar el concepto de canon con toda su connotación weberiano-religiosa para un fenómeno estrictamente académico-formal? Quizás, pero el comparar al profesor de teoría social actual con un sacerdote, que sólo busca afianzarse en su autoridad dogmática, es una provocación capciosa pero sugerente, que obliga a pensar sociológicamente al estudiante y al profesor mismo.

Dicho esto, y aunque después del debate sigamos convencidos de que el canon fue un original trío de genios que plantearon, de manera inigualada, la problemática del siglo XIX, queda por saber si esa problemática sigue siendo vigente. Para esto se hace necesario recordar toda la discusión posmodernista de los ochenta que afirmaba que lo moderno, eso que Marx, Weber y Durkheim describieron brillantemente, habría "pasado". Entonces la sociología, como disciplina que surgió como consecuencia de la bi-revolución moderna, probablemente no sobrevivirá a esa modernidad. Una comparación histórica útil es la teología como la elaboración textual central en torno al mito de Dios durante la Edad Media. Así, la sociología habría sido uno de los textos (entre otros, porque hay al menos que admitir que tan importante no ha sido como disciplina) en torno al mito moderno de la Razón. Y el mito de la Razón también ha sufrido, por lo menos, un importante proceso de desligitimación. Si la problemática actual ya no es la del siglo XIX, si el orden o los conflictos (según se mire) de la sociedad se basan en cosas distintas, si la Razón no

es Reina, entonces las grandes sistematizaciones que hicieron estos autores carecen de sentido actual. Algunos argumentarán incluso que las grandes sistematizaciones de conocimiento sobre lo social carecen de sentido completamente. Esto, claro, está sujeto a interpretación y no es aceptado por muchos sociólogos, pero en todo caso se puede argüir, y no muchos disentirán, que Marx, Weber y Durkheim son padres fundacionales, pero no sólo en el sentido de que son padres fundadores de la sociología, sino que intentaron encontrar los verdaderos "fundamentos" de lo social. Tales fundamentos quizás no son tan fundamentales después del supuesto fin del mito de la Razón, esto es, si alguna vez existieron.

Entonces ¿tiene sentido acaso un trabajo como el que se presenta a continuación? Téngase en cuenta que a lo largo de estas páginas nos referiremos a una multitud de autores, pero principalmente a Marx, a Weber y a Durkheim en el Capítulo II que pretende ser el central del trabajo. Resumamos nuestra justificación lo más sencillamente posible en tres puntos cuyo desarrollo será objeto a lo largo del trabajo:

a- Tiene sentido histórico: la sociología se construyó sobre la base de estos pensadores. Para entender el pensamiento social actual, es necesario haberse paseado por ellos. La verdad es que, el solo hecho tan peculiar de que en la sociología hayamos construido este canon ya es algo que merece la pena estudiarse.

b- Quizás los problemas de la modernidad sigan estando presentes entre nosotros. No es que nuevos problemas han sustituido a los viejos, sino que conviven con ellos, sobre todo en América Latina. Por lo tanto, se desprende de esta respuesta de visos modernistas, que es plenamente vigente la lectura de estos autores que estudiaremos a continuación.

c-Así no podamos rescatar las teorías totalizadoras y sistemáticas de estos autores, nada nos impide usar sus conceptos para dar cuenta de importantes aspectos de la realidad. Los filósofos de la Ilustración continuaron usando términos teológicos medievales para referirse a problemas nuevos para los cuales ni siquiera habían inventado un lenguaje apropiado. Tal sucede en la sociología donde seguimos reciclando con provecho términos cono "Ideología", "Alienación", "Anomia", "Desencantamiento del Mundo" etc. Pero esta respuesta nos lleva a las preguntas originales, ¿podemos seguir haciendo esto para siempre?, ¿queremos decir algo sobre lo social o ser la teología de la modernidad?

Pero estas tres consideraciones o justificaciones pueden resumirse en una sola: Consideraremos a estos autores no como enfrentados sólo a un problema relativamente coyuntural bi-revolucionario moderno, sino como tres perspectivas diversas enfrentadas a un problema mucho más general que denominaremos el de la sociodicea y que definiremos en los párrafos finales de esta introducción. De nuevo el problema ¿acaso sólo ellos se enfrentaron a ese problema? No. Dos consideraciones: (1) Muchos otros pensadores también lo hicieron. Pero en los límites de este trabajo debemos comenzar por estudiarlo justamente dentro del canon clásico como primer paso de honestidad intelectual y respeto mínimo a la literatura tradicional, con la esperanza de que posteriormente nos será posible extender este tipo de estudio a lo extra-canónico. En fin, se harán los preparativos y se mostrará la dirección de la puerta pero, al menos dentro de los límites de este trabajo, la puerta no será abierta. (2) Podrá sin embargo plantearse como hipótesis final para futuras investigaciones, el que se considere a la teoría social "clásica" como una forma inscrita dentro del planteamiento y resolución al problema de la sociodicea. ¿Nueva

forma de clausura canónica? Quizás, aunque más abierta. Por el momento no podemos resolver tal problema, tan sólo justificar nuestro enfoque de definición.

Quizás en este punto, antes de cerrar la discusión en torno al problema del canon, es importante revisar los señalamientos hechos por Immanuel Wallerstein en 1998 en torno a la discusión planteada por el artículo de Connell. Wallerstein señala la existencia de una "Cultura Sociológica", que es como un legado o regalo que nos han dejado los clásicos y que se basa en torno a tres axiomas que todos los sociólogos damos por sentados. Cada axioma debe su existencia a uno de los tres padres fundadores. El axioma 1 "Existen grupos sociales que tienen estructuras explicables y racionales" proviene de Durkheim, el axioma 2 "Todos los grupos sociales contienen subgrupos que se escalonan según jerarquías y que entran en conflicto entre sí" sería aporte de Marx y el 3 "En la medida en que los grupos/Estados contienen sus conflictos, ello acontece mayormente porque los subgrupos de menor rango conceden legitimidad a la estructura de autoridad del grupo, basados en que estos permiten al grupo sobrevivir, y los grupos ven ventajas de largo plazo en la supervivencia del grupo" se debe a Weber[10]. La principal ventaja de esto es que hablar de una "Cultura Sociológica" hiere menos nuestra sensibilidad científica que hablar de un "Canon Sociológico". Pero en el fondo es un muy inteligente intento por justificarnos como sociólogos canónigos. Lo de concebir a los clásicos como un legado es casi una justificación carismática parecida a la de Ágnes Heller y Ferenc Fehér: "Las obras importantes de las ciencias sociales son valiosos hallazgos a los que siempre recurrimos en nuestra búsqueda de significado y de conocimiento

---

[10] Wallerstein, Immanuel: *El Legado de la Sociología, la promesa de la ciencia social.* UNESCO, CENDES y Nueva Sociedad, Caracas, 1999.

verdadero."[11] Esta es quizás una de las frases más hermosamente canónica de todo el repertorio sociológico contemporáneo, en ella se combina la esperanza carismática premoderna con la moderna búsqueda de la verdad.

Niklas Luhmann es uno de los teóricos que más duramente ha criticado las posturas románticas que pretenden ver en el legado de los clásicos un regalo todavía útil. Vale la pena esta larga cita pues resume magistralmente el debate:

> *Los interesados en la teoría general vuelven predominantemente a los clásicos. (...) La tarea consiste, entonces, en diseccionar, hacer exégesis, recombinar esos textos. Lo que uno no se atreve a lograr, se supone previamente pensado. Los clásicos son clásicos porque son clásicos. Se acreditan, según el uso actual, por autorreferencia. Orientarse hacia los grandes nombres y especializarse en ellos puede pasar precisamente por investigación teórica. (...)*
>
> *Pero entre más lejos están los clásicos en la historia, más se hace necesario distinguir la disposición, concreta o abstracta, teórica o biográfica, que tenemos sobre ellos. ¿Se podría prescindir de ellos, deshaciéndolos en pedazos? Una sociología de la sociología podría aportar el conocimiento de que en las relaciones tribales es necesaria la orientación mediante genealogías. (...)*
>
> *La intención es cruzar esa especie de umbral ante el cual se han estancado muchas discusiones teóricas de la sociología.*[12]

Pero, aún discutido el problema del canon clásico, y aún centrando nuestra discusión en los tres clásicos queda la segunda pregunta planteada en el primer párrafo de esta introducción ¿Qué hace a estos autores "teóricos"? ¿Qué es teoría social?

---

[11] Ágnes Heller y Ferenc Fehér: *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural,* p. 61. Le debo esta curiosa cita, y a las siguiente de Luhmann, al Prof. Javier Seoane del CEF-UCAB.
[12] Niklas Luhmann: *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, pp. 7-9.

Comencemos por dividir la teoría en general en tres concepciones centradas en torno al papel de la teoría. El teórico, ¿Qué hace? En el Capítulo I responderemos a esta pregunta desde una determinada clave hermeneútica que pretende inscribir a la teoría en el particular juego metafórico propio del proceso de racionalización/visualización civilizatorio: *el teórico mira.* Pero también deberemos aclarar que esta forma de *ver* la teoría no ha sido dominante al punto de convertirse en hegemónica. En particular, la teoría social ha estado inmersa en el debate teoría/praxis desde su nacimiento en el siglo XIX. Podemos, tentativamente, dividir la actividad teórica en[13]:

a) Visión **realista**: descripción de la esencia del mundo. Es la más apegada a la visión clásica de teoría. Aquí la teoría es un mero espejo de la naturaleza que describe de manera exacta el mundo. Su problema no es la praxis como tal. El discurso científico ha sido entendido de manera ingenua como visión realista del mundo, sin embargo es necesario aclarar que ni siquiera el positivismo de Comte presenta a la teoría como visión realista, todo lo contrario, posee un fuerte carácter *deductivo.* La más famosa y dura crítica a esta visión es el texto clásico de 1979 de Richard Rorty *La Filosofía como Espejo de la Naturaleza*[14].

b) Visión **convencionalista** (nominalista): la teoría es una herramienta conceptual útil para interpretar lo dado, sin que ello suponga que las entidades teóricas existan como entidades efectivamente empíricas. En el caso de las teorías sociales el más claro exponente de esta visión es, por supuesto, Weber. Los tipos ideales son, en efecto, herramientas teóricas que fungen como claves interpretativas de la

---

[13] Debo esta propuesta de división al Porf. Javier B. Seoane.
[14] Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, New Jersey, 1979.

realidad, pero que, como construcciones mentales que son, no se encuentran, en estado puro, en esa realidad.

c) Visión **instrumentalista**: La teoría es un instrumento en dos sentidos. Primero, la teoría es un instrumento para el desarrollo de la investigación científica y la provee de problemas e hipótesis que serán demostradas o refutadas empíricamente y que harán que la ciencia avance. Segundo, la teoría es un instrumento de *transformación* social y debe *servir* para esto. Tal es el caso, simplificando al extremo para los efectos de este esquema, del marxismo y su expresión más clara es la famosa tesis 11 sobre Feuerbach de Marx. Pero también la discusión en torno a la *utilidad* de la ciencia en *Las Reglas del Método Sociológico* de Durkheim. En este segundo sentido instrumentalisa podemos también hablar de la teoría social como "dadora de sentido" del mundo. Así, la teoría social a veces funge, aunque explícitamente puede querer evitarlo, como sustituto funcional de los antiguos garantes premodernos del sentido, en particular la religión. Tal concepción de la teoría social tiene profundas implicaciones epistemológicas y éticas que intentaremos desentrañar en este trabajo.

Otra concepción/categorización de la actividad teórica sociológica que ha sido enormemente influyente está íntimamente relacionada con el debate decimonónico entre ciencia y literatura, a su vez versión moderna del debate entre modernos y antiguos. Veamos con algún brevemente los aspectos relevantes y las consecuencias de esta importante discusión

Bien podría argumentarse que el origen de la teoría social en occidente está entrelazado con el del pensamiento utópico. Así lo repetiremos y desarrollaremos en el Capítulo II de este trabajo cuando

intentemos vincular la teoría social clásica con las consecuencias utópico/científicas de las líneas de racionalización civilizatorias. Este es un debate entre ciencia, literatura y utopía que remite a la discusión sobre si la sociología es básicamente cumulativa, y en tal caso cercana a las ciencias naturales en método (Merton, Giner[15]), o no, y en tal caso cercana a las humanidades o si corresponde a un conjunto de ciencias particulares interpretativas del hombre, del *espíritu*, la historia, etc (Dilthey, Windelband, Rickert, Weber). Reseñaremos algunas posturas en torno a este debate, pero antes, y porque toca directamente nuestro asunto, introduciremos brevemente la "disputa sobre el método".

La "disputa sobre el método" (*Methodenstreit*) se inició con la publicación en 1883 de la obra de Carl Menger *Investigaciones sobre el método de las ciencias sociales*. Menger proponía desvincular el análisis de fenómenos económicos de consideraciones históricas para así poder identificar las leyes que les eran propias a la economía. El debate se desarrolló en torno a si las ciencias del hombre y la sociedad debían conformarse al patrón de las ciencias naturales, ya que sus hechos respondían a patrones universales o si, por el contrario, los hechos humanos eran únicos e irrepetibles ya que, a diferencia de los objetos naturales, los hombres estaban dotados de capacidad de reflexión. Wilhelm Dilthey, quién influyó profundamente en Weber, se opuso a la asimilación de las ciencias humanas a las naturales. El mundo humano había de comprenderse (*Verstehen*) no explicarse (*Erklären*) como el natural. El objeto de estudio era fundamentalmente diferente. Para

---

[15] Por ejemplo, Giner: "La teoría sociológica, como parte nuclear y general de la sociología, se halla estrechamente vinculada a esta última, en lo que tiene de ciencia social específica, empírica y hasta aplicada. La sociología, como descubrirá cualquiera que se acerque a ella con la debida curiosidad y candidez, es cumulativa. Crece, incermenta conocimientos. Su incremento en saber, sin embargo, no es linear, ni fácil, ni exponencial. El saber sociológico firme es arduo. Su aumento a través del

pensadores como Windelband y Rickert (con quienes Weber también se reconoció en deuda) sin embargo, el problema no estaba en el objeto sino en el método. El método de las ciencias naturales establecía *nomos* (ley, regularidad) el de las ciencias humanas establecía en cambio el *eidos* (idea, imagen) de, por ejemplo, una determinada sociedad. De allí la distinción entre ciencias *nomotéticas* e *idiográficas*. Esta es una simplificación de un debate complejísimo, baste decir aquí que Weber se opuso a la posición positivista de Menger, aunque aceptó la importancia de la neutralidad valorativa (*Wertfreiheit*) al estudiar, precisamente, los valores de una sociedad, pues ya desde Kant se aceptaba que una cosa eran los hechos y otra cosa los juicios sobre esos hechos, lo que no impide una *orientación valorativa* que estimula al científico al estudio. Weber pareció mantener a veces una posición intermedia en el debate, por ejemplo se definió a sí mismo historicista, pero también aceptó que los fenómenos tenían una "lógica interna" que les era única. Pero en general, se puede decir que Weber adscribió una sociología de la comprensión de los valores frente a una sociología de la explicación de los hechos.

Las consecuencias de este gran debate y sus distorsiones y variantes (historicistas vs. naturalistas, ciencia acumulativa de lo social vs. vuelta periódica a los clásicos, etc.) tuvo enorme repercusión en el siglo XX y todavía, en cierta forma y tal como hemos visto en esta introducción, lo tiene en la muy reciente discusión en torno al canon clásico. Se suele citar a R. K. Merton como defensor de una postura acumulativa respecto a la sociología: citaba la frase de Whitehead "Una ciencia que no se apresura en olvidar a sus fundadores está perdida". Así, el retorno a los clásicos era inútil a la hora de hacer avanzar la ciencia de lo social. Merton proponía

---

tiempo, su cumulatividad, lo es más." Giner, Salvador: *Teoría Sociológica Clásica*. Ariel, Barcelona, 2001. p.12.

"teorías de alcance medio" que dieran cuenta de fenómenos puntuales para luego formar las premisas de teorías de más largo alcance. Merton compartía, aunque con reservas, el ambicioso intento de su maestro Parsons en *La Estructura de la Acción Social.* Cierto que Parsons dedicaba toda la primera parte del texto a rendir debido tributo a cuatro "clásicos" de lo social, pero luego de sistematizados y depurados para sacar lo aprovechable, el lector debía olvidarse de ellos y concentrarse en la construcción teórica del propio Parsons. Crítico de la noción de "gran teoría" de Parsons, Merton sin embargo compartía la "superación" de los clásicos y en su obra las citas a ellos son sólo de carácter "ilustrativo". El intento parsoniano de Teoría no pasaba, sin embargo, el examen de críticos más radicalmente positivistas como el mismo Parsons narra en su Autobiografía Intelectual:

> *...George Homans sostiene que el término 'teoría' sólo puede designar legítimamente un sistema lógico deductivo, basado en premisas axiomáticas puestas explícita y formalmente de modo que al añadir premisas menores adecuadas se realice un conjunto de deducciones que conduzcan a afirmaciones factuales empíricamente verificables. Según Homans, todo lo que he producido ha sido un esquema conceptual, de ninguna manera teoría. Esta es una disputa sobre palabras, pero, como muchos otros, jamas he reducido el término teoría a esta menguada definición. Lo que plantea Homans es una meta legítima en la madurez de una teoría, pero lejos está de mí considerara que no es teoría lo que se aparte de este modelo.*[16]

Notemos que Parsons acepta la crítica de Homans en el sentido de que es "cuestión de tiempo" y "madurez de la teoría" para que en algún momento se alcance el momento en que la teoría social se ajuste al método lógico deductivo.

---

[16] Parsons, Talcot: *Autobiografía Intelectual: Elaboración de una Teoría del Sistema Social.* Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1978, p.73.

Después de tales consideraciones taxonómicas ¿Qué es, específicamente, lo que intentamos en este trabajo? ¿Cruzar ese umbral del que nos habla Luhmann? No realmente, esperamos demostrar que desde nuestro enfoque tal umbral resulta artificioso ¿Reconstruir la historia de la teoría social sobre nuevas bases? Sería imposible dado nuestros límites y además de dudosa utilidad. Aquí sólo podremos aportar la inscripción de la historia de la teoría social en ese enorme y complejo proceso de racionalización/cuantificación/cálculo/vizualización de la civilización occidental tan brillantemente descrito por Weber. De hecho, esperamos ser capaces de puntualizar el discurso teórico social clásico como una de las líneas de ese proceso de racionalización. Una línea igualmente susceptible de ser trazada como la de la música o la religión e igualmente autojustificadoria como discurso de esa racionalización. Es precisamente parte de esa línea más general que desemboca en el discurso científico comparable al teológico medieval como relator del mito, no ya de Dios, sino de la Razón. Tal es el relato que pretendemos exponer en el Capítulo I cuando hablamos de "líneas de racionalización" explicados desde la teoría "social clásica" principalmente por Weber aunque, tal como esperamos mostrar, también por muchos otros autores que complementan su visión. Inscribiremos a la teoría social, y consecuentemente al sub producto teoría sociológica[17], como parte y discurso de estas líneas de racionalización. Veremos que esta forma de "ver" la "teoría"[18] tiene consecuencias importantes para la comprensión de la epistemología de los teóricos clásicos de nuestra disciplina. Pero aún más, intentaremos demostrar a partir del Capítulo II como la contemplación desprejuiciada de lo social, principalmente dentro de la noción realista de la clasificación

[17] Por supuesto, tal como recordaremos en el Capítulo II, sólo hablaremos de "teoría sociológica" para referirnos a la teoría social hecha por aquellos que a partir del siglo XIX se consideraron portadores de la nueva disciplina "científica".

[18] Como se verá en el Capítulo I, esto es una redundancia: equivale a hacer teoría de la teoría.

anterior, inevitablemente lleva al sociólogo a plantearse el dilema de la contradicción entre lo observado y lo posible y obliga al teórico a enfrentarse al problema de lo que denominaremos la *sociodicea*. El alcance de este término mostrará su lugar al compararlo con el problema de la *teodicea* tal como la plantea Max Weber: el eterno intento religioso por resolver la contradicción entre lo divino todopoderoso y la imperfección del mundo: "cuanto más se avanza en la dirección de la concepción de un dios único, universal y trascendente, con tanta mayor fuerza surge el problema: cómo puede ser compatible el gigantesco crecimiento del poder de un dios de ese tipo con la imperfección del mundo que ha creado y rige"[19]. El problema de la sociodicea empata con el del *sentido* del mundo y se hace evidente para todo aquel que contraste la realidad social con la potencialidad humana y se refiere precisamente a ese contraste. Propongo entonces en este trabajo la *sociodicea*, en términos que parafrasean a Weber, *como la incongruencia entre la imperfección del mundo social y las posibilidades utópico racionales que se plantea el teórico*. Es decir, la forma racionalizada moderna de plantearse el problema del tránsito de Dios por el mundo. Desaparecido Dios su sustituto funcional sigue su transitar angustiando a lo largo de toda la teoría social. Es entonces, según pretende narrar este trabajo, la consecuencia de una forma de plantear la teoría de lo social bajo el signo de un juego metafórico visual racionalizador que separa lo mirado del mirar, la physis de la episteme, la cosa del intelecto, el alma del cuerpo, la sociedad observada (*teorizada*) de la sociedad posible (*utopizada*)[20].

---

[19] Weber, Max: *Sociología de la Religión*. Istmo, Madrid, 1997. p. 192.

[20] El problema de la relación entre teoría social y pensamiento utópico ha sido también muy discutido en el Departamento de Teoría Social de la Escuela de Sociología de la UCV. Por ello quiero aprovechar este trabajo de ascenso para dejar explícito mi aporte a esta discusión.

Capítulo I

Los ojos son testigos más exactos que los oídos
Heráclito

Es antes que la aparición de un dios o de varios, la aparición que hace posible que todo aparezca; la aparición de la luz.
María Zambrano

Noción de teoría como juego de metáforas visuales (Clave hermenéutica)

Comencemos por afirmar que la noción de lo teórico en Occidente, tal como lo ha señalado David Michael Levin, es "ocularcéntrica"[21]: *Hacer teoría es ponerse en el lugar del observador, de aquel que ve.* Esto, por supuesto, no quiere decir que la palabra teoría no haya sido utilizada en occidente para expresar actividades distintas a las de la simple observación, de hecho este punto de partida lo veremos trasformado a lo largo de la reconstrucción histórica de la teoría social tal como la entenderemos en este trabajo. Así pues esta primera afirmación no pretende simplificar la noción de teoría, todo lo contrario, se pretende construir una clave hermenéutica que nos ayude a comprender la inscripción de la teoría social en los procesos de racionalización descritos por la misma teoría social clásica.

Las críticas al conocimiento occidental como ocularcéntrico no han sido tratadas específicamente desde la perspectiva de la teoría social y, sin

embargo, la problematización de los sentidos y sus consecuencias racionalizadoras representa una larga tradición en el pensamiento filosófico. Aún en Platón, usualmente caracterizado como el padre de la hegemonía de la visión como vehículo sensual privilegiado en occidente, se concibe a la visión como problemática. Para Platón la verdad no puede ser percibida a simple vista: el exceso de luz puede cegar al ojo no entrenado. No es extraño ni original de Platón, pues en muchas tradiciones religiosas la visión directa de lo sagrado puede incluso causar la muerte al incauto. El ocularcentrismo en occidente corre paralelo a las críticas que enfocan la atención en las posibilidades de decepción de los órganos de la percepción.

Así pues, comencemos por vincular a Sócrates, por ejemplo, con un ideal de conocimiento anticuado para su época. Para él, recordemos, el conocimiento teórico es transmisible sólo a través del diálogo cara a cara, por lo cual rehusa escribir y debe ser su discípulo Platón quién posteriormente lo haga por él. Para lograrlo, sin embargo, usará un método que le permita capturar el elemento dramático en la oralidad Socrática: escribirá "diálogos" que permitan al lector un atisbo del discurso interpersonal. Ya en Aristóteles, este elemento dialógico estará ausente y desde entonces será la prosa impersonal el modo preferido de expresión teórica.

El punto general del párrafo anterior es ejemplificar la transición ocurrida en Occidente durante un período que tiene su origen en la antigüedad griega y que aun no ha finalizado: es la transición desde las definiciones de lo teórico a través de metáforas que tienen que ver con la palabra y el escuchar, a metáforas que tienen que ver con la luz y con la

---

21 Levin, David Michael: *The Opening of Vision. Nihilism and the Postmodern Situation.* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1988.

visión. Tanto así, que el "Theoros", el espectador, es desde Pitágoras el modelo del filósofo[22]. Por lo menos desde Platón, y sin duda desde Aristóteles, la visión ha asumido el lugar que aún ocupa en Occidente como definición dominante del conocimiento (aunque nunca hegemónica, como tendremos ocasión de señalar): "*Desde entonces ha habido una búsqueda de la 'verdad' en el sentido del correcto mirar y la posición de la mirada. Desde entonces lo decisivo en todas las posiciones básicas que se toman ante los seres, ha sido la adquisición de la forma correcta de ver las Ideas.*"[23]

El cambio de "foco" que permitió el surgir de la noción de *teoría*, se hace evidente al comparar el episodio homérico del Canto de las Sirenas en la *Odisea* con el mito platónico de La Caverna en *La República*, tal como lo haremos en la primera parte de este capítulo. En el episodio de Homero, el canto de las sirenas es peligroso porque está cargado de conocimiento

---

[22] Tres son los tipos de personas que van a los juegos olímpicos: los que van a vender, los que van a competir y los que van a ver. El filósofo pertenecen a este tercer tipo. La metáfora juegos-circo-teatro, tendrá larga vida con variantes en la historia del pensamiento occidental. El Mito de la Caverna de Platón que tocaremos más adelante pertenece, en cierta manera, a este tipo de metáforas. También en el pensamiento de la ilustración se encuentran varios ejemplos como este que cita Cassirer: "En sus *Entretiens sur la pluralité de mondes* trata Fontenelle de explicar la imagen del mundo de la filosofía cartesiana comparando el acaecer de la naturaleza a lo que ocurre en un gran escenario. El espectador, que se halla en el patio, se encuentra ante una serie de hechos que van y vienen en abigarrado desarrollo. Se limita a la contemplación de esos sucesos, se complace en el cúmulo de imágenes que pasan delante de sus ojos, sin preocuparse mucho de cómo surgen. Pero si entre la muchedumbre de los espectadores se halla algún ingeniero no se dará por satisfecho con la pura contemplación; no descansará hasta llegar a descubrir huellas de razones, hasta que no haya podido examinar el mecanismo que produce escenas cambiantes. Esta conducta del ingeniero se parece a la del filósofo. Pero la dificultad mayor es la circunstancia de que la naturaleza, en el espectáculo que desarrolla ante nuestros ojos, ha ocultado tan cuidadosamente sus mecanismos que no ha sido posible durante siglos dar con los resortes ocultos. Sólo la ciencia en la época moderna ha podido ver algo entre los bastidores, y ya no observa sólo lo que pasa, sino que comprende la obra de relojería que lleva todo el movimiento..." Cassirer, Ernst: *La Filosofía de la Ilustración.* Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1994. p.67. Veremos en el transcurso de este trabajo como el conflicto entre el pensador que se limita a mirar y el que es activo es importante para la comprensión de la epistemología de los clásicos de la teoría social. Por otra parte, sería interesante seguir el juego metafórico del espectador desde Pitágoras hasta las concepciones modernas dramatúrgicas de un Goffman o del Interaccionismo Simbólico en general o de la Etnometodología de Garfinkel, etc.

[23] Heidegger, Martin: "Plato's Doctrine of Truth" en *Philosophy in the Twentieth Century.* Editado por William Barret, Ramdom House, Nueva York, 1962. P. 256

sobre el pasado y el futuro de aquel que *escucha* hipnotizado encerrado en su círculo de eterno devenir. Se trata de una imagen en la cual la verdad no "entra por el ojo" de un espectador separado y "situado afuera", sino que la verdad es una canción que se escucha y que dice cosas que involucran directamente al sujeto[24]. En Platón, en cambio, el prisionero sólo *ve* sombras de un mundo reflejado en la pared de la caverna. Sólo el filósofo liberado puede voltearse y ver los objetos en toda su "realidad". Por ello Heidegger nos recuerda que, desde Platón, todo depende del brillo del fenómeno y en lo posible de su visibilidad.[25]

El desarrollo extremo de este mito en Occidente es, por supuesto, la Ilustración. Pero el invento decimonónico/ilustrado por excelencia, la ciencia, carga con esta metáfora no sólo como un discurso superficial, sino como una parte central de una metodología basada en la posibilidad de una separación técnica del sujeto cognocente del objeto conocido cuyo mayor exponente será, por supuesto Descartes. Esta separación se logra por medio de dos maniobras paralelas: Primero, a través del entrenamiento mental del teórico que le permite eliminar cualquier prejuicio a priori personal, segundo, la separación física del sujeto y del objeto por medio de instrumentos que no sólo aumenten el poder de la percepción, sino que también "purifiquen" al sujeto de esos prejuicios personales que, a pesar del entrenamiento mental de la maniobra anterior, son muy difíciles de controlar. La meta, reconocidamente imposible pero utópicamente perseguida, es eliminar al sujeto del proceso de adquisición del conocimiento. Esta es pues, resumida de manera extrema, la postura *Teórica* tal como la entiende la ciencia moderna. Pero, como se ve, no por moderna ajena a la tradicional "purificación" religiosa necesaria en el

---

[24] Aunque conviene no olvidar que Ulises, con ayuda de Circe, prepara un *psychomanteum* de sangre a través del cual "ve" guerreros y doncellas muertas.

tránsito de lo profano a lo sagrado. Como veremos en el Capítulo II cuando tratemos el tema en Durkheim, lo sagrado puede profanizarse y lo profano sacralizarse, lo que no se puede es ser sagrado y profano, lógicamente, a un mismo tiempo y en un mismo lugar. Lo profano debe desaparecer para acceder a lo sagrado. En términos epistemológicos modernos, el sujeto debe desaparecer en toda consideración objetiva.

---

[25] Heidegger, Martin: *Ser y Tiempo.* Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

Fenomenología de los Sentidos

Comprender esta separación sujeto/objeto como meta de la teoría, requiere justificar la relación, tanto en su origen como en su desarrollo, entra la teoría y la visión como aproximación válida en occidente al mundo "verdadero", e inscribirla, como un particular juego metafórico, en las líneas de racionalización de occidente.

A tal efecto se hace necesaria la construcción de una "fenomenología de la visión", tal como la construida por Hans Jonas[26] y por Merleau-Ponty[27], que dé cuenta de cierta cualidad mostrada por la visión que, a diferencia de los otros sentidos, posibilite la dualidad sujeto/objeto y por tanto la existencia de la "visión" teoría. Sólo mencionaremos aquí las tres conclusiones principales de estos dos fenomenólogos modernos.

Primero, a diferencia de los otros sentidos la visión da la "impresión" de separación de aquel que observa, del mundo que lo rodea. En la fenomenología, a diferencia de la tradición idealista, se denomina "objetivación" a esta distancia entre sujeto que percibe y el objeto percibido.

Segundo, sin embargo, este poder de la visión para "objetivizar" al mundo no ha sido aceptado sin problemas en occidente y, a pesar de ser dominante, nunca ha sido hegemónico, a diferencia de lo planteado por el autor que citábamos arriba David Michael Levin[28]. Este segundo punto es

---

[26] Jonas, Hans: *The Phenomenon of Life.* Harper and Row, Nueva York, 1966.
[27] Merleau Ponty, Maurice: *Le Visible et L'Invisible.* Gallimard, U.R.S.S., 1964.
[28] Levin, David Michael (editor): *Modernity and the Hegemony of Vision.* University of California Press, Berkeley, 1995.

particularmente significativo para el método científico pues la visión objetiviza pero "engaña" al mismo tiempo. Sabemos que no hay seguridad de que la manifestación que es "vista" sea efectivamente la verdadera naturaleza del objeto percibido. Tal dificultad está presente desde el mito de la caverna de Platón pues, tal como veremos, el ojo no entrenado es cegado por la luz de la verdad. Sólo con entrenamiento adecuado se puede perfeccionar la visión para que no engañe al sujeto que percibe. El ejemplo típico es el reforzamiento de la visión, necesario en la ciencia, a través de "ayudas protésicas" tales como telescopios y microscopios, los cuales paradójicamente no sólo "acercan" el objeto al sujeto, sino que también externalizan al objeto al colocar un instrumento entre él y el observador dando cuenta física de que existe tal separación[29].

Tercero, la visión ha estado históricamente vinculada a una concepción activa y masculina de conocimiento. A través del ojo el sujeto penetra el mundo físico. Lo auditivo, por otra parte, ha sido usada en occidente como metáfora de pasividad y de aproximación supuestamente femenina al conocimiento. Este punto no carece de problemas pues es el más débil y difícil de justificar de los tres. Basta señalar la paradoja de que a pesar de este poder penetrante y activo de la teoría otorgado por el poder de observar, es precisamente la actitud del espectador pasivo pitagórico la que ha sido criticada en occidente por su elejamiento contemplativo de la praxis.

Pero incluso si las conclusiones de esta fenomenología de los sentidos no son consideradas suficientes para justificar una concepción de la visión teórica como intrínsecamente objetivadora, el propósito de este apartado no es demostrar como el uso de metáforas visuales (como *teoría*)

conlleva un intrínseco y misterioso poder fenoménico de objetivación. Es tan sólo mostrar el origen y desarrollo de la teoría en occidente como vinculada, y manifestación de, metáforas basadas en la visión y en el observar, es decir, inscrita en una particular línea de racionalización. Veamos entonces con algún detalle esta línea de racionalización, para luego inscribir en ella, tal como hemos prometido, a la teoría social clásica.

---

[29] Al respecto ver Ihde, Don: *Technics and Praxis*. D. Reidel Publishers, Dordrecht, Holanda, 1979.

El tránsito de un mundo de metáforas a otro

La leyenda hace de Homero, si realmente existió, un poeta ciego. Borges, también ciego, duda que Homero lo haya sido durante toda su vida[30]. Dada la proliferación de imágenes y descripciones cinematográficamente visuales en su obra Borges concluye que, al menos durante su juventud, Homero disfrutó del sentido de la visión. Pero la legendaria ceguera de Homero, verdadera o no, da cuenta de una concepción de la poesía que priva el sonido de las palabras por sobre la expresión escrita. Por supuesto ¿cómo podía ser de otra manera en el siglo VII antes de Cristo en una cultura oral de *Oikos* de poquísimos letrados? Homero y otros trovadores recitarían de memoria sus poemas a señores feudales que en su búsqueda del *areté* privilegiaban la detallada descripción de batallas y hechos heroicos[31]. Los detalles visuales de los poemas homéricos daban a la audiencia la imagen exacta del lugar donde el héroe luchaba por su perfección.

Cualquiera sea la importancia de estas descripciones visuales, las narrativas de los poemas homéricos nos permiten, como lectores modernos, descubrir la revelación especial que la música y la poesía otorgaba a su sociedad. Veamos el episodio particular del libro XII de la Odisea que hemos mencionado. Ulises y su tripulación, después de cumplidas las exequias de Elpénor, se preparan para dejar el Hades. Circe se lleva a Ulises a un lado y hace que éste le recuente la historia de su viaje, luego le advierte de los futuros peligros que le aguardan:

---

[30] Borges, Jorge Luis: *Siete Noches*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
[31] Jaeger, Werner. *Paideia. Los Ideales de la Cultura Griega*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Llegarás primero a las sirenas, que encantan a cuantos hombres van a su encuentro. Aquel que imprudentemente se acerca a ellas y oye su voz, ya no vuelve a ver a su esposa ni a sus hijos pequeñuelos rodeándole, llenos de júbilo, cuando torna a su hogar, sino que le hechizan las sirenas con el sonoro canto sentadas en una pradera y teniendo a su alrededor un enorme montón de huesos de hombres putrefactos cuya piel se va consumiendo. Pasa de largo y tapa las orejas de tus compañeros con cera blanda, previamente adelgazada, a fin de que ninguna las oiga; más si tú desearas oírlas, has que te aten en la velera embarcación de pies y manos, derecho y arrimado a la parte inferior del mástil, y que las sogas se liguen al mismo, y así podrás deleitarte escuchando a las sirenas.[32]

Ulises sigue el consejo de Circe y escucha el canto de las sirenas atado al mástil del barco. Cuando le hace señas a su tripulación para que lo liberen de las ataduras, sólo las aprietan más. Pero, tal como señalaron Adorno y Horkheimer[33], Ulises en realidad ha alcanzado, gracias a la ordalía que ha significado su viaje, la madurez suficiente para escuchar el canto de las sirenas sin enloquecer. Es víctima de su propia trampa y su barco deja atrás a las sirenas con Ulises atado, aunque nunca ha habido verdadero peligro en que escuche el canto. Adorno y Horkheimer, en su famoso análisis de este episodio en el primer excursus de *La Dialéctica de la Ilustración*, lo reinterpretan como un episodio que "combina el mito con el trabajo racional". Para ellos representa en forma mítica la forma de pensamiento propia de la ilustración, que trasciende, pero incluye, el periodo histórico usualmente conocido como La Ilustración. Releen a Ulises como metáfora de un opresor, capaz de alcanzar el conocimiento que otorga el arte verdadero pero incapaz de disfrutarlo plenamente preso de sus propias ataduras "puritanas". En cuanto a la tripulación, permanece indiferentemente sorda al arte autentico concentrada en su mecánica labor de remar. El arte auténtico no es sólo un instrumento de

---

[32] Homero. *Odisea.* Esape, Madrid, 1983, p.125.

placer y diversión, es también y sobre todo, el vehículo para alcanzar el conocimiento crítico. Tal es, en efecto, el poder de encantamiento del canto de las sirenas: la melodía es el vehículo transmisor de conocimiento:

> *¡Ea, Célebre Odiseo, gloria insigne de los Aqueos! Acércate y detén la nave para que oigas nuestra voz. Nadie ha pasado en su negro bajel sin que oyera la suave voz que fluye de nuestra boca, sino que se van todos después de recrearse con ella, sabiendo más que antes, pues sabemos cuántas fatigas padecieron en la vasta Troya argivos y troyanos, por la voluntad de los dioses y sabemos también todo cuanto ocurre en la fértil tierra.*[34]

Tal es la característica que convierte al canto de las sirenas, de acuerdo con Horkheimer y Adorno, en arte auténtico. Es revelador el hecho de que es precisamente esta característica la que convierte el canto en peligroso: el conocimiento que otorga el arte verdadero temporalmente descontextualiza a la audiencia del resto de la sociedad. Como aquel que entra en contacto con lo sagrado, queda *fascinada* por el arte y su sensual atractivo, "derrotado" por la "astuta" racionalidad de Odiseo. El escape del mundo profano mundo sensual se convertirá, tal como veremos, en un aspecto vital para el acceso al verdadero conocimiento.

Importante para nosotros es el hecho de que la cognición ganada por la escucha de la canción de las sirenas representa un conocimiento transido por lo auditivo. Esta es una imagen, tal como ha señalado Hiedegger, poco común en pensadores griegos posteriores. Al contrario, como es evidente si se compara tal episodio con el Mito de la Caverna en *La República* de Platón, el canto y la poesía son progresivamente desplazados como vehículos de transmisión de conocimiento a favor de

---

[33] Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. *La Dialéctica del Iluminismo.* Editorial Sur, Buenos Aires, 1969.
[34] Homero, *Odisea.* p. 128.

imágenes visuales. El anterior es sólo un ejemplo tomado de la amplia colección de metaforización homérica. Podríamos también, por ejemplo, enfocarnos en la importancia del río Océanos como símbolo del origen indiferenciado de dioses y mortales. En efecto, tal como lo han discutido Kirk y Raven[35] en su crítica clásica del pensamiento pre-socrático, Homero consideraba a Océanos como el origen de todas las cosas. Las sirenas, portadoras del conocimiento fascinante, viven en la indiferenciada oscuridad del mar. Este carácter de Océanos como origen de todas las cosas será posteriormente reapropiado por los poetas órficos. Pero para este culto Océanos, en su papel de lo oscuro e indiferenciado, es también una metáfora de la noche. La noche causa somnolencia e incluso los dioses están sujetos al poder de Nyx y deben dormir. La línea de racionalización implicará, tal como veremos, el remplazo de Océnos y Nix por el sol y la consecuente elevación de lo visual en importancia.

Sin embargo, aún para los principales pensadores pre-socraticos la poesía y la música son las formas de expresión favoritas. Pero en ellos ya encontramos todo el aparataje metafórico que anticipa el triunfo de las metáforas visuales de los siglos V y IV a.C. Muchas de estas metáforas están expresadas de manera confusa e indican su proximidad con las más antiguos y pre-ilustrados mitos sobre la transmisión del conocimiento. Lo importante es ubicar esta progresiva y confusa transformación metafórica como parte de la amplia línea de racionalización que, tal como insiste Weber, parte de la misma racionalización de la religión. Esto es a lo que usualmente es posible referirse como secularización. Es un proceso y, como tal, es posible establecer los vínculos de lo que se va secularizando,

---

[35] Kirk, G.S. y J.E. Raven. The Presocratic Philosophers. Cambridge, Cambirdge University Press, 1957.

con sistemas cosmogónicos previos. Cornford[36], por ejemplo, ha establecido claramente estos vínculos para los sistemas de la escuela de Mileto, con particular referencia a la idea de Anaximandro de identificar el discurso moral con *Moira* como parcelas independientes que no pueden ser traspasadas impunemente. De nuevo, tal como señala Durkheim, lo profano no pasa impunemente la membrana que lo separa de lo sagrado.

Veamos este proceso de racionalización haciendo un excursus por el pensamiento presocrático para desembocar en Platón. Y comencemos por Heráclito que, aunque Iónio, forma parte de la tradición mística descrita por Cornforn. Este comienzo debe resultar obvio para todo aquel que haya leído el fragmento 101 que hemos escogido como epígrafe para este capítulo: "Los ojos son testigos más exactos que los oídos". El vínculo entre la visión y la luz es coherentemente destacada por Heráclito en la importancia que le da al fuego. En la mezcla turbulenta de agua y fuego del alma, el agua es el elemento innoble y el fuego el noble. La relación del fuego con lo Uno, de ascendencia órfica, se aclarará más abajo en nuestra discusión sobre Pitágoras. Para Heráclito las tensiones opuestas del mundo desaparecen en el fuego y el sol es, por supuesto, un enorme envase lleno de fuego. Esta conversión de opuestos en *Una* figura divina de luz es clave para entender el origen religioso de las metáforas visuales del conocimiento en el mundo occidental como partes de la línea de racionalización visualizadora. El sol y la luz reemplazan a la oscuridad (Océanos, Nyx) como origen y fin de todas las cosas.

Las imágenes en los pensadores griegos tempranos son conflictivas. Heidegger encontró en el mismo Heráclito munición para plantear

---

[36] Cornford, F.M. *From Religion to Philosophy*. Harper & Row, Nueva York, 1957.

metáforas anti visualizadoras, por ejemplo el fragmento 50/B comentado por el filósofo alemán:

> *Cuando hayas escuchado el Sentido y no a mí,*
> *Es sabio dentro de este Sentido decir: El Uno es todo.*

A Heidegger le interesa, por supuesto, el "escuchar apropiadamente" implícito en este fragmento y comenta: "Somos todo oídos cuando nuestra búsqueda se dedica por entero a escuchar y los mismos oídos y la mera invasión del sonido son por completo olvidados."[37] El Ser es escuchado en una experiencia tonal de afinación apropiada del que escucha. Hemos comentado que el poder metaforizador racionalizador visual no ha sido hegemónico en occidente y que muchos se han revelado e intentado desandar el camino. Heidegger y su retorno a una muy particular lectura de los presocráticos es, quizás, el caso más famoso e importante en el siglo XX. Su mismo esfuerzo, podría comentar Durkheim, es prueba de la existencia de un hecho que ejerce su poder coercitivo en su resistencia. Weber podría comentar que, a pesar de tales rebeliones, el triunfo final de los procesos de racionalización es a la larga inevitable.

Heidegger mismo se refiere a este hecho. Heráclito es apodado "El Oscuro" por sus contemporáneos, no sólo por los aspectos crípticos de su estilo, sino por la importancia que le da a imágenes que se refieren a la oscuridad y al esconderse. En el fragmento 123 admite que "La constitución verdadera de las cosas está acostumbrada a esconderse" y aún más "la *Physis* gusta de esconderse". Pero aún Heidegger comenta que *Physis* se esconde precisamente de la *luz* que revela la verdad. Tal es su interpretación del fragmento 64: "el rayo revela todo". La luz es

---

[37] Heidegger, Martin. *Early Greek Thinking.* Harper & Row, Nueva York, 1975. P.59.

presentada como una metáfora de lo inevitablemente revelador en el fragmento 16/B pues "¿Cómo puede esconderse uno ante aquello que nunca se oculta?". En palabras de Heidegger "Los dioses y los hombres no sólo son iluminados por la luz (incluso aquella que puede ser suprimida), de modo nunca pueden ocultarse en la oscuridad, son, ellos mismos, esencialmente lumínicos. Están encendidos, abarcados por el evento del rayo, por lo tanto nunca están escondidos.[38]" Las metáforas luminosas para expresar las revelaciones de la verdad oculta, con mucho, superan en importancias a aquellas que se refieren al escuchar. El hombre mismo es portador de este poder racionalizador. Su esencia es la razón que ilumina pues él mismo está "encendido".

Además es necesario comentar la dificultad a la que se enfrenta el filósofo cuando se ve forzado a explicar la naturaleza de las cosas que la gente común es incapaz de ver, tema también importante en Parménides, Pitágoras y, por supuesto, Platón. En el fragmento 1 comenta Heráclito:

> *Del Logos, que es tal como lo he descrito, los hombres nunca muestran entendimiento, tanto antes de escuchar lo que digo como después. Pues aunque en efecto todas las cosas suceden de acuerdo a este Logos, los hombres son como gente sin experiencia, aún cuando escuchen las palabras y hechos que explico, cuando distingo todas las cosas de acuerdo a su constitución y declaro como son, el resto de los hombres siguen inconscientes de lo que hacen cuando se levantan de la cama u olvidan lo que hacen cuando duermen.*

Platón repetirá esta descripción del problema que enfrenta el filósofo una vez que retorna de la caverna e intenta explicar lo que vio en el reino de la luz. La experiencia visionaria no es adecuada para todos y explicar lo que es revelado por la luz es difícil porque su poder está

---

[38] Ibid., p.120.

divorciado del mundo de las apariencias cotidianas. Es necesaria la chispa del rayo en el filósofo para acceder a la verdad.

Detengámonos ahora en Pitágoras como figura ideal típica de la tradición mística descrita por Cornford en el texto citado. En él también, como en Heráclito, encontramos la transformación de metáforas sonoras a lumínicas para expresar el conocimiento de la verdad. Pitágoras identificó el estudio de la armonía musical como base del estudio de las matemáticas, la medicina y la astronomía. Hay una relación íntima entre la imagen de la longitud de la cuerda de la lira griega y el famoso teorema de Pitágoras. La palabra Hipotenusa significa cuerda templada sobre un ángulo recto[39]. El mismo vínculo lo hayamos en la medicina. Se ha dicho que los pitagóricos argumentaban que las partes del cuerpo estaban afinadas a un cierto tono como los instrumentos. Lo frío y lo caliente, seco y húmedo, tomaban el lugar de los tonos altos y bajos en la música. Estar saludable era estar "afinado" y la enfermedad sobrevenía por la sobre tensión o relajación, igual que las cuerdas no temperadas de una lira[40]. Respecto a la astronomía, los cuerpos celestes producían un sonido "armónico" con sus movimientos. Pero esta "música celestial" no puede ser escuchada por el oído humano porque es un sonido constante[41].

Pero a pesar de todas las referencias musicales y sonoras en el pensamiento pitagórico encontraremos la misma preponderancia de

---

[39] Burnet, John. *Greek Philosophy. From Thales to Plato.* Princeton University Press, Princeton. p. 40.

[40] Ibid., p.50.

[41] Según Jaeger: "Esta armonía era expresada en la relación de las partes con el todo. Pero detrás de tal armonía se encontraban las concepciones matemáticas de proporción, las cuales, creían lo griegos, podían ser visualmente representadas en figuras geométricas. La armonía del mundo es una idea compleja: significa tanto armonía musical, en el sentido de hermoso acuerdo entre diferentes sonidos, como la estructura matemáticamente armoniosa sobre una rígida estructura geométrica." Paideia: The Ideals of Greek Culture. Oxford University Press, Nueva York, 1945. p. 165.

metáforas visual racionalizadoras. En efecto, la misma interpretación de lo musical por parte del pitagorismo es de carácter eminentemente visual. El enfoque está en los aspectos de la música que podríamos llamar físicos, tal como se revela en el uso de la cuerda temperada para ilustrar un teorema matemático. El descubrimiento pitagórico de las distancias matemáticas de los intervalos de la escala musical es el inicio del largo proceso de racionalización/matematización de la música occidental inconclusamente descrito por Weber en su "Sociología de la Música". La música puede ser "vista" en su construcción matemática interna y en su presentación escrita. De hecho, este particular aspecto de la "matematización" del mundo es el más citado como característico del pensamiento pitagórico y es curioso que Weber no le prestase más atención como a un antiguo precursor de su teoría de la racionalización de todos los aspectos de la vida en occidente. Para Pitágoras incluso las relaciones en la naturaleza podían ser, eventualmente, reducidas a relaciones matemáticas. Posteriores pitagóricos llevaron esto al extremo místico de figura mágico religiosa, la *Tetrakys*, capaz de describir todos los aspectos de la vida incluso, cosa curiosamente precursora de la sociología positivista, las relaciones entre los hombres.

Es más, en Pitágoras como en toda la tradición mística griega, el conocimiento válido es derivado de la contemplación del mundo. Este aspecto místico contemplativo, a pesar de sus características pasivas, contienen el elemento que muchos autores suelen citar como aquello que diferencia al pensamiento griego antiguo de sus predecesores pues, tal como vimos en la fenomenología de los sentidos construida por Jonas, contiene también el elemento activo de curiosidad desprejuiciada frente a la naturaleza. Aunque no debemos olvidar que, tal como ha señalado Cornford, esta reducción a lo observable de la naturaleza en casi todos los

sistemas de pensamientos tempranos griegos, tiene notables conexiones con construcciones cosmogónicas religiosas previas. Aún así, lo importante para el argumento que construimos en este trabajo es que la contemplación se convierte en central para el pensamiento pitagórico. De hecho es famoso el ejemplo que usaban los pitagóricos para describir su estilo de vida y que ya hemos citado: tres son los tipos de personas que asisten a los juegos; aquellos que van a vender, aquellos que van a competir y los que simplemente observan los juegos. El filósofo pertenece a este tercer tipo de personas que, por no estar involucrado en los juegos y no tener interés comercial en ellos, es capaz de hacerse con la más clara visión de los mismos. Como hemos indicado la metáfora se verá repetida, con variantes menos afortunadas, en la larga discusión sociológica sobre conocimiento y prenociones, ideología, neutralidad valorativa, etc., a partir del siglo XIX.

En efecto, nuestra palabra "teoría" está relacionada en sus orígenes con la actitud contemplativa de los pitagóricos. Comentando precisamente a Heidegger, Levin nos recuerda que la raíz de la palabra "teoría" se refiere a "mirar lo que se muestra"[42]. Teorizar significaba originalmente ver algo de cerca, con atención. Los pitagóricos fueron quienes adscribieron este significado particular al término "teoría" pues en la religión órfica, según Cornford, se había convertido en un término referido a la experiencia emocional inducida ritualmente que llevaba al apasionado espectáculo (*Theoria*) del sufrimiento divino. Se entiende que mientras que para los órficos "teoría" significaba contemplación apasionada y simpática de lo divino, para los pitagóricos se refería a la desapasionada contemplación de *physis* que eventualmente llevaba al

[42] Levin, David Michael. *The Opening of Vision. Nihilism and the Postmodern Situation.* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1988. p.99.

descubrimiento de las relaciones matemáticas de la naturaleza o, lo que es lo mismo las "leyes" de la naturaleza[43].

[43] Para una interpretación distinta aunque no contradictoria de los Pitagóricos véase Zambrano, María: " La Condenación Aristotélica de los Pitagóricos" en *El Hombre y lo Divino*, Fondo de Cultura Económica, 2001. Para Zambrano del Pitarogianismo no fue posible el surgir de una filosofía pues esto es imposible desde el número. La filosofía surge del Logos. El número es afín a la poesía que *responde*, no a la filosofía que *pregunta*. La poesía es certeza *irresponsable* en términos de Ortega y Gaset. Sólo es posible la filosofía donde, en vez de certeza hay, como en el amor platónico, falta a la que hay que dar respuesta.

Platón y El Mito de la Caverna

En el libro VII de *La República*, Sócrates le describe a Glaucon la escena de lo que se ha convertido en uno de los mitos pivotales de la cultura occidental:

> *Ve a hombres cual en habitación subterránea y cavernosa, que tiene abierta a lo ancho de toda la cueva gran entrada hacia la luz; desde niños están en ella encadenados de piernas y cuello, de modo que allí tienen que permanecer y mirar hacia delante, impedidos por las cadenas de dar vuelta a sus cabezas. Más luz de leña quemada viéneles desde arriba, desde lejos, y por detrás; pero entre el fuego y los encadenados hay un camino alto, a lo largo del cual he aquí que hay edificado un pequeño muro semejante a las pantallas que los ilusionistas despliegan ante los hombres, y en las que muestran sus maravillas.*[44]

Los prisioneros sólo ven las sombras del mundo exterior reflejadas en la pared del fondo y que creen son las verdaderas imágenes de las cosas. Sólo el filósofo liberado da media vuelta y ve las verdaderas cosas iluminadas. Estamos en presencia de una presentación metafórica del conocimiento que difiere significativamente de la presentada en el episodio de Las Sirenas de Homero. Las Sirenas dan testimonio preiluminista del conocimiento en la cultura occidental. Todavía la luz como símbolo de la verdad y la visión como instrumento para percibirla no han ganado el dominio que encontraremos en Platón y en Aristóteles. Este paso de un juego de metáforas a otro, que hemos resumido hasta aquí, ha sido referido como el triunfo del "ocularcentrismo" en occidente.

---

[44] Platón: *Obras Completas. Tomo VII.* Traducción de Juan David García Bacca. Coedición de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1980. p. 365.

Mucho se ha dicho sobre la particular importancia que tenía la palabra hablada para la sociedad griega, y de cómo esta particularidad perdió progresivamente prominencia. Es la instancia históricamente más significativa para occidente del paso civilizatorio racionalizador de la cultura oral a la escrita. El ejemplo de Sócrates es, por supuesto, ilustrativo. Para Sócrates la palabra escrita no sólo es sospechosa de atentar contra el ejercicio individual de la memoria sino que además, y aún más importante, no requiere la presencia del autor. Como resultado Sócrates teme que el diálogo verdadero, el cara a cara, desaparezca como instancia para dirimir el verdadero significado de la palabra. Aunque Platón compartía la sospecha socrática sobre la palabra escrita, para él era mucho más importante guardarse de la peligrosa tendencia retórica del lenguaje y su poder sofista de subvertir la verdad. Para Platón, la ambigüedad de significado no surge necesariamente de la separación que existe entre el lector y el autor del texto escrito. En *La República* establece que si los autores son adecuadamente escogidos por los filósofos reyes, por principio de autoridad, se sortea el peligro de ambigüedad. Más que el diálogo, le interesan las cualidades fijas de la palabra escrita y la posibilidad que brinda al más privilegiado de los sentidos de adquirir conocimiento inequívoco a través de la lectura autorizada. Está demás decir que la poesía debe ser desechada por su descarado atentado a la univocidad. En general, la más estricta regulación debe ser impuesta a toda forma de conocimiento, en especial al que tiene por vía la ambigüedad auditiva. Aunque la música es un importante elemento en los planes educacionales platónicos, sólo se tolerará la monotonal música militar. El todo de las consecuencias sobre la música y la poesía de la utopía platónica es resumido por Levin:

La poesía era la negación, tal como la entendía Platón, de la univocidad, la regla del monotono. Platón no podía tolerar la resonancia, el juego de sonidos, las sombras del significado, las pistas y las dudas, los movimientos de sentido o sonido, la perversidad subversiva polifónica o sinfónica, la anarquía sonora, el pensamiento indeterminado, la complejidad determinable ni la inasible riqueza pluridimensional. A Platón le disgustaban las sombras y adumbraciones y quería excluirlas, junto a otras imágenes, de su república utópica, también recomendó el más estricto control sobre los modos y registro musicales. No el discurso de la poesía sino el de la aserción, la proposición y la afirmación deben ser el discurso de la univocidad, sin desreguladas fluctuaciones sorpresivas del sonido.[45]

Esta concepción tan descarnada de la poesía y la música inaugura lo que María Zambrano llamó la "condena de la poesía"[46] en el pensamiento occidental. La base de la sociedad utópica de *La República* es la justicia. De acuerdo a Zambrano ésta es quizás la obra donde Platón más claramente formula la idea de que la poesía subvierte a la justicia porque los poetas se empeñan en ignorar que la verdad es una y unívoca. La poesía viola los límites unívocamente autorizados de la prosa fija.

Siguiendo la crítica a la ambigüedad poética, Platón y luego Aristóteles, argumentaron duramente contra la retórica sofística y contra la posibilidad de que la verdad emergiera del mejor argumento. No es necesario recordar las duras críticas platónicas contra los sofistas. El resultado es el triunfo de una verdad monolítica y no ambigua de la verdad en contraposición a la mera opinión o *doxa*[47]. La Verdad es Una y el

---

[45] Ibid., p. 435.

[46] Zambrano, María. *Filosofía y Poesía. Fondo de Cultura Económica*, México, 1993.

[47] Martin Jay, en línea afín a Heidegger, Zambrano, Levin etc., argumenta que el triunfo sobre el sofismo significo, no sólo la denigración del discurso, sino el triunfo de una teoría del lenguaje basada en la visión: "La posición privilegiada que los griegos le daban a la visión significaba más que la simple relegación de los otros sentidos a posiciones subordinadas, también significaba la denigración del lenguaje en sí en varios aspectos. Más allá de la a menudo vituperada tradición sofística, el lenguaje era considerado inferior a la visión como camino real a la verdad. Era el camino, tal como hemos notado, de la mera *doxa* (opinión). La retórica fue expulsada de la filosofía

conocimiento de esa Verdad es también por una sola vía y esa vía es la *visión* clara y unívoca de esa verdad. En el *Fedro* los grados o clases de cuerpos a los cuales se asignan las almas depende de cuan bien estas hayan *contemplado* la verdad antes de volver a caer.

Para el pensamiento griego la pregunta filosófica comienza con la *contemplación* del mundo. El hombre se separa de sí y se pregunta ¿qué es esto que está en frente de mí? Tal como dice Julián Marías[48], esto representa una estrategia de adquisición de conocimiento que difiere significativamente del mero *disfrute* o *temor* frente a los objetos. Con referencia al pensamiento presocrático este cambio en la manera de confrontar la naturaleza se expresa a través de una línea de racionalización cuyos extremos ideal típicos se hayan en la imaginería fono/auditiva homérica y en la lumínico/ocular platónica tal como ha sido descrito en este aparte. Para el momento histórico en el que escribe Platón, la luz y la visión han alcanzado el lugar hegemónico posteriormente refinado en la obra de Aristóteles. María Zambrano hace la interesante reflexión de que Platón fue un poeta que conscientemente escogió no ser un poeta. Esta tensión es responsable por la estructura dramática de sus diálogos. En Aristóteles tal tensión está completamente ausente, su prosa es clara y desdramatizada y su discípulo Theophrasto critica duramente a Anaximandro por "usar palabras poéticas para decir lo que quiere decir"[49].

En este aparte hemos resumidamente trazado la línea que en general, tal como argumenta Martin Jay, significó la condena de la poesía

---

genuina. Aún cuando los griegos discutían fenómenos verbales como la metáfora, tendían a reducirlos a figuras transparentes, cosas similares a disfraces miméticos, no veían en las metáforas el juego de las diferencias. 'Producir una bueno metáfora' decía Aristóteles en su *Poética*, 'es ver lo similar'". Jay, Martin. *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in the Twentieth Century French Thought.* University of California Press, 1993. p.33.

[48] Marías Julián. *Historia de la Filosofía.* Alianza Editorial, Madrid, 1985.

y la retórica y la consecuente y gradual pérdida de importancia del lenguaje que había sido tan significativo en la temprana idea de democracia ateniense. Aquí, y dado nuestro interés en el tema de la teoría, hemos escogido sólo uno de tantos ejemplos de esta línea de racionalización en occidente. Otro posible podría ser por ejemplo, tal como aconseja Arendt[50], describir el gradual deterioro del siglo IV a.C. del *Symposium* en la vida cotidiana griega[51]. La "racionalización" del lenguaje concluirá con el concepto aristotélico de metáfora como simulacrum de la realidad. Desde entonces el lenguaje "refleja" la realidad y provee retratos fidedignos del orden natural y social.

¿Por qué se dio este cambio metafórico y por qué llegó a dominar de tal manera el pensamiento griego y en consecuencia occidental? Veamos la respuesta que le da Rorty a esta pregunta:

> *Había, como diríamos los modernos, cierta ingratitud con el pasado, pero no hay una razón particular por la cual esta metáfora ocular dominara la imaginación de los fundadores del pensamiento occidental. Pero así fue, y los filósofos contemporáneos todavía se debaten en torno a las consecuencias, analizando los problemas que creó preguntándose si habrá en verdad algo detrás de todo el hecho. La noción de "contemplación", del conocimiento de los conceptos universales de verdad como* theoria, *convierten al Ojo de la Mente el modelo ineludible de la mejor forma de adquirir conocimiento. Pero no lleva a nada preguntarse si el lenguaje de los griegos, las condiciones socio económicas o la ociosa fantasía de algún pre socrático desconocido la responsable de convertir el conocimiento de algo en* mirar *algo (al contrario de, por ejemplo, frotarse contra ese algo, destruirlo a patadas o tener relaciones sexuales con ese algo.)*[52]

---

[49] Citado por Heidegger, Martin. *Early Greek Thinking.* Harper and Row, Nueva York, 1975. p.20

[50] Arendt, Hannah. *The Life of the Mind.* Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1978.

[51] He tratado el tema, a través de una construcción típico ideal, como crítica a la sociología del conocimiento en: Pérez Hernáiz, Hugo Antonio. "Espacio Cuerpo y Conocimiento. Sociología del espacio de construcción del conocimiento". *LOGOI 5 Revista de Filosofía,* Universidad Católica Andrés Bello, 2002.

[52] Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature.* p.38.

Es evidente que, tal como hemos hecho aquí, la mera descripción de este fenómeno no implica su explicación causal. Y sin embargo, al describir el nacimiento de este juego metafórico creemos comprender mejor a lo que nos referimos cuando hablamos de teoría en occidente. El desarrollo de la teoría es, en sí mismo, parte y causa del proceso de racionalización de todos los aspectos de la vida en occidente tal como fue descrito por Max Weber. Nos creemos ahora en una posición sólida para llamar a ese proceso de racionalización un proceso de racionalización/visualización de la realidad. Deberemos entonces seguir el desarrollo de esta línea racionalizadora, a través de su extremo dualista cartesiano, para entender cómo es que el énfasis observador de los griegos puede eventualmente refinarse en una *res extensa* separado de una *res cogitans*.

Metáfora Luz por excelencia. La Ilustración. La mirada desde la Razón

Nature and Nature's laws lay hid in night
God said: "Let Newton be" and all was light.
Pope

Hemos indicado en la introducción que la Ilustración es, en el nombre mismo, el llegadero del desarrollo de la utilización de las metáforas visual/teóricas. Quizás su más notable expresión es el gran precursor de lo que históricamente es el siglo de la Ilustración: Descartes. Descartes continuó la tradición de origen griego, reforzada en la Edad Media, de sospechar de los sentidos por imprecisos, y por lo tanto conducentes al engaño y al error (segunda conclusión de la Fenomenología de la Visión con la que introducimos este capítulo), pero a la vez consideró los avances técnicos como correctivos necesarios a esta deficiencia de los sentidos[53]. Sabemos de lo "introspectivo" del pensamiento cartesiano, pero Anthony Synnott ha señalado acertadamente que "Con el sombrero de filósofo en la cabeza, Descartes cierra los ojos, con el sombrero de científico, usa el telescopio"[54]. Lo importante aquí, al intentar especificar la escisión sujeto/objeto, centro de la "visión" teórica, es señalar que Descartes es la máxima expresión de esta escisión con su invento, de origen agustiniano, del *yo* moderno. Este *yo*, como separado e independiente del resto del mundo, es la consecuencia final de la separación gradual entre la conciencia humana y la naturaleza, tal como fue prefigurada por el

---

[53] Sobre todo de la visión. No hay que olvidar que Descartes pasó parte de su madurez en Holanda, donde los descubrimientos optico-técnicos del renacimiento tenían en la época gran desarrollo. A Descartes le impresionaron profundamente las posibilidades de estos avances para aumentar la exactitud de las percepciones del mundo exterior. Al respecto ver Jay, Martin: *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought.* University of California Press, 1993.

[54] Synnott, Anthony: "Puzzling over the Sense: From Plato to Marx" en *The Varieties of Sensoty Experience.* Editado por David Howes. University of Toronto Press, Toronto, 1991.

pensamiento griego y, como dijimos, continuada en el pensamiento medieval, en particular por Agustín en su *De Civitate Dei.* Descartes habla de un yo interno, el único lugar posible de certeza, el único "punto de vista" de posible conocimiento cierto luego de la corrosiva duda sistemática. Luego vendrá el problema de este yo volcado a conocer, de nuevo, de volver a "mirar", hacia el mundo externo. Esto si que es de origen específicamente cartesiano, antes en el pensamiento occidental no se encuentra después de los griegos, al menos con esta radicalidad, la preocupación del yo por conocer algo distinto de la certeza de su propia existencia[55]. Este conocimiento teórico del mundo objetivo es descrito por Descartes como una representación *clara* y *distinta* del mundo en la mente[56], similar a las huellas en la cera. Error, o falsas representaciones provienen de "prejuicios" que engañan al hombre. En *El Discurso del Método* el entrenamiento y el método adecuado se convierten en el instrumento para lograr la distancia necesaria entre el cuerpo y la mente que permita la correcta representación objetiva del mundo. El método cartesiano de observar, dividir, organizar y sintetizar representa la aproximación de la ciencia moderna que comienza con la visión teórica como instrumento clave para penetrar la realidad. Para evitar los prejuicios debe "purificarse" al sujeto, esta purificación incluye el alejamiento creciente del objeto. Este alejamiento es expresado por Descartes en *El Discurso del Método* en términos de contemplación teórica pitagórica: el observador debe intentar "ser un espectador más que un actor en la comedia de manifestaciones del mundo". La meta: la "claridad" de la observación, lo cual llevará a Descartes a su obsesión con la geometría como la herramienta más "clara" para representar la realidad, y

---

[55] "Esta duda acerca de la capacidad de lo "interno" para llevar a lo "externo" es ajena tanto a Platón como a Aritóteles" Bordo, Susan R.: *The Flight to Objectivity. Essays on Cartesianism and Culture.* State University of New York Press, Albany, 1987.

[56] El Ojo de la Mente en la cita de Rorty.

a la posterior tendencia científica a "cuantificar" el mundo objetivo, incluyendo en esta tendencia a las ciencias sociales.

Recordemos la apreciación hecha por Zeitlin en los años sesenta según la cual la ilustración representa la confluencia de dos tendencias filosóficas del siglo diecisiete: el racionalismo cartesiano y la observación científica newtoneana. La unión de la experiencia provista por los sentidos y el poder interpretativo de la mente, junto a avances técnicos para el mejoramiento de la observación, permitieron el perfeccionamiento de las ciencias y de sus métodos en la búsqueda de la mirada clara de la naturaleza.

Sin embargo, para el pensamiento ilustrado, la naturaleza incluye también al ser humano y a lo social. Si la naturaleza sigue patrones regulares de funcionamiento, también lo hacen los humanos y las organizaciones sociales. Si los métodos de observación científica y categorización racional de los datos producidos por ellos pueden llevar a la determinación/descubrimiento de leyes universales de la naturaleza, entonces también es posible el descubrimiento de leyes que regulen el comportamiento humano y social. Es el inicio de la esperanza científica en la posibilidad de predicción, una vez descubiertas las leyes de tales comportamientos. Esa será la contribución de pensadores como Montesquieu pero sobre todo, tal como indica Ernst Cassirer en su *Filosofía de la Ilustración* de Rousseau. Para Cassirer en Rousseau el problema de la toedicea a sido, finalmente, racionalizado en su totalidad. El hombre busca su propia salvación sin ayuda de Dios separándose del "pecado" de una sociedad irracional que deberá ser transformada y racionalizada. Por lo tanto, tal como sostenemos en este trabajo Rousseau

ha racionalizado el problema de la teodicea para plantearlo en términos de sociodicea.

Pero volvamos a la obsesión "teórica" con las metáforas visuales para describir este proceso. La "claridad" en la observación es fundamental para el descubrimiento de leyes racionales. Lo prístino de la observación se vuelve una verdadera meta obsesiva que incluye todos los aspectos de la tarea teórica[57]. Ante la paradoja de que el mundo sensible a veces parece no ser tan claro, se hace necesario volver a las apariencias sensibles compatibles con la razón, esto es, "clarificar" la experiencia sensible. De allí todas las metáforas ilustradas de "iluminar" al mundo con la luz de la Razón. En lo social esto se expresa en la posibilidad utópica de construcción de una mejor sociedad la cual es alcanzable a través de la racionalización de las relaciones sociales y la sustitución de los elementos irracionales del antiguo orden por nuevas instituciones fruto del pensamiento teórico/racional que es una de las maneras, como veremos en el capítulo siguiente, de plantear el problema de la sociodicea.

---

[57] Insistimos en observar que la visión/luz/claridad es, como lo han señalado muchos autores, un sistema metafórico que, a partir de la ilustración, permea no sólo la actividad teórica sino *todos* los aspectos de la vida moderna. Un solo ejemplo: Los pensadores ilustrados de finales del siglo dieciocho estaban convencidos de que incluso el lenguaje debía ser limpiado de toda reminiscencia de "obscurantismo" del antiguo régimen. Desde el positivismo lógico sabemos de a que extremos puede llegar esta obsesión, pero en la ilustración tienen un resultado paradójico: se decide que el francés, por su incomparable claridad, es la lengua de la razón. Por tanto el francés debe convertirse en la lengua universal para la transmisión de las conquistas progresistas de la Revolución. La imposición del francés sobre otros idiomas extraños, primitivos y oscuros hablados dentro del territorio nacional (Provenzal, Bretón, Vasco, Alemán etc.) es una causa necesaria y liberadora.

Capítulo II

Cuando queremos saber algo sobre gafas, se le enseña a un óptico las materias necesarias para que pueda facilitarnos la fórmula de cualquier clase de lentes que le llevemos. Algún día se reconocerá que ésta es, precisamente, la tarea que las naciones del mundo contemporáneo han de reservar para quienes se dedican a las ciencias sociales.
Ruth Benedict

Teoría Sociológica[58] Inscrita en Las Líneas de Racionalización y sociodicea como "visión" del futuro

Demos un vuelco a la concepción de teoría como "bien mirar" para entender cómo se convierte en "bien mirar el futuro". Pensemos ahora el origen de la teoría social en occidente enlazado al pensamiento utópico como inevitable consecuencia del mirar lo social. El problema de la teodicea consiste en conjugar la existencia de lo divino con la maldad del mundo. A medida que la racionalización religiosa se decanta por un Dios único y poderoso se hace más evidente su incompatibilidad con la imperfección del mundo[59]. Bien podemos entonces hablar de la utopía social como de una *sociodicea* y a ésta, como la versión moderna secularizada de la teodicea. La observación atenta de lo social nos choca con sus posibilidades racionales. Entonces, siguiendo esta línea de racionalización visión/utopía nada impide que *La República* y *Las Leyes* de Platón puedan ser consideradas como las primeras obras de carácter verdaderamente teórico sobre lo social. En ellas, encontramos las primeras categorizaciones de tipos sociales conocidas, todavía vinculadas a tipos

[58] De nuevo recordamos al lector que aquí hablamos de "teoría sociológica" como de la particular forma de hacer "teoría social" a partir del momento histórico del siglo XIX en que podemos hablar de una disciplina científica de lo social, es decir, de la "invención" de la sociología.

[59] Ver el problema de la teodicea en el apartado sobre sociología de la religión en Weber Max: *Economía y Sociedad.* México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

políticos y filosóficos y presentado en forma dialógica el problema de la *sociodicea*, por supuesto, todavía iniciando su larguísimo proceso de secularización desde la teodicea, que lo llevará a la teoría sociológica contemporánea. Al respecto, Salvador Giner[60] ha señalado que todo pensamiento sociológico solvente debe contemplar tres componentes: teoría, empirie y norma. El primero es una alusión directa al género utópico. La tradición iniciada por Platón desemboca en Moro como máximo exponente moderno de la "teoría" social, es decir y tal como hemos expuesto en el Capítulo I, "contemplación" especulativa, crítica y analítica de lo social. El componente empírico, cuyo ejemplo moderno por excelencia es *El Príncipe* de Maquiavelo, se refiere al respeto riguroso por la realidad de los datos conocidos pero, como se demuestra por el autor escogido por Giner, no carece de importantes referentes utópicos. Y el tercero, norma, puede ser ejemplificado por otro renacentista, Juan Luis Vives y su *Socorro de los Pobres*. Este tercer componente se refiere al deber ser y al afán meliorista de la teoría social moderna, que está íntimamente relacionado al primero pues también corresponde al género utópico en el sentido más amplio: la sociedad que queremos.

Para la teoría social siempre ha sido intrigante el tema de las utopías porque el género plantea un no-lugar desde el lugar de la sociedad existente, estudiándola, comparándola y criticándola, como hemos señalado, lo que llamamos en este trabajo el problema de la sociodicea. Por supuesto es necesario señalar desde el principio que no toda teoría social es una utopía, pero lo que es indudable es que toda la teoría sociológica clásica contiene elementos utópicos e intenta, de alguna manera, dar cuenta de la contradicción entre lo observado y lo posible, como se verá más adelante. Y por supuesto, toda utopía no se corresponde

necesariamente a una teoría social estructurada. De hecho, las relaciones entre los teóricos sociológicos modernos y los utopistas, en el sentido estricto de cultivadores del género utópico, han sido harto difíciles. Esto debido, en gran parte, al discurso científico positivista que dominó el origen de la sociología como ciencia y que despreciaba toda forma de literatura. Pero aún esto tiene sus matices. Tal como narra el historiador de la sociología Wolf Lepenies, el primer Comte, antes de la muerte y canonización positivista de Clotilde de Vaux, despreciaba al género utópico por especulativo y literario, es sabido que a Comte las cuestiones literarias de estilo lo tenían sin cuidado y que sus contemporáneos lo criticaban por su pésimo francés escrito[61]. Pero en el *Sistema de Política Positiva* publicado en 1951, la obra más importante de su "transformación", Comte se refiere a su sociocracia positivista como una auténtica utopía unificadora de la razón, la poesía y el arte. Resulta interesante también resaltar, a modo de ejemplo, las estrechas relaciones entre los Fabianos y el género utópico de H. G. Wells en los orígenes de la sociología inglesa. En estas relaciones también es posible distinguir la tensión entre la sociología empírica representada por los esposos Webb, fundadores del London School of Economics, y el mismo H. G. Wells, crítico de la sociología de su tiempo. Otro ejemplo clásico es el desprecio que Marx y Engels mostraron en el *Manifiesto del Partido Comunista* hacia los llamados socialistas utópicos y que comentaremos más abajo.

Entonces, la teoría sociológica clásica no es una utopía, al menos en el sentido estricto del genero literario tal como se conoce. Los teóricos

---

[60] Giner, Salvador: *Teoría Sociológica Clásica.* Ariel, Barcelona, 2001.

[61] Un contemporáneo comentaba sobre la aparición de la edición de las cartas ente John Stuart Mills y Comte que uno de los dos escribía en el más exquisito y perfecto francés y que, por supuesto, no era Comte. Al respecto, y para un extraordinario recuento de la relación entre literatura, sociología y ciencias naturales, véase Lepenies, Wolf: *Las Tres Culturas. La Sociología entre la Literatura y la Ciencia,* FCE, México, 1994.

sociológicos no escriben utopías[62] porque parte del desarrollo de la moderna teoría sociológica responde al desprecio positivista por la literatura y las artes como formas de conocimiento. Según el crítico contemporáneo de Durkheim, Charles Péguy, la sociología moderna estaba en su nacimiento en una situación que bien podría considerarse cómica, si no es por la patética seriedad con que era asumida por Durkheim y sus seguidores, pues estos habían "arrojado por la borda el bagaje de una formación literaria, sin poder alcanzar jamás, en cambio, la exactitud de las ciencias naturales; aparentaban ver a través del hombre y su sociedad y únicamente se engañaban a sí mismos."[63] Ésta es una crítica que periódicamente se ha hecho al pensamiento sociológico moderno, tanto desde el campo de la literatura como desde las ciencias naturales, y la respuesta, si la hay, no corresponde al tema tratado en este trabajo sino al de las posibilidades de conocimiento de lo social. Sin embargo lo que nos interesa aquí es *leer,* en los clásicos de la sociología, el problema de la sociodicea en el más amplio sentido que le hemos dado a esta palabra, es decir, diagnósticos del mundo moderno y sobre la base y *contraposición* a estos, especulaciones en torno al futuro de lo social o, lo que viene siendo lo mismo, normativos sobre el deber ser de lo social. Estos elementos serán la clave para comprender la visión que tenían los padres de la sociología sobre la modernidad pues, como señalamos más arriba, todo no-lugar es planteado desde un lugar y a su vez permite su estudio, comprensión y crítica. Analizaremos pues la *visión* que tienen de ese lugar, es decir el mundo moderno a través de sus posibilidades futuras, los teóricos clásicos. Pero, donde sea necesario, haremos exactamente lo contrario, es decir, trataremos de desentrañar la noción de sociedad futura que tienen los autores a través de su diagnóstico de la actual. En este

---

[62] Excepto quizás por el curioso caso de Gabriel Tarde y su *Fragment d'histoire future* de 1896.
[63] Lepenies, Wolf: *Las Tres Culturas. La Sociología entre la Literatura y la Ciencia,* p.63.

segundo capítulo del trabajo nos referiremos sobre todo a Marx, Durkheim y Weber. Tal elección no pretende ser una restricción adicional al "canon clásico" de la sociología. Suficientemente se ha criticado en la Introducción la pretensión, también en cierto espíritu utópico dogmático, de permanentemente presentar al inevitable trío Marx, Weber y Durkheim como "padres" de la sociología. Nos concentramos en Weber y Durkheim como punto de partida para futuras exploraciones y comparaciones con otros autores. En cualquier caso, toda "superación" del canon clásico debe iniciarse con el estudio profundo y crítica de ese mismo canon.

Reacción post-revolucionaria pero reforzamiento de la mirada teórica. Saint-Simon y Comte

A los problemas en torno a la racionalidad de lo social planteados al final del capítulo anterior debemos añadir una nueva preocupación que diferencia a los pensadores de la ilustración de los decimonónicos post-revolucionarios: surge la necesidad inmediata de asegurar un nuevo orden social estable y racional como solución temporal, imperfecta pero necesaria al problema de la sociodicea. Tal posibilidad está prefigurada en la ilustración a través del descubrimiento de leyes racionales de lo social que permitan predicción del comportamiento pero, más importante aún para el nuevo orden, también su control. Hasta aquí hablamos de mera teoría de lo social como observación, pero a partir de Saint-Simon y de Comte comenzaremos a hablar de teoría "sociológica", queriendo con esto significar el nacimiento de una forma de observación ajustada al método científico. En realidad, desde una perspectiva más amplia, tal distinción parece ser, más que una ruptura, una mera continuación del pensamiento ilustrado adaptado a las nuevas circunstancias. Pero es muy importante en el sentido de justificar el nacimiento de una "nueva ciencia".

Es un lugar común el acreditar a la reacción conservadora ante los excesos de la revolución el nacimiento de esta nueva ciencia de lo social. Es sin embargo cierto que el siglo XIX vio el nacimiento de las ciencias sociales en el contexto de la desconfianza al cambio violento y sus consecuencias. Queremos rescatar en esta discusión que pensadores como Saint-Simon y Comte, aunque explícitamente propusieron dejar atrás las revoltosas consecuencias de la ilustración, jugaron una parte importante en la tendencia general visual-racionalizadora de occidente que hemos

definido aquí como "teórica". Por lo menos, comparten con los pensadores iluministas el deseo por encontrar las leyes racionales universales que se harán evidentes con la representación clara de la realidad. Aunque desconfían de los cambios violentos, son contrarios a la actitud más reaccionaria representada por pensadores como Bonald y Maistre, y no condenan los procesos de secularización y de cambio. En general, tanto para Saint-Simon como para Comte el problema de la sociodicea era el control racional del orden social. Creían que la manera de asegurar la predictivilidad de ese orden era el establecer las bases para una disciplina científica que permitiría construir un retrato claro del orden social y por lo tanto predecir su comportamiento. A partir de estos autores, por tanto, hablamos de "teoría sociológica" dentro del más inclusivo término "teoría social". De nuevo, repetimos que esto representa un simple corolario al hecho de que tal como hemos comentado, por lo menos a partir de Comte, hablamos de "sociología" como esa disciplina científica cuyo objeto es lo social.

Muchos críticos, siguiendo a Durkheim, aceptan que Saint-Simon fue quién primero propuso muchas de las ideas que luego se atribuirían a su discípulo Comte. Especialmente notable es el hecho de que Saint-Simon fuera un ferviente creyente en los poderes de la ciencia para transformar y controlar la realidad. Le importaba asegurar a las ciencias sociales (o "ciencias morales", término/idea que luego será importante en Durkheim) un camino similar al de las exitosas ciencias naturales. Al respecto, estaba particularmente interesado en la ley de gravitación universal de Newton y de hecho llegó a proponer que el orden social se organizara en torno, no a instituciones pre-científicas como la Iglesia, sino en una especie de creencia universal o una "moral" en torno a esta ley. Anécdota aparte, es necesario recordar que Saint-Simon es de extraordinaria importancia para

el nacimiento de la sociología moderna pues exigió la introducción de los métodos científicos de observación propios de las ciencias naturales al estudio de la vida social.

Pero lo verdaderamente interesante es resaltar que la resolución del problema de la sociodicea en el inicio de la sociología está enmarcada en la búsqueda del modo de solidaridad que unifica a la sociedad moderna post-revolucionaria y que esa búsqueda está poderosamente vinculada a la utilización de metáforas visuales en occidente, en otras palabras, es fundamentalmente teórica[64]. La sociología nació con el deseo de descubrir estas leyes de solidaridad. Como vimos, Saint-Simon es el primero en argumentar que la cohesión social debe ser construida alrededor de las ciencias, esto es, alrededor de leyes de orden social basadas en el modelo de la ley de gravitación universal. Nos permitimos resumir el razonamiento de Saint-Simon de esta manera: El método científico de observación permitirá la construcción de un *claro retrato de lo social*, lo cual conducirá al descubrimiento de las leyes de funcionamiento de lo social. Claro, hemos visto que esta ley ya cree Saint-Simon haberla descubierto a través de un método, no de observación, sino de comparación con el reino de lo natural (ley de gravitación universal). Pero, en todo caso, las leyes sociales serán tan claras y prístinas en su descripción de las regularidades sociales, que su aceptación será inevitable, lo cual asegurará el progreso social a través de la predicción y consecuente planeación de lo social ¡Resuelto el problema de la sociodicea!: fin de la contradicción realidad-utopía. Esta es la base de la filosofía positiva de lo social luego adjudicada a Comte.

---

[64] Por supuesto, el problema de la solidaridad está también presente en pensadores ilustrados, especialmente entre los teóricos del contrato social.

Pero la contribución de Comte es haber planteado estas ideas de una manera más directa y radical, si se quiere, positiva. Comte se diferencia aún más que su maestro de la tradición racional-ilustrada en la total subordinación de la imaginación a la observación de los hechos. De nuevo encontramos en Comte el dilema tan caro a Occidente de la relación-contradicción entre observación y razón que en la teoría social se presenta como sociodicea. Es una simplificación, pero creemos que en cierta forma es correcto la afirmación de que la Ilustración es el triunfo de la razón y el positivismo comteano el de la observación. Sin embargo, también es cierto que en Comte la observación está vinculada a la búsqueda saint-simonenana de leyes universales que regulen tanto lo natural como lo social. Pero, mientras que para los ilustrados (aunque generalizamos en exceso) la razón es, al menos, una excrecencia de la voluntad humana, para el positivismo la razón espera por ser descubierta en la naturaleza.

Al igual que para Saint-Simon, las leyes universales "descubiertas" por Comte harán posible la predicción y el control social. Comte establece esto en términos claramente visuales utópicos al argumentar que la "predicción" significa una "previsión", algo visto antes, que permitirá el control racional de la sociedad.

Método científico para mejor colocarnos en el lugar del teórico que mira. Emile Durkheim

Ambas características del positivismo comteano, observación y consecuente descubrimiento de regularidades, están presentes en la obra de Durkheim quien fue profundamente influido por el pensamiento de Comte y Saint-Simon. Las conclusiones de *Las Reglas del Método Sociológico* son una de las más claras formulaciones de la necesidad de encontrar regularidades que permitan predictibilidad. Es evidente, por el título, que este trabajo publicado en 1895 es principalmente metodológico. El mismo Durkheim nos advierte que constituye la "objetivación" de reglas que habían sido aplicadas en la *División del Trabajo Social,* pero que era necesario plasmarlas por separado en forma clara y precisa. Sin embargo, no debemos contentarnos con despacharlo como un simple compendio de reglas metodológicas, pues es mucho más que eso. Contiene bases conceptuales teóricas de importancia para la comprensión de toda la obra de Durkheim. Basta recordar que es en este trabajo donde se define lo que se intuía en la *División del Trabajo Social,* lo social como una realidad específica, *sui generis,* y se declara de manera explícita lo que en otros trabajos está presente implícitamente: que el hecho social debe ser considerado como *cosa.* Además, se encuentran consideraciones en torno a lo normal y lo patológico que tienen significativas implicaciones conceptuales y normativas importantes para el planteamiento del problema de la sociodicea en Durkheim. Por lo tanto, debemos dedicar algunos párrafos a la discusión de estos importantes aportes teóricos.

Durkheim está empeñado en que a la sociología se le reconozca el estatus de ciencia. Para ello son necesarias dos cosas: una, que la

disciplina que aspira a ser ciencia posea un objeto propio y, segundo, que ese objeto se estudie a través del método científico positivo, lo que implica que sea sometido al control de la observación pública. El definir un objeto para la sociología no es tarea fácil pues tal "objeto", lo social, lejos de ser palpable, es difuso y está formado por representaciones. Sin embargo, la definición que propone Durkheim del "hecho social" intenta hacer de esto un objeto: *son modos de actuar, pensar y existir, que existen fuera de las conciencias individuales (representaciones), que poseen la propiedad de ejercer coerción externa sobre el individuo y que son generales en la extensión de una sociedad dada.* Todos los elementos de esta definición apuntan a que el hecho social sea reconocido como objeto. Un objeto es tal sólo tanto en cuanto está separado del sujeto. El reconocimiento de la realidad "objetiva" de aquello que estudia es fundamental para el método científico. Por consiguiente, es importante que aquello que se va a estudiar exista "fuera de las conciencias individuales". Probar que esto es así para los hechos sociales no es difícil ¿no existen acaso antes que el individuo? Por ejemplo al nacer el individuo encuentra "completamente elaboradas las creencias y las prácticas de la vida religiosa; si existen antes que él, quiere decir que existen fuera de él"[65]. Igual sucede con el lenguaje, las leyes y, en general, con todas las instituciones de la vida social. Pero la verdadera prueba de la objetividad del hecho social está en el segundo elemento de la definición: parecen estar "dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se le imponen (al individuo) quiéralo o no". Reconocemos que un objeto es un objeto, es exterior a nosotros, una mesa por ejemplo, porque representa un obstáculo a nuestra voluntad subjetiva. Para pasar al otro extremo de la sala, debemos rodear la mesa o pasar por encima o debajo de ella, no podemos simplemente "atravesarla" porque su "exterioridad" se "impone" a

nosotros. Así reconocemos su "objetividad". Esta cualidad la poseen los hechos sociales y se "reconocen" por ella: "Se reconoce un hecho social en el poder de coerción externa que ejerce o que puede ejercer sobre los individuos; y la presencia de este poder se reconoce a su vez por la existencia de una sanción determinada, por la resistencia que el hecho opone a toda actividad individual que pretenda violentarlo."[66] Tal forma de reconocer al hecho social está ya plasmada desde *La División del Trabajo Social* al estudiar los dos géneros de solidaridad a través de dos formas de construcciones legales. Es fundamental para comprender el concepto de comunidad moral como planteamiento particular por parte de Durkheim del problema de la sociodicea, pues el poder coercitivo del hecho social representa un problema de grados de aceptación. Precisamente el que no lo reconozcamos gran parte de las veces como hechos se debe a que nos sometemos de buen grado a ello, "aceptamos" las normas, las creencias religiosas y el lenguaje de la comunidad en que vivimos y "sin duda puede ocurrir que, al abandonarme sin reserva a ellos, no sienta la presión que ejercen sobre mí. Pero se manifiesta tan pronto intento luchar"[67]. Igual que al entrar en una sala con los ojos vendados, sólo siento la "cosidad" de la mesa cuando la golpeo, el simple "estar allí" de la mesa puede pasar desapercibida si no se me impone como un desafío a mi subjetividad. Las normas, por ejemplo "existen", prueba de ello es que los individuos, así no "perciban" su existencia en su vida cotidiana, se ven forzados a reconocerla apenas sienten el poder coercitivo de la sanción cuando violan esas normas[68].

---

[65] Durkheim, Emilio: *Las Reglas del Método Sociológico*, La Pléyade, Buenos Aires, 1974. p.30.
[66] *Ibid.*, p.36.
[67] *Ibidem*
[68] En el siglo XX el sociólogo norteamericano Harold Garfinkel llevó esta noción al extremo en sus *Estudios en Etnometodología*. A pesar de que Garfinkel viene de una tradición fenomenológica-interpretativa, y de que Durkheim no es una influencia reconocida por él, es inevitable recordar las primeras páginas de las *Reglas del Método Sociológico* cuando se está ante el intento de Garfinkel por hacer que sus estudiantes "descubran" la realidad del "trasfondo" que está en las bases de sus

Entonces, de la definición de hecho social se desprenden una serie de reglas para la "observación" de esos hechos. La primera y fundamental, tal como hemos visto, "consiste en considerar los hechos sociales como cosas"[69]. En el prefacio a la segunda edición de la obra, Durkheim resiente haber sido tildado de materialista por esta regla. Los hechos sociales tienen una realidad que les es "específica" y que no es la realidad de los objetos físicos. Pero, como hemos visto, y para todos los efectos prácticos, las pruebas de la objetividad que tenemos de las cosas físicas son las mismas que tenemos de los hechos sociales: exterioridad que se impone con poder coercitivo. Por tanto, sean o no sean ontológicamente objetos, para los fines de su estudio, deben ser tratados como objetos. De esta regla se desprenden otras tres que no son más que adaptaciones, al estudio de lo social, de las reglas del método científico: Desechar sistemáticamente todas las prenociones, definir previamente los fenómenos que serán objeto de estudio y abordarlos de manera que se presenten aislados de sus manifestaciones individuales.

Las cuatro reglas pueden ser vistas como un sistema técnico de separación del sujeto y el objeto. La utilización de métodos cuantitativos responde a esta necesidad de objetivación, esto no sólo por imitar a las ciencias naturales. La cuantificación es un intento por evitar la ambigüedad propia del lenguaje para el pensamiento sociológico en su intento por construir un retrato fidedigno de lo social. Se quiere un prístino lenguaje observacional sólo posible a través de las matemáticas. A

---

actividades cotidianas. El método de Garfinkel es sencillo y puede resumirse así: compórtate, por ejemplo, como un extraño de visita en tu propia casa, y descubrirás las "bases rutinarias" de la vida cotidiana. Para muchos de los estudiantes esas "bases rutinarias" se hicieron "objetivas" en la forma de sanciones específicas por parte de los padres, es decir en términos durkheimianos, se reveló el carácter exterior y coercitivo del hecho.

[69] Durkheim, Emilio: *Las Reglas del Método Sociológico.* La Pléyade, Buenos Aires, 1974. p.40.

través de ellas, y de las *Reglas del Método Sociológico,* el sociólogo se coloca en el punto de vista privilegiado para la mirada teórica, un punto en el que está "distanciado" del objeto de estudio.

Pero a pesar del empeño durkhemiano por presentar una sociología objetiva y científicamente neutra, y quizás precisamente por esto, el problema de la sociodicea presenta un carácter particular en la obra de este autor. No puede simplemente plantearlo como un problema de distancia entre la realidad social moderna y una utopía valorativa. Y sin embargo la problemática moderna está presente en toda la obra de Durkheim, como en todos los clásicos de la sociología. Para ilustrar y construir nuestro argumento sólo tomamos en consideración en detalle el primero y último de sus trabajos extensos: *La División del Trabajo Social* y *Las Formas elementales de la Vida Religiosa.* En ambos trabajos, con las diferencias propias de una evolución intelectual como la de Durkheim, veremos reflejado el mundo moderno y su sentido futuro.

Veamos primero con algún detalle la primera de sus grandes obras, *La división del Trabajo Social,* publicada en 1893. Aquí Durkheim relaciona el proceso de modernización con la creciente especialización y diferenciación en el mundo moderno. La problemática central está plasmada en el título y Durkheim reconoce a Adam Smith la primogenitura de la preocupación por el tema. Este consideraba a la división del trabajo como una ley fundamental de las sociedades humanas. Sin embargo actualmente, nos dice Durkheim "este fenómeno se ha generalizado a tal punto que es evidente para todos"[70]. Ciertamente, como ya habían visto los economistas políticos clásicos, y a través de ellos Marx, la división del trabajo en el comercio y en las empresas industriales era un

fenómeno omnipresente en la economía. Sin embargo según Durkheim, los economistas que han analizado el problema se limitan a establecer la "necesidad" de esta división y "ven en ella la ley superior de las sociedades humanas y la condición del progreso"[71]. Pero lejos de ser monopolio de la actividad económica, la división del trabajo está presente en todo ámbito de la sociedad moderna, político, administrativo, judicial, intelectual, artístico etc. En fin, parece que incluso este es un fenómeno que rebasa lo social y que corresponde a una propiedad de *toda* materia organizada de la cual la división del trabajo social "no aparece más que como una forma particular de este proceso *general,* y las sociedades, conformándose a esta ley, parecen ceder a una corriente que nació mucho antes que ellas y que arrastra en el mismo sentido a todo el mundo viviente"[72]. Los hombres podemos "abandonarnos" a este movimiento o "resistirnos" a él, la respuesta a esta alternativa es necesariamente del orden de lo *moral* ¿Por qué además de ser una ley de la naturaleza tiene este carácter de regla moral? Esta pregunta remite al núcleo conceptual de la obra del autor: la división del trabajo social es *una de las bases fundamentales del orden social.* La moral es ese "mínimo indispensable, lo estricto necesario, el pan cotidiano sin el cual no pueden vivir las sociedades". Por tanto la división del trabajo social es una "regla imperativa de conducta" y, al caracterizarla así, se acerca Durkheim a la definición de hecho social que veremos acabada en *Las Reglas del Método Sociológico.* El fenómeno de la división social del trabajo ejerce una presión externa a los individuos que los obliga a definirse como diletantes superficiales e inútiles y a admitir la realidad objetiva de un fenómeno que les exige una respuesta moral. Durkheim, para ilustrar este imperativo de la conciencia moral, utiliza una frase que recuerda a la caracterización de las consecuencias de la "vocación"

---

[70] Durkheim, Emilio: *La División del Trabajo Social,* Editorial AKAL, p.39.
[71] Ibid. p.39.

protestante hecha por Weber: "ponte en condición de cumplir útilmente una función determinada"[73].

Por tanto ¿Es "moral" la división del trabajo? Es decir ¿contribuye a la solidaridad social? Pero el que la división del trabajo social sea un imperativo moral no quiere decir que sea necesario tratar el problema como lo hacen los moralistas, todo lo contrario, Durkheim tratará la división del trabajo social como un *hecho objetivo*. Para esto se hace necesario clasificar los diferentes tipos de solidaridad social pero, siendo un fenómeno moral, no se nos presenta al estudio a simple vista. Se hace necesaria una maniobra metodológica que luego será explicada en *Las Reglas del Método Sociológico*: Hay que buscar un símbolo *visible*, tangible. Tal símbolo visible de las distintas formas de solidaridad es el derecho[74]. El derecho vendría siendo una manifestación, una *objetivacion*, de las relaciones sociales y los cambio en el derecho son entonces ventanas que nos permiten, aunque Durkheim admite que de manera incompleta, atisbar las distintas formas de solidaridad. Durkheim lo plantea de manera que recuerda cierta forma de materialismo: El derecho tiene su base en las costumbres sociales y rara vez se opone a ellas. Tanto es así que el precepto de derecho es definido como "una norma de conducta sancionada"[75]. Está, entonces, claramente delimitado el método durkhemiano. Luego será posible descubrir como la división del trabajo juega algún papel en la formación de alguna de las formas de solidaridad social.

---

[72] Ibid. p.42.
[73] Ibid. p.42
[74] "En efecto, la vida social, en todo lugar donde existe en forma duradera, tiende inevitablemente a tomar una forma definida y a organizarse, y el derecho es solo esta organización misma en lo que tiene de más estable y preciso. La vida general de la sociedad no puede extenderse sobre un punto sin que la vida jurídica se extienda al mismo tiempo y en la misma relación. Podemos, pues estar seguros de encontrar reflejadas en el derecho todas las variedades esenciales de la solidaridad social." (*La División del trabajo Social*, p.62)

Procederá entonces Durkheim a distinguir dos grandes especies de derecho, ya contengan sanciones represivas o restitutivas. La primera comprenderá el derecho penal cuyo carácter es básicamente represivo. La segunda comprende al derecho civil, comercial, procesal, administrativo y constitucional.

Comencemos por el derecho represivo que "corresponde al lazo de solidaridad social cuya ruptura es el crimen"[76]. Su reacción es la pena. Los crímenes que castiga son actos universalmente reprobados por los miembros de la sociedad. Esto es importante, ya que Durkheim define el crimen en términos de estricta construcción social: El crimen no es reprobado por ser crimen, sino es crimen por ser reprobado, por ser un atentado contra los estados fuertes de la conciencia colectiva, contra la solidaridad, es decir, contra la base del orden social. Esta conciencia colectiva es definida de la siguiente manera: "El conjunto de creencias y de sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, forma un sistema determinado que tiene vida propia: podemos llamarlo *conciencia colectiva o común.*"[77]. Esta definición deberemos retomarla pues veremos como reaparece de manera central, aunque de otra manera, en la última gran obra de Durkheim *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa.* Por ahora podemos resumir diciendo que un acto es criminal, y penado por el derecho represivo, porque "ofende" estos estados fuertes y definidos de conciencia colectiva. Las sociedades en las que este estado de la conciencia común es particularmente fuerte y cuya solidaridad es simbolizada por el derecho penal, son aquellas caracterizadas por la *solidaridad mecánica,* en ellas, los individuos son

[75] Ibid. p. 65.
[76] Ibid. p.67.

semejantes, las voluntades "se mueven espontáneamente y en conjunto en el mismo sentido"[78].

La segunda especie de derecho, hemos visto, tiene sanciones esencialmente de carácter restitutivo que "o bien no forman parte en absoluto de la conciencia colectiva, o bien, son estados débiles de ella"[79]. Es un derecho de una sociedad que tiende a la especialización y a la *solidaridad orgánica* que resulta de la división del trabajo social. Su carácter es distinto al del derecho represivo, en vez de la venganza social por la afrenta a los estados fuertes de conciencia colectiva, el derecho restitutivo busca el equilibrio, que las cosas sean como antes de la ofensa, que a cada quién se le devuelva lo suyo, es decir, el derecho restitutivo *compensa* a la víctima. Por estas características, a través de él vemos normado el intercambio que se produce en una sociedad con una alta división del trabajo. A través del derecho, que no es más que costumbres plasmadas, queda demostrada la función moral de la división del trabajo social para el orden social.

Sin embargo, y como se verá esto es particularmente importante para este tema, Durkheim acepta que en las sociedades modernas, basadas en la solidaridad orgánica, se dan conductas a-normadas o anómicas.[80] Tal situación es inevitable dado el estado débil de la conciencia

---

[77] Ibid. p.74.
[78] Ibid. p.95.
[79] Ibid. p.100.
[80] Para la definición de la anomia en Durkheim nos parecen aclaradoras las precisiones que hace la Prof. María Sol Pérez Schael sobre la distinción entre lo normal y lo anormal: "1 El concepto de la anomia no sirve para diagnosticar la normalidad o patología de una forma de vida colectiva. Esto significa que la sociología no puede decir que una sociedad es patológica en sí misma (...). 2 Con la anomia ocurre lo mismo que con el crimen: lo normal es anormal desde la normalidad (...). 3 La normalidad es un estado de salud, razón por la cual antes de calificar de patológico un determinado fenómeno es necesario identificar las condiciones de normalidad que siempre son particulares y relativas a condiciones de espacio y tiempo (...). 4 Finalmente el fenómeno anómico no constituye un principio de muerte sino un síntoma que revela la necesidad de la *terapéutica social*; de un

colectiva y de que el hombre no se siente parte de una comunidad moral. Para colmo, si se da el caso de que las formas de solidaridad mecánica están en franca decadencia y, sin embargo, no están del todo cuajadas las formas de la nueva solidaridad orgánica, ese estado de transición produce una división del trabajo anómica. Pero hay que tomar en cuenta que, como la palabra lo indica, Durkheim no piensa que tal estado sea "normal". También puede darse el caso de anomia por exceso de reglamentación. En tal momento se pierde al individuo, su espontaneidad y su libertad de acción, tal es el caso del suicida altruista. Esta dualidad en el concepto de la anomia, entre exceso de normas y ausencia de normas, es sugerente de una teoría social del orden que a la vez respeta al individuo. Se ve entonces que para Durkheim la respuesta al problema de la sociodicea, y por tanto su postura ante la modernidad no está, como en de Bonald o de Maistre, en una vuelta atrás, a la época de los garantes metasociales del orden (Dios, tradición) sino, concluiría Durkheim, hacía la aceptación de lo más complejo, hacia el afianzamiento de la división del trabajo pues lo "natural" en ella es producir solidaridad orgánica. Sólo parece necesario darle tiempo para que ésta haga su trabajo. La esperanza en la modernidad es francamente optimista en Durkheim, aunque por supuesto no tanto como en Saint-Simon o Comte quienes sí plantearon directamente consideraciones utópico/científicas sobre la modernidad.

Entonces, Durkheim entendió el problema del orden en modernidad como un problema moral,[81] así hemos visto, lo plasmó en *La división del*

---

retorno al estado de equilibrio, espontaneo y natural." Pérez Schael, María Sol: *Moral Normas y Simbolización en la Sociología de Emilio Durkheim.* Universidad Central de Venezuela FACES, Caracas, 2001, pp. 146-147.

[81] Parsons interpretó este problema del orden normativo, en *Estructura de la Acción Social,* como la internalización de las normas morales en la personalidad de los individuos y reafirmó esto en sus últimas obras: "...from the very beginning of his published work, Durkheim was deeply concerned with normative order as a fundamental constituent in the nature of society. (...) Along the road, building on his analisis in the 'Division of Labor in Society' (1893) Durkheim arrived at the full

Trabajo Social, lo cual no quiere decir que fuese reacio al cambio ya que él cambio social no es antónimo de orden, de hecho el texto mencionado puede bien ser leído como una obra sobre el cambio. Pero, aparte de esto, la preocupación por el orden moral llevó a Durkheim a interesarse de manera creciente en el fenómeno religioso. Así lo atestiguan sus contribuciones a *L'Annee Sociologique* y la publicación en 1912 de *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa.* La distinción entre lo sagrado y lo profano fue acuñada por Durkheim como un intento de aproximación al fenómeno religioso[82]. Coherente con sus planteamiento metodológicos y a diferencia del otro gran clásico de la sociología que estudiaremos, Weber, Durkheim definió la religión, su objeto de estudio, desde el comienzo del texto: La religión es "*un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y practicas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas*"[83].

Durkheim se preocupó por el origen de la religión. Creyó que las tribus australianas eran las formas sociales más primitivas aún existentes entre nosotros y de allí concluyó que, en un muy poco velado esquema evolutivo[84], de alguna manera se parecían a las primeras formas sociales

---

statement of the conception of internalization of moral norms in the personality of individuals and of the seminal conception of 'anomie' and I think very importantly of what I have called institutionalized individualism" Parsons, Talcott: *Action Theory and the Human Condition.* The Free Press, New York, 1978. Se ha criticado a Parsons su idea de que el centro de la obra de Durkheim es el problema del orden y esto hace que Parson se niege a ver en Durkheim una teoría del cambio social como la que puede extraerse de *La División del Trabajo Social.* Hecha esta crítica, es necesario también reconocer que fue Parsons quién primero planteó la idea de que, detrás del problema del orden en Durkheim, está el problema de la moral, y que hay una continuidad clara entre el concepto de conciencia colectiva y el de comunidad moral. Nosotros suscribimos esta segunda idea.

[82] Durkheim se inspiró para esta distinción en la obra de su maestro en la Ecole Normal, Fustel de Coulanges, *La Ciudad Antigua.*. Emecé, Buenos Aires, 1945.

[83] Durkheim, Emilio: *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, p.42.

[84] "Así pues, siempre que se proyecte explicar un fenómeno humano, situado en un momento determinado de tiempo –ya se trate de una creencia religiosa, de una regla moral, de un precepto jurídico, de una técnica estética, de un régimen económico-, hay que empezar por remontarse hasta sus formas más primitivas y simples, intentando dar cuenta de las características por las que se

humanas. Por lo tanto, estudiando la religión de estos pueblos, estaríamos estudiando las *Formas elementales de la vida religiosa.* Este a priori metodológico, justamente criticado desde la antropología, no anula el enorme interés que despertaron las conclusiones de Durkheim, no sólo, por ejemplo, en la sociología, sino en ramas tan aparentemente distanciadas de la teoría de Durkheim, y de inspiración interpretativa, como el estudio fenomenológico de las religiones: Así, para Rudolf Otto y posteriormente para Mircea Eliade, por ejemplo, la distinción durkheimana de lo sagrado y lo profano resultó ser fundamental.

La religión de los aborígenes australianos era el totemismo (nombre transplantado por la antropología desde la religión de los indios norteamericanos hasta Australia). Este principio totémico no sería más que la representación del clan. Lo importante de esta conclusión es que la religión es definida como algo esencialmente social y que, como dice Durkheim, "...no hay religiones falsas. Todas son verdaderas a su manera: todas responden, aunque de manera diferente, a condiciones dadas de la existencia humana"[85]. Durkheim afirma que desde hace tiempo sabemos que los primeros sistemas de representación del hombre son de origen religioso, el sistema de representación no sólo incluye una cierta cosmología, sino también lo que los filósofos han tratado como categorías

---

define en ese período de su existencia, para después mostrar cómo, poco a poco, se ha desarrollado y se ha hecho compleja, como ha llegado a ser lo que en el momento que se la considera es." (*Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* p.3) De lo simple a lo complejo es una idea regada por toda la obra de Durkheim. Pero hay discusión en torno al "evolucionismo" en Durkheim: "El *imbroglio* evolucionista, como lo llama Tarot, no está asociado en Durkheim a la idea de progreso o avance continuo y acumulativo. Tampoco se puede confundir la idea de evolución con desarrollo en el sentido comteano, es decir, con el supuesto de que evolucionar significa pasar, por ejemplo, del estado infantil al adulto o del huevo al pollo. La interpretación precisa es de corte sistémico..." Pérez Schael, María Sol: *Moral, Normas y Simbolización en la Sociología de Emilio Durkheim.* Ediciones FACES/UCV, Caracas, 2001. El que escribe esta nota está de acuerdo en que evolución en Durkheim no implica continuidad y acumulación, pero le parece complicado entender, no importa a través de que perspectiva sistémica, como es que el paso del huevo al pollo *no es* un ejemplo adecuado del paso de lo simple a lo complejo.

[85] Durkheim, Emilio: *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa,* p.2.

del entendimiento. Si la religión es algo eminentemente social, entonces estas categorías son también sociales. Por ejemplo, no nos es posible imaginar la noción de tiempo si no es en referencia con las divisiones de meses, días, y horas. Tales divisiones son de carácter compartido por todos en la civilización en la cual son válidas. Tal periodicidad "arbitraria" ha sido establecida en correspondencia a ritos y fiestas de esa civilización, ritos que tienen que ver con la periodicidad cíclica regenerada por esos ritos. Lo mismo ocurre con el espacio "Por sí mismo el espacio no tiene ni derecha ni izquierda, ni arriba ni abajo, ni norte ni sur, etc. Todas estas distinciones provienen evidentemente del hecho de que han sido atribuidos valores diferentes a las diferentes partes del espacio. Y como todos los hombre de una misma civilización se representan el espacio de una misma manera, es necesario evidentemente que estos valores afectivos y las distinciones que de ellos dimanan les sean igualmente comunes; lo que implica casi necesariamente que sean de origen social."[86] En efecto, los modos de organización social han sido "modelos" de organización espacial[87]. Estas consideraciones, prefiguradas desde 1901 en el artículo de Durkheim y Mauss "Sobre Algunas Formas Primitivas de Clasificación" publicado en *L'Année Sociologique*[88] y aún trabajos anteriores sobre las representaciones colectivas, son la base de una sociología durkhemiana del conocimiento de la cual la hipótesis fundamental sería: *las categorías del entendimiento humano son a priori, pero no a priori individuales, sino sociales.* Durkheim pretende un punto medio sociológico entre el empirismo y el idealismo kantiano[89]. El que sean eminentemente sociales

---

[86] Ibid. p.10.

[87] "Los hombres han podido agrupar las cosas por estar ellos mismos agrupados; pues para clasificar aquéllas se han limitado a hacerles un lugar en el interior del grupo que ellos mismos forman." (*Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, p.135)

[88] Durkheim, Emilio: *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva.* Ariel, Barcelona, 1996

[89] "El racionalismo inmanente a una teoría sociológica del conocimiento es pues intermedio entre el empirismo y el apriorismo clásico. Para el primero, las categorías son construcciones puramente

no quiere decir que las categorías del entendimiento humano carezcan de realidad objetiva, todo lo contrario, la sociedad tiene una realidad *sui generis* que le confiere el carácter epistemológico (como vimos en *Las Reglas del Método Sociológico* es discutible si también ontológico para Durkheim) de un objeto.

Durkheim se niega a comenzar su estudio de la religión como lo hace, por ejemplo, Max Müller y como posteriormente lo harán los fenomenólogos: Para Durkheim lo religioso no se origina por una especie de asombro generado por el misterio de lo sobrenatural[90]. Es todo lo contrario, las ideas religiosas no tienen como propósito explicar lo que es anormal, sino lo que es precisamente regular y normal, los eternos ciclos vitales, las cosechas, la lluvia, la fecundidad, la muerte etc.[91] Tampoco definirá la religión en términos de divinidad porque tal definición deja por fuera ideas religiosas que carecen de dioses, tales son, por ejemplo, el Budismo y el Jainismo de la India. Durkheim definirá lo religioso en torno a dos conceptos centrales que podemos descubrir releyendo la definición citada en el primer párrafo de este apartado: lo *sagrado* y la idea de *comunidad moral.* Están íntimamente vinculados. Lo sagrado es difícil de definir si no es en contraposición a lo profano. El pensamiento primitivo comprende al universo ubicando *todo* en uno de estos dos géneros que se excluyen mutuamente. "Las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan; las cosas profanas aquellas a las que se

---

artificiales; para el segundo, son, por el contrario, datos naturales; para nosotros son, en un sentido, obras de artificio, pero de un artificio que imita a la naturaleza con una perfección susceptibles de crecimiento sin límites" (Nota al pie *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* p.16)

90 "La noción de lo sobrenatural se toma generalmente por característica de todo lo que es religioso. Por ella se entiende todo orden de cosas que vaya más allá del alcance de nuestro entendimiento; lo sobre natural es el mundo del misterio, de lo incognocible, de lo incomprensible." (*Las Formas Elementales de la Vida Religiosa,* p.22)

aplican estas prohibiciones y que deben quedar a distancia de las primeras"[92]. Las ideas religiosas tratan del género de las cosas sagradas y de las relaciones que mantienen entre sí y con los hombres. Lo que distingue al pensamiento religioso es que todo es ubicado en uno de estos dos géneros. Como hemos indicado, la idea de lo sagrado y lo profano ha sido criticada desde la antropología moderna y, sin embargo, ha demostrado ser una de las ideas más influyentes de Durkheim.

En cuanto al segundo elemento de la definición, es infinitamente más importante para el problema de la sociodicea y es central, no sólo en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, sino en toda la obra de Durkheim: *la comunidad moral*. Hemos visto que este concepto, como comunidad portadora de conciencia colectiva, viene siendo trabajado por Durkheim desde *La División del Trabajo Social* y aunque Durkheim ya ha abandonado el término por considerarlo demasiado general, la noción sigue siendo importante. Sólo hay una fuerza que, por su excepcional energía, puede impresionar a los hombres tanto como para ser el origen de la religión como principio hipostasiado del grupo social[93]. Tal es el momento en que esa energía supra-individual (es decir social) se hace más evidente: cuando el grupo reunido pasa, a través de la fiesta ritual, a ese estado de euforia colectivo en el cual se borran las diferencias individuales y los miembros del grupo se sienten exactamente eso: miembros del grupo, uno con el grupo[94]. En tal sentido, las prácticas rituales son para

---

[91] "Pues las concepciones religiosas, antes que nada, tienen por objeto expresar y explicar, no lo que de excepcional y anormal hay en las cosas, sino, por el contrario, lo que tienen de constante y regular." (*Las Formas Elementales de la Vida Religiosa,* p.26)

[92] *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa,* p.36.

[93] En *La división del Trabajo Social* Durkheim ya dice que "la religión es algo esencialmente social." (p.83) y más adelante, "las ofensas contra los dioses, son ofensas contra la sociedad" (p.84).

[94] "Pues bien, la aglomeración por sí misma actúa como un excitante excepcionalmente poderoso. Una vez reunidos los individuos, resulta del hecho mismo de su puesta en contacto una especie de electricidad que los arrastra enseguida a un nivel extraordinario de exaltación. Cada sentimiento que se expresa repercute, sin encontrar resistencia, en todas las conciencias altamente receptivas a

Durkheim importantes, no sólo porque son el origen de las ideas religiosas, sino también porque por medio de ellas la sociedad imprime en las conciencias individuales el sentido de una comunidad moral. Les enseña a los individuos una forma de ver toda la realidad como una imagen colectiva creada *desde* el grupo. Compárese esto con la definición de conciencia colectiva planteada en *La División del Trabajo Social:* "El conjunto de creencias y de sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, forma un sistema determinado que tiene vida propia"[95] y más adelante especifica: "Es el tipo psíquico de la sociedad, tipo que tiene sus propiedades, sus condiciones de existencia, modo de desarrollo, lo mismo que los tipos individuales aunque de otra forma". Por lo tanto, reivindicamos en este trabajo, tal como fue sostenido por Parsons, que el concepto de conciencia colectiva, planteado desde las primeras obras de Durkheim, tienen su punto de llegada en la comunidad moral religiosa de *Las Formas Elementales.* Así se entiende entonces lo importante que son las ideas religiosas para el mantenimiento del orden social. Pero lo más importante es concluir que, no sólo el Totem es "símbolo" de lo social, sino que por símbolo debemos entender más que mera señal de referente, debemos entender que "el dios y la sociedad no hacen más que uno"[96], por lo menos en las formas más elementales de la vida religiosa *es* "el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan y objetivado"[97]. Por tanto hay que ser muy cuidadosos cuando tratamos el tema de la simbolización en Durkheim pues "el culto *no es simplemente un sistema de signos* por medio de los que la fe se traduce hacia fuera, sino el

---

las impresiones externas: cada una de ellas hace eco a las otras y recíprocamente" (*Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* p.202)

[95] Durkheim. *La División del Trabajo Social.* p.74.

[96] Durkheim. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa.* p.194.

[97] Ibid. p.214.

conjunto de medios gracias a los cuales se crea y recrea periódicamente"[98] (Resaltado nuestro). Si efectivamente *es* un sistema de signos, es *más* que eso. Si entendemos al signo como mero epifenómeno del referente, entonces nos equivocaremos al hablar de simbolización en Durkheim. Al decir que el Totem es el símbolo del clan Durkheim entiende, al menos para la mentalidad primitiva, que el clan *está* en el Totem y viceversa. En este sentido entonces, podemos decir que lo social es simbólico.

Esta discusión nos lleva al centro del tema este trabajo: ¿Qué pasa entonces con el orden moral en las sociedades *modernas* en las cuales parece desaparecer la religión? Para comenzar, Durkheim no cree que desaparezcan las religiones porque la necesidad que tienen las sociedades de una representación de sí mismas es fundamental para poder considerarse una comunidad moral, es decir, para efectivamente ser sociedades. Las sociedades modernas deberán encontrar *sustitutos funcionales* para las creencias religiosas. El más importante es, por supuesto, la ciencia[99]. Pero hay además otros, quizás la "...capacidad de la sociedad para erigirse en un dios o para crear dioses no fue en ningún momento más perceptible que durante los primeros años de la Revolución Francesa. En aquel momento, en efecto, bajo la influencia del entusiasmo general, cosas puramente laicas fueron transformadas, por parte de la opinión pública, en cosas sagradas: así la Patria, La Libertad, la Razón. Hubo una tendencia a que por sí misma se erigiera una religión con sus dogmas, sus símbolos, sus altares, y sus festividades"[100] Nótese que

---

[98] Ibid. p.239.

[99] "...el pensamiento científico no es más que una forma perfeccionada del pensamiento religioso. Parece, pues, natural que el segundo se difumine progresivamente ante el primero, a medida que éste se hace más apto para llevar a cabo esta tarea." *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa.*

[100] Ibid. p. 201. Tocqueville, antes que Durkheim, en *El Antiguo Régimen y la Revolución* afirmaba sobre la Revolución Francesa: "Ninguna rebelión política anterior, por violenta que fuera, despertó

Durkheim insiste en que el origen de esta efímera religión es el "entusiasmo general" o, más adelante en el texto, el "entusiasmo patriótico" y uno puede perfectamente imaginar al "calor de las masas" de la revolución produciendo el mismo efecto en el individuo moderno que las fiestas rituales en los aborígenes australianos, y haciéndoles sentir esa "especie de electricidad" que lleva a la sensación de que hay algo más allá de la persona: lo social. Vemos que, en cierta forma, esta *sustitución funcional* es el mismo tema de la primera de las obras de Durkheim *La División del Trabajo Social.* De hecho, en la conclusión de *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* volvemos al problema en torno a la modernidad planteado en la División del Trabajo Anómico y en las *Reglas del Método Sociológico*: Lo viejo ya no responde a las necesidades de lo nuevo y aquello que debe responder, aún no ha surgido.

El modo en que la obra de Durkheim es también parte del largo proceso visualizador racionalizador del conocimiento en occidente es claro en *Las Reglas del Método Sociológico,* el modo en el que Durkheim se enfrenta al problema básico de la teoría social, la sociodicea, la contradicción entre ese mundo social imperfecto (anómico) y las posibilidades utópicas es claro en *La División Del Trabajo Social* y en Las *Formas Elementales de la Vida Religiosa,* con las diferencias conceptuales planteadas en ambas obras.

---

tan apasionado entusiasmo, pues el ideal que se fijó la Revolución Francesa no fue solo cambiar el sistema francés sino nada menos que regenerar a toda la especie humana, Creó una atmósfera de fervor misional y adquirió, verdaderamente, todos los aspectos de un renacimiento religioso... para consternación de los observadores contemporáneos. Quizás fuera más exacto decir que desarrolló una especie de religión, aunque imperfecta, pues careció de Dios, de ritual o de la promesa de un vida futura. Sin embargo, esta extraña religión, como el Islam, inundó el mundo entero con sus apóstoles, militantes y mártires." (Citado por Nisbet, Robert: La Formación del *Pensamiento Sociológico,* Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1969, p.54.)

Pero para finalizar esta idea y especificar sus conclusiones utópico modernas, deberemos primero hacer la lectura correspondiente de Karl Marx y Max Weber. Tan sólo en el punto final de comparación de estos autores podrá presentar claramente las distintas aproximaciones clásicas como teorías al problema de la sociodicea.

Crítica al teórico que sólo mira. Para hacer, hay primero que mirar bien. Ideología como la mala mirada. Karl Marx

Con Marx encontramos quizás la más radical solución clásica al problema de la sociodicea como clara consecuencia lógica del proceso de racionalización de la teoría sobre lo social. Para el Marx de la *Crítica a la Doctrina Hegeliana del Estado* (Escrita entre marzo y agosto de 1843 pero no publicada hasta 1927), la identificación hegeliana de lo real con lo racional y del ser con el pensamiento implicaba una doble inversión. Por un lado, el ser es reducido al pensamiento, lo finito a lo infinito. El reino de la verdad empírica es transformado en un movimiento interno de la Idea. De allí, el objeto finito, particular no es tomado como lo que es, sino en y como su opuesto (lo universal, el pensamiento) es tomado por aquello *que no es*. Esto resulta en la primera inversión: el ser no es ser sino pensamiento. Por otro lado, según Marx, la razón se convierte en una realidad absoluta y auto suficiente. Para poder existir, esta realidad debe transformarse a sí misma en objetos, debe (y esto constituye la segunda inversión) asumir forma particular y corporal. Marx acusa a Hegel de, a través de la substanciación de la abstracción de la Idea, caer en un "realismo de los universales".

De ambas inversiones se sigue que para Marx, siguiendo a Feuerbach[101], Hegel invierte la relación entre sujeto y predicado. El "universal", o concepto, que debe expresar el predicado de algún objeto real, y por tanto ser función de ese objeto, es en cambio transformado en

[101] En *La Esencia del Cristianismo* (1841) y *Las Tesis Provisorias para la Reforma de la Filosofía* (1843).

una entidad que existe por propio derecho. En contraste, el sujeto real (lo empírico, el mundo existente), se convierte para Hegel en una manifestación o corporización de la Idea. En otras palabras, un predicado del predicado. Por tanto, la filosofía de Hegel está al revés, invierte la realidad al convertir predicados en sujetos reales y sujetos reales en predicados pero, para Marx, esta inversión *no* se origina en la filosofía hegeliana, no en la forma en que esta filosofía refleja la realidad *sino en la realidad misma.* Por ejemplo, cuando Hegel describe la esencia del Estado moderno como *abstracto,* la abstracción es la del Estado moderno tal como Hegel la ha presentado, sólo que Hegel la ha presentado no críticamente. Es lo que Marx denomina el "misticismo no crítico": no se puede criticar a Hegel por describir un estado de cosas invertido sino por no darse cuenta de que está de hecho invertido. El Estado moderno mismo *es* una abstracción hipostasiada. Tal es el argumento que será desarrollado luego en *El Capital* en el apartado sobre "El Fetichismo de las mercancías": tanto en el caso del Estado Moderno de *La Critica* como en el análisis de la moderna producción de bienes, no es que simplemente Hegel y los economistas políticos clásicos inviertan la realidad, es que la realidad misma está invertida. Así lo reseña Marcuse:

> *Así mismo es necesario recordar que la filosofía de Hegel se basa en una interpretación específica de la relación sujeto-objeto. Hegel convierte el antagonismo epistemológico tradicional entre el sujeto (conciencia) y objeto en la reflexión de un antagonismo histórico definido. El objeto aparece primero como objeto de deseo, algo que ha de ser configurado y apropiado con el fin de satisfacer una necesidad humana. En el curso de la apropiación el objeto se manifiesta como la otredad del hombre. El hombre no está "consigo mismo" cuando trata con los objetos de su deseo y de su trabajo, sino que depende de un poder externo. Tiene que vérselas con la naturaleza, el azar y los intereses de otros propietarios. El desarrollo más allá de este punto de la relación entre la conciencia y el mundo objetivo constituye un proceso social. Conduce primero al total*

"extrañamiento" de la conciencia; el hombre se ve abrumado por las cosas que él mismo ha hecho. Por lo tanto, la realización de la razón implica la superación de extrañamiento, el establecimiento de una condición en la que el sujeto se conozca y posea a sí mismo en todos sus objetos.[102]

Así, el mundo que Hegel mira está en verdad invertido, pues no es la realización de la Razón sino todo lo contrario, un sujeto que no se conoce a sí mismo porque no se reconoce en sus objetos.

Se presenta entonces en Marx el problema del hombre como sujeto cognoscente. ¿Puede el hombre, y en consecuencia el teórico social, conocer lo social? Sí, pero sólo desde su naturaleza, desde el entramado de relaciones humanas que son la actividad del hombre ("la naturaleza real del hombre es la totalidad de sus relaciones humanas"[103]). No conoce el sujeto al objeto tan sólo contemplándolo, es decir, sólo *teóricamente*, lo conoce como objetivación de sí. Pero para que ese conocimiento sea posible, es necesario que el sujeto adquiera *conciencia* de que ese objeto es su determinación. Así lo dice Marx en la segunda de las Tesis sobre Feuerbach:

II. La cuestión de si el pensamiento humano puede alcanzar la verdad objetiva no es teórica, sino práctica. El hombre debe probar la verdad, o sea la realidad y su fuerza, la mundanidad de su pensamiento a través de la praxis. La disputa acerca de la realidad o no realidad del pensamiento aislado de la praxis es una cuestión meramente escolástica.[104]

Sí es posible conocer, pero sólo desde la praxis. Lo cual no implica desprecio de Marx por la actividad teórica, todo lo contrario, para

---

[102] Marcuse, Herbert: *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social.* Alianza Editorial, Madrid, 1972, p.255-256.
[103] Marx, Karl: *Once Tesis sobre Feuerbach.* Tesis VI.
[104] Marx, Karl: *Once Tesis sobre Feuerbach.*

Marx la actividad teórica no es mera contemplación pitagórica, está enraizada en la praxis. Así, no debe interpretarse la famosa tesis XI en la que Marx invita a los filósofos que hasta ahora han interpretado el mundo a transformarlo, como una invitación a abandonar la teoría: No hay teoría sin praxis y no hay praxis sin teoría. La relación entre ambas es dialéctica. Pero la separación de teoría y praxis, es decir, la teoría sólo contemplativa es una forma de alienación o separación que Marx denominará ideología.

La Ideología Alemana, texto escrito con Engels, es la continuación del ciclo de críticas a Feuerbach y a los Jóvenes Hegelianos que comienza con *Las Once Tesis sobre Feuerbach*, continua con *La Sagrada Familia* (referencia sarcástica a los Jóvenes Hegelianos) y que culmina con este texto. En él, Marx y Engels fortalecen el argumento de que las ideas no poseen independencia propia sino que dependen de las circunstancias materiales de las que surgen, es decir de la praxis y relaciones humanas al enfrentarse a la naturaleza. Es importante mencionar este texto para los efectos de este ensayo porque, además de profundizar en los conceptos de praxis, actividad y materialismo, trata un concepto también central en Marx y central para la epistemología de las ciencias sociales: el concepto de ideología. El problema de las relaciones entre lenguaje (forma de expresión) y verdad (aquello expresado) es clásico en la filosofía occidental. La verdad objetiva, no la mera opinión, es el centro del Mito de la Caverna de *La República* de Platón. Ya Karl Mannheim ha señalado en *Ideología y Utopía* que la concepción de Bacon de los *idola*, tal como fue expresada en su *Novum Organum*, es la base de la versión que podríamos denominar "sociológica" del miedo occidental al "mirar mal". Toda una serie de factores socialmente condicionados pueden convertirse, en palabras de Mannheim, en "obstáculos en el camino hacia el conocimiento

verdadero"[105]. No carece de problemas el establecer el vínculo entre la formulación por parte de Bacon del problema (los idola) y la moderna concepción de Marx. Pero sin duda esta última es, como constata Mannheim, la portadora de una problemática central para la teoría sociológica que tendrá amplias implicaciones en cómo se planteará el problema de la sociodicea: aquello que vemos, es decir, aquello sobre lo que hacemos teoría ¿es realmente lo que es o está deformado por nuestras prenociones, intereses, ecuación personal? Y más importante aún ¿Quién escapa a esas deformaciones del mirar y es capaz de ver la realidad tal cual es?.[106] La discusión del problema de la ideología por Marx combina el concepto de "falsa conciencia" emparentado a la preocupación positivista por la objetividad y la ausencia de juicios de valor con problemas relativos a la posición de clase en la sociedad. Según Ludovico Silva[107], es posible leer el planteamiento marxiano del problema de la ideología como una quinta forma de alienación (de las cuatro planteadas en los *Manuscritos Económicos y Filosóficos*). Recordemos que Marx y Engels, en una metáfora que destaca por sus similitudes con el mito platónico de La Caverna, plantean el problema en términos de una cámara obscura que invierte las imágenes. Lo ideológico es una determinación del hombre que se aliena de él y que se enfrenta a él como algo extraño.

Pero, si bien para Marx hay posibilidad de conocimiento objetivo del mundo social, frente al fenómeno de la alienación que impide al sujeto reconocerse en su determinación ¿Quién es capaz de escapar a esa alienación y conocer el mundo? Sólo aquel que está vinculado a aquello que es la naturaleza del hombre: el entramado de relaciones humanas

---

105 Mannheim Karl: *Ideology and Utopia. An Introduccion to the Sociology of Knowledge.* Harcourt, Nueva York, 1936, p.62.

106 Mannheim definió la ideología en Marx como "el problema relativo a una mente totalmente distorsionada que falsifica todo lo que entra en su espectro" p.70.

activo y transformador de la naturaleza. Es el trabajador quien, no teniendo "nada que perder sino sus cadenas", y por su relación directa con el trabajo y por tanto con la transformación de la naturaleza es capaz de superar la alienación que implica la falsa conciencia y mirar correctamente. En la noción de objetividad marxiana hay *alguien* que es capaz de vincular la actividad teórica con la productiva y por consiguiente acceder a la totalidad y resolver de manera práctica el problema de la sociodicea, es decir, realizar *prácticamente* la utopía. En los términos que hemos desarrollado en este ensayo, sólo aquel que se ubique *desde* la conciencia del proletariado es capaz de *teoría*, es capaz de *totalidad*. De nuevo en términos de Marcuse:

> *La verdad, según Hegel, es un todo que tiene que estar presente en cada uno de los elementos, de modo que si un elemento material o un hecho no pueden ser conectados con el proceso de la razón, la verdad del todo queda destruida. Según Marx, tal elemento existía, era el proletariado. La existencia del proletariado contradice la supuesta realidad de la razón, ya que representa toda una clase que demuestra la negación misma de la razón.*[108]

Retornemos al problema del "mal mirar". Con la tesis once sobre Feuerbach[109] estaríamos ante una crítica a la postura del teórico como aquel que mira pasivamente[110], esto es, el contemplador. Hemos aclarado que esto no está en contradicción con el hecho de que Marx sea el inicio de una de las tradiciones teóricas, en cuanto a su construcción metafórica, más visualmente orientadas de occidente. Representa la más clara continuación, junto al positivismo científico, de la preocupación por los elementos extraños que deforman la percepción. Nos referiremos aquí a

---

[107] Silva, Ludovico: *La Alienación en el Joven Marx.* Editorial Nuestro Tiempo, México, 1979.
[108] Marcuse, Herbert: *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social.* p. 257.
[109] "Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo.*" Karl Marx: *Tesis sobre Feuerbach,* #11.

uno de los problemas centrales de los llamados escritos de juventud de Marx: La ideología.

Como hemos dicho, en *La Ideología Alemana*, Marx y Engels usan términos explícitamente visuales para caracterizar la ideología al compararla con el producto de una "Cámara Obscura". Por la concepción ideológica del mundo, los hombres y sus relaciones aparecen invertidas, de manera similar a como los objetos aparecen en la retina. La comparación en Marx entre procesos histórico/humanos (el proceso de inversión surge de los procesos de vida históricos) y procesos físicos (la inversión de los objetos en la retina) no es, por supuesto, casual. Es congruente con los intentos decimonónico por modelar las ciencias sociales según los patrones de las ciencias físicas, con los mismos niveles de rigurosidad y, sobre todo, con las mismas capacidades observacionales. La utilización de un símil de este estilo no es una simple ejemplificación, es la construcción de una noción de teoría sobre un conjunto de metáforas sujetas a especificación y a delimitación.

La continuidad de estas metáforas "teóricas" se hace evidente si comparamos la descripción de ideología hecha por Marx y Engels con el mito de la caverna de Platón citado al inicio de este ensayo. En ambos casos encontraremos que sólo cierto tipo de personas, dadas ciertas circunstancias (que por supuesto varían en la historia de occidente), pueden mirar directamente y ver la Forma en su verdadera naturaleza, no alterada, falseada, distorsionada o invertida. Es el problema del sujeto de la teoría, el que mira y su correcto mirar. Repitamos que en Platón es el filósofo, pero en Marx y Engels es el proletariado quien, no teniendo "nada

---

[110] Aunque hemos señalado que el mirar tiene también un elemento "activo" y no siempre ha sido utilizado para representar la simple "contemplación".

que perder sino sus cadenas", y que forma parte del entramado de relaciones humanas activo y transformador de la naturaleza que es lo esencial del hombre, es capaz de superar la alienación que implica la falsa conciencia y de mirar correctamente. En la noción de objetividad marxiana hay *alguien* que es capaz de vincular la actividad teórica con la productiva y por tanto acceder a la totalidad. En los términos que hemos desarrollado en este ensayo, sólo aquel que se ubique *desde* la conciencia del proletariado es capaz de *teoría/praxis*, es capaz de *totalidad*. Esta *ubicación* implica que no es necesario mantener la neutralidad axiológica positivista para acceder a lo objetivo, todo lo contrario, se *mira desde* un punto concreto de lo social. Aunque en teorías revolucionarias posteriores, por supuesto, será la vanguardia del partido quién "mirará" a través de los "ojos" del proletariado abrogándose el acceso a la totalidad, pero la concepción marxiana también ha sido fundamental para concepciones recientes que reivindican ser "standpoint theories" ya desarrolladas por la Teoría Crítica, tales como el feminismo y las "queer theories" etc[111].

Se entiende entonces que los aspectos más voluntaristas y activos de Marx, expresados en su máxima radicalidad en la famosa tesis once, no representan una verdadera ruptura con la tradición teórica occidental. Todo lo contrario, representan la elaboración de uno de los aspectos centrales del juego de metáforas que hemos caracterizado: la preocupación por la posibilidad de distorsión en el mirar. Sólo que en Marx como en Platón, a diferencia del positivismo científico, el énfasis está puesto en el sujeto que teoriza y no en la técnica del mirar porque, y esto

---

[111] Sobre las "standpoint theories" ver el importante libro de Hill Collins, Patricia: *Black Feminist Theories. Consciusness and Politics of Empowerment*, Routledge & Kegan Paul, 1991. Muchos pretenden que estas teorías difieren del marxismo en su carácter profundamente relativista y su falta de pretensión a la totalidad. Es cierto, pero no es el punto que nos interesa señalar aquí. Tan solo comentamos que el hecho de hacer teoría "parado desde" un punto de vista específico es

es el verdadero fondo del problema, el énfasis marxiano está puesto en la *praxis*, es decir, en la esencialidad menestorosa de lo humano.

Pasemos ahora a discutir la caracterización del mundo moderno y su visión utópica. Pero para ello retrocedamos al tema central de los *Manuscritos Económicos y Filosóficos del 1844* o *Manuscritos de París* (no publicados en forma íntegra hasta 1932): el trabajo enajenado. Fenómeno que hay que señalar en este ensayo pues para Marx es una de las características centrales de ese mundo invertido moderno capitalista. En ese texto, después de una crítica demoledora a la economía política clásica (Smith, Ricardo, J.B. Say, etc.) en la cual reduce al absurdo muchos de sus argumentos económicos, aunque aceptando la contribución de estos autores de haber colocado al trabajo en el centro de sus análisis, Marx pasa a describir las formas de alienación en la sociedad moderna para poder desembocar en el trabajo enajenado. Es necesario aclarar de entrada que Marx, a diferencia de Hegel, entiende el fenómeno de alienación en estos manuscritos como una forma particular de objetivación en la cual el sujeto no se reconoce en el objeto enajenado, interrumpiendo de esa forma el proceso dialéctico de autoconocimiento del sujeto.

Siendo el sujeto para Marx, como para Feuerbach, el hombre, este se determina a través de su trabajo (a diferencia de Feuerbach), enfrentándose con la naturaleza en relación con otros hombres. En un proceso utópico/natural, el hombre se reconoce en su determinación, pues ésta es objetivación de él mismo como sujeto. Pero en el mundo moderno capitalista ocurre un fenómeno particular que impide al hombre reconocerse en los productos de su trabajo, tanto así que este producto se

---

herencia de la obra de Marx. Independientemente de la pretensión a la objetividad o la falta de ella y la pretensión a la totalidad o la falta de ella.

le presenta como algo ajeno, es más, se le enfrenta como un poder extraño. Este proceso de alienación es con respecto a la totalidad, pero Marx es capaz de separarlo analíticamente, en aras de una mejor comprensión del fenómeno, en varias dimensiones o determinaciones particulares. El secreto de la alienación, nos dice Marx está en que: Primero, en la sociedad moderna capitalista el trabajador está separado del producto material objetivo de su trabajo, el hecho evidente es que, dada la propiedad privada sobre la cual descansa el sistema, el producto *no es* del trabajador pues para adquirirlo debe *comprarlo* (tal como lo desarrollara Marx más tarde en *El Capital* como "Fetichismo de la Mercancía"). El trabajador no se reconoce en su objetivación, está alienado de ella. Segundo, El trabajador está separado del proceso mismo de producción. A esto contribuye un aspecto fundamental del proceso de producción industrial y su creciente especialización (especialización que, sin embargo, no implica una mayor *capacitación* del trabajador sino todo lo contrario); a diferencia del artesano pre moderno que controlaba todo el proceso de la producción y por tanto se veía fácilmente reflejado en el producto final como objetivación de él, el trabajador moderno está atado a una pequeña parte de ese proceso productivo y rara vez ve el producto final. Esta segunda determinación también es consecuencia de la propiedad privada pues ésta es sobre todo propiedad de los medios de producción. De hecho gran parte del proceso del paso del capitalismo comercial al capitalismo moderno es la apropiación de los medios por parte del capitalista lo que convierte al siervo en trabajador "libre". Tercero, el hombre está alienado de otros hombres. Dada la centralidad del trabajo (su capacidad de enfrentarse a la naturaleza productivamente) en el hombre, y de que esta capacidad ha sido alienada de él pues, al ser liberado de las ataduras de la servidumbre, sólo puede entrar al mercado vendiendo aquello que precisamente lo hace hombre es decir, su trabajo, entonces sólo es capaz

de relacionarse con otros hombres como seres que también han alienado de sí eso que los hace hombres: sólo se relaciona con el otro como se relacionaría con cualquier bien puesto en el mercado. Por último, cuarto, el hombre está alienado de su ser genérico. El hombre, a diferencia de los animales, es capaz de trabajo que lo trascienda porque el hombre tiene historia. Es capaz de trabajar impulsado por el logro de generaciones pasadas y por el deseo de dejar obra para las generaciones futuras, pero el capitalismo moderno y la inmediatez del mercado, acaba con esto que es genérico en el hombre, lo hace trabajar en un pedacito de un proceso que produce algo que él ni siquiera reconoce como suyo.

Como se ve, las cuatro determinaciones están íntimamente relacionadas y son todas partes del extrañamiento con respecto a la totalidad. Aunque Marx deja muy en claro que el gran responsable de este proceso del trabajo enajenado es el sistema capitalista moderno y la institución de la propiedad privada, en el proceso de descripción de las formas de determinación algunos autores no han dejado tener la impresión de que Marx va más allá y critica, no sólo el sistema particular de producción capitalista, sino todo el sistema industrial moderno. En tal sentido, se puede tener la impresión de que el verdadero responsable no es la propiedad privada, sino el sistema industrial en general. Aunque el socialismo sólo es posible dando por sentado el sistema industrial moderno y Marx era todo menos un Luddista anti industrialista, la posibilidad de tal lectura de las llamadas obras de "juventud" de Marx incomodó profundamente al establishment soviético en su momento, pues daba razón a quienes apuntaban cómo, a pesar de la eliminación de la propiedad privada, los trabajadores de la Unión Soviética seguían y seguirían tanto o más alienados que los trabajadores del mundo liberal capitalista.

Pero para hablar del mundo moderno en Marx es necesario aclarar que este autor parte de lo que llamaremos una filosofía de la historia, así, por lo menos para el Marx de los *Manuscritos* y hasta el *Manifiesto del Partido Comunista*, hay un fin en la historia y el comienzo de una historia nueva con la disolución de la propiedad privada de los medios de producción y la llegada del comunismo. *El Manifiesto* plantea de manera clara y concisa lo que posteriormente Engels en el *AntiDüring* denominaría "materialismo histórico": la historia de las sociedades es la historia de la lucha de clases y la revolución es elemento inseparable de dicha lucha:

> *La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna.*[112]

La burguesía, clase triunfante surgida del feudalismo, traiciona los ideales con los cuales ganó su lucha. Olvida la libertad y la igualdad y crea nuevas condiciones de opresión. Pero la sociedad moderna se distingue de la anterior etapa histórica feudal en que simplifica y agudiza las diferencias de clase. La sociedad moderna se divide cada vez más en dos campos antagónicos gracias a dos hechos fundamentales: el triunfo de las ideas republicanas de gobierno que prometen ciudadanía en igualdad a todos y difumina las jerarquías feudales y el triunfo de la forma industrial de producción posibilitada por la gran revolución técnica y cambios en las formas de propiedad (a su vez posibilitadas por el fin de los privilegios feudales). La consecuencia de todo ello y lo que realmente distingue a la

[112] Marx y Engels: *Manifiesto del Partido Comunista.* Editorial Progreso, Moscú, 1985.

sociedad moderna es el surgir de esa nueva clase antagónica de la burguesía: el proletariado. Esta clase se distingue de todas las anteriores de la historia en que, tal y como ya está presente en Marx desde los *Manuscritos*, por perder siempre en las relaciones de producción, por no poseer nada, pero a la vez por estar vinculada directamente en aquello que es central en el hombre y en sus relaciones con otros y con la naturaleza, la praxis, es capaz de totalidad. Por tanto, la liberación del proletariado es la liberación de toda la sociedad y esa lucha de la cual saldrá esa liberación es presentada en el *Manifiesto* como inevitable pues es parte de un proceso histórico de antagonismos que se resuelven o superan en la fase siguiente. Tal es la solución marxiana al problema de la sociodicea. Una sociedad descrita en términos de la incongruencia entre su descripción teórica y sus posibilidades racionales inevitablemente se resuelve en un devenir histórico a favor de esas posibilidades.

Pero incluso la etapa histórica que vendrá superando a la sociodicea será superada por una nueva etapa del desarrollo humano de carácter francamente utópica:

> *El socialismo (...) parte de la percepción sensible teórica y práctica del hombre y de la naturaleza como existencias reales. Es una autoconciencia humana positiva, no ya una autoconciencia obtenida con la negación de la religión, puesto que positiva es la vida real del hombre y no obtenida con la negación de la propiedad privada (comunismo). El comunismo es la fase de la negación de la negación y por tanto es ---para la próxima etapa del desarrollo histórico--- un factor real y necesario en la emancipación y la rehabilitación del hombre. El comunismo es la forma necesaria y el principio activo del futuro inmediato, pero el comunismo no es en sí mismo el objetivo del desarrollo humano ni la forma final de la sociedad humana*[113]

---

[113] Karl Marx: *Sociología y filosofía social*, pp. 269-270 (tomado de los *Manuscritos*...).

Sin embargo, y para perjuicio de este ensayo, Marx rara vez fue explícito en su noción utópica, es decir, de cómo sería esa sociedad futura. Esto es así por el carácter histórico que hemos señalado: para Marx la sociedad futura será el desenvolvimiento de las condiciones de la actual. Ya esta sociedad actual moderna la hemos, someramente, descrito en los párrafos anteriores. Por lo tanto debemos desentrañar algunas características posibles de lo que será la sociedad futura a través del estudio de las condiciones actuales y a través de las pocas prognosis presentes en el autor.

Consideramos que la característica principal de una posible utopía del autor es la identificación dialéctica de particulares y universales, así hemos visto que en la cita anterior el comunismo es la negación de la negación y por tanto, en términos dialécticos la *superación* del estado actual de cosas. Así también, a través de la superación del trabajo opresivo, transformado en actividad liberadora[114], se superará el reino de las necesidades:

> *El reino de la libertad sólo empieza, de hecho, cuando cesa el trabajo determinado por la necesidad y los objetivos externos. Por su misma naturaleza está, pues, al margen de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje ha de luchar contra la naturaleza para satisfacer sus necesidades, conservar y reproducir su vida, el hombre civilizado ha de luchar también con ella y ha de hacerlo en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía el reino de la necesidad natural, porque aumentan sus exigencias, pero al mismo tiempo aumentan las fuerzas de producción con que se satisfacen dichas exigencias. En este terreno la libertad sólo puede consistir en el hecho de que la humanidad socializada, los productores asociados, regulan su intercambio con la naturaleza racionalmente, la someten a su control común en vez de estar regidos por ella como por una fuerza*

[114] En los *Manuscritos* y en la *Ideología Alemana, die Arbeit* (trabajo) será remplazado en la sociedad futura por *die Tatigkeit,* que ha sido traducido como actividad liberadora o trabajo libre.

ciega y llevan a cabo su tarea con un gasto mínimo de energías y en las condiciones más adecuadas y dignas para los seres humanos. Sin embargo, estamos todavía en el reino de la necesidad. Más allá empieza aquel desarrollo incondicionado de la potencialidad humana, aquel verdadero reino de la libertad que sólo puede florecer sobre la base del reino de la necesidad. Su premisa fundamental es la reducción de la jornada de trabajo.[115]

La clave es, pues, la superación del reino de las necesidades y su primer paso es la reducción de la jornada de trabajo, por lo tanto, podemos decir con certeza que el hombre trabajará menos pues trabajar no será como los enajenados hombres actuales lo entendemos sino será, una vez superada esa alineación, "actividad cotidiana" (*tatigkeit*). Esta superación del reino de las necesidades es claro en una de las pocas citas utópicas en Marx:

En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombrees cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.[116]

...y en la Crítica al Programa de Gotha,

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la

---

[115] *Ibid.*, pp. 278-279 (tomado del tomo III de *El Capital*).
[116] Karl Marx: *La ideología alemana*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1982. p. 33.

división del trabajo y, con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea únicamente un medio de vida sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos se hayan desarrollado también las fuerzas productivas y fluyan con abundancia los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces se podrá superar completamente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual según sus necesidades!.[117]

Pero una discusión en torno al problema de la sociodicea en Marx será incompleta si no se narra, aunque sea de manera muy resumida, el debate Marxista en torno al Estado moderno y su posible desaparición. Debate protagonizado por Marx y Bakunin y sus seguidores en el marco de la Primera Internacional. Para el anarquista ruso la *superación* (Bakunin también hablaba en términos hegelianos) de la sociedad capitalista pasa por la desaparición del Estado, en cambio para Marx, tal como resume Engels, el problema era exactamente al contrario "...acabad con el capital que es concentración de todos los medios de producción en manos de unos pocos y el Estado se derrumbará por sí solo. La diferencia entre los dos puntos de vista es fundamental: la abolición del Estado sin la revolución social previa es un absurdo."[118] Por lo tanto, la diferencia parecía estar, no en el objetivo final de hacer desaparecer el Estado, sino en el medio para alcanzar ese objetivo. Para Marx, el paso previo a la construcción de la sociedad futura era la revolución social, esto es, que el proletariado, habiendo adquirido conciencia de su papel histórico, asumiera el control del Estado Burgués, que ya no sería burgués sino popular, e instauraría la Dictadura del Proletariado, tal como está claramente planteado en la *Crítica del Programa de Gotha.* Luego el Estado, al hacerse innecesario (recordemos que el estado no es más que el instrumento de la clase

---

[117] Karl Marx: *Sociología y filosofía social,* p. 282 (tomado de la *Crítica al Programa de Gotha*).

dominante y la sociedad futura será una sociedad sin clases), se disolvería. Esta postura era todavía mantenida por Lenin en *Estado y Revolución.* Bakunin, sin embargo, insistía que el Estado no se disolvería nunca por sí sólo sino que seguiría siendo, en manos del proletariado, un instrumento de opresión. Así argumentaba contra Marx. "Si un Estado es auténticamente popular, ¿por qué debería disolverse por sí mismo? Y si el reino de semejante estado es necesario para la emancipación del pueblo, ¿Cómo se atreven a llamarlo Estado popular?"[119] A pesar de que el análisis de Bakunin carecía de la sofisticación del de Marx, es necesario reconocer que al menos en este punto, e independientemente de que se crea o no en la necesidad de la desaparición del Estado, y a pesar de ser el anarquista el más utópico de los dos, Bakunin demostró mayor capacidad de prognosis que Marx.

---

[118] Carta de Engels a Teodoro Cuno en Marx, Engels y Lenin: *Acerca del anarquismo y el anarcosindicalismo,* Moscú, Editorial Progreso, s.f. p.51.
[119] Citado por Arvon, Henri: *Bakounine,* S.E., París, 1966, p.172.

Teoría como mirar desde el Sujeto. Max Weber y la Sociología Comprensiva

En los *Conceptos Sociológicos Fundamentales*, editado como la primera parte de *Economía y Sociedad*, Weber presenta las premisas metodológicas de su trabajo, sin embargo, dada la noción de teoría que hemos esbozado, es también un importante tratado de carácter teórico. La noción visual separadora sujeto/objeto sufre en Weber una elaboración, distinta a la positivista francesa y a la idealista marxiana, que se ha denominado comprensiva. Como vimos en Durkheim, el asumir el juego de metáforas teóricas en toda sus consecuencias, invita a la objetivación o separación del sujeto y el objeto, es más, en el sentido científico positivista más radical, implica la eliminación del sujeto por medio de la doble maniobra de entrenamiento e instrumentalización. Weber en cambio, desde las coordenadas de acción y de sentido pretende que un sujeto científico, no alienado de su objeto, lo mire como a otro sujeto, es más, que mire a través de él para averiguar sus intenciones. Tales acciones con sentido, cuando están intencionadas hacia el otro, constituyen la acción social, y ellas sí constituyen el "objeto" de la sociología. El método para lograr la aproximación a ese objeto es la construcción de "tipos ideales", constructos mentales, abstracciones de carácter utópico, la mejor forma para caracterizarlos es, de nuevo, a través de metáforas teorico/visuales: son retratos de la realidad. Pero retratos muy especiales pues la realidad sólo se aproxima o aleja de ellos y sólo existen como un todo coherente en la mente del científico. De hecho, el análisis de la realidad que hace el científico proviene de ese alejamiento o aproximación comparativa de lo real frente a los tipos ideales.

Vemos entonces que en Weber hay una problematización de la tradición occidental teórica que no encaja de manera tan sencilla en el juego metafórico que aquí hemos planteado como su característica dentro de las líneas de racionalización occidental. Esto se entiende de manera más amplia si consideramos el tema central de la obra weberiana: racionalización de todos los aspectos de la vida en occidente, intelectualización, desacralización, cuantificación y consecuente desencantamiento del mundo. Como hemos señalado, la creciente imposición de metáforas visuales en occidente como portadoras del conocimiento (es decir *teoría*) es un proceso paralelo e inseparable al de creciente racionalización de todos los aspectos de la vida descrito por la tradición weberiana. Es una de sus tantas *líneas* de desarrollo. De hecho es interesante observar como este paralelo ha sido planteado por Mircea Eliade junto a un tercer elemento, también de carácter Weberiano, la ética ascética[120].

Como consecuencia de su planteamiento teórico Weber es, en nuestra opinión, uno de los autores de su tiempo que propone una mayor complejidad en torno al tema del mundo moderno y la sociodicea. De hecho, tal como hemos planteado en la introducción, hemos tomado el término adaptándolo de las consideraciones weberianas en torno a la teodicea. Hay un espíritu pesimista en Weber, sobre todo hacia el final de su vida, que en parte explica esta complejidad y que lo diferencian

---

120 "La supremacía absoluta, concebida de manera unilateral y simplista, de las hirofanías solares desemboca en los excesos de esas sectas ascéticas indias cuyos miembros no cesan de mirar fijamente al sol hasta quedar totalmente ciegos. Tiempo es aquí de hablar de la "sequedad" y de la "esterilidad" de un régimen exclusivamente solar, es decir de un racionalismo (en el sentido profano) limitado y excesivo. Su opuesto es la "descomposición" por la "humedad" y la transformación final del hombre en "simiente" en el marco de las otras sectas que entienden con la misma simplificación excesiva, los méritos del régimen nocturno, lunar o telúrico. Un fatalismo casi mecánico orilla a la "ceguera" y al "desecamiento" a aquellos que no valorizan sino un aspecto de las hierofanías solares, del mismo modo que conduce a la orgía permanente, a la disolución y a la regresión a un

profundamente de su contemporáneo Durkheim. Si bien es cierto que Weber comparte un "espíritu de la época" con la intelectualidad alemana de su tiempo, tal como veremos, hay también elementos teóricos internos de su obra que justifican este pesimismo sobre la sociodicea.

Para Weber el proceso de racionalización de todos los aspectos de la vida en el mundo moderno occidental lleva a la inevitable pérdida de sentido que se expresa en el desencantamiento del mundo. Esta racionalización es perceptible, sobre todo, en la creciente burocratización institucional como cuadro administrativo de la dominación racional legal moderna. A partir de la publicación de *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* en 1904-5, es perceptible en Weber un interés cada vez más marcado por "denunciar" este proceso de racionalización y su consecuencia no esperada: el capitalismo, y alertar sobre las consecuencias de la pérdida de sentido, insoportable para el hombre moderno. El interés por el ascetismo, que en el Weber de antes de la depresión es casi una *esperanza* en el ascetismo, muy influida por su madre[121], se ha trastocado en una progresiva y cada vez más pesimista condena ante algunos resultados *no esperados* y puntualizados en los últimos párrafos de *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo.*

Aunque Weber parece debatirse entre lo "no esperado" de esos resultados o su condición como consecuencia de un "pacto faustiano" del hombre con su modernidad, progresivamente en su obra, Weber expresa su intuición de que en Occidente, no sólo la economía está signada por la racionalidad ascética, como expresa en *La Ética Protestante y el Espíritu*

---

estado larvario (...) a aquellos que se condenan exclusivamente al régimen nocturno del espíritu". Eliade, Mircea: *Tratado de Historia de las Religiones.* Biblioteca Era, Barcelona, 1972, p.145.

121 Ver Mitzman Arthur: *La Jaula de Hierro. Una Interpretación Histórica de Max Weber.* Alianza Universidad, Madrid, 1976; Weber, Marianne: *Biografía de Max Weber.* Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

del Capitalismo, sino que *todos* los aspectos de la vida, desde la música hasta las relaciones afectivas entre los individuos, son "víctimas" de la creciente racionalización del mundo, tal como en Durkheim todos somos "coercionados" a aceptar la creciente división del trabajo social por su carácter de inevitable hecho social moderno. Esto se ve especialmente claro al estudiar aquellos aspectos de la economía que guardan "afinidades electivas" con las religiones. La sospecha Weberiana de las "consecuencias perversas" de la racionalización occidental se expresa como una suerte de acusación contra la noción protestante ascética de "vocación" (*beruf*), responsable de la creciente racionalidad burocrática, necesaria para el desarrollo del capitalismo en occidente, pero cuyas consecuencias lo ha convertido en una "férrea envoltura"[122] para un individuo que, puesto frente a este mundo desencantado y *sin sentido,* tiene que elegir hasta al propio Dios[123]. Individuo que, por efecto de la creciente racionalidad burocrática especializada, consecuencia no esperada de esa "vocación", deviene en "especialista sin espíritu y sensualista sin corazón". Weber siempre se cuidó de relaciones causales lapidarias y tomó prestado de Goethe, quién a su vez la había tomado de la química, la noción de "afinidades electivas" para explicar como el ascetismo protestante, y su particular tratamiento de la idea cristiana de "vocación", vinculado a la idea de salvación predestinada, eran partícipes del desarrollo de la racionalización de la vida occidental[124].

Ante este particular proceso de racionalización, cuya expresión más palpable es la burocratización de casi todos los aspectos de las organizaciones modernas, pero que también se expresa en otros aspectos

---

[122] "Iron Cage" según la famosa traducción de Parsons al inglés.
[123] Ver Beriain, Josetxo: *La lucha de los dioses en la modernidad,* Anthropos, Barcelona, 2000.
[124] Ver al respecto el primer capítulo de González García, José M.: *La Máquina Burocrática,* Visor, Madrid, 1987.

de la vida como la música y la religión, Weber enfrenta un complejo de ideas difíciles de resumir, pero que se desprenden de, al menos, tres líneas básicas que forman la "trama" del tratamiento que da Weber al problema del desencantamiento:

Primero, su rechazo hacia esta burocratización de la vida organizacional en Occidente como un componente, desagradable pero irreversible, del progresivo desencatamiento del mundo causado por la creciente racionalización. Durante las discusiones del *Verein fur Sozialpolitik* a partir de 1888 (esto es aún antes de haber superado su largo período de convalecencia), junto a su hermano Alfred Weber, Max es uno de los más acérrimos críticos de la creciente burocratización en Prusia. En esto, como en muchos otros aspectos, los hermanos Weber comparten el rechazo Nietzscheano[125] de fin de siglo hacia la especialización ocupacional, producto de la concepción ascética protestante de la vocación;

Segundo, Weber comparte con su generación la eterna nostalgia por el sentido de la comunidad "primitiva" que no necesita de las formas de autoridad impersonales y desensibilizadas de las burocracias. He aquí la atracción que ejercían sobre Weber los pequeños grupos de relaciones inmediatas y fraternas, en especial el circulo de Stefan George en Heidelberg, con sus esperanzas quiliastico-carísmáticas puestas en el mismo Geroge y en su adoración mesiánica por el niño Maxim, y el interés que en él despierta la obra de su colega Ferdinan Tönnies, así como su interés por el enclave bohemio de contracultura de principios del siglo XX,

---

[125] Para la influencia de Nietzsche en la obra de Weber en particular en torno a este punto ver: Antonio, Robert J.: "Nietzsche's Antisociology: Subjectified Culture and the End of History." *American Journal of Sociology*, Volumen 101, número 1, julio 1995, p.p.1-43.

el pueblo suizo de Ascona[126], en el cual Weber pasó algunas semanas en 1913 defendiendo a su amiga Frieda Schlofer, casada con el anarquista Ernst Frick, y a quién el padre de su anterior esposo pretendía quitarle sus hijos[127]. Además, es importante rescatar el creciente interés de Weber, sobre todo a partir de la revolución rusa de 1905, e influido por su amigo y discípulo Georg Lukács, por la novelística de ese país. Sobre todo se siente atraído por Tolstoi por su desapego radical del mundo y su cristianismo místico-comunitario, lo cual nos acerca al tercer punto;

Tercero, estamos ante un periodo en la vida de Weber de rescate del misticismo carismático (amor *acósmico*) frente a la religión organizada. El amor acósmico es, a diferencia del ascetismo que condena la sexualidad como carnal y ajena a lo extramundano, extrañamente afín al erotismo, lo cual obliga al místico a estar permanentemente en guardia contra la venganza del hermano del amor místico: el amor erótico. Estamos, a este respecto, ante el surgir de la sexualidad en la vida de Weber influido por el ambiente intelectual de Heidelberg y por su relación con Mina Tobler y con Else Jaffé-Richthofen[128]. Según expresa Enrique Gavilán en su introducción a la *Sociología de la Religión* de Weber, "La esfera artística y la esfera erótica aparecen entonces como dos modos de volver a dotar de significado a un mundo desencantado, dos ámbitos de redención no religiosa."[129] Así se explica también el interés de Weber por la música en la última década de su vida, en este aspecto posiblemente inspirado por Mina

---

[126] Green, Martin: *Mountain of Truth. The Counterculture begins: Ascona 1900-1920.* University of Massachusetts Press, Hanover, 1986.

[127] Véase la relación del episodio en Weber, Marianne: *Biografía de Max Weber.* Fondo de Cultura Económica, México, 1995, páginas 458 a 464, donde Frieda Schlofer aparece bajo el nombre de "Dora".

[128] González García, José M.: Max Weber: *Razones de Cuatro Nombres de Mujer.* Material mimeografiado.

[129] Weber, Max: *Sociología de la Religión.* Istmo, Madrid, 1997, p.27.

Tobler. Este tercer elemento es particularmente importante para definir el desencantamiento del mundo como, principalmente, *perdida de sentido.*

Por lo tanto, el ascetismo protestante, y en especial el énfasis calvinista en el constante trabajo dentro de la vocación salvadora, es parte llamada al banquillo en un proceso complejo, cuyas consecuencias incomodan a la intelectualidad de finales del siglo XIX y principios del XX: Se ha inventado la ciencia y se ha inventado el progreso, al hombre de fin de siglo le gusta lo que ha inventado, pero algo le incomoda profundamente: ¿Qué será lo que hemos tenido que abandonar para alcanzar todo los logros de la modernidad? En términos de Foucault es la pregunta "por el precio que el individuo tiene que pagar por crear tal cosmos racional"[130]. Ésta es la pregunta que se hace Weber en su presentación a los estudiantes de Münich en 1919 de "La Ciencia como Vocación": ¿Cuál es el precio que hemos tenido que pagar por el incremento de la racionalización?

De manera muy general, la pregunta también fue planteada en la *Sociología de la Religión*, Weber se refiere al profeta que, ético o ejemplar, intenta darle un "sentido" unificado a la vida interior y al cosmos. Al profeta "se le plantea la exigencia de que constituya un cierto todo ordenado con un 'sentido', y sus manifestaciones individuales se miden y valoran conforme a ese postulado. (...) La pregunta última por toda metafísica reza desde siempre: si el mundo como un todo y la vida en particular deben tener un 'sentido', ¿cual puede ser?"[131]

---

[130] Beriain, Jostexo: "La Metamorfosis del Self en la Modernidad". Material no publicado. p. 8.
[131] Weber, Max: *Sociología de la Religión.* P. 117.

Para las religiones en las civilizaciones pre-axiales[132] la respuesta es clara: el "sentido" viene dado por el orden de la repetición cosmogónica. Pero el mismo profeta, o más bien su profecía, es uno de los tres elementos importantes, junto al sacerdote y el laico, en el proceso de sistematización y racionalización de la ética religiosa.[133] Además, el choque de los postulados sacerdotales sobre el orden cosmogónico con las realidades empíricas produce uno de los conflictos más fuertes de la vida interior. Este conflicto se presentará de una forma distinta en el mundo moderno desencantado: el choque entre ciencia y sentido de la vida, pero que podemos resumir en el tema central de todo el último Weber: la pérdida de sentido para el hombre desencantado, racionalizado, sacralizado, intelectualizado en fin, *moderno*. Es una forma compleja pero moderna de plantear la angustia del hombre frente a la incongruencia entre el mundo observado y vivido como carente de sentido y el mundo posible con sentido, es decir, el problema de la sociodicea.

En palabras de Weber: "...el incremento de la racionalización y de la intelectualización no implica un aumento de nuestros conocimientos generales sobre las condiciones de vida"[134]. La ciencia no nos dice nada sobre el sentido de la vida[135]. Para muchos, la ciencia es más bien una especie de fe en que "...si lo deseara, podría saber todo lo que es preciso, no existen poderes secretos e imponderables, que en el fondo todas las

---

[132] El término lo toma Jostexo Beriain de Karl Jasper. Ver el Capítulo 1 de *Beriain La Lucha de los Dioses en la Modernidad* para la diferencia entre las civilizaciones preaxiales y axiales. Weber no utiliza este término, pero se refiere a religiones de redención y religiones salvíficas o proféticas.

[133] Weber, Max: *Sociología de la Religión*. P. 103.

[134] Weber, Max: "La Ciencia como Vocación" en *El Trabajo Intelectual como Profesión*. Bruguera, Barcelona, 1983. p. 30.

[135] Para Weber la ciencia no indica nada sobre el deber ser de los fines, pero si es capaz de iluminar al hombre respecto a los medios más adecuados para alcanzar tales fines y también sobre los costos, en términos de consecuencias, de esos medios. La exposición más clara de esta postura está en su ensayo de 1904 "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", pero también en las dos conferencias de 1919 que comentamos aquí. En el fondo, tal como hemos visto

cosas pueden ser dominadas mediante el cálculo..."[136]. Esto ha producido un "desencantamiento del mundo" que es el precio que hemos que tenido que pagar como la principal consecuencia de esta intelectualización/racionalización de ese mundo y de nuestras vidas.

Insistimos en que la formulación de la pregunta por parte de Weber va más allá de la mera utilidad de la ciencia y la tecnología y apunta hacia la pérdida de sentido: "¿existe un sentido más allá del meramente práctico y técnico en ese proceso de desencantamiento, en esos miles de años de cultura occidental, en ese `progreso` del que la ciencia forma parte como miembro y fuerza motriz?"[137]. Si es la pregunta por el sentido de la vida ¿Puede la ciencia responder a esta pregunta? Pero la pregunta, parece decir Weber, está capciosamente formulada: No es a la ciencia a quién debemos hacerla, sino a todo el proceso racionalizador que ha desencantado al mundo occidental. Es más, no preguntemos por el sentido de la vida, demos un rodeo y preguntemos, más bien, por el sentido de la muerte. Weber, para esto, se apoya en Tolstoi:

> *Los planteamientos más radicales a este respecto se hallan en la obra de Tolstoi. Llegó a ellas por un singular camino. Todas sus reflexiones giraban en torno a un problema: ¿Es la muerte un fenómeno razonable, pleno de sentido? Y su respuesta era: para el hombre civilizado...no. No, porque la vida individual, civilizada inmersa en el progreso, en la evolución infinita, no puede tener fin, una terminación, pues su sentido inmanente está más allá. La persona inmersa en el progreso siempre tiene una evolución ante sí; la persona que muere nunca alcanza la altura que está en el infinito.*[138]

---

en el apartado en torno a Durkheim, y como señalaremos en la conclusión, es una interpretación sobre los medios y fines que acerca a ambos autores.

[136] Weber, Max: "La Ciencia como Vocación" en *El Trabajo Intelectual como Profesión.* P.30.

[137] Ibid. p.31.

[138] Ibid. p.31.

De hecho ¿Se planteaba acaso el hombre primitivo el problema de la sociodicea? El hombre primitivo que moría, era parte de un ciclo inevitable en el cual su muerte representaba un momento más de ese ciclo, podía mirar atrás y ver su vida y cómo se había insertado satisfactoriamente en ese ciclo. Su vida había tenido sentido como parte integral de ese ciclo y por lo tanto su conclusión (muerte), también tenía sentido. El hombre moderno muere sabiendo que no ha alcanzado todo lo que debió haber alcanzado, pudo haber logrado más, de hecho, los logros se han podido haber extendido hasta el infinito porque su vida no es parte de un ciclo sino de una historia que no termina, una historia que tiene al progreso como idea rectora y que tiende al infinito.

Esto nos ayudará a explicar la particular posición de Weber ante la Primera Guerra Mundial y su esperanza carismática en las posibilidades de exaltación de "valores últimos" en la heroicidad en el Frente que rescate del desencantamiento racionalista a la juventud y que lo llevará a exclamar al principio de la Guerra: "Pues cualquiera que sea el resultado, esta guerra será grande y maravillosa"[139]. Una heroicidad de juventud que puede llevar a la muerte, y que de hecho llevará a una muerte insensata a casi toda una generación (entre otros, al cuñado de Weber y al hijo de Durkheim, como también al amigo de este último Jean Jaurés). Desde esos momentos iniciales de la Guerra, Weber, al dirigirse a un grupo de hombres que pronto regresarán al frente, plantea el problema del sin-sentido de la muerte en batalla en términos tolstianos:

> *...en la vida cotidiana, la muerte nos llega como algo no comprendido, como un destino irracional del que no podemos derivar ninguna satisfacción. Nosotros simplemente tenemos que aceptarla.*

---

[139] Citado por Weber, Marianne: *Biografía de Max Weber.* Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p.487.

Sin embargo, cada uno de vosotros sabe por qué y para qué muere si le toca en suerte. Los que no vuelvan serán la semilla del futuro. La muerte del héroe por la libertad y el honor de nuestro pueblo es una realización suprema, que afectará a nuestros hijos, y a los hijos de nuestros hijos. No hay mayor gloria, no hay fin más digno que morir así. Y a muchos, la muerte les da una perfección que la vida les había negado.[140]

Es curioso que en el apartado de *Sociología de la Religión* incluido en *Economía y Sociedad* no se encuentren señalamientos de este estilo, esto porque este apartado es anterior a la guerra. Pero en la *Consideración Intermedia* de *Los Ensayos sobre Sociología de la Religión* escrita durante la Guerra, aparece claramente definida la comparación entre el sentimiento de comunidad de las religiones fraternas y la guerra como otorgadora de sentido en términos que casi textualmente recuerdan al tratamiento del problema por parte Durkheim en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa.* Así para Weber "la guerra proporciona al guerrero mismo algo peculiar por su sentido concreto: el sentimiento de un sentido y una consagración de la muerte, que le es propia. La comunidad del ejército en el campo de batalla se experimenta hoy, como en los tiempos de la *Gefolgschaft*, como una comunidad hasta la muerte: la más grande de su especie." Y más adelante, "Justamente lo extraordinario de la fraternidad en la guerra y la muerte en la guerra, algo común al carisma sagrado y a la vivencia de la comunidad con dios, hace que la competencia se eleve al máximo"[141].

Sin embargo, en el caso del Weber de 1919 ya en la esperanza carismática/heróica se descubre el "desencantado" pesimismo ante la derrota. Pero aún en ese momento, si los hombres han atendido al "llamado" del heroísmo que los arranque de lo cotidiano burocratizado y

---

[140] Ibid. p .491.

desencantado y han muerto por valores "últimos", irracionales, trascendentales, entonces su muerte tiene "sentido", han sido parte de algo que va más allá de ellos. Habrá "elegido" uno, entre la pluralidad de dioses de la modernidad[142], y el solo hecho de haber elegido es una herejía heroica que rompe el politeísmo moderno que se nos impone con miles de alternativas que luchan entre ellas imposibilitándonos a nosotros, y al resto de los mortales desencantados modernos, ejercer nuestro deber carismático de elegir. La muerte en el campo de batalla es la única ordalía iniciática *significativa* que el hombre moderno puede elegir frente al desencantamiento. Frente a los horrores de la Primera Guerra: encantamiento carismático. Es necesario destacar que para Weber, al final de su vida, era esta una curiosa forma de resolver el problema de la sociodicea; pesimista pero inevitable, que demostraría posteriormente todo su poder profético.

---

[141] Weber Max: *Sociología de la Religión.* Ediciones ISTMO, Madrid, 1997, p.400.
[142] Ver Beriain, Josetxo: *La lucha de los dioses en la modernidad.*

Durkheim, Weber, la Gran Guerra y la modernidad como pérdida de sentido

Pero quién mejor expresa este sentimiento en la guerra parecido al de la comunidad primitiva es Durkheim al intentar explicar el complejo proceso de simbolización detrás del totemismo. Para ilustrarlo con un ejemplo comprensible a sus contemporáneos, que de alguna manera los acerque a ese sentimiento del hombre primitivo sólo se le ocurre recurrir al "soldado que muere por su bandera":

> *Es entonces el signo el que es amado, temido, respetado; es a él al que se rinde agradecimiento; es a él a aquello en cuyo honor se hacen los sacrificios. El soldado que muere por su bandera, muere por su patria; pero de hecho, en su conciencia, la idea de la bandera es la que ocupa un primer plano. Incluso ocurre que determina directamente la acción. Porque un estandarte aislado quede o no en mano de los enemigos, la patria no se perderá, y sin embargo, el soldado se hace matar por recuperarlo. Se pierde de vista que bandera no es más que un signo, que no tiene valor por sí mismo, sino que tan sólo hace recordar la realidad que representa; se la trata como si fuera en sí misma esa realidad."*[143]

Concluyamos entonces este capítulo con una breve comparación del juego metafórico visual racionalizador y su consecuente planteamiento del problema de la sociodicea en los tres autores clásicos de la teoría sociológica. Hemos descrito cómo el vivir en un mundo desencantado, según Weber, tiene su precio: la pérdida de sentido. Mircea Eliade lo puso en estos términos "La originalidad del hombre moderno, su novedad en comparación con las sociedades tradicionales, radica precisamente en su determinación a considerarse a sí mismo como un ser puramente

---

[143] Durkheim, Emilio: *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa.* p.207.

histórico, en su deseo de vivir en un cosmos básicamente desacralizado."[144] Justamente a ese sentido sagrado es al que accede el hombre primitivo a través de ritos iniciáticos: La iniciación es un conjunto de ritos que permiten morir y renacer de nuevo convertido en *otro*. Así lo describe Durkheim:

> *La iniciación es una larga serie de ceremonias que tienen por objeto introducir al adolescente en la vida religiosa: éste sale, por primera vez, del mundo puramente profano donde ha transcurrido su primera infancia para entrar en el círculo de las cosas sagradas. Pues bien, este cambio de estado es concebido no como un simple y regular desarrollo de algo que preexistía en germen, sino como una transformación* totius substantiae.[145].

Antes de la iniciación no se es hombre porque no se participa de lo sagrado, no hay *familiaridad* con lo sagrado, no sólo en términos de conocimiento, sino en términos de pertenecer a lo mismo. Así, por ejemplo, Durkheim describió en 1912 las relaciones del hombre con el Totem como "las de dos seres que están sensiblemente a un mismo nivel y tienen valor igual"[146]. Igual valor adquirido a través de la iniciación que, para Durkheim era la entrada a la religión, es decir, como hemos visto en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, a lo social. La muerte iniciática es una muerte para renacer en lo social y el hombre moderno ha perdido estos ritos iniciáticos: ¿Renace a qué? El hombre moderno no renace porque no muere. Tal es el precio que Weber nos ha indicado que debemos pagar por la modernidad, y en esto parecen coincidir Weber y Durkheim: *lo social se resiente frente a esta pérdida de sentido*, su angustia se presenta en forma de sociodicea. No nos sentimos parte de algo porque no hemos

---

[144] Eliade, Mircea: *Nacimiento y Renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana.* Editorial Kairos, Barcelona, 2000, P.9.
[145] Durkheim, Emilio: *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa.* Akal Universitaria, Madrid, 1992, P.35.
[146] Ibid., p.129.

renacido en ese algo. ¿Soporta el hombre moderno esto? Es tan difícil para él soportar esta pérdida de sentido como para el calvinista soportar el no tener pruebas terrenales palpables de ser él uno de los elegidos para la salvación, tal como lo relata Max Weber en *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo.* Lo social se resiente con el proceso de modernización, pero no desaparece. La explicación del porqué esto es así constituye la preocupación central de toda la sociología clásica: la conclusión suele ser que la invención moderna producto de este largo proceso desencantador, el *individuo*, parece no tolerar muy bien su propia condición.

Conclusión

Los oscuros ensueños se van aclarando en la historia. Y se aclaran cuando alguien los ha expresado, llevándolos a su extremo; cuando alguien ha sido su víctima, pues los delirios sagrados se resuelven o aclaran solamente en el sacrificio.
María Zambrano

¿Utopías? "Visión" del futuro como teoría social enfrentada al problema de la sociodicea

Concluimos entonces que la utilización de metáforas visuales para caracterizar la teoría ha sido dominante en occidente, y por lo tanto es útil como clave hermenéutica para seguir su desarrollo, pero en forma alguna ha sido hegemónica. De hecho quizás esta línea es más exacta si se plantea en términos weberianos como una tensión permanente entre la visión teórica racionalizadora y sus "consecuencias no esperadas". Así en Occidente, a la visualización racionalizadora siempre se enfrenta la huida hacia lo emotivo. Frente a la cuantificación, la interpretación cualitativa. Frente a la opresión racional burocrática desencantadora y la pérdida de sentido, la esperanza carismática reencantadora, etc. Son múltiples manifestaciones de un mismo fenómeno civilizatorio. David Jay ha llamado a esto la "huida de la visión" (flight from vision). La teoría social no ha escapado a ello y el siglo XX puede ser caracterizado por los múltiples intentos por romper la primacía de las metáforas visuales para referirse a lo social. El resultado es diversos intentos de juegos metafóricos que van desde la fenomenología hasta las teorías feministas y las "queer theories" que, a veces, incluso se niegan a usar la palabra "teoría" en su afán por escapar de la dominación del ojo. Pero en este trabajo, más que

concentrarnos en estas "rebeliones" históricas, hemos tratado el tema de cómo un particular juego de metáforas transita por el pensamiento social occidental obligando a plantear el clásico dualismo de separación del sujeto y el objeto y la consecuente necesidad de una adecuación del objeto observado al intelecto. En términos de la teoría social occidental ese dualismo y esa adecuación se ha planteado en términos, también epistemológicos de separación sujeto / objeto, pero sobre todo de sociodicea, en términos de la incongruencia entre el mundo social observado y vivido y las posibilidades racionales de un mundo distinto.

¿Cómo plantea y responde la ciencia, como discurso de la modernización, el problema de la sociodicea? Hemos visto que para Weber la ciencia no dice nada respecto al sentido, es una conclusión profundamente pesimista porque es la ciencia misma, como discurso racionalizador, la que ha imposibilitado a otras esferas de la vida social a dar *sentido*. Weber no cree en utopías científicas. Su única aproximación a lo utópico es metodológica y es sólo si forzamos el sentido de lo utópico como no-lugar e incluimos en él al instrumento del tipo ideal que, como vimos en la Introducción, constituye el aporte de Weber a la problemática del Debate sobre el Método. Pero esto es sólo una maniobra metodológica que nada dice sobre la noción de utopía en Weber. Sólo encontramos frases verdaderamente utópicas en Weber, durante el periodo que he denominado de esperanza carismática durante la Gran Guerra, y entonces es más una esperanza apocalíptico escatológica que utópica. Es casi un mesianismo encantador enfrentado al desencanto de la ciencia, de la especialización, burocratización etc. El resultado no se entiende en términos utópicos clásicos: una sociedad futura que sea la otra cara de la actual, sino el simple reencuentro con el sentido, en el caso moderno, verdaderamente trágico. La sociodicea no se resuelve, como en Marx, en el

contraste dialéctico entre esta sociedad y la racionalmente posible. Para Weber de Heidelberg, y aún más para el Weber después de la Guerra, la solución marxista conduce inevitablemente a un colectivismo burocratizado. La Utopía final de la Historia se revela como antiutopía autoritaria una vez realizada. Las prognosis de Weber a la revolución rusa coinciden curiosamente con las críticas que formulaba Bakunin contra Marx durante los debates de la Primera Internacional. No era Weber mucho más optimista respecto al futuro de las democracias occidentales, también crecientemente burocratizadas y manejadas por partidos convertidos en cazadores de botín político. Muy probablemente se encaminaban hacia semidemocracias plesbicitarias de líderes carismáticos fuertes.

En cuanto a la "solución" marxiana, a pesar de las críticas y desastrosas puestas en práctica, resultó tremendamente influyente durante todo el siglo XX porque es la que mejor recoge la tradición pre moderna de la sociodicea, es decir, el problema es planteado en términos de estricta teodicea. La esperanza carismática parece ser lo último que se pierde víctima del proceso de racionalización, e incluso el hastío frente a este proceso la despierta y fortalece como otorgadora de sentido a la historia, tal como señalaba Weber. En Marx la historia recobra su "sentido" dirigida hacia un fin absoluto justificador de la revolución. Así lo explica Alfred Weber:

> *Cierto que no puede decirse que en la concepción marxista de la historia se dé conscientemente una deformación del progreso histórico y de la dinámica (que se considera como existente en cada momento del mismo) a favor de la meta final, que en la doctrina de Marx no es algo querido por Dios, sino algo determinado por las ideas, a saber, el quiliasmo proletario, o reino milenario del proletariado. Pero con todo, la interpretación marxista de la historia*

se halla inspirada en todas sus partes por la visión de este futuro. La concepción marxista, al igual que todas las grandes filosofías o sociologías de la historia, intenta mostrar la vinculación entre el proceso necesario del destino y el querer humano que brota de este destino para llevar a cabo su cumplimiento. De otro modo, si hubiera sido tan sólo una pura interpretación de la historia, no habría conseguido la importancia que alcanzó para la vida práctica.[147]

La Historia se comporta como un Dios cuyo poder infinito contrasta con las tribulaciones de un mundo imperfecto en su ruta dialéctica hacia Él. Cierto, los hombres hacen su propia historia, pero más en términos de sacrificio inevitable al destino final, que como expresión de voluntad. El hombre de Marx es, como Edipo, libre de hacer una historia de la que no puede escapar.

En Durkheim, en cambio, heredero de la tradición positivista de Saint-Simon y Comte, si encontramos una esperanza utópico/científica clara, aunque planteada de manera menos ingenua que en estos dos autores. Durkheim es crítico del advenimiento del individualismo moderno como desintegrador de lo social pero, al igual que Tocqueville antes que él, y a diferencia del pensamiento conservador decimonónico de carácter más reaccionario (Burke, de Bonald, Coleridge), no se hace ilusiones con la posibilidad de restablecer los garantes metasociales del orden (Dios, El Rey, la tradición, la Historia etc.), por el contrario Durkheim es, en lo político, defensor de La República, y su respuesta al individualismo es la conciliación del individuo con el orden social colectivo a través de nuevas instituciones intermediarias. Según Nisbet[148], es distintivo del pensamiento del siglo XIX su cuestionamiento al individualismo racionalista de la Ilustración y la nostalgia por la pérdida del sentido de

---

[147] Weber, Alfred: *Historia de la Cultura.* Fondo de Cultura Económica, México, 1985. p.11.
[148] Nisbel, Robert: *La Formación del Pensamiento Sociológico.* Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1969.

comunidad. En tal contexto debemos inscribir la idea durkhemiana de resucitar las corporaciones ocupacionales que, aunque inspiradas en las Corporaciones de la antigua Roma y la Edad Media, difieren en su consideración del individuo. El papel de estas corporaciones sería remplazar las funciones morales de instituciones como la familia y humanizar la modernidad individualista. Durkheim se acercó bastante a la idea de una democracia moderna de economía dirigida pero libre donde los grupos ocupacionales mediaran entre el individuo y el Estado rector.

Hemos comentado que en *La División del Trabajo Social* la solución a la división del trabajo anómica es darle tiempo a la propia división del trabajo para que *genere* solidaridad orgánica. Hay una concepción moderadamente optimista del proceso de modernización. En tal sentido, esta obra ha sido incluso leída como una teoría del cambio social. Además, no debemos olvidar que para Durkheim, a diferencia de Weber, la ciencia sí podía decir algo sobre el ser y el deber ser. Pero, como hemos visto en el Capítulo II, esta diferencia requiere ser matizada, esto es así porque Durkheim nos repite en varias ocasiones que, consecuente con su postura metodológica, él no definirá moral como lo hacen los moralistas, es decir en términos de un referente trascendente metasocial, por el contrario su definición es, si se nos permite llamarla así y aunque el mismo negaría el término, pragmática: ya lo hemos visto, lo moral es aquello que contribuye al orden social[149]. Durkheim apela incluso a ejemplos tomados del reino de la biología: para un organismo lo "bueno" es aquello que contribuye al mantenimiento de la salud. De allí lo importante de distinguir lo normal de lo patológico en el reino de lo social. La ciencia, ofrece Durkheim, puede hacer semejante cosa: "¿Para qué nos esforzamos por alcanzar el

[149] Ha sido señalada la coincidencia entre Durkheim y el pragmatismo por Geneyro, J: *La Democracia Inquieta: E. Durkheim y J Dewey*. Antrophos, México, 1991.

conocimiento de lo real, si no puede servirnos en la vida?" tal como había planteado Tolstoy, citado por Weber: ¿Para qué la ciencia si no puede decirnos nada acerca del sentido de la vida? Durkheim pretende reivindicar el derecho de la razón a dirigir la vida social, a "aclarar el sentido de la práctica"[150]

Creemos que se puede resumir que para Durkheim, al menos el Durkheim de *La división del Trabajo Social*, los problemas de los procesos de modernización son problemas transitorios, y que de alguna manera nos dirigimos hacia una fase social distinta, pero no peor que la anterior, incluso tal vez utópica/científicamente mejor. Este optimismo moderado los conservará Durkheim hasta en su última gran obra *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* aunque posteriormente será fuertemente matizada por la experiencia de la Gran Guerra.

Y sin embargo, para continuar nuestra comparación, es interesante observar que Durkheim, como hijo de su época, también comparte una preocupación profunda de sentido que comportan los procesos de modernización. El siguiente párrafo es sorprendente porque, tanto en estilo como contenido, podría fácilmente insertarse en la conferencia de 1919 *El Científico como Vocación* de Weber:

> *Es así como la felicidad que se nos promete está llena de tristezas. ¿Qué es esa carrera persiguiendo, sin término, un ideal que no podremos alcanzar, sino un largo, doloroso y, en definitiva, impotente esfuerzo por huir de nosotros mismos, por perder de vista la realidad, para aturdirnos hasta dejar de sentir las miserias de nuestro pequeño destino? (...) El sentimiento de lo ilimitado tiene sus grandezas, pero es doloroso y tiene algo de enfermizo. Tenemos necesidad de saber a donde vamos o al menos saber que vamos a*

---

[150] *Las Reglas del Método Sociológico*, p.70.

alguna parte (...) El fin hacia donde nosotros marchamos no es, pues, el infinito, por más lejano que parezca. Si hoy en día nuestro ideal parece menos próximo de lo que era en otro momento es porque reclama, para ser realizado, más esfuerzo y más tiempo; si lo vemos menos claramente es que es más complejo, pero no por ello es menos determinado; la falta es nuestra, no de la naturaleza de las cosas[151]

Es sorprendente encontrar tan bien plasmado el centro del problema del desencantamiento weberiano en un texto de Durkheim. La modernidad es una ruptura con el tiempo cíclico que nos dispara "persiguiendo, sin término, un ideal que no podremos alcanzar", el dolor causado por esta pérdida de sentido es casi insoportable para el hombre moderno, en su peor extremo, lleva directamente al suicidio asociado a la moral del progreso tal como está explicado por Durkheim en su obra de 1897 *El Suicidio.* Pero consideramos que aquí está la diferencia fundamental entre estos dos autores: Mientras que Weber es consecuentemente pesimista, Durkheim concluye que la pérdida de sentido es Sólo aparente, "pues si hoy en día nuestro ideal parece menos próximo de lo que era en otro momento es porque reclama, para ser realizado, más esfuerzo y más tiempo; si lo vemos menos claramente es que es más complejo, pero no por ello es menos determinado; la falta es nuestra, no de la naturaleza de las cosas".

Concluimos con una cita de Durkheim, esta vez uno de los últimos párrafos de *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa,* que refuerza la comparación anterior. Es también una cita de carácter "weberiano", incluso en la utilización de la metáfora de muerte y renacimiento. Pero de nuevo, a diferencia de Weber que, tal como utiliza esta metáfora para describir la angustia del hombre moderno frente a la multiplicidad de

---

[151] Durheim, Emilio: *Textes Vol I. Eléments d'une théorie social.* Citado por María Sol Pérez Schael en: *Moral, Normas y Sombolización en la Sociología de Emile Durkheim.* P.65.

sentidos del politeísmo moderno, Durkheim la utiliza para ilustrar la transitoriedad de la modernidad, con la consecuente esperanza utópica de que tal transitoriedad dará eventualmente paso al nacimiento de nuevos dioses, sustitutos funcionales de los antiguos.

> *Si en la actualidad nos resulta quizás difícil imaginar en qué podrán consistir esas fiestas y ceremonias del porvenir, es porque atravesamos una fase de transición y mediocridad moral. Las grandes cosas del pasado, aquellas que entusiasmaban a nuestros padres, no levantan en nosotros el mismo ardor, ya porque son de uso común hasta el punto de hacérsenos inconscientes, ya porque han dejado de responder a nuestras aspiraciones actuales; y con todo, todavía no ha surgido nada que las sustituya. Ya no podemos apasionarnos por los principios en cuyo nombre el cristianismo pedía a los amos que trataran con humanidad a los esclavos, y otro lado, la idea que nos proporciona de la igualdad y la fraternidad humanas nos parece en la actualidad que brinda un juego excesivo a desigualdades injustas. Su piedad por los humildes nos parece demasiado platónica; desearíamos otra que fuera más eficaz, pero todavía no vemos claridad en qué debe consistir ni como podrá traducirse en hechos. En una palabra,* los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros.[152] (Resaltado nuestro)

Para Weber, en cambio, los antiguos dioses resucitan sólo para atormentar al hombre moderno forzado a elegir entre su pluralidad coexistente pero irreconciliable. ¿Y para Marx? Esos dioses se transforman en la Historia objetivados en una clase que resuelve de manera concreta la sociodicea, de hecho, construyendo la utopía como llegadero de la historia.

---

[152] Durkheim, Emilio: *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, p.398.

Bibliografía Citada

ALEXANDER, Jeffrey C.: "La centralidad de los clásicos" en *La Teoría Tocial hoy*, Anthony Giddens, Jonathan Turner et al, tr. Jesús Alborés, Alianza, Madrid, 1990.

ANTONIO, Robert J.: "Nietzsche's Antisociology : Subjectified Culture and the End of History." *American Journal of Sociology*, Volumen 101, número 1, julio 1995.

ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind.* Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1978.

ARVON, Henri: *Bakounine.* S.E., Paris, 1966.

BERIAIN, Josetxo: *La lucha de los dioses en la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 2000.

BERIAIN, Jostexo: "La Metamorfosis del Self en la Modernidad". Material mimeografiado.

BORDO, Susan R.: *The Flight to Objectivity. Essays on Cartesianism and Culture.* State University of New York Press, Albany, 1987.

BORGES, Jorge Luis: *Siete Noches.* Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

BURNET, John: *Greek Philosophy. From Thales to Plato.* Princeton University Press, Princeton, 1932.

CASSIRER, Ernst: *Filosofía de la Ilustración.* Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1994.

CONNELL, R.W.: "Why is Clasical Theory Clasical". *American Journal of Sociology*, Volumen 102:6, 1997.

CORNFORD, F.M. *From Religion to Philosophy.* Harper & Row, Nueva York, 1957.

DE COULANGES, FUSTEL. *La Ciudad Antigua.* Emecé, Buenos Aires, 1945.

DURKHEIM, Emilio: *Las Reglas del Método Sociológico*, La Pléyade, Buenos Aires, 1974.

DURKHEIM, Emilio: *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Editorial AKAL, Madrid, 1992.

DURKHEIM, Emilio: *La División del Trabajo Social*, Editorial AKAL, Madrid, 1995.

DURKHEIM, Emilio: *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*. Ariel, Barcelona, 1996.

ELIADE, Mircea: *Tratado de Historia de las Religiones*. Biblioteca Era, Barcelona, 1972.

ELIADE, Mircea: *Nacimiento y Renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana*. Editorial Kairos, Barcelona, 2000.

FEUERBACH, Ludwig: *La Esencia del Cristianismo*. Editorial Trotta, Valladolid, 1998.

FEUERBACH, Ludwig: *Las Tesis Provisorias para la Reforma de la Filosofía*. Editorial Labor, Barcelona, 1976.

GARFINKEL, Harold: *Studies in Ethnomethodology*, Polity Press, Cambridge, 1967.

GENEYRO, J : *La Democracia Inquieta: E. Durkheim y J Dewey*. Antrophos, México, 1991.

GINER, Salvador: *Teoría Sociológica Clásica*. Ariel, Barcelona, 2001.

GONZÁLEZ GARCÍA, José M.: *La Máquina Burocrática*, Visor, Madrid, 1987.

GONZÁLEZ GARCÍA, José M.: *Max Weber: Razones de Cuatro Nombres de Mujer*. Material mimeografiado.

GREEN, Martin: *Mountain of Truth. The Counterculture begins: Ascona 1900-1920*. University of Massachusetts Press, Hanover, 1986.

HABERMAS, Junger: "Simmel como intérprete de la Época" Ensayo epílogo a Simmel Georg: *Sobre la Aventura. Ensayos Filosóficos.* Ediciones Península, Barcelona, 1988.

HEIDEGGER, Martin: "Plato's Doctrine of Truth" en *Philosophy in the Twentieth Century.* Editado por William Barret, Ramdom House, Nueva York, 1962.

HEIDEGGER, Martin. *Early Greek Thinking.* Harper & Row, Nueva York, 1975.

HEIDEGGER, Martin: *Ser y Tiempo.* Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

HELLER Ágnes y FERENC Fehér: *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural.* Editorial Península, Barcelona, 1994.

HILL COLLINS, Patricia: *Black Feminist Theories. Consciusness and Politics of Empowerment*, Routledge & Kegan Paul, 1991.

HORKHEIMER, Max y Theodor W. Adorno. *La Dialéctica del Iluminismo.* Editorial Sur, Buenos Aires, 1969.

HOMERO. *Odisea.* Esape, Madrid, 1983.

IHDE, Don: *Technics and Praxis.* D. Reidel Publishers, Dordrecht, Holanda, 1979.

JAEGER, Werner. *Paideia. Los Ideales de la Cultura Griega.* Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

JAY, Martin. *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in the Twentieth Century French Thought.* University of California Press, 1993.

JONAS, Hans: *The Phenomenon of Life.* Harper and Row, Nueva York, 1966.

KIRK, G.S. y J.E. Raven. *The Presocratic Philosophers.* Cambridge, Cambirdge University Press, 1957.

LEPENIES, Wolf: *Las Tres Culturas. La Sociología entre la Literatura y la Ciencia*, FCE, México, 1994.

LEVIN, David Michael: *The Opening of Vision. Nihilism and the Postmodern Situation.* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1988.

LEVIN, David Michael (editor): *Modernity and the Hegemony of Vision.* University of California Press, Berkeley, 1995.

LUHMANN, Niklas: *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general.* Anthropos, Barcelona, 1998.

MANNHEIM, Karl: *Ideology and Utopia. An Introduccion to the Sociology of Knowledge.* Harcourt, Nueva York, 1936.

MARCUSE, Herbert: *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social.* Alianza Editorial, Madrid, 1972.

MARÍAS, Julián. *Historia de la Filosofía.* Alianza Editorial, Madrid, 1985.

MARX y ENGELS: *Manifiesto del Partido Comunista.* Editorial Progreso, Moscú, 1985.

MARX, ENGELS y LENIN: *Acerca del anarquismo y el anarcosindicalismo,* Moscú, Editorial Progreso, s.f.

MARX, Karl: *Once Tesis sobre Feuerbach.* Editorial Progreso, Moscú, 1985.

MARX, Karl: *La ideología alemana.* Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1982.

MERLEAU PONTY, Maurice: Le Visible et L'Invisible. Gallimard, U.R.S.S., 1964.

MITZMAN, Arthur: *La Jaula de Hierro. Una Interpretación Histórica de Max Weber.* Alianza Editorial, Madrid, 1976.

MUJICA Ricardo, Michel: "Reconstrucción del campo intelectual de las teorías sociológicas del siglo XIX" *LOGOI* 3 Revista de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2000.

NISBET, Robert: *La Formación del Pensamiento Sociológico,* Amorrotu Editores, Buenos Aires, 1969.

PARSONS, Talcott: *Action Theory and the Human Condition.* The Free Press, New York, 1978

PARSONS, Talcott: *Autobiografía Intelectual: Elaboración de una Teoría del Sistema Social.* Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1978.

PÉREZ HERNÁIZ, Hugo Antonio. "Espacio Cuerpo y Conocimiento. Sociología del espacio de construcción del conocimiento". *LOGOI 5* Revista de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2002.

PÉREZ SCHAEL, María Sol: *Moral Normas y Simbolización en la Sociología de Emile Durkheim.* Universidad Central de Venezuela, FACES, Caracas, 2001.

PLATÓN: Obras Completas. Tomo VII. Traducción de Juan David García Bacca. Coedición de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1980.

RORTY, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, New Jersey, 1979.

SEIDMAN, Steve: *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era.* Blackwell, Cambridge MA, 1994.

SILVA, Ludovico: *La Alienación en el Joven Marx.* Editorial Nuestro Tiempo, México, 1979.

SYNNOTT, Anthony: "Puzzling over the Sense: From Plato to Marx" en *The Varieties of Sensoty Experience.* Editado por David Howes. University of Toronto Press, Toronto, 1991.

TARDE, Gabriel: *Fragment d'histoire future,* 1896.

TOCQUEVILLE, Alexis: *El Antiguo Régimen y la Revolución,* Alianza Editorial, Madrid, 1987.

WALLERSTEIN, Immanuel: *El Legado de la Sociología, la promesa de la ciencia social.* UNESCO, CENDES y Nueva Sociedad, Caracas, 1999.

WEBER, Alfred: Historia de la Cultura, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

WEBER, Marianne: *Biografía de Max Weber.* Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

WEBER, Max: *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism,* Allen and Unwin, Londres, 1948.

WEBER, Max: *Economía y Sociedad.* México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

WEBER, Max: *El Trabajo Intelectual como Profesión.* Bruguera, Barcelona, 1983.

WEBER, Max: *Sociología de la Religión.* Istmo, Barcelona, 1997.

ZAMBRANO, María. *Filosofía y Poesía.* Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

ZAMBRANO, María. *El Hombre y lo Divino.* Fondo de Cultura Económica, México, 2001.