

La comparación en las ciencias sociales e históricas

UN DEBATE INTERDISCIPLINAR

JÜRGEN SCHRIEWER Y HARTMUT KAEUBLE (COMP.)



EDUCACIÓN UNIVERSITARIA
OCTAEDRO / ICE-UB

LA COMPARACIÓN EN
LAS CIENCIAS SOCIALES
E HISTÓRICAS

UN DEBATE INTERDISCIPLINAR

Jürgen Schriewer y Hartmut Kaelble (Comp.)

LA COMPARACIÓN EN LAS CIENCIAS SOCIALES E HISTÓRICAS

UN DEBATE INTERDISCIPLINAR

OCTAEDRO - ICE

Colección Educación universitaria

Consejo de redacción:

Vicenç Benedito Antolí (Facultad de Pedagogía), José Carreras Barnés (Facultad de Medicina de la Universitat de Barcelona), M^a del Carmen Díaz Gasa (Facultad de Química), Coloma Lleal Galceran (Facultad de Filología), Miquel Martínez Martín (ICE) de la Universitat de Barcelona y Miguel A. Pereyra (Universidad de Granada) y el equipo de redacción de Ediciones OCTAEDRO.

Director: Salvador Carrasco Calvo (Facultad de Economía y Empresa)

Serie Educación Comparada e Internacional
dirigida por Miguel A. Pereyra (Universidad de Granada)

Título: *La comparación en las ciencias sociales e históricas*

Traducción del alemán: Joaquín Abellán, Leandro Reyno y Matti Steinitz

Traducción del inglés (capítulo «El concepto de las modernidades múltiples y sus áreas adyacentes»): Óscar Jiménez

Primera edición: enero de 2010

© Jürgen Schriewer, Hartmut Kaelble

© De esta edición:

Ediciones Octaedro, S.L.
Bailén, 5 - 08010 Barcelona
Tel.: 93 246 40 02 - Fax: 93 231 18 68
e.mail: octaedro@octaedro.com

Universitat de Barcelona
Institut de Ciències de l'Educació
Campus Mundet - 08035 Barcelona
Tel.: 93 403 51 75 - Fax: 93 402 10 61
e.mail: ice@ub.edu

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-9921-023-0

Depósito legal: B. 2.565-2010

Impresión: Limpergraf, s.l.

Impreso en España - *Printed in Spain*

SUMARIO

Introducción	7
---------------------------	---

PRIMERA PARTE

Transformaciones de enfoque comparativo

Comparación y explicación entre causalidad y complejidad – JÜRGEN SCHRIEWER	17
La comparación de civilizaciones en las ciencias históricas – HARTMUT KAEUBLE	63
Las dimensiones del análisis comparativo y el estudio de las dinámicas sociales: De la política comparada al análisis comparado de civilizaciones – SHMUEL NOAH EISENSTADT	85

SEGUNDA PARTE

Identidad y modernidad desde una perspectiva comparada

El concepto de las modernidades múltiples y sus áreas adyacentes – DOMINIC SACHSENMAIER	109
Manifestaciones religiosas de la modernidad: Los fenómenos del creer en las sociedades europeas – DANIELÉ HERVIEU-LÉGER	137
¿Existe una «identidad europea»? Sobre la relación entre espacios de experiencia transnacionales, identidades colectivas y discursos públicos en Europa Occidental a partir de 1945 – ALEXANDER SCHMIDT-GERNIG	161

TERCERA PARTE

Interrelaciones entre el cambio intelectual y el cambio social

Hacia una historia social comparativa del conocimiento – FRITZ K. RINGER	197
La autointerpretación de la propia sociedad y el cambio político-social: Ideas sobre la influencia de la teoría política – HERFRIED MÜNKLER	215
La historia comparada de los intelectuales en Europa: Algunas cuestiones de método y propuestas de investigación – CHRISTOPHE CHARLE	247
La comparación de sociedades en la historia de las ideas – FRIEDRICH JAEGER	267
Sobre los autores	295
Índice	299

INTRODUCCIÓN

«¿Qué era la comparación entre civilizaciones antes de que hubiera comparación entre civilizaciones?» —así reza una pregunta que un conocido sociólogo alemán planteó en relación con los debates interdisciplinarios sobre el enfoque comparativo de los años 1990 y que llama la atención ya por la antinomia evidentemente retórica que implica.¹ La intención de las reflexiones que Friedrich H. Tenbruck —es así como se llamó este autor— quiso introducir con esta pregunta era problematizar, en una retrospectiva crítica del desarrollo teórico y metodológico de las ciencias sociales comparativas, algunos de sus supuestos básicos. Son supuestos que afirman, como si se tratara de la conformación del mundo más obvia, la existencia de una multiplicidad de sociedades, naciones o civilizaciones que suelen desarrollarse de manera independiente unas de otras, siguiendo ciertas regularidades estructurales inmanentes, y que, al constituir ambientes distintos, son, sin duda, comparables entre sí. En cambio, sostuvo Tenbruck, lo que domina —y lo que siempre ha dominado desde «una perspectiva de la historia universal»— son las prácticas generalizadas de encuentros, interacciones, confrontaciones, intercambios o enlaces entre las civilizaciones. De igual manera, lo que desde tiempos inmemorables ha alcanzado especial importancia son los procesos de difusión transcultural así como los procesos en los que diferentes grupos socioculturales encuentran sus propias identidades colectivas al entenderse con el «Otro», y al mismo tiempo dis-

1. Tenbruck, Friedrich H., «Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?», en Joachim Matthes, *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*, Gotinga, Otto Schwartz y Co., 1992, pp. 13-35; muy análoga su argumentación en «Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte?», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41(3), 1989, pp. 417-439.

tinguirse del que se considere como tal. El «Otro», en este contexto se refiere particularmente a las civilizaciones o sociedades ajenas, percibidas unas veces como superiores y otras como amenazadoras. Son las prácticas así caracterizadas, denominadas por Tenbruck «comparaciones arraigadas en preocupaciones sociales», las que constituyen «el verdadero espacio así como la gran fuerza motriz de toda la historia».² Por el contrario, «las comparaciones científicas entre civilizaciones», es decir, las comparaciones realizadas en conformidad con los análisis socialcientíficos metodológicamente elaborados, representan, en su opinión, una forma de obtener conocimientos que, desde un punto de vista histórico, fue definida sólo hace poco más de un siglo y que queda ligada a presupuestos metateóricos doctrinarios. Además, la relevancia de las comparaciones de tipo socialcientífico es esencialmente limitada. Eso se manifiesta, según Tenbruck, precisamente cuando se las valora con respecto a la presencia generalizada de «interrelaciones entre sociedades» así como de las «conexiones al nivel de la historia mundial» proporcionadas por estas últimas. Asimismo, el alcance limitado de las «comparaciones científicas» se pone de manifiesto cuando se las pone en relación con la eficacia histórica del «entramado de interrelaciones entre las sociedades europeas» y los «recientes procesos de globalización» –con los fenómenos denominados en términos de la investigación social actual como «*interstate-system*» y «sociedad mundial»–³ que ese entramado sigue dinamizando.⁴

Consideraciones de este tipo demuestran una situación paradójica. Por un lado, el enfoque comparativo está disfrutando de una atracción creciente en el espectro entero de las ciencias sociales, políticas e históricas, atracción motivada tanto por razones meramente científicas como por razones políticas y socioeconómicas más generales. Por otro lado, sin embargo, ciertas presuposiciones básicas de la metodología comparada, particularmente características del *mainstream* neopositivista en las ciencias sociales, se están cuestionando cada vez más: sea por medio de una crítica histórica del desarrollo teórico al estilo de Tenbruck, o sea debido a algunas reorientaciones de gran alcance en las

2. Tenbruck, «Was war der Kulturvergleich?», op. cit., p. 23.

3. Thomas, George M., Meyer, John W., Ramirez, Francisco O. y Boli, John, *Institutional Structure: Constituting States, Society and the Individual*, Beverly Hills, CA, Sage, 1987; Luhmann, Niklas, «La sociedad mundial» (cap. 1, apartado X) y «La globalización y la regionalización» (cap. 4, apartado XII) en su obra fundamental sobre *La sociedad de la sociedad*, México, Herder y Universidad Interamericana, 2007; el primer estudio se publicó también en *Estudios sociológicos* xxiv, 72, 2006, pp. 547-568.

4. *Ibid.*, así como en Tenbruck, «Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte?», op. cit.

ciencias sociales e históricas. Nos referimos aquí a nuevas orientaciones que surgen como consecuencia de evoluciones interdisciplinarias que se están llevando a cabo, bajo el título de teorías de la evolución o la autoorganización, en el campo de intersección de las ciencias sociales y biológicas o que se imponen como consecuencia de enfoques macrohistóricos centrados tanto conceptual como metodológicamente en el análisis de las estructuras de un mundo único y globalizado.⁵

De distintas formas, los integrantes de un equipo de investigación sobre *La comparación en las ciencias sociales e históricas* –constituido en la Universidad Humboldt de Berlín con fondos presupuestarios otorgados por la Fundación Alemana de Investigación (*Deutsche Forschungsgemeinschaft*)– así como los demás autores de este volumen aceptan los retos que van asociados a los recientes debates, las reorientaciones teóricas y los planteamientos de nuevos paradigmas antes mencionados. Al hacerlo prosiguen las reflexiones, apoyadas en la historia de la ciencia, sobre los cambios de la metodología comparativa que se imponen debido a las transformaciones tanto del objeto de estudio de la comparación como de las nuevas orientaciones teóricas; intentan practicar la investigación comparada por medio de cooperaciones interdisciplinarias atravesando las barreras establecidas entre las disciplinas históricas, etnológicas y sociológicas (incluidas las ciencias políticas y de la educación); además, experimentan formas de comparación que permanecen descuidadas, como las comparaciones entre distintos continentes o las comparaciones entre diferentes grupos étnicos que se enfrentan a las estructuras de sus estados-naciones; se esfuerzan por indagar mediante el análisis comparativo ciertos campos temáticos –tales como las estructuras del conocimiento, las identidades colectivas o las construcciones semánticas– que han estado infrarrepresentados hasta ahora; por último, buscan realizar la «reconciliación» entre el análisis comparativo de estructuras socioculturales y la reconstrucción de procesos históricos, tal como la sugieren los representantes más avanzados de la sociología histórica.⁶ Las tesis de Tenbruck siempre están presentes de forma subliminal en esas reflexiones y experimentaciones, pero en el sentido de un reto intelectual, nunca como una renuncia a la comparación.

5. Tales reorientaciones son sucintamente descritas por Wallerstein, Immanuel (ed.) et al., *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1996 [= *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 2003].

6. Véase Badie, Bertrand, «Analyse comparative et sociologie historique», *Revue internationale des sciences sociales* 133, 1992, pp. 363-372.

Lo que interesa a los autores y compiladores de este volumen son, más bien, tanto una reevaluación teórica de los presupuestos, del alcance y de las posibilidades de la investigación comparativa como la diversificación de los enfoques correspondientes, no sólo al nivel de los modelos metodológicos sino también al nivel de su puesta en la práctica de la investigación. Además, procuran poner en relación la investigación comparativa clásica con los análisis de los procesos de difusión históricos. Enfocan el entrelazamiento, que se impone cada vez con mayor insistencia, de la capacidad de mantenimiento de mundos idiosincrásicos condicionados por distintas civilizaciones con los procesos de una modernización económica, social y política de alcance global. Finalmente, centran su atención en una de las problemáticas clave del mundo contemporáneo, es decir, en las tensiones entre una modernización concebida como inevitablemente globalizadora y el desarrollo de múltiples tipos de la modernidad condicionados por sus respectivos entornos socioculturales.⁷

En cada una de las tres partes de este libro se enfatiza un aspecto particular de estos problemas y perspectivas. La primera parte persigue, dejando fuera las ortodoxias de todo tipo, las *Transformaciones del enfoque comparativo*. En sus tres capítulos domina la discusión reflexiva de los adelantos, el estado actual y los resultados teóricamente relevantes de la comparación practicada en las ciencias sociales. En este sentido, el ensayo de Jürgen Schriewer pone de relieve, desde una perspectiva de la historia de la ciencia, las interacciones cambiantes entre diversos paradigmas teóricos y enfoques correspondientes de la comparación, para después discutirlos con respecto a su capacidad para dominar los problemas de la complejidad inherentes al objeto mismo de las ciencias sociales e históricas. De manera análoga, Hartmut Kaelble examina, refiriéndose a las perspectivas de la historia social, los cambios en los planteamientos y las posibilidades actuales de la comparación entre continentes. Finalmente, Shmuel N. Eisenstadt desarrolla una retrospectiva, con tonos autobiográficos, sobre los cambios de paradigma efectuados en el transcurso de una larga vida de investigador y en discusión con los resultados logrados por sus investigaciones sobre diferentes trayectorias socioculturales del proceso de la modernización.

7. Véase por ejemplo Schriewer, Jürgen (ed.) *Weltkultur und kulturelle Bedeutungswelten*, Fráncfort del Meno y Nueva York, Campus, 2007; Schriewer, Jürgen y Caruso, Marcelo (eds.) *Nationalerziehung und Universalmethode. Frühe Formen schulorganisatorischer Globalisierung*, Leipzig, Universitätsverlag, 2005.

La segunda parte pone el centro de atención en un conjunto de ideas emparentadas con estos conceptos. Sus tres capítulos tematizan, por medio de consideraciones variables, las *Identidades y modernidades múltiples* que evidentemente caracterizan al mundo contemporáneo. Así, Dominic Sachsenmaier retoma directamente el concepto de «modernidades múltiples», desarrollado por Eisenstadt como fue mencionado más arriba. En una sinopsis impresionante de las investigaciones llevadas a cabo en diferentes partes del mundo, Sachsenmaier pone este concepto en relación con los contextos de discusión, no solo de la teoría de la modernización clásica sino también de contraproposiciones decididamente no occidentales, y por lo tanto no eurocentristas (como la teoría de la dependencia y los *post-colonial* y *subaltern studies*). Concluye por destacar la necesaria complementariedad de la teoría de las «modernidades múltiples» y las investigaciones histórico-comparativas. Danièle Hervieu-Léger, por su parte, analiza las tendencias de cambio en la conciencia religiosa en Europa, refiriéndose a una comparación implícita con los Estados Unidos. Demuestra que la religiosidad, incluso en las sociedades europeas, caracterizadas por una creciente secularización, no amenaza con desaparecer, sino que, al contrario, continúa viviendo como un componente importante de las identidades, mundos afectivos e interpretaciones colectivas. Son otros aspectos de las sociedades europeas los que Alexander Schmidt-Gernig retoma en el tercer capítulo. Partiendo de la enorme ampliación de los horizontes de experiencias que los europeos conocieron desde los siglos XIX y XX, desarrolla un concepto destinado a facilitar la investigación del nacimiento de nuevas formas de una identidad paneuropea, especialmente en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial y en la parte occidental del continente.

Por último, los cuatro capítulos de la tercera parte hacen hincapié en las *Interrelaciones entre el cambio intelectual y el cambio social*. Fritz Ringer, que desde siempre ha subrayado en sus trabajos las conexiones entre historia de las ideas e historia social,⁸ compara las culturas académicas y el conocimiento socialcientífico en Francia y Alemania en torno a 1900. Busca profundizar sus análisis al ponerlos metódicamente en relación con las tendencias intelectuales más generales, con los procesos de expansión y sistematización de los respectivos sistemas

8. Véase Ringer, Fritz K., *Fields of Knowledge. French academic culture in comparative perspective, 1890-1920*, Cambridge y París, Cambridge University Press y Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1992.

educativos y con el papel político y social que las élites académicas de ambos países se atribuían a sí mismas. A continuación, Herfried Münkler analiza cómo las relaciones entre el cambio intelectual y el cambio político-social ya como tales se convirtieron en un tema de la filosofía política de los siglos XIX y XX. Echando mano de las metáforas del «descubridor», del «intérprete» y del «médico», introduce tres modelos con los que la historia de las ideas no sólo ha explicado estas relaciones sino también ha subrayado la relevancia que la teoría política supuestamente inherente en estas últimas posee para la estabilización o la transformación de los sistemas político-sociales: en términos de una intervención intelectual, en términos de una reflexión hermenéutica o en términos de una combinación de ambas. El ensayo de Christophe Charle se apoya en el concepto de «campo» tal y como ha sido forjado por Pierre Bourdieu, para examinar el papel y la percepción de sí mismos de los intelectuales en Francia y Alemania en los siglos XIX y XX.⁹ Tomando como ejemplo a los intelectuales logra ilustrar concretamente la diferencia entre «comparaciones arraigadas en preocupaciones sociales» y «comparaciones científicas», mencionada por Tenbruck al comienzo de esta introducción; es decir, la diferencia entre la práctica habitual de hacer observaciones entre naciones o sociedades, por un lado, y el análisis estrictamente comparativo de las interpretaciones elaboradas a través de esa práctica, por el otro. Además, al analizar a los intelectuales, convierte en tema de investigación a un grupo social que acaba por constituirse en el siglo XIX y que no sólo discute de manera particularmente expresiva las conexiones entre el cambio intelectual y el cambio social, sino que también representa a esas conexiones como grupo. Al final, Friedrich Jaeger emprende una historia comparada de las ideas representativas de las sociedades estadounidense y alemana a principios del siglo XX, tomando como ejemplo a John Dewey y Max Weber, sus reacciones a los problemas contemporáneos de la modernización, sus diagnósticos contrastantes de una supuesta crisis de la sociedad y sus respectivas propuestas para resolverla.

La presentación de este volumen no estaría completa sin unas sinceras palabras de agradecimiento. En primer lugar, queremos expresar nuestra gratitud a la Fundación Alemana de Investigación por las múltiples ayudas financieras destinadas a promover tanto proyectos de

9. Véase también Charle, Christophe, *Los intelectuales en el siglo XIX: precursores del pensamiento moderno*, Madrid, Siglo XXI de España, 2000.

investigación como simposios internacionales, que hicieron posible entre otras cosas la producción de esta publicación. Agradecemos además a los autores su disposición a reelaborar sus manuscritos varias veces para la impresión, introduciendo las sugerencias de nuestras fructíferas discusiones. En no menor medida damos las gracias a Joaquín Abellán y sus colaboradores madrileños así como a Leandro Reyno y Matti Steinitz que han traducido los textos al castellano, revisando versiones sucesivas y discutiéndolas intensamente con los autores. Finalmente, le agradecemos a Florian Kiuppis por su trabajo de revisión de las notas y a Jens Schimmelpenning por su cuidadoso maquetaje de todo el texto. Es evidente que los diez capítulos de este libro colectivo no pueden ofrecer todavía una síntesis concluyente en términos de una teoría de la comparación, pues expresan más bien un amplio espectro de aportes tanto desde el punto de vista teórico como temático. Los editores esperan que con su publicación se pueda estimular la investigación comparativa interdisciplinar tanto en las ciencias sociales como en las disciplinas históricas.

JÜRGEN SCHRIEWER
Berlín, primavera de 2009

PRIMERA PARTE

**TRANSFORMACIONES DEL ENFOQUE
COMPARATIVO**

COMPARACIÓN Y EXPLICACIÓN ENTRE CAUSALIDAD Y COMPLEJIDAD

– Jürgen Schriewer

La formulación de la metodología comparada a partir del espíritu de las ciencias experimentales

Hace más de un siglo que, a finales del siglo XIX, se publicó una obra seminal de la ciencia social moderna, que atribuía al método comparativo un lugar sumamente destacado. Nos referimos a *Las reglas del método sociológico* de Emile Durkheim.¹ Como es sabido, Durkheim, en estrecha relación con el propósito de establecer en las *Reglas* una sociología tanto orientada a lo teórico como basada en lo empírico, introdujo el método comparativo como «regla de demostración» por excelencia, planteándolo como el equivalente en las ciencias sociales de lo que el experimento era en las ciencias naturales.

Las *Reglas* de Durkheim representan en cierto modo un punto de inflexión dentro de la evolución de los estudios sociales comparados. Por un lado, retoman las ideas dominantes que habían acompañado el inicio de las ciencias humanas y sociales comparadas, traduciéndolas a un método rigurosamente científico. La tesis de Durkheim, a menudo citada, según la cual

la sociología comparada no es una rama especial de la sociología, sino que es la sociología misma en tanto deja de ser puramente descriptiva y aspira a dar razón de los hechos,²

1. Durkheim, Emile, *Les règles de la méthode sociologique*. Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, Alcan, 1895; aquí citado según la nueva edición de Paris, Presses Universitaires de France, 1986. [= *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Morata, 1992].

2. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., p. 137 [= *Las reglas del método sociológico*, p. 143]. Como ejemplo de la persistencia de este tipo de posiciones fundamentales, véase Farrell, Joseph, «La necesidad de la comparación en los estudios sobre la educación», en Philipp G. Altbach y Gail P.

venía a reforzar las amplias expectativas de lograr, por medio de la investigación comparativa, una positivización metódica y la emancipación como disciplinas particulares de las distintas ramas científicas que estaban desarrollándose; expectativas que, en el paso del siglo XVIII al XIX, los protagonistas de las ciencias comparadas del lenguaje, del derecho, de la religión, de la educación y, posteriormente, de la constitución política, habían derivado de los logros de la anatomía comparada y trasladado a sus respectivos campos.

Por otro lado, en las *Reglas* de Durkheim se formulan principios metodológicos de la investigación social de orientación teórica cuya validez ha permanecido en lo esencial fuera de toda discusión hasta el pasado reciente. Por intermedio de posiciones metateóricas procedentes del campo de la epistemología neopositivista,³ la caracterización de Durkheim del método comparativo como método por excelencia de la investigación macrosocial se convirtió en el punto de partida de numerosas metodologías comparativas que se desarrollaron, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, de forma cada vez más diferenciada. En consecuencia, esta evolución desembocó, en última instancia, en concepciones metodológicas en las que la investigación comparada asumía el compromiso de una nomologización completa del saber de las ciencias sociales.⁴ Esta metodología de aceptación mayoritaria en las ciencias sociales, elaborada primeramente en la sociología y en la ciencia política comparada,⁵ tuvo luego buena recepción también en otras

Kelly (eds.) *Nuevos enfoques en educación comparada*, Madrid, Mondadori España, 1990, p. 237: «Estoy sugiriendo que no puede existir un estudio científico generalizador sobre la educación que no sea un estudio comparado» (destacado en el original).

3. De gran influencia fueron, entre otros, Cohen, Morris R. y Nagel, Ernest, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, Londres, Routledge & Sons, 1934 [= *Introducción a la lógica y al método científico*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000]; así como Nagel, Ernest, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961 [= *La estructura de la ciencia: problemas de la lógica de la investigación científica*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006]. El vínculo especial de los métodos comparativos «con ciertos supuestos de la epistemología neopositivista» aparece subrayado en Beyme, Klaus von, *Die politischen Theorien der Gegenwart*, Múnich, Piper, 1976, p. 126. [= *Teorías políticas contemporáneas: una introducción*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977].

4. «General theory consisting of nomothetic statements can be formulated and tested in the social sciences if proper names of social systems are replaced by variables in the course of comparative research», se afirma en Przeworski, Adam y Teune, Henry, *The Logic of Comparative Social Inquiry*, Nueva York y otras, Willey-Interscience, 1970, p. 12. Una extrapolación de los programas de teorización hasta el campo de la literatura comparada puede encontrarse en Marino, Adrian, *Comparatisme et théorie de la littérature*, París, Presses Universitaires de France, 1988.

5. Cfr., entre otros, Rokkan, Stein (ed.) *Comparative Research across Cultures and Nations*, París y La Haya, Mouton, 1968; Lijphart, Arend, «Comparative Politics and the Comparative Method», *American Political Science Review* 65, 1971, pp. 682-693; Rokkan, Stein, *Vergleichende Sozialwissenschaft*, Fráncfort del Meno, Ullstein, 1972; Warwick, Donald P. y Osherson, Samuel (eds.) *Comparative Research*

disciplinas, como la educación comparada,⁶ la antropología cultural y la psicología cultural comparada.⁷ No obstante de las ramificaciones internas en esta metodología comparativa –cuyo desarrollo ulterior se debe a interacciones reiteradas entre los estudios comparados practicados y la lógica de la investigación científica– se pueden establecer algunos principios esenciales formulados en el marco de esta tradición y que son comunes a las distintas orientaciones teóricas y temáticas de las ciencias sociales comparadas.⁸

(i) El primero de estos principios se refiere a las pretensiones explicativas que el método comparativo se atribuye. La explicación de fenómenos sociales –sin detenernos aquí en otras dimensiones del conocimiento que el método comparativo facilita, tales como la intensificación de la información descriptiva y la conformación clasificatoria de grupos o tipos– constituye el logro epistémico fundamental y la sola razón de ser de la investigación comparada en las ciencias sociales. Era en este sentido como había de entenderse la caracterización que Durkheim hizo del método comparativo como «regla de demostración», es decir, como presentación de argumentos explicativos de orden causal. Y es precisamente en este mismo sentido que la paradójica formulación de Adam Przeworski, según la cual «a consensus exists that comparative research consists not of comparing but of explaining»,⁹ expresa una convicción generalizada en las metodologías actuales.¹⁰

Methods, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1973; Smelser, Neil J., *Comparative Methods in the Social Sciences*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1976; Mayer, Lawrence C., *Redefining Comparative Politics. Promise versus Performance*, Newbury Park, Londres y otras, Sage, 1989.

6. Durante algún tiempo se consideró como obra de referencia indiscutida la de Noah, Harold J. y Eckstein, Max A., *Toward a Science of Comparative Education*, Londres y otras, Macmillan, 1969 [= *La ciencia de la educación comparada*, Buenos Aires, Paidós, 1970]; cfr. también Berstecher, Dieter, *Zur Theorie und Technik des internationalen Vergleichs*, Stuttgart, Klett, 1970; Niessen, Manfred y Peschar, Jules (eds.) *International Comparative Research. Problems of Theory, Methodology, and Organisation in Eastern and Western Europe*, Oxford y otras, Pergamon, 1982.

7. Cfr., entre otros, Eckensberger, Lutz, *Methodenprobleme der kulturvergleichenden Psychologie*, Saarbrücken, Sozialwissenschaftlicher Studienkreis für Internationale Probleme, 1970; Brislin, Richard W., Bochner, Stephen y Lonner, Walter J. (eds.) *Cross-Cultural Perspectives on Learning*, Nueva York y Londres, Wiley, 1975; Wirsing, Rolf, «Probleme des interkulturellen Vergleichs in der Ethnologie», *Sociologus* 25, 1975, pp. 97-126; Schweizer, Thomas, *Methodenprobleme des interkulturellen Vergleichs*, Colonia y Viena, Böhlau, 1978.

8. En tal sentido Smelser, *Comparative Methods in the Social Sciences*, op. cit. (n. 5 *supra*), p. 5: «Despite this diversity in substance, strategy, and technique, the methodological principles governing comparative investigation [...] turn out to be very few in number.»

9. Przeworski, Adam, «Methods of Cross-National Research, 1970-1983: An Overview», en Meinolf Dierkes, Hans N. Weiler y Ariane B. Antal (eds.) *Comparative Policy Research*, Aldershot, Gower, 1987, p. 35.

10. En Mayer, *Redefining Comparative Politics*, op. cit. (n. 5 *supra*), cap. 2, se afirma, por ejemplo: «The central theme of this chapter is that comparative analysis should be considered as a method that

(ii) Esta pretensión explicativa se plasma en una problemática guía característica de las ciencias sociales comparadas que trasciende las diferencias de orientación, tema o disciplina. Los presupuestos básicos que esta problemática contiene y que son, por así decir, constitutivos de su objeto, son los siguientes:

- a) que los contextos sociales (nacionales, culturales, etc.) ejercen una influencia decisiva sobre los fenómenos intra-sociales (intra-nacionales, intra-culturales, etc.) –tales como procesos, formas de organización, modelos de pensamiento, de comportamiento y de relaciones– y sobre los efectos y problemas que resultan de ellos;
- b) que los contextos sociales (nacionales, culturales, etc.) que se consideran de influencia pueden descomponerse, de acuerdo con aspectos de interés temático y teórico, en distintos factores condicionantes (*explanatory variables*); y
- c) que la ampliación de la base empírica inter-social (inter-nacional, inter-cultural, etc.) que se puede lograr con la comparación despliega un campo de observación, desarrollado históricamente; este campo de observación contiene en sí distintas formas de estos factores condicionantes, permitiendo así identificar de forma metódica, y evaluar con respecto a su fuerza explicativa, las relaciones entre los factores condicionantes sociales (nacionales, culturales, etc.) y los fenómenos de interés particular o, hablando en términos técnicos, entre «system-level variables» y «within-system variables».¹¹

Esta problemática guía no sólo se concreta bajo la forma de los *cross-sectional designs*, que, al estar concebidos para captar las relaciones existentes entre distintos niveles o dimensiones de los contextos sociales, resultan característicos de la investigación comparada; sino que también se corresponde con la importancia que esta problemática tiene como constitutiva del objeto de las ciencias sociales comparadas el hecho de

plays a central role in the explanatory mission of political science itself.» Es sólo por medio del análisis comparativo (según la formulación de Ringer, Fritz K., *Education and Society in Modern Europe*, Bloomington, Indiana University Press, 1979, pp. 1-2), que es posible no sólo describir, sino también explicar el surgimiento y la transformación de los sistemas educativos. Sobre el problema consiguiente de la intermediación entre investigación comparativa, construcción de modelos teóricos y explicación, cfr. la discusión en Farrell, «La necesidad de la comparación en los estudios sobre la educación», op. cit. (n. 2 *supra*), pp. 231 ss.

11. Según los conceptos utilizados preferentemente en Przeworski y Teune, *The Logic of Comparative Social Inquiry*, op. cit. (n. 4 *supra*).

que su criterio de definición o delimitación no sea (como cabría esperar de su denominación) la utilización de un método particular, sino la utilización específicamente analítica de contextos sociales (nacionales, culturales, etc.):

It is not as a data category that macrosocial units are important to comparativists, but as a metatheoretical category. What distinguishes comparative social science is its use of attributes of macrosocial units in explanatory statements. This special usage is intimately linked to the twin goals of comparative social science – both to explain and to interpret macrosocial variation.¹²

(iii) Por otra parte, a estos presupuestos constitutivos del objeto del análisis comparado se unió la conformación de la comparación como procedimiento específicamente analítico en las ciencias sociales. Toda comparación –así se podría ilustrar el alcance de esta transformación metodológica llevada a cabo sobre todo en la tradición de Durkheim–¹³ es un pensamiento relacional, un (re)conocimiento de relaciones (*Relationserkenntnis*) y, en ese sentido, una operación mental activa, orientada de acuerdo a ciertos criterios y perspectivas.¹⁴ Por lo tanto,

12. Ragin, Charles C., *The Comparative Method. Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*, Berkeley y otras, University of California Press, 1989, p. 5. Aún más explícita es la definición de Przeworski y Teune, *The Logic of Comparative Social Inquiry*, op. cit. (n. 4 *supra*), p. 74: «Comparative studies' were defined as those in which the influence of larger systems upon the characteristics of units within them is examined at some stage of analysis. Consequently comparative studies involve two levels of analysis. In this sense not all of the studies conducted across systems or nations are comparative, but all studies that are comparative are cross-systemic. If national social, political, or economic systems constitute one if the levels of analysis, the study is a cross-national comparative study. If, however, the analysis is conducted exclusively at the level of nations, then according to this definition it is not comparative.» De manera análoga Mayer, *Redefining Comparative Politics*, op. cit. (n. 5 *supra*), p. 15.

13. Cfr. el contraste entre «pseudométodo comparativo» y «verdadero método comparativo» en Masson-Oursel, Paul, *La Philosophie comparée*, París, Alcan, 1923, pp. 26 ss.; entre la comparación como «instrumento del saber» y como «procedimiento de la investigación» por parte de Cherkaoui, Mohamed, *Les Paradoxes de la réussite scolaire. Sociologie comparée des systèmes d'enseignement*, París, Presses Universitaires de France, 1979, pp. 23 ss.; o entre un «comparativismo arbitrario» y el «relacionamiento [estructural] de relaciones o nexos entre relaciones» en Pierre Bourdieu, *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974, pp. 209 ss.; y Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude, *La reproduction*, París, Minuit, 1970, pp. 209 ss. [= *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia, 1981].

14. En tal sentido Brunswig, Alfred, *Das Vergleichen und die Relationserkenntnis*, Leipzig y Berlín, Teubner, 1910. En relación a ello, frente al positivismo específicamente historicista muy difundido en las disciplinas comparadas, se puede hacer mención del racionalismo crítico de la Ilustración francesa. «Deux objets nous peuvent être présents [sic !] en même temps, sans que nous les comparions: il y a donc un acte de l'esprit que fait la *comparaison*; y c'est cet acte qui constitue l'essence de ce qu'on appelle *relation*, *rapport*, lequel acte est tout entier chez nous», se lee en el artículo «Comparaison» en *Encyclopédie*,

hay que distinguir asimismo entre operaciones que ponen en relación los objetos de investigación como tales y otros modos de comparación que se centran en las relaciones existentes entre distintos niveles o campos de la realidad social y las ponen en relación entre sí. Precisamente en esta diferencia entre operaciones comparativas *simples* y *complejas* (o, dicho de manera elaborada, entre *relacionamiento de facticidades* y *relacionamiento de relaciones*), está también basada la diferencia entre la comparación como *forma de pensamiento* humano ubicua, que se da en todos los ámbitos de la vida, y la comparación como *método científico de las ciencias sociales*.¹⁵ Sólo en la segunda forma, y en virtud de la abstracción analítica que ésta implica, puede servir la comparación para investigar (basándose en presupuestos hipotéticos) diferentes complejos sociales (nacionales, culturales, etc.), a fin de identificar relaciones macrosociales recurrentes e indagar si existe una regularidad en esas relaciones que pudiera interpretarse en términos de causalidad.

(iv) Los fundamentos lógicos de este método se remontan a la lógica de la inducción científica elaborada por John Stuart Mill¹⁶ y a la del experimento en las ciencias naturales, demostrada con éxito por Claude Bernard.¹⁷ De Mill tomó Durkheim las reglas de comprobación inductiva –el método de la diferenciación, el de la concordancia y el de las variaciones concomitantes (que Durkheim resaltaba de modo enfático)–, que pasaron a formar parte de las metodologías comparativas posteriores en distintas medidas. De Bernard, Durkheim no sólo tomó el enfoque epistemológico propio de una ciencia de la vida hipotético-experimental; además de trasladar este enfoque de la naturaleza viva a la vida social, es decir, de la fisiología a la sociología, trasladó también, en el mismo sentido, el experimento científico a lo que parecía ser la única forma sustitutiva del mismo en el ámbito de la investigación macrosocial: el método comparativo.

ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers [...] par Diderot et d'Alembert, tomo III, París, Briasson y otras, 1753, pp. 744 s.

15. Sobre las suposiciones y consecuencias de esta diferenciación, cfr. en particular Schriewer, Jürgen, «The Method of Comparison and the Need for Externalization», en Jürgen Schriewer in cooperation with Brian Holmes (eds.) *Theories and Methods in Comparative Education*, Fráncfort del Meno, Tercera edición, 1992, pp. 31 ss., así como, en traducción española, «El método comparativo y la necesidad de externalización», en Jürgen Schriewer y Francesc Pedró (eds.) *Manual de Educación Comparada*, vol. II: *Teorías, Investigaciones, Perspectivas*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1993, pp. 195 ss.

16. Mill, John Stuart, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, Londres, Longmans, 1843 [= *Sistema de lógica inductiva y deductiva*, Madrid, Jorro, 1917].

17. Bernard, Claude, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, París, Baillière, 1865 [= *Introducción al estudio de la medicina experimental*, Barcelona, Crítica-Iberdrola, 2005]; Bernard, Claude, *Rapport sur les progrès et la marche de la Physiologie générale en France*, París, Imprimerie Impériale, 1867.

Esta traslación tuvo considerables consecuencias. A partir de entonces, la caracterización de la comparación en las ciencias sociales como un «método» no hizo justicia a su verdadero alcance. La traslación realizada por Durkheim y refinada por sus sucesores, hizo de la comparación algo mayor y distinto de un «método», entendiéndolo éste como una técnica específica de recogida y procesamiento de datos. A partir del enlazamiento de los elementos definitorios antes mencionados —una problemática constitutiva del objeto de estudio, una técnica elaborada de relacionamiento de relaciones y una lógica analítica de tipo experimental— surgió un enfoque de investigación capaz de estructurar, recoger y elaborar los datos correspondientes de manera autónoma. De ahí que en las metodologías posteriores, y según las respectivas orientaciones teóricas en juego, la comparación en ciencias sociales se comprendió (y sigue comprendiéndose) como un «metamétodo»,¹⁸ como un «cuasiexperimento» o «experimento *ex-post-facto*» (también como experimento «indirecto» o «natural»),¹⁹ o como un «enfoque de investigación complejo».²⁰ De igual manera se discutió su fuerza explicativa y se la relativizó también frente al experimento «auténtico», es decir, el experimento en ciencias naturales.

(v) En dos fases claves de su evolución, las ciencias sociales comparadas recibieron así un incentivo metodológico fundamental de las ciencias naturales o, más concretamente, de las ciencias biológicas. En su fase inicial, a finales del siglo XVIII, lo recibieron de la anatomía comparada, representada especialmente en los trabajos de George de Cuvier, que concitaron la atención de sus contemporáneos en toda Europa.²¹ En la fase de su cientificación definitiva, a finales del siglo XIX, lo recibieron de la fisiología, representada por los logros no menos espectaculares de Claude Bernard. Estas recepciones sucesivas tuvieron como consecuencia un cambio en las formas de la comparación. Así,

18. En tal sentido Strodtbeck, Fred, «Considerations of Meta-Method in Cross-Cultural Studies», *American Anthropologist* 66, 1964, pp. 223-229, y, de forma análoga, Brislin, Bochner y Lonner (eds.) *Cross-Cultural Perspectives on Learning*, op. cit. (n. 7 *supra*), p. 4.

19. Por ejemplo según Berstecher, *Theorie und Technik des internationalen Vergleichs*, op. cit. (n. 6 *supra*), pp. 29 ss.

20. König, René (ed.) *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, tomo IV: *Komplexe Forschungsansätze*, Múnich y Stuttgart, dtv y Enke, 1974c [= *Tratado de sociología empírica*, Madrid, Tecnos, 1973]; y Lijphart, «Comparative Politics and the Comparative Method», op. cit. (n. 5 *supra*), p. 683.

21. Cfr. Cuvier, Georges de, *Leçons d'anatomie comparée*, París, Crochard, año XIV [1805]. Sobre la significación de Cuvier en el programa originario de las ciencias humanas y sociales comparadas, véase también Schriewer, Jürgen, «Comparative social science: characteristic problems and changing problem solutions», en Jürgen Schriewer (ed.) *Comparative Methodologies in the Social Sciences – Cross-Disciplinary Inspirations*, número extraordinario de la revista *Comparative Education* 42, August 2006, pp. 299-336.

alrededor de 1800, prevalecía la comparación como procedimiento para determinar proporciones (*rappports*) o analogías, principalmente en función del ordenamiento más bien tipológico-morfológico del caudal de datos empíricos recientemente recabados. Por el contrario, en torno a 1900, la comparación, al ser entendida como un sustituto del experimento, adoptó rasgos mucho más abstractos. Pero, precisamente por ello, pudo avanzar hasta convertirse en el procedimiento preferido de la investigación de las relaciones funcionales que se suponían en los contextos sociales. Es decir, se convirtió en el enfoque de investigación de –según Durkheim– una «fisiología de lo social» diseñada a contribuir a la construcción de teorías.²²

Este doble recurso a los modelos de pensamiento y los métodos de las ciencias naturales es lo que hace comprensible la vinculación duradera de los enfoques comparativos así desarrollados con la idea de causalidad típica de las ciencias naturales clásicas. Tal como lo ponía de relieve Durkheim en las *Reglas* y lo reafirman reflexiones metodológicas actuales, la comparación, como enfoque de investigación científico-experimental, sólo tiene sentido si se presupone la validez del principio de causalidad:

Entonces, si se quiere emplear el método comparativo de una manera científica, es decir, ajustándose al principio de causalidad tal como se desprende de la propia ciencia, se deberán tomar por base comparaciones instituidas por la proposición siguiente: *A un mismo efecto corresponde una misma causa.*²³

Incluso en el campo de la historia comparada se puede observar cómo el análisis y la explicación comparativos van unidos a la exigencia de validez de una relación de tipo causal, inequívoca y regular, entre las causas y los efectos. Según Marc Bloch, sólo el método comparativo puede «dans le fourré des causes imaginables, retenir celles qui eurent une action générale, les seules réelles, [...] les causes véritables»; pues, como establece la visión del mundo cuasi-metafísica que sirve como

22. «Physiologie sociale» se la denomina en Durkheim, Emile, «La sociologie et son domaine scientifique (1900)», en Victor Karady (ed.) *Emile Durkheim. Textes. Tome I: Eléments d'une théorie sociale*, París, Minuit, 1975, pp. 13-36.

23. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit. (n. 1 *supra*), p. 208 [= *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Morata, 1992, p. 136]. Véase, en sentido análogo, la fundamentación del enfoque de investigación comparativo en Przeworski y Teune, *The Logic of Comparative Social Inquiry*, op. cit. (n. 4 *supra*), p. 23; y en Mayer, *Redefining Comparative Politics*, op. cit. (n. 5 *supra*), p. 31.

fundamentación,²⁴ «un phénomène general ne saurait avoir que des causes générales».²⁵ Y medio siglo después, como reafirmación directa sobre esta misma base, Fritz Ringer viene a formular: «The generality of causes is related to the generality of their effects».²⁶

Hace unas décadas, el desarrollo (consistente según los criterios de la epistemología neopositivista) y la difusión (dentro de la comunidad científica) de los principios antes delineados de la investigación social comparada fueron percibidos en distintas disciplinas como una verdadera «revolución».²⁷ Sin embargo, se cuenta ahora con experiencias de investigación en las que se han puesto en práctica estos principios, surgidas tanto del empleo y el refinamiento del enfoque comparativo, como del uso de distintos modelos de explicación. Lo que hoy se perfila sobre la base de estas experiencias y se ve aun agudizado por radicales retos teóricos, es una amplia problematización, un cuestionamiento, en definitiva, de las premisas teórico-metodológicas de las ciencias sociales comparadas. En este sentido, se esbozarán a continuación dos líneas de retos teórico-metodológicos a las que se enfrenta la metodología comparativa clásica a finales del siglo xx. Se trata, por un lado, de retos surgidos de las promesas explicativas incumplidas de la comparación; en último término apuntan a los esquemas de causalidad en los que se fundan los diseños de comparación habituales y los modelos preferidos de explicación. Por otro lado, se trata de retos surgidos de la emergencia —«totalmente nueva en términos de evolución sociocultural»—²⁸ de los fenómenos vinculados a la creciente interconexión mundial y de los correspondientes desarrollos teóricos; al poner en tela de juicio sus unidades de análisis y, consiguien-

24. Sobre la caracterización del principio de causalidad como «correlato metafísico» de un programa de investigación nomológico, cfr. Popper, Karl R., *Logik der Forschung*, Tübinga, Mohr, quinta edición 1973, p. 33 y pp. 195 ss. [= *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 2008]. En este sentido, Farrell, «La necesidad de la comparación en los estudios sobre la educación», op. cit. (n. 2 *supra*), p. 203, subordina sus reflexiones metodológicas a argumentos en cierto modo ontológicos sobre la naturaleza del mundo: «Se da por supuesto que existe un cierto grado de orden y uniformidad en el mundo, que los hechos no son fortuitos sino que están relacionados de una forma regular y constante. Como señalaba Einstein en su conocido aforismo, 'Dios es sutil, pero no mezquino'. En el ámbito específico del comportamiento humano presuponemos que existen ciertas constantes en las actividades de los seres humanos, y que al menos algunas de dichas constantes están presentes en todas las culturas».

25. Bloch, Marc, «Pour une histoire comparée des sociétés européennes», en Marc Bloch, *Mélanges historiques*, tomo 1, París, SEVPEN, 1963, pp. 24-26.

26. Ringer, *Education and Society in Modern Europe*, op. cit. (n. 10 *supra*), p. 1.

27. Cfr., por ejemplo, en cuanto a las ciencias políticas comparadas, Mayer, *Redefining Comparative Politics*, op. cit. (n. 5 *supra*), pp. 14 ss; en el caso de la educación comparada resulta característico ya el título de Noah y Eckstein, *Toward a Science of Comparative Education*, op. cit. (n. 6 *supra*).

28. Luhmann, Niklas, «Die Weltgesellschaft», en Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 2*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1975, p. 57.

temente, su valor argumentativo estos retos apuntan a los fundamentos empíricos y lógicos del propio enfoque comparativo.²⁹

La complejidad de las redes de causalidad

Se ha señalado a menudo en honor de la investigación comparada el hecho de que, de manera especial, se vea obligada a hacer explícitos sus presupuestos teóricos. Así, una explicación convincente proveniente del análisis comparado tendría que ajustar, por intermedio de operaciones comparativas relacionales, determinados enunciados de la teoría sociocientífica a los datos empíricos recogidos en diversos contextos inter-culturales (inter-nacionales, etc.). Sin embargo, a la vista de los resultados efectivos de la investigación comparada, no se puede dejar de ser un tanto escéptico. Es desde este punto de vista que intentaré resumir a continuación los resultados obtenidos en investigaciones comparadas centradas, sobre todo, en la educación y en sus intersecciones con campos tales como la historia, los estudios de los procesos de modernización y la sociología de la industria. En estos terrenos pondré de relieve, en primer lugar, trabajos sobre problemáticas sociales que se han interpretado (y siguen interpretándose) de forma marcadamente universalista en el marco de las teorías relevantes o, en otras palabras, problemáticas que se suponen reguladas de manera casi determinista por relaciones macrosociales uniformes de carácter causal o funcional. Sin embargo, en contra de tales suposiciones, la investigación comparada ha puesto de manifiesto la existencia de una impresionante variedad internacional de modelos y estrategias de solución de problemas que se han adoptado en los distintos contextos histórico-culturales.

Este es el tenor del extenso corpus de trabajos comparados sobre las relaciones entre la formación profesional, las estructuras de cualificación de mano de obra y la organización laboral en las grandes empresas. Estos trabajos nos han enseñado a desconfiar profundamente de la tesis propuesta por la economía de la educación y la sociología de la industria, según la cual los requisitos de cualificación de la mano de obra

29. Me remitiré en lo siguiente a unas líneas de argumentación desarrolladas ya de manera más detallada en Schriewer, Jürgen, «Sistema mundial y redes de interrelación: La internacionalización de la educación y el papel de la investigación comparada», en Miguel A. Pereyra, Jesús García Mínguez, Miguel Beas y Antonio J. Gómez (eds.) *Globalización y descentralización de los sistemas educativos. Fundamentos para un nuevo programa de la educación comparada*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1996, pp. 17-58.

y las estructuras de formación profesional estarían determinados por el cambio tecnológico, el desarrollo económico y la racionalidad industrial.³⁰ El carácter determinista de estas relaciones fue puesto abiertamente en cuestión por la comparación histórica, no sólo en cuanto a su potencial de explicar las estructuras y transformaciones de los sistemas educativos europeos en su conjunto;³¹ también ha quedado desmentido en el ámbito en el que más se había dado por supuesta su validez, es decir, en la estructuración de la formación profesional y la organización laboral interna en las empresas.³² Los estudios en estas áreas han demostrado con toda claridad, en especial cuando han tomado en cuenta la dimensión histórica de los procesos, que la formación y la utilización de la mano de obra están definidas en gran medida por factores socioculturales, incluso en las sociedades industriales altamente desarrolladas.³³ Y en contraposición con la validez que afirman tener los modelos de explicación exógenos, los resultados de las investigaciones comparadas se pronuncian más bien por la existencia de una relativa autonomía de los grandes sistemas socioculturales y de procesos de cambio, nutridos por los potenciales autodinámicos inherentes a estos sistemas.³⁴

A conclusiones en principio muy parecidas ha llegado la investigación comparada internacional sobre las relaciones entre educación, modernización y desarrollo. Un balance del extenso corpus de investigación en estas áreas demuestra que estas relaciones son considerablemen-

30. Una discusión de los resultados de las investigaciones correspondientes puede encontrarse en Maurice, Marc, «Le déterminisme technologique dans la sociologie du travail (1955-1980). Un changement de paradigme?», *Sociologie du travail* 22, 1980, pp. 22-37, y en Heidenreich, Martin y Schmidt, Gert (eds.) *International vergleichende Organisationsforschung. Fragestellungen, Methoden und Ergebnisse ausgewählter Untersuchungen*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1991.

31. Cfr. Ringer, *Education and Society in Modern Europe*, op. cit. (n. 10 *supra*).

32. Cfr., por ejemplo, Musgrave, Peter W., *Technical Change, the Labour Force, and Education*, Oxford y otras, Pergamon, 1967; o Lutz, Burkart, «Bildungssystem und Beschäftigungsstruktur in Deutschland und Frankreich», en Hans-Gerhard Mendius et al. (eds.) *Betrieb – Arbeitsmarkt – Qualifikation I*, Fráncfort del Meno, Aspekte, 1976, pp. 83-151.

33. Cfr., por ejemplo, Dore, Ronald, *British Factory-Japanese Factory: The Origins of National Diversity in Industrial Relations*, Berkeley, University of California Press, 1973 [= *Fábrica británica, fábrica japonesa: los orígenes de la diversidad nacional de relaciones laborales*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989]; d'Iribarne, Philippe, *La logique de l'honneur. Gestion des entreprises et traditions nationales*, París, Seuil, 1989; o el amplísimo estudio comparado entre 13 países ofrecido en Shavit, Yossi y Müller, Walter (eds.) *From School to Work. A Comparative study of Educational Qualifications and Occupational Destinations*, Oxford, Clarendon, 1998.

34. Incluso la aplicación de innovaciones tecnológicas en sistemas macrotécnicos se llevó a cabo, en distintas sociedades industriales en relación de mutua competencia, de manera tan disímil que sólo resulta comprensible en su complejidad recurriendo a conceptos tales como 'estilos tecnológicos', 'dinámica interna' y 'fuerza de inercia', cfr. Hughes, Thomas P., *Networks of Power. Electrification in Western Society, 1880-1930*, Baltimore y otras, The Johns Hopkins University Press, 1983.

te más complejas de lo que cabía esperar de los presupuestos fundados en las teorías de la modernización desarrolladas tanto en el marco de la economía de la educación como de la psicología social.³⁵ Y esto se aplica aún más a las relaciones causales unidireccionales entre *modernizing institutions* (en especial la escuela y la fábrica), *modern values*, *modern behaviour*, *modern society* y *economic development* que fueron proyectados con vistas a su aplicación como políticas de desarrollo.³⁶ Las relaciones entre educación y crecimiento económico, entre educación y movilidad social o entre educación e integración en el sistema político no son directas ni unidireccionales, ni tienen los mismos efectos en sociedades distintas. Por lo general son más bien relaciones débiles y sólo parcialmente efectivas, disfuncionales o sencillamente contraproducentes. En todo caso son muy problemáticas y sólo concebibles bajo la forma de interrelaciones.

Education –en el sentido de sistema educativo– is both determined and a determinant of the society in which is located; [...] both an agent of change and in turn is changed by society; [...] both a producer of social mobility and an agent for the reproduction of the social order.³⁷

Tales interrelaciones están insertas a su vez en redes de relaciones sociales más amplias y transformadas por ellas. Por ello, el diferente impacto de los sistemas educativos y de las diferentes estructuras de «modernidad», por un lado, son consecuencia de los varios contextos sociales y, por otro, influyen esos contextos de manera igualmente variada.

Lo que las líneas de la investigación comparada aquí señaladas tienen en común es que sus resultados desembocan en la demostración de la multiplicidad de trayectorias de desarrollo y redes de interrelación. Su complejidad puede abarcarse conceptualmente por medio de modelos sistémicos o tipologías de inspiración sistémica. Sin embargo su análisis en casos individuales sigue siendo tarea de los estudios de procesos histórico-comparativos.³⁸ Estas conclusiones no sólo evocan

35. Fägerlind, Ingemar y Saha, Lawrence J., *Education and National Development: A Comparative Perspective*, Oxford y otras, Pergamon, 1985; Grellet, Gérard, «Pourquoi les pays en voie de développement ont-ils des rythmes de croissance aussi différents», *Revue Tiers Monde* XXXIII, núm. 129, 1992, pp. 31-66.

36. Inkeles, Alex y Smith, David H., *Becoming Modern*, Londres, Heinemann, 1974.

37. Fägerlind y Saha, *Education and National Development*, op. cit., p. 88 y p. 195.

38. Cfr. en tal sentido, por ejemplo, el «comparative model-guided case study approach» desarro-

los trabajos de la investigación histórico-comparada de los procesos de modernización,³⁹ sino que otros resultados del mismo tenor pueden observarse en un balance de la investigación comparada llevada a cabo en los campos de las ciencias políticas y la sociología de las organizaciones. En efecto, tales balances constatan la disolución provocada por los estudios empírico-comparativos de los conceptos de racionalidad supuestamente universal de las sociedades industriales⁴⁰ o de las ideas de una supuesta lógica unidimensional del desarrollo.⁴¹ Las teorías universalistas, que (casi) siempre demuestran en la investigación *intra*-nacional una flexibilidad suficiente para adaptarse a los datos empíricos, fracasan ante la amplia variedad de tipos de relación sociocultural que se obtiene del análisis *inter*-nacional.⁴² Los testimonios empíricos que la investigación comparada pone de manifiesto conducen, por lo general, menos a una confirmación de la supuesta regularidad de las relaciones macrosociales que a la necesidad de su revisión.⁴³ La «crisis

llado en Knoke, David, Pappi, Franz Urban, Broadbent, Jeffrey y Tsujinaka, Yutaka, *Comparing Policy Networks. Labor Politics in the U.S., Germany, and Japan*, Cambridge, Nueva York y otras, Cambridge University Press, 1996.

39. Como se comenta en Salamon, Lester M., «Comparative history and the theory of modernization», *World Politics* 23, 1970, pp. 83-103; y en Eisenstadt, Shmuel N., *Tradition, Change and Modernity*, Nueva York y otras, Wiley-Interscience, 1973, p. 362.

40. Heidenreich y Schmidt (eds.) *International vergleichende Organisationsforschung*, op. cit. (n. 30 *supra*).

41. Menzel, Ulrich, «Das Ende der 'Dritten Welt' und das Scheitern der großen Theorien», *Politische Vierteljahresschrift* 32, 1991, pp. 4-33.

42. Como se demuestra, en el caso de las teorías de la modernización de inspiración estructural-funcionalista, en Hanf, Theodor et al., «Education: An Obstacle to Development?», *Comparative Education Review* 19, 1975, pp. 68-87, o en Eisenstadt, Shmuel N., *Tradition, Change, and Modernity*, op. cit. (n. 39 *supra*). Véase al igual Eisenstadt, «A reappraisal of Theories of Social Change and Modernization», en Hans Haferkamp y Neil J. Smelser (eds.) *Social Change and Modernity*, Berkeley y otras, University of California Press, 1992, pp. 412-429, así como el capítulo del mismo autor, «Dimensiones del análisis comparado y estudio de las dinámicas sociales: De la política comparada al análisis comparado de las civilizaciones», en el presente volumen. Respecto a la crítica comparada de los modelos de explicación basados en la teoría de la dependencia véase, entre otros, Hanf, Theodor, «Astochastische Dependenz als Entwicklungshindernis», en Franz-Martin Schmölz (ed.) *Christlicher Friedensbegriff und europäische Friedensordnung*, Maguncia y otras, Matthias-Grünwald, 1977, pp. 151-164; y Noah, Harold J. y Eckstein, Max A., «Dependency Theory in Comparative Education: Twelve Lessons from the Literature», en Jürgen Schriewer y Brian Holmes (eds.) *Theories and Methods in Comparative Education*, Fráncfort del Meno y otras, Peter Lang, tercera edición 1992, pp. 165-192. Cfr., de forma análoga, la «crítica general» comparativa de teorías universalistas en los campos de las ciencias políticas y la sociología de las organizaciones desarrollada en Maurice, Marc, «Theoretical and Ideological Aspects of Universalism in the Study of Work Organizations», en Marie R. Haug y Jacques Dofny (eds.) *Work and Technology*, Londres, Sage, 1977, pp. 27-34; o Schmidt, Manfred G., «Politische Konjunkturzyklen und Wahlen», en Max Kaase y Hans-Dieter Klingemann (eds.) *Wahlen und politisches System*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1983, p. 174-197.

43. Tal el resultado de resúmenes del estado de la investigación comparada en el campo de la educación y la sociología como, por ejemplo, los de Ramirez, Francisco O. y Meyer, John W., «Comparative

del universalismo»⁴⁴ se corresponde, en otras palabras, con el «fracaso de las grandes teorías». ⁴⁵

Il n'y a pas –tal el resumen que Badie y Hermet hacen en su síntesis de las ciencias políticas comparadas– de déterminismes universels, car les histoires sont, pour cela, trop nombreuses, trop complexes et, en fait, trop indépendantes les unes des autres. ⁴⁶

En vez de ser, como postulaba Durkheim, una «regla de demostración» de relaciones macrosociales causales o condicionales teóricamente asumidas, la comparación resulta más bien como un procedimiento de crítica de la teoría. En vez de explicaciones convincentes, la investigación comparada tiende a producir refutaciones. «Can a hypothesis that X is, *ceteris paribus*, a cause of Y in the real world ever be confirmed?»: tal la pregunta escéptica que plantea, en vista del estado de la investigación, uno de los teóricos más destacados de la investigación comparada de índole neopositivista. ⁴⁷

¿Pero significa esta práctica de la comparación que ha resultado tan exitosa en la crítica de teorías (y que, por lo demás, se corresponde completamente con la *lógica de la investigación científica*)⁴⁸ que se ponga

Education: Synthesis and Agenda», en James F. Short (ed.) *The State of Sociology. Problems and Prospects*, Beverly Hills, Sage, 1981, pp. 215-238; Archer, Margaret S., «Theorizing about the Expansion of Educational Systems», en Margaret S. Archer (ed.) *The Sociology of Educational Expansion*, Beverly Hills, Sage, 1982, pp. 3-64; Epstein, Erwin H., «Currents Left and Right: Ideology in Comparative Education», *Comparative Education Review* 27, 1983, pp. 9-10; Clark, Burton R. (ed.) *Perspectives on Higher Education. Eight Disciplinary and Comparative Views*, Berkeley y otras, University of California Press, 1984; o Przeworski, «Methods of Cross-National Research», op. cit. (n. 9 *supra*). Obsérvese también el resultado de algunas investigaciones histórico-comparadas (ejemplificado, por ejemplo, en Maynes, Mary Jo, *Schooling for the People. Comparative Local Studies of Schooling History in France and Germany, 1750-1850*, Nueva York y Londres, Holmes & Meier, 1985), que ponen en franco contraste las expectativas y los logros: «The quasi-experimental design of the research behind this analysis serves to highlight the impact upon the schooling process of differences in the political contexts in which it occurred» (p. 4), pero «the findings presented here challenge both traditional interpretations of schooling history and some aspects of the recent revision of that history» (p. 194).

44. Badie, Bertrand y Hermet, Guy, *Politique Comparée*, París, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 19-44 [= *Política comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

45. Menzel, «Das Ende der 'Dritten Welt'», op. cit. (n. 41 *supra*); de manera análoga, Boudon, Raymond, «Grandeur et décadence des sciences du développement: Une étude de sociologie de la connaissance», *L'année sociologique*, tercera serie, tomo 42, 1992, pp. 253-274.

46. Badie y Hermet, *Politique Comparée*, op. cit., p. 10.

47. Przeworski, «Methods of Cross-National Research», op. cit. (n. 9 *supra*), p. 40.

48. Cfr. Popper, *Logik der Forschung*, op. cit. (n. 24 *supra*), y los programas metodológicos generales vinculados a los principios popperianos de comprobación y falsación mediante los análisis comparados, como por ejemplo, Farrell, «La necesidad de la comparación», op. cit. (n. 2 *supra*), o Antal, Arianne B. et al., «Cross-National Policy Research: Traditions, Achievements and Challenges», en Dierkes, Weiler y Antal (eds.) *Comparative Policy Research*, op. cit. (n. 9 *supra*), p. 14. Autores como Thrupp, Sylvia, «Dia-

en cuestión la pretensión de las ciencias sociales comparadas de proporcionar explicaciones sustanciales? ¿Justifican los resultados de los trabajos comparativos antes señalados que se proclame el «triumfo de la historia sobre la comparación y la analogía» (o, lo que es lo mismo: sobre la teoría y la explicación), tal como lo hizo Erich Rothacker desde la tradición de las disciplinas filosófico-hermenéuticas?⁴⁹ Nada da pie, en nuestra opinión, a conclusiones de tal alcance. El estado y los resultados de la investigación comparada, antes que servir de involuntario aval a una visión específicamente historicista del mundo,⁵⁰ apuntan más bien a ciertas suposiciones teóricamente cualificadas, que hemos de examinar a continuación con vistas a discernir posibles alternativas. Estas suposiciones son, brevemente,

(i) que lo que resulta desmentido una y otra vez, mediante la «terrible diversidad»⁵¹ de procesos socioculturales, de formas de organización y redes de interrelación descubierta por la investigación comparada, son las pretensiones explicativas de teorías y modelos *supuestamente universales* (en el sentido de relaciones causales invariables o funcionales interpretadas causalmente);⁵²

(ii) que, además, lo que se pone en cuestión es la *estructura «exógena»* de los modelos explicativos que suelen utilizarse comúnmente, es decir, una línea de argumentación que tiende, como lo sugiere la problemática guía de las disciplinas comparadas en su carácter constitutivo del objeto de estudio, a localizar en contextos políticos, económicos, socioculturales o de otro tipo el enfoque determinante para la

chronic Methods in Comparative Politics», en Robert T. Holt y John E. Turner (eds.) *The Methodology of Comparative Research*, Nueva York y otras, Free Press, 1970, pp. 343-358, y Rury, John L., «Elements of a 'New' Comparative History of Education», *Comparative Education Review* 22, 1978, p. 350, incluso asignan a la investigación histórico-comparativa en particular tareas de comprobación de la validez y el alcance de los modelos y teorías explicativas, antes que de producción de resultados comprobables en su contenido.

49. Rothacker, Erich, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Múnich, Oldenbourg, 1965, p. 97.

50. La herencia «metafísica», de la que el historicismo por su parte no estaba libre, es tratada en Iggers, Georg G., «Historicismus – Geschichte und Bedeutung eines Begriffs», en Gunter Scholtz (ed.) *Historicismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine internationale Diskussion*, Berlín, Akademie-Verlag, 1997, pp. 102-126.

51. Tal la gráfica formulación del historiador norteamericano James J. Sheehan, refiriéndose a la amplitud de variedades del liberalismo europeo, cfr. tanto el informe publicado en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11.03.1987, p. 31, como Langewiesche, Dieter (ed.) *Liberalismus im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1988.

52. Cfr. la crítica formulada por Archer, «Theorizing about the Expansion of Educational Systems», op. cit. (n. 43 *supra*), p. 3, respecto de las «general explanations which pin point some particular variable or process as universally responsible [for expansion].»

explicación de forma, función y cambio de los fenómenos sociales (por ejemplo, la educación, el derecho o el comportamiento electoral);⁵³

(iii) y que, por último, la ventaja del análisis comparado consiste precisamente en poner de relieve sin restricciones la *verdadera complejidad de las redes de causalidad* —la «complexity of human affairs» subrayada por MacIntyre en su crítica a la ciencia política comparada de orientación nomotética—⁵⁴ frente al reduccionismo causal de los modelos macrosociales. Pues la causalidad, como lo expresa Niklas Luhmann, conduce «a infinitos horizontes, y ello no sólo en sucesión lineal (es decir, temporal), sino de manera simultánea, en cascada, en un número indeterminado de co-órganos y efectos colaterales».⁵⁵

La complejidad de las condiciones del mundo

La complejidad de las relaciones de causalidad no es, sin embargo, el único diagnóstico que pone en cuestión ciertos presupuestos básicos del *mainstream* neopositivista de las ciencias sociales comparadas.⁵⁶ Otros retos similares se plantean en vista de la creciente superposición de entrelazamientos, relaciones de intercambio y procesos de integración internacionales (inter-sociales, inter-culturales, etc.) a los contextos nacionales (sociales, culturales, etc.) así como de la consiguiente emergencia de una sociedad mundial.

Las investigaciones y los modelos teóricos que tematizan estos desarrollos, de hecho, acaban disolviendo lo que hasta el momento se había tenido por objeto de estudio indiscutido de las ciencias sociales comparadas: el mundo, entendido como una multiplicidad de sociedades nacionales o regionales claramente distinguibles, las que, como entidades autónomas e históricamente diferenciadas, constituían un entorno exterior las unas para las otras. Esta disolución tiene como consecuencia

53. La distinción establecida en Cherkaoui, Mohamed, *Les changements du système éducatif en France 1950-1980*, París, Presses Universitaires de France, 1982, pp. 16-19, entre teorías «exógenas» y «endógenas» no corresponde a las clasificaciones habituales (de oposición entre teorías del equilibrio y del conflicto o entre teoría crítica y funcionalismo).

54. MacIntyre, Alasdair C., *Against the Self-Image of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, Nueva York, Schocken Books, 1971, pp. 260 ss.

55. Luhmann, Niklas, «Kausalität im Süden», *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie* 1, 1995, pp. 7-28 (cita en p. 12).

56. Cfr. las conclusiones diferentes a las que se arriba partiendo de diagnósticos similares de la «complexly combinatorial nature of social causation», en Ragin, *The Comparative Method*, op. cit. (n. 12 *supra*), pp. 23 ss.

inmediata el que la estrategia de investigación correspondiente —la comparación referida a una multitud de unidades de análisis independientes entre sí— también quede vaciada de contenido. Por lo tanto, esta estrategia tiende a ser sustituida por la reconstrucción histórica de procesos de difusión cultural de alcance amplio o por los análisis de entrelazamientos globales.⁵⁷ En estas conclusiones se complementan los análisis dirigidos a la crítica retrospectiva del desarrollo de las teorías científico-sociales y los modelos conceptuales concebidos con vistas a desentrañar prospectivamente las estructuras de una «sociedad mundial».

Algunos análisis incisivos de crítica retrospectiva, en el sentido antes mencionado, fueron presentados por Friedrich H. Tenbruck. El título de uno de sus estudios, «El nacimiento de la sociedad a partir del genio de la sociología»,⁵⁸ contiene *in nuce* las tesis que desarrolla en su discusión de la obra de Durkheim, lo que enfatiza de manera particular la crítica de la comparación ahí implicada. Según Tenbruck, si la creación de un contexto sociocomunicativo específicamente sociológico se puede entender como la respuesta intelectual a la realidad social radicalmente nueva que surgió a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX de la disolución de las estructuras sociales estamentales y corporativas de la vieja Europa, el concepto de «sociedad» favorecido subsiguientemente por esta sociología —es decir, el concepto abstracto de una pluralidad de sociedades recíprocamente independientes, cuasiatárquicas y, por tanto, susceptibles de comparación— está ligado en muchos aspectos al contexto de su época, por lo que su validez teórica resulta cuestionable. Según Tenbruck, este concepto de sociedad no sólo fue acuñado por una disciplina que se guiaba por modelos propios de las ciencias naturales, sino que describe como inmutable lo que era solamente

una situación temporal determinada, concretamente la imagen que de sí mismas tenían las naciones del siglo XIX, preocupadas por su individuali-

57. En especial en los trabajos de Wallerstein, Immanuel, «World-Systems Analysis», en Anthony Giddens y Jonathan H. Turner (eds.) *Social Theory Today*, Cambridge, Polity Press, 1987, pp. 309-324 [= *La Teoría social, hoy*, Madrid, Alianza Editorial, 1990]; *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Cambridge, Polity Press, 1991; y «The Inter-State Structure of the Modern World-System», en Steve Smith, Ken Booth y Marysia Zalewski (eds.) *International Theory: Positivism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 87-107.

58. Tenbruck, Friedrich H., «Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie», *Zeitschrift für Soziologie* 10, 1981, pp. 333-350. Véase también Tenbruck, Friedrich H., «Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?», en Joachim Matthes (ed.) *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs (Soziale Welt: Número especial 8)*, Göttinga, Otto Schwartz & Co., 1992, pp. 13-35.

dad cultural y su independencia estatal, para las que [...] la identidad de pueblo, cultura, nación y Estado era una enseñanza evidente de la Historia.⁵⁹

Sin embargo, afirma Tenbruck, un concepto de sociedad de tales pretensiones *de facto* había sido desautorizado empíricamente desde hacía tiempo por procesos de difusión transcultural de gran escala. Antes de la «comparación entre culturas» –en el sentido de método de las ciencias sociales definido conceptualmente por determinadas hipótesis teóricas– ya había habido «comparación entre culturas» –en el sentido de las prácticas ubicuas en la historia universal de encuentros entre culturas, de las imágenes de lo propio y de lo «Otro» resultantes de tales encuentros, de los procesos de transferencia y apropiación así como de las autodescripciones colectivas que solían hacerse en el reflejo de descripciones del «Otro».⁶⁰ Este argumento no es en esencia nuevo. Lo que Tenbruck hace con sus múltiples referencias a la historia social y cultural, es, más bien, radicalizar y generalizar un problema fundamental de las ciencias sociales que ya había expuesto a finales del siglo XIX el estadístico inglés Francis Galton, en su discusión de los primeros estudios comparados de gran envergadura, aunque sus argumentos no tuvieron impacto en el desarrollo de la investigación social comparada.⁶¹ Se trata del problema (llamado desde entonces *Galton's problem*: el «problema de Galton») de la invalidez lógica de las conclusiones comparativas que se suscita cuando las unidades de comparación analizadas –sean ellas grupos étnicos, configuraciones culturales o sociedades nacionales– no son independientes unas de otras, sino que se encuentran entrelazadas por procesos de filiación o difusión, en relaciones de dependencia o de influencia constituidas históricamente. Resulta imposible entonces decidir si la correlación establecida entre diferentes unidades de com-

59. Tenbruck, «Geburt der Gesellschaft aus der Geist der Soziologie», op. cit., p. 348. En tal sentido se expresan también recientes revisiones, provenientes de la historia de las ciencias, de las «state-centric theoretical presuppositions of the social sciences» en general. Cfr., por ejemplo Wallerstein, Immanuel (ed.) et al., *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, op. cit., 1996, pp. 26 ss.: «Nearly all social scientists assumed [...] a fundamental spatial congruence between political, social, and economic processes [between the sociologist's society, the macroeconomist's national economy, the political scientist's polity, the historian's nation]. In this sense, social science was very much a creature, if not a creation, of the states, taking their boundaries as crucial social containers.»

60. Tenbruck, «Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?», op. cit.

61. Cfr., con amplia bibliografía, Kleinschmidt, Harald, «Galtons Problem: Bemerkungen zur Theorie der transkulturell vergleichenden Geschichtsforschung», *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1991, pp. 5-22.

paración es expresión de una relación causal o funcional efectiva, o si lo es solamente de la expansión contingente de instituciones culturales comunes en virtud de flujos de migración o de difusión. Dicho de otra manera, a partir del panorama de la historia universal el requisito de unidades de comparación independientes, que es de capital importancia desde el punto de vista de la lógica comparativa cuasiexperimental, resulta una abstracción poco viable.

Por consiguiente, si la versión del «problema de Galton» generalizada por Tenbruck tiende a relativizar, desde la perspectiva de la historia de la ciencia, los presupuestos básicos de las ciencias sociales comparadas –relativizando así su programa como tal–, este programa también ha quedado superado, en términos de la evolución sociocultural, por los recientes análisis del «sistema mundial». Así como la sociología clásica se entendía a sí misma como respuesta a la nueva realidad social de la Europa del siglo XIX, de la misma manera aspiran, por su parte, los modelos del «sistema mundial» a captar las estructuras sociales de comienzos del siglo XXI. Precisamente, pretenden no poder captarlas de manera adecuada sino a partir del contexto global caracterizado por una intensificación nunca vista de las relaciones de interdependencia entre las sociedades contemporáneas. Nos proponemos ilustrar esta postura con una versión teórica muy vinculada al enfoque elaborado por Immanuel Wallerstein al combinar las perspectivas de la historia económica y la economía política. Procedemos así tanto más cuanto que el texto de Albert Bergesen al que nos referiremos a continuación expresa de manera muy concisa la dimensión histórica del recambio de perspectivas que propone el enfoque del «sistema mundial» en la investigación social y educativa internacional.⁶²

Bergesen recapitula en su trabajo los cambios de paradigma acaecidos desde finales del siglo XVIII en la teorización científico-social. Al mismo tiempo pone de manifiesto que esas rupturas en la teoría se corresponden con inversiones en las ideas básicas de orden social. De este modo establece un paralelismo entre la transición de (i) las ideas de índole interaccionista del orden social, propias del utilitarismo de las postrimerías del siglo XVIII, a (ii) las concepciones holísticas de los sistemas sociológicos de finales del siglo XIX, y el giro teórico que se impone a finales del siglo XX. En efecto, Bergesen afirma que (iii) los

62. Bergesen, Albert, «Preface» y «From Utilitarianism to Globology: The Shift from the Individual to the World as a Whole as the Primordial Unit of Analysis», en Albert Bergesen (ed.) *Studies of the Modern World System*, Nueva York, Academic Press, 1980, pp. xiii ss. y pp. 1-12 respectivamente.

primeros intentos de concebir el mundo como sistema, emprendidos desde los años 50 en el marco de la teoría de la dependencia, entendían las desigualdades en la división mundial del trabajo como el resultado generado por los intercambios y el entrecruzamiento de intereses entre las «metrópolis» y la «periferia», entre los países industriales desarrollados y los países dependientes en vías de desarrollo. Pero, continúa Bergesen, habría llegado el momento de realizar otro cambio conceptual y de entender el mundo como (*iv*) una realidad emergente *sui generis*, como «*a priori* world social relations», como «collective reality exogenous to nations», que, por su parte, genera y determina las relaciones de intercambio desiguales entre el centro y la periferia:

It [el sistema mundial] has its own laws of motion that, in turn, determine the social, political, and economic realities of the national societies it encompasses.⁶³

Por consiguiente, la *sociology*, la ciencia de la sociedad, debería dejar paso a la *globology*, la ciencia del mundo.

¿Significa esto que «la luz de los grandes problemas de la civilización» –para retomar la conocida formulación de Max Weber– se haya dislocado de forma irrevocable?⁶⁴ ¿Y que, por consiguiente, las ciencias sociales comparadas tengan que revisar, o incluso replantear, su posición y su razón de ser? Dicho de otro modo, ¿ha pasado, a comienzos del siglo XXI, la aspiración de representar la modernidad científica, reclamada con razón por las disciplinas comparadas de comienzos del siglo XIX, a los análisis del «sistema mundial» único, como red global de interrelaciones e interdependencias que se han intensificado de modo nunca visto?

Una mirada al estado de la investigación empírica –es decir, en este caso, la investigación histórica comparada–, resulta suficiente para relativizar estas conclusiones como extrapolaciones precipitadas. También en lo que concierne a las ideas de un sistema mundial, las investigaciones correspondientes han desmantelado la univocidad de los modelos teóricos, y en vez de ella, han resaltado un conjunto complejo de elaboraciones estructurales que se contradicen, se superponen y reaccionan unas ante otras. Resulta un entramado que engloba la imposición a

63. Bergesen, op. cit., p. xiii y p. 10.

64. Weber, Max, «Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», en Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübinga, 1973d, p. 214.

nivel mundial de modelos y programas transnacionales por un lado y, por otro, la sorprendente persistencia y variabilidad de las redes de interacción socioculturales.

Un examen somero de las investigaciones comparadas en las áreas de la evolución de las universidades, de las ciencias (en especial, las sociales) o del sistema internacional de estados nos servirá para ilustrar algo más este resultado general. A primera vista, los análisis comparados en estos campos muestran de hecho una impresionante convergencia internacional en las características de la organización universitaria y en sus procesos de expansión. Confirman además que la universidad europea es claramente la institución cuya implantación a escala mundial se ha dado de manera más patente, y ha tenido lugar con una carencia de alternativas mayor de lo que es la regla para las otras instituciones que caracterizan las sociedades modernas.⁶⁵ Pero, por otra parte, investigaciones más recientes demuestran que la expansión mundial de las universidades hasta convertirse en sistemas a gran escala no ha resultado ni resulta en una convergencia mayor, sino, por el contrario, en mayores diferenciaciones nacionales. Pues, a medida que los sistemas universitarios pierden su carácter elitista, se hace tanto más sólida su integración concreta en las diferentes estructuras de estratificación sociocultural, expectativas de cualificación de la mano de obra, regulaciones administrativas y políticas públicas –factores que varían fuertemente de nación en nación.⁶⁶

Resistencias similares se pueden observar también en el campo de las ciencias sociales. Recientes análisis comparados en el área de la sociología del conocimiento han señalado el impacto persistente de las «culturas académicas» de rasgo tradicional y de las semánticas históricas fijadas en las lenguas nacionales, a pesar de las pretensiones

65. Cfr., por ejemplo, los análisis ofrecidos en Altbach, Philip, «Patterns in Higher Education Development», *Prospects* XXI, núm. 2, 1991, pp. 189-203; y Stichweh, Rudolf, «De la *peregrinatio academica* a los flujos internacionales contemporáneos de estudiantes: cultura nacional y diferenciación funcional como causas emergentes», en Christophe Charle, Jürgen Schriewer y Peter Wagner (eds.) *Redes intelectuales transnacionales. Formas de conocimiento académico y búsqueda de identidades culturales*, Barcelona y México, Pomares, 2006, pp. 269-284.

66. Como se señala, entre otros, en Goldschmidt, Dietrich, *Die gesellschaftliche Herausforderung der Universität. Historische Analysen, internationale Vergleiche, globale Perspektiven*, Weinheim, Deutscher Studienverlag, 1991; Kerr, Clark, «International Learning and National Purposes in Higher Education», *American Behavioral Scientist* 35, 1991, pp. 17-42; Teichler, Ulrich, *Convergence or Growing Variety: The Changing Organization of Studies*, Estrasburgo, Council of Europe, 1988; y Teichler, Ulrich, *Europäische Hochschulsysteme: Die Beharrlichkeit vielfältiger Modelle*, Fráncfort del Meno y Nueva York, Campus, 1990.

universalistas de la racionalidad científica.⁶⁷ Esos análisis han podido constatar, además, cómo, a pesar de la intensificación de la comunicación internacional entre los científicos, ciertas disciplinas continúan derivando e incluso renovando sus principales orientaciones paradigmáticas a partir del espíritu de sus propias tradiciones teóricas.⁶⁸ Y, en buena parte como reacción ante el predominio angloestadounidense en el ámbito de la investigación y la diseminación científica, se han entablado últimamente debates, de cierto impacto en diferentes estrategias del desarrollo teórico y científico, acerca de las tendencias contrapuestas de «internacionalización» e «idiosincratización» en las ciencias sociales tanto como de la constitución de sociologías idiosincrásicas específicas de cada cultura, tomando clara distancia de una ciencia social universal.⁶⁹

Por último, los análisis de las ciencias políticas comparadas arrojan resultados que apuntan a un entrecruzamiento —que habría que calificar de «dialéctico»—, entre integración supraestatal y fragmentación nacional o infraestatal.⁷⁰ Estos análisis documentan la manera en la cual los intentos de integración supranacional, sobre todo en Europa, corren paralelos a la conservación, e incluso el reforzamiento, del estado nacional y a una intensificación y ampliación de la capacidad de penetra-

67. Cfr., por ejemplo, Ringer, Fritz K., *Fields of Knowledge. French Academic Culture in Comparative Perspective, 1890-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; Harwood, Jonathan, «Mandarine» oder 'Außensteiter'? Selbstverständnis deutscher Naturwissenschaftler (1900-1933), en Jürgen Schriewer, Edwin Keiner y Christophe Charle (eds.) *Sozialer Raum und Akademische Kulturen / A la Recherche de l'Espace Universitaire européen*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 1993, pp. 183-212. La construcción de visiones del mundo e interpretaciones históricas culturalmente variables dentro del saber pedagógico se investiga mediante la comparación entre diferentes civilizaciones en Schriewer, Jürgen, «Internacionalidades múltiples: surgimiento de una ideología a nivel mundial y persistencia de visiones idiosincráticas del mundo», en Charle, Schriewer y Wagner (eds.) *Redes intelectuales transnacionales*, op. cit., pp. 359-408.

68. Proceso descrito en relación a la historia por Schultze, Winfried, *Deutsche Geschichtswissenschaft nach 1945*, Múnich, Oldenbourg, 1989; respecto de las ciencias de la educación, cfr. Schriewer, Jürgen y Keiner, Edwin, «Kommunikationsnetze und Theoriegestalt: Zur Binnenkonstruktion der Erziehungswissenschaft in Frankreich und Deutschland», en Schriewer, Keiner y Charle (eds.) *Sozialer Raum und Akademische Kulturen*, op. cit., pp. 277-341; y Schriewer, Jürgen, «Etudes pluridisciplinaires et réflexions philosophico-herméneutiques: La structuration du discours pédagogique en France et en Allemagne», en Peter Drewek et al. (eds.) *History of Educational Studies / Geschichte der Erziehungswissenschaft (= Pädagogica Historica, Supplementary Series, tomo III)*, Gante, C. S. H. P., 1998, pp. 57-84.

69. Cfr. Chekki, Dan A., *American Sociological Hegemony. Transnational Explorations*, Lanham y Londres, University Press of America, 1987; Smelser, Neil J., «Internationalization of Social Science Knowledge», *American Behavioral Scientist* 35, 1991, pp. 65-91; Genov, Nikolai (ed.) *National Traditions in Sociology*, Londres y otras, Sage, 1989; asimismo, los aportes incluidos en Albrow, Martin y King, Elizabeth (eds.) *Globalization, Knowledge and Society*, Londres y otras, Sage, 1990.

70. Véase McGrew, Anthony, Lewis, Paul G. et al, *Global Politics, Globalization and the Nation-State*, Cambridge y Oxford, Polity Press & Blackwell, 1992.

ción y movilización de los estados nacionales.⁷¹ Del mismo modo dan sustento a la suposición de que los esfuerzos de integración transnacional van de la mano con la potenciación de fenómenos de diferenciación regional de carácter lingüístico, étnico o cultural.⁷²

Como ponen de relieve las investigaciones comparadas en los tres campos que hemos escogido –el desarrollo de las universidades, el de las ciencias sociales y el de la formación de un sistema (europeo) de estados–, los fenómenos opuestos de la internacionalización y la elaboración estructural de carácter específicamente nacional no aparecen totalmente desvinculados entre sí; están más bien conectados unos a otros, a modo de reto y reacción, proceso y efecto no intencional. Del mismo modo evidencian concatenaciones en el tiempo y los potenciales de diferenciación inmanentes a tales concatenaciones; resaltan procesos abarcativos de desarrollo y la complejidad generada por dichos procesos. En otras palabras, se trata de fenómenos que subrayan la macro-perspectiva dirigida a procesos históricos de gran escala que es característica de los modelos del «sistema mundial». Al mismo tiempo, nos desengañan al respecto de toda noción teleológica unilineal, por no hablar de evolucionista, que pudiera atribuirse a tales procesos.

It would [...] be inaccurate to conceive of globalization as some kind of teleological process or set of processes. The idea that globalization incorporates some predetermined historical logic which is leading inexorably either to the creation of a world society or to some form of world government is simply not tenable. The historical evidence is ranged against it. For globalization stimulates forces of opposition which may just as readily lead to an increasingly fragmented world, since greater mutual awareness and interconnections between different societies may simply sow the seeds of conflict and tension.⁷³

Igualmente fructíferas resultan las conclusiones aportadas por los análisis de los movimientos migratorios (de expertos y académicos) y de los procesos de transferencia y de recepción (de ideas y modelos), que atraviesan, especialmente a partir del siglo XIX, la historia de la edu-

71. Cfr. Milward, Alan S. et al., *The European Rescue of the Nation-State*, Londres, Routledge, 1992.

72. Véase, por ejemplo, Scardigli, Victor (ed.) *L'Europe de la diversité: La dynamique des identités régionales*, París, Editions du CNRS, 1993; Jones, Barry y Keating, Michael (eds.) *The European Union and the Regions*, Oxford y otras, Oxford University Press, 1995; Immerfall, Stefan (ed.) *Territoriality in the Globalizing Society: One Place or None?*, Berlín y otras, Springer, 1998.

73. McGrew y Lewis, *Global Politics, Globalization and the Nation-State*, op. cit., p. 23.

cación, de la ciencia y de la cultura, no solamente en Europa sino con intensidad creciente en el mundo entero. Estos análisis esclarecen, además del carácter conflictivo de los procesos de internacionalización y globalización, las instancias de mediación, representadas por actores individuales o grupos sociales, que dan cuerpo a estos procesos. Contrastando la suposición de una lógica de desarrollo pretendidamente universal, estas investigaciones ponen de relieve, de igual modo, tanto la naturaleza no lineal y contingente de los procesos de globalización, como el impacto que producen recurrentemente en tales procesos los potenciales generadores de desviación. Pues la difusión transfronteriza de conocimientos, modelos de organización, pautas de solución de problemas o políticas, enfrenta, por parte de los grupos nacionales o culturales receptores, no sólo procesos de reinterpretación y apropiación idiosincrásicos, sino también fuertes potenciales de negación y rechazo. Como consecuencia de estas actividades propias de los grupos receptores, la oferta transnacional de modelos se transmuta –en dimensiones históricamente variables– en re-formaciones estructurales, seleccionadas de acuerdo a intereses propios, adaptadas según ciertas situaciones y necesidades y reinterpretados en el marco de los imaginarios específicamente culturales.

La antes mencionada diseminación mundial de la universidad europea, la historia de las ciencias sociales y la adopción de principios occidentales de ordenamiento político y estatal ofrecen una multitud de ejemplos de este tipo de adaptación y apropiación. La comparación, por ejemplo, entre Brasil y Japón muestra que la recepción y la implementación institucional del modelo universitario europeo en países extraeuropeos tuvieron lugar, pese a retos de modernización estructuralmente similares, de manera completamente distinta. Son precisamente estos procesos de adopción contrarios los que ilustran el impacto de condicionamientos variables tales como la capacidad de penetración del sistema político, la presencia de élites modernizadoras, las pautas dominantes de estratificación social y la estructura de las instituciones educativas preexistentes.⁷⁴ Los hallazgos en el terreno de la historia de la ciencia permiten conclusiones análogas.⁷⁵ Incluso un vistazo superficial a las

74. Cowen, Robert, «The Importation of Higher Education into Brazil and Japan», en Peter Cunningham y Colin Brock (eds.) *International Currents in Educational Ideas and Practices*, Evington, History of Education Society, 1988, pp. 41-49.

75. La recepción y la interpretación, ambas cultural y coyunturalmente condicionadas, de la teoría de la relatividad de Einstein en los EE.UU., Europa Occidental, Rusia y Japón son abordadas en Glick, Thomas F. (ed.) *The Comparative Reception of Relativity*, Dordrecht y otras, Reidel, 1987.

investigaciones llevadas a cabo en este campo –desde la difusión de la filosofía y la filología alemanas del siglo XIX en Europa occidental,⁷⁶ pasando por la recepción de Max Weber en Francia, Italia, los Estados Unidos o el Sudeste asiático,⁷⁷ hasta la génesis de la pedagogía moderna en el Japón por medio de la recepción de un teórico herbartiano largamente olvidado en Alemania—⁷⁸ puede comprobar que la recepción de las teorías e innovaciones científicas es, en esencia, una historia de interpretaciones y reinterpretaciones, guiada por intereses y canalizada conforme a constelaciones de discurso preexistentes. Algo similar ocurre, por último, en la diseminación de las instituciones políticas y los principios democráticos occidentales en países extraeuropeos.⁷⁹ Las instituciones, que en un primer momento se asumen de modo formal, a lo largo de su implementación se van engranando con capas más antiguas de comportamiento político y de modelos de autoridad culturalmente establecidos; como consecuencia de procesos de reestructuración de este tipo, transforman, como vuelve a demostrar el ejemplo del Japón, su funcionamiento y su sentido en «un sistema sin núcleo».⁸⁰

La diversidad de las «lógicas de apropiación» señalada por estos ejemplos y la diversidad subyacente a ellas –y generadora de desviaciones– de significaciones culturales,⁸¹ diferentes concepciones del tiempo⁸² o experiencias colectivas sedimentadas históricamente a través de

76. Azouvi, Francois y Bourel, Dominique, *De Königsberg à Paris: La réception de Kant en France, 1788-1804*, París, Vrin, 1991; Espagne, Michel y Werner, Michael (eds.) *Philologiques I. Contribution à l'histoire des disciplines littéraires en France et en Allemagne au XIXe siècle*, París, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990.

77. Pollak, Michael, «Die Rezeption Max Webers in Frankreich. Fallstudie eines Theoretentransfers in den Sozialwissenschaften», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 38, 1986, pp. 670-684; Hirschhorn, Monique, *Max Weber et la sociologie française*, París, L'Harmattan, 1988; Cappel, Gabriele, *Modernisierung, Wissenschaft, Demokratie. Untersuchungen zur italienischen Rezeption des Werkes von Max Weber*, Baden-Baden, Nomos, 1994; Kantowsky, Detlef, «Die Rezeption der Hinduismus/Buddhismus-Studie Max Webers in Südasien. Ein Missverständnis», *Archives Européennes de Sociologie* 23, 1982, pp. 317-355.

78. Terasaki, Masao et al, *Emil Hausknecht* (en japonés), Tokio, University of Tokyo Press, 1989.

79. Badie, Bertrand, *L'Etat importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, París, Fayard, 1992.

80. Wolferen, Karl van, *The Enigma of Japanese Power*, Nueva York, Alfred Knopf, 1989. La considerable variedad tanto en estructura como en función de las redes políticas, al margen de los paralelismos o préstamos político-constitucionales, es enfatizada en Knoke, Pappi, Broadbent y Tsujinaka, *Comparing Policy Networks*, op. cit. (n. 38 *supra*).

81. Elaboradas en su importancia básica en Eisenstadt, Shmuel N., *Power, Trust and Meaning*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1995 (especialmente cap. 13, pp. 328-389), y demostradas de modo ejemplar en Keller, Reiner, Müll: *Die gesellschaftliche Konstruktion des Wertvollen. Die öffentliche Diskussion über Abfall in Deutschland und Frankreich*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1998.

82. Subrayadas, desde una perspectiva de comparación de civilizaciones, en Tanaka, S., *Diálogo con occidente* [en japonés], Tokio, Myojo-Daigaku, 1983, p. 280 ss., citado aquí de Numata, Hiroyuki, «Das

extensos períodos,⁸³ constituyen factores que, según lo que expone un conocido experto de las ciencias políticas comparativas,

réduisent au pur état d'illusion les visions très idéologiques proclamant la fin de l'histoire [como consecuencia de una convergencia supuestamente incontenible hacia el modelo liberal-capitalista y occidental de la sociedad]. Celles-ci peuvent à la rigueur s'appliquer aux phénomènes de surface et à l'impression d'occidentalisation qui se dégage de certains processus d'importation. Derrière cette vitrine, se dissimulent en réalité un jeu complexe d'importations et d'appropriations, mais aussi de résurgences de modes populaires d'action politique et de cultures très anciennes dont le comparatiste se doit de tenir compte: les trajectoires chinoise, indienne ou japonaise sont tout autant faites de purs plaques que d'appropriations mesurées et d'actualisations de traditions culturelles millénaires.⁸⁴

Una investigación sobre procesos de difusión y recepción fundamentada teóricamente que no sólo no marginara, sino que pusiera en el centro de sus análisis este entramado de superposiciones, refracciones y estructuras reactivamente elaboradas, podría trasladarse luego a la investigación y creación de modelos que tematizan la universalización de pautas de pensamiento y organización política.⁸⁵ En términos más generales, se puede concluir que existe, un universalismo abstracto de pautas organizativas difundidas transnacionalmente que se descomponen en estructuras multiformes allí donde tales modelos interactúan, en

Europäische als das Vertraute und das Fremde in der japanischen Kultur», *Zeitschrift für Pädagogik* 45, 1999, pp. 359-372.

83. Todavía sigue siendo ejemplar, basado en las trayectorias de desarrollo opuestas de Francia y Alemania, Elias, Norbert, «Zur Soziogenese der Begriffe 'Zivilisation' und 'Kultur'», en Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation, Vol. 1*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, pp. 1-64.

84. Badie, Bertrand, «Analyse comparative et sociologie historique», *Revue Internationale des Sciences Sociales* 133, 1992, pp. 363-372. Según Langlois, Simon et al, *Convergence or Divergence? Comparing Recent Social Trends in Industrial Societies*, Fráncfort del Meno, Campus y Montreal y otras, McGill-Queen's University Press, 1994 [= ¿Convergencia o divergencia? Comparación de tendencias sociales recientes en las sociedades industriales, Bilbao, Fundación BBV, 1995], se constatan diferentes formas de la confrontación con los retos y las consecuencias del cambio social, formas que son vinculadas con tradiciones y modelos de reflexión variadas y se observan incluso dentro de las sociedades industriales avanzadas de Europa y Norteamérica.

85. Véanse, como representativos del enfoque «neo-institucionalista» en el marco del paradigma del «sistema mundial», los volúmenes colectivos de Thomas, George M., Meyer, John W., Ramirez, Francisco O. y Boli, John, *Institutional Structure. Constituting State, Society, and the Individual*, Beverly Hills y otras, Sage, 1987; Meyer, John W., Kamens, David H., Benavot, Aaron et al., *School Knowledge for the Masses: World Models and National Primary Curricular Categories in the Twentieth Century*, Washington y otras, Falmer Press, 1992; Boli, John y Thomas, George M. (eds.) *Constructing World Culture. International Nongovernmental Organizations since 1875*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1999.

el curso de su aplicación institucional, con marcos normativos político-estatales, reglamentaciones jurídico-administrativas, formas de la división del trabajo en la sociedad, culturas académicas o configuraciones de representación simbólica de significado social. Una institución, por ejemplo, como la escuela, que ha sido caracterizada, desde la perspectiva del «sistema mundial», como un «universal evolutivo» del desarrollo sociocultural de la modernidad,⁸⁶ presenta un carácter cada vez menos universal y más particular, en cuanto pasa a ser objeto de análisis el entramado de interrelaciones entre diplomas escolares y universitarios y titularidades correspondientes, carreras escolares y carreras laborales, sistemas de formación y sistemas de empleo, entre la selección en las escuelas y la estratificación en la sociedad, la legislación escolar y el derecho constitucional, los procesos de formación y el cambio social, o entre la racionalidad de la ciencia y los impulsos autoevolutivos de la semántica histórica.⁸⁷

Tales referencias a los conceptos de «estado» y «derecho», «cultura» y «religión», «visiones del mundo mediadas por las lenguas nacionales» y «experiencias colectivas», designan –sin pretender ser una nómina exhaustiva– sólo algunos de los potenciales de generación y ampliación de desviaciones que, en el proceso histórico han dado, y hasta el día de hoy siguen dando, lugar a nuevas estructuras y configuraciones socio-culturales. Así se perfila en las investigaciones recientes un entrelazamiento de corrientes contrapuestas

- de aspiraciones de *integración supranacional* y de *diversificación infranacional*;
- de *internacionalización e idiosincratización*;
- de *universales evolutivos* y *configuraciones histórico-culturales*;

86. Tal como lo expresa, haciendo uso de conceptos parsonianos, Adick, Christel, «Schule im modernen Weltsystem», *Zeitschrift für Kulturaustausch* 38, 1998, pp. 343-355; y Adick, Christel, «Historisch-vergleichende Bildungsforschung und die Entwicklungslogik der 'langen Wellen' der Schulgeschichte», en Christel Adick y Uwe Krebs (eds.) *Evolution, Erziehung, Schule: Beiträge aus Anthropologie, Entwicklungspsychologie, Humanethologie und Pädagogik*, Erlangen, Universitätsbibliothek, 1992, pp. 251-267.

87. Muy sugestivos resultan, en este aspecto, por ejemplo Shavit y Müller, *From School to Work*, op. cit. (n. 33 *supra*); Heidenheimer, Arnold J., *Disparate Ladders. Why School and University Policies Differ in Germany, Japan, and Switzerland*, New Brunswick y Londres, Transaction Publishers, 1997; o bien las descripciones de carácter etnográfico-comparativo de las escuelas rusas y alemanas en Glowka, Detlef et al, *Schulen und Unterricht im Vergleich – Rußland/Deutschland*, Münster y Nueva York, Waxmann, 1995.

- de *procesos de difusión mundial y procesos de recepción culturalmente diferenciados*;
- de *un universalismo abstracto de pautas organizativas transnacionalmente difundidas y una elaboración estructural generadora de desviación*;
- de la divulgación global de pautas organizativas estandarizadas (*independientemente de los diferentes contextos sociales*) y una sorprendente diversidad de redes de interrelación socioculturales (*a pesar de las suposiciones universalistas de las teorías abarcadoras*).

Son pues tales contraposiciones que caracterizan el volumen y la novedad de los problemas que se plantean ante las ciencias sociales comparadas en cuanto al análisis empírico y la explicación teórica.

La reconciliación entre la historia y la comparación

Al considerar en su conjunto las dos líneas de problema que hemos seguido hasta ahora –la contraposición entre explicación y crítica de teorías y la conflictiva dialéctica entre globalización y fragmentación–⁸⁸ se hace evidente la magnitud de los retos de carácter fundamental a los que tiene que hacer frente la metodología comparada clásica a comienzos del siglo XXI. El problema de la complejidad de las relaciones causales (conocido en principio desde el siglo XIX, y discutido ya en cuanto a su pertinencia a las ciencias sociales por John Stuart Mill, pero luego reducido metodológicamente por los programas cientificistas) se potencia en virtud de la creciente complejidad de las condiciones en el mismo ámbito del objeto de estudio de las ciencias sociales comparadas. Sus unidades de análisis clásicas –sociedades, naciones o civilizaciones– pierden su univocidad empírica y, consiguientemente, lógico-argumentativa, para retirarse tras un conglomerado de varias capas en el que se mezclan entidades histórico-culturales y conexiones mundiales emergentes, ordenamientos configurativos y procesos globales de interpenetración civilizatoria. Con este trasfondo se perfilan consecuencias de tres tipos:

(i) Una ciencia social comparada que pretenda poner de relieve en su totalidad la complejidad de sus objetos de estudio no puede evitar

88. Menzel, Ulrich, *Globalisierung versus Fragmentierung*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1998.

conceptualizarlos en términos de una triple *perspectiva*, es decir, con respecto a las trayectorias abarcadoras de modernización histórico-social,⁸⁹ las configuraciones socioculturales particulares y las transferencias recíprocas entre estas últimas.⁹⁰ En virtud de tal combinación de perspectivas, los análisis comparados pueden conectarse a un amplio espectro de investigaciones empíricas y de desarrollos teóricos. Esto se aplica sobre todo, pero no exclusivamente, a los modelos desarrollados por el enfoque del «sistema mundial». Por un lado, las investigaciones comparadas conceptualizadas en términos de las distintas perspectivas mencionadas pueden relacionarse sistemáticamente con esos modelos; por otro, pueden contribuir, en el mismo contexto, a elucidar empíricamente los procesos de globalización por medio de reconstrucciones históricas empíricas detalladas y a examinar, mediante la comparación metódica, las pretensiones de validez del universalismo evolucionista.

(ii) En la medida en que la investigación social comparada acepte los retos de la perspectiva macrohistórica, tal como se ha perfilado en el enfoque del «sistema mundial», deberían asimismo relativizarse las oposiciones metodológicas (que han dado lugar a varias discusiones) entre los procedimientos comparativos de la historia y los de las ciencias sociales, es decir, entre procedimientos idiográficos y procedimientos nomotéticos, *case-oriented* y *variable-oriented*, cualitativos y cuantitativos. En lugar de confirmar «el triunfo de la historia sobre la comparación y la analogía» proclamado por Rothacker,⁹¹ la combinación de perspectivas antes mencionada apunta más bien a una «recon-

89. El concepto de modernización histórico-social no se emplea aquí en el sentido de una occidentalización supuestamente inevitable en términos históricos universales u orientada en función de políticas de desarrollo; se lo utiliza, más bien, en coincidencia con McGrew y Lewis, *Global Politics, Globalization and the Nation-State*, op. cit. (n. 70 *supra*), pp. 25 s, como «umbrella label», como «functional expression for those interlinked processes of secular social, political, economic and cultural change (such as industrialization, democratization, bureaucratization and urbanization) whose effects are experienced world-wide, albeit in a highly uneven way. [...] Accordingly, modernization does not imply the emergence of some kind of world society in which cultural homogeneity or cosmopolitanism prevail. Rather, because its effects are unevenly experienced throughout the globe and because it promotes resistance wherever it permeates, it is more accurate to conclude that modernization reinforces the tendencies towards both integration and disintegration in the contemporary global system.»

90. Véanse en tal sentido, ampliando la metodología clásica, tanto Teune, Henry, «Comparing Countries: Lessons Learned», en Oyen, Else (ed.) *Comparative Methodology. Theory and Practice in International Social Research*, Londres y otras, Sage, 1990, pp. 38-62; y «Stories, Observations, Systems, Theories», en Lars Mjoset et al. (eds.) *Methodological Issues in Comparative Social Science (Comparative Social Research 16)*, Greenwich y otras, Jai Press, 1997, pp. 73-83; como en especial McMichael, Philip, «Incorporating Comparison within a World-Historical Perspective: An Alternative Comparative Method», *American Sociological Review* 55, 1990, pp. 385-397.

91. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, op. cit. (n. 49 *supra*), p. 97.

ciliación entre la historia y la comparación» tal como surge de las conclusiones obtenidas por la sociología histórica.⁹² Esta reconciliación no significa sólo combinar el análisis de procesos históricos con el análisis comparado de estructuras;⁹³ implica, además, la historificación de las mismas unidades de la comparación, es decir, de entidades de contorno impreciso, sujetas a cambios a lo largo del tiempo y construidas en interacción con otras unidades nacionales (sociales, culturales, etc.). Esta «reconciliación entre la historia y la comparación» genera, por último, enfoques que temporalicen hasta sus propios presupuestos y modelos subyacentes. Se trataría entonces de enfoques que trasladen la pretensión explicativa de la comparación a reconstrucciones de diferentes trayectorias socioculturales cuyas configuraciones particulares se pueden captar por medio de conceptos y modelos teóricos.

(iii) Estas consecuencias implican finalmente que la ciencia social comparada se base en *sistemas conceptuales y programas teóricos* que puedan abarcar esta amplitud de perspectivas de análisis y puntos de vista metodológicos y orientar las investigaciones correspondientes. Efectivamente, se trataría de identificar programas teóricos que logren integrar los resultados generados en los distintos campos de la investigación comparada, es decir, resultados que demuestran la dinámica propia de los sistemas sociales y la coherencia de redes de interrelación, los procesos de elaboración estructural y la dependencia del recurrente cambio estructural de las estructuras preexistentes, los potenciales de generación y ampliación de desviaciones y la complejidad de las redes causales.

En las últimas décadas se han registrado, a partir de investigaciones en las ciencias biológicas, naturales y sociales, un desarrollo y una discusión crecientes de teorías que permiten incorporar y procesar tales resultados. Y, presentando títulos tales como «complejidad» y «autoorganización», éstas parecen delinear un programa de investigación cada vez más interdisciplinario.⁹⁴ Estas teorías, al abrir la problemática de la

92. Badie, «Analyse comparative et sociologie historique», op. cit. (n. 84 *supra*), p. 368.

93. Véanse, entre otros, Schriever, Jürgen, «Vergleichend-historische Bildungsforschung: Gesamttableau oder Forschungsansatz», *Zeitschrift für Pädagogik* 30, 1984, pp. 223-342; y Rüschemeyer, Dietrich y Stephens, John D., «Comparing Historical Sequences—A Powerful Tool for Causal Analysis», en Mjoset et al., *Methodological Issues in Comparative Social Science*, op. cit. (n. 90 *supra*), pp. 55-72.

94. Cfr., entre otros, Aida, Shuhei, Allen, Peter M., Atlan, Henri et al., *Science et pratique de la complexité*, París, La Documentation Française, 1986; Krohn, Wolfgang, Küppers, Günter y Paslack, Rainer, «Selbstorganisation: Zur Genese und Entwicklung einer wissenschaftlichen Revolution», en Siegfried J. Schmidt (ed.) *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1987, pp. 441-465; Krohn, Wolfgang y Küppers, Günther (eds.) *Selbstorganisation. Aspekte einer wissen-*

explicación de lo social a reorientaciones revolucionarias en las ciencias naturales, relativizan a la vez el largo predominio del paradigma científico y experimentalista en las ciencias sociales.⁹⁵ Esto ocurre tanto más cuanto que también las ciencias naturales se ven enfrentadas, en algunos de sus campos fundamentales, con una realidad inestable e imprevisible, con un mundo en el que predominan «non-linearity over linearity» y «complexity over simplification», y en el que la temporalidad de los procesos no reversibles —«the arrow of time»— cobra una importancia cada vez mayor en la explicación. De hecho, una de las consecuencias más significativas que habría que extraer de estas evoluciones para el progreso teórico de las ciencias sociales consiste en la siguiente cognición:

The conceptual framework offered by evolutionary complex systems as developed by the natural sciences presents to the social sciences a coherent set of ideas that matches long-standing views in the social sciences, particularly among those who have been resistant to the forms of nomothetic analysis inspired by the science of linear equilibria. Scientific analysis based on the dynamics of nonequilibria, with its emphasis on multiple futures, bifurcation and choice, historical dependence, and, for some, intrinsic and inherent uncertainty resonates well with important traditions of the social sciences.⁹⁶

Por otro lado nos parece significativo que los modelos de autoorganización en el ámbito de lo social representan una nueva adopción de innovaciones generadas en el marco de las ciencias naturales y biológicas. En otras palabras, se repiten procesos de transferencia de las ciencias naturales a las ciencias sociales como fue el caso alrededor de 1800, cuando se definió el primer programa de las ciencias sociales comparadas según el modelo de la anatomía, o también alrededor del 1900, cuando se concibió la metodología científico a partir del modelo de

schäftlichen Revolution, Brunswick y Wiesbaden, Vieweg, 1990; Fogelmann Soulié, Françoise (ed.) *Les théories de la complexité*, París, Seuil, 1991; Mishra, Rabi Shankar, Maaß, Dieter y Zwierlein, Eduard (eds.) *On Self-Organization. An Interdisciplinary Search for a Unifying Principle*, Berlín y otras, Springer, 1994; Krapp, Holger y Wägenbaur, Thomas (eds.) *Komplexität und Selbstorganisation*, Múnich, Fink, 1997.

95. La «apertura de las ciencias sociales» como consecuencia de una profunda reorientación teórica y el acercamiento mutuo de las ciencias culturales y naturales es el propósito básico de la «Comisión Gulbenkian para el futuro de las ciencias sociales», de composición internacional e interdisciplinaria, cfr. Wallerstein, Immanuel et al., *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, op. cit.

96. *Ibid.*, cita en pp. 61 ss.

la fisiología experimental. Sin embargo, lo que constituye un logro especial de teóricos sociales tales como Margaret S. Archer, en lengua inglesa, Edgar Morin en la francesa y Niklas Luhmann en la alemana, es el hecho de que reanudan estos desarrollos paradigmáticos y, *al mismo tiempo*, reinterpretan las ideas fundamentales de la teoría de sistemas, la cibernética, la neurofisiología y la teoría de la comunicación con respecto a las características específicas de lo social. Luhmann, sobre todo, elabora, por medio de un rodeo por los conceptos generales de la teoría de sistemas, precisamente las diferencias entre «sistemas vivos» y «sistemas de sentido» y, dentro de estos últimos, entre «sistemas psíquicos» (los que operan sobre la base de la conciencia) y «sistemas sociales» (los que operan sobre la base de la comunicación).⁹⁷ Hay, en esencia, dos aspectos propios de las teorías de la autoorganización en las ciencias sociales que merecen nuestra atención en este contexto, pues se refieren directamente al problema doble de la complejidad que, como lo ha mostrado el anterior examen del estado de la investigación, tiene una importancia central en la redefinición de la relación entre comparación y explicación.

La primera de las ventajas de estas teorías consiste en que incorporan deliberadamente los factores de tiempo y temporalidad –*the arrow of time*– en su estructura teórica. Esto se aplica tanto a la temporalidad y la variabilidad (debida a reiterados ciclos de interacción entre actores sociales) de los procesos de elaboración estructural, subrayadas por Archer, como a la imbricación que Luhmann establece entre teoría de las estructuras sociales y teoría de la evolución o entre teoría de sistemas y teoría de la diferenciación.⁹⁸ El marco teórico así desarrollado ofrece las herramientas conceptuales no sólo para captar la especificidad de los campos de acción socioculturales (como la política, la economía o la educación), y las relaciones con su ambiente social, sino para hacer

97. Cfr. al respecto Lipp, Wolfgang, «Autopoiesis biologisch, Autopoiesis soziologisch», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 39, 1987, pp. 452-470.

98. Cfr. Luhmann, Niklas, «Systemtheorie, Evolutionstheorie und Kommunikationstheorie», en Luhmann, *Soziologische Aufklärung* 2, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1975, pp. 51-71. Téngase en mente, en este contexto, la distinción (puesta de relieve con todo su alcance teórico en Schluchter, Wolfgang, *Die Entwicklung des Okzidental Rationalismus*, Tubinga, Mohr, 1979) entre las filosofías objetivistas de la historia situadas dentro de la tradición del siglo XIX y las nuevas reformulaciones de la teoría de la evolución, como las que ha elaborado, entre otros, Luhmann. Las primeras se basan en la idea de la «causalidad necesaria» y construyen fases de desarrollo graduadas de alcance universal. Las últimas se remiten a la «contingencia» o a la «causalidad atributiva» y sólo admiten trayectorias de desarrollo retrospectivamente reconstruidas, renunciando así a criterios generales de direccionamiento y a periodizaciones universales del cambio histórico-social.

comprensible a la vez la historicidad de estos campos o subsistemas sociales dentro de los procesos de diferenciación de la sociedad, incluyendo los procesos de la mundialización de comunicaciones especializadas.⁹⁹ La segunda idea contundente en este contexto se refiere al enfoque característico, sobre todo, de Morin y Luhmann, de tomar en consideración en la construcción misma de la teoría la complejidad de las relaciones causales repetidamente demostrada por la investigación comparada. Es aquí donde cobran valor conceptos tales como «sentido» y «autorreferencia», «atribución» y «contingencia», «función» y «equivalencia funcional».

De las variaciones concomitantes a la equivalencia funcional

Es con referencia a tales conceptos que intentaremos desarrollar a continuación una alternativa teórico-metodológica al modelo neopositivista de comparación y explicación generalmente aceptado. Nuestro intento se basa en la reformulación del concepto de «función», tal como la introdujo Luhmann en su teoría de los sistemas sociales autorreferenciales (y que, por lo demás, se corresponde estrictamente con su redefinición de la teoría sociológica de sistemas en general).

El punto de partida para la explicación de este concepto es la diferenciación entre «función», entendida como una relación que se supone intrínseca al campo de objeto de la teoría, y «función», entendida como una actitud de observación propia del sistema científico. En la literatura de las ciencias sociales son corrientes las aserciones que emplean el término «función» en el primero de estos sentidos. La aserción de que (a) «algo *es* una función *de* otra cosa» implica una relación genética o de dependencia. Mientras que la aserción de que (b) «algo *cumple* una función *respecto a* otra cosa» denota una relación de efecto o de resultado. Y lo que en la literatura se denomina «análisis funcional» se refiere por lo general a aserciones de este último tipo, es decir a aserciones de tipo (b) que indican los resultados que unos elementos o unas partes prestan con

99. La emergencia de una «sociedad mundial» única a partir de la dinámica propia, que traspasa límites geográficos y nacionales, de los campos funcionales de la sociedad es conceptualizada, en el marco de las teorías de la comunicación y de la diferenciación, en Luhmann, Niklas, «Die Weltgesellschaft», op. cit. (n. 28 *supra*), y Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, México, Herder y Universidad Interamericana, 2007, cap. 1, apartado X: «La sociedad mundial», publicado también en *Estudios sociológicos* xxiv, 2006, 72, pp. 547-568. Véase también Stichweh, Rudolf, «Zur Theorie der Weltgesellschaft», *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie* 1, 1995, pp. 29-45.

vistas al mantenimiento de una entidad o un sistema. Por el contrario, cuando la teoría sociológica de los sistemas en el sentido luhmanniano se caracteriza como «funcional», no se hace referencia al hecho de que entre otras cosas también formule aserciones sobre unas relaciones funcionales dentro del campo de su objeto. Aquí «función» implica más bien una actitud de observación que hace abstracción de la aparente univocidad en la producción de efectos o la prestación de resultados y pretende, precisamente por medio de esta abstracción, dar cuenta de la complejidad de las redes causales que demuestran con insistencia los potenciales analíticos de la investigación científica.¹⁰⁰

Fue sobre todo Edgar Morin quien –partiendo de la evaluación sistemática del estado prolífico de la investigación–, describió en detalle la emergencia de la causalidad compleja, refiriéndose especialmente a los sistemas autoorganizadores.¹⁰¹ Estos sistemas –tales como organismos, individuos y, *a fortiori*, sistemas sociales– no están expuestos sin más a las influencias del ambiente social, a órdenes heterónomas o limitaciones externas. En virtud de sus operaciones y procesos de elaboración internos, que sólo pueden hacerse comprensibles en términos de «autorreferencia» o «sentido», estos sistemas autoorganizadores liberan efectos endógenos contrapuestos (*endo-causalidad*) que disrumpen, neutralizan o transforman la dirección y la fuerza de impacto de factores exógenos (*exo-causalidad*). De este modo, *exo-causalidad* y *endo-causalidad*, las influencias externas y el procesamiento interno, la apertura hacia el ambiente y el cerramiento operativo de los sistemas sociales, se entrelazan en un entramado que se construye de manera antagonica y complementaria a la vez.

Este entramado da lugar a los fenómenos que los trabajos de Ringer y Hughes, abarcativos tanto desde el punto de vista histórico como desde el comparativo, describen contundentemente como *momentum*, *Ei-gendynamik* o inercia sistémica.¹⁰² Asimismo, resulta de este entramado,

100. La ampliación de las ideas clásicas de causalidad se discute, por ejemplo, en Bunge, Mario, Halbwachs, Francis, Kuhn, Thomas S. et al., *Les théories de la causalité*, París, Presses Universitaires de France, 1971 [= *Las teorías de la causalidad*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977]; Maruyama, Magoroh, «Paradigmatology and its Application to Cross-Disciplinary, Cross-Professional and Cross-Cultural Communication», *Cybernetica* 17, 1974, pp. 136-156 y 237-281; De Coster, Michel, *L'Analogie en sciences humaines*, París, Presses Universitaires de France, 1978, pp. 54 ss.; Sosa, Ernest y Tooley, Michael (eds.) *Causation*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

101. Morin, Edgar, *La Méthode*, tomo 1: *La Nature de la Nature*, París, Seuil, nueva edición 1981, pp. 258 ss. [= *El Método I: la naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1999].

102. Ringer, *Education and Society in Modern Europe*, op. cit. (n. 10 *supra*); Hughes, *Networks of Power*, op. cit. (n. 34 *supra*).

la compleja mezcla entre la difusión global de programas y modelos de organización transnacionales, por un lado, y, por otro, la sorprendente persistencia de las variadas redes de interrelación socioculturales; es decir, una mezcla cuyas múltiples formas ya encontramos en los resultados de la investigación comparada internacional. Ambas series de fenómenos y resultados están vinculadas, en última instancia, con el hecho de que el entrecruzamiento y la transformación recíprocos de la *exo-causalidad* y la *endo-causalidad*, de las influencias externas y el procesamiento interno, son los que generan esa *causalidad compleja* o *entretejida* que se debe asumir generalmente en el ámbito de lo social, por ejemplo bajo la forma de «differentiation-amplifying heterogenizing mutual causal processes». ¹⁰³ Sin embargo, asumir la *complejidad de las relaciones causales* implica, en contraposición estricta a los supuestos básicos de la investigación comparada clásica en las ciencias sociales mencionados antes con referencia a Durkheim, Bloch y Ringer, las consecuencias siguientes:

- a) De mêmes causes peuvent conduire à des effets différents et/ou divergents.
- b) Des causes différentes peuvent produire de mêmes effets.
- c) De petites causes peuvent entraîner de très grands effets.
- d) De grandes causes peuvent entraîner de tous petits effets.
- e) Des causes sont suivies d'effets contraires.
- f) Les effets des causes antagonistes sont incertains.

La causalité complexe n'est pas linéaire: elle est circulaire et interrelationnelle; la cause et l'effet ont perdu leur substantialité; la cause a perdu sa toute-puissance, l'effet sa toute-dépendance. Ils sont relativisés l'un par l'autre, ils se transforment l'un dans l'autre. La causalité complexe n'est plus seulement déterministe ou probabilitaire; elle crée de l'improbable. ¹⁰⁴

103. De Coster, *L'Analogie en sciences humaines*, op. cit., pp. 62 ss., y Maruyama, «Paradigmatology», op. cit., pp. 149 ss. En conexión con la idea de los efectos entrecruzados del cerramiento operativo y la apertura hacia el entorno de los sistemas autoorganizados, las teorías correspondientes proporcionan también modelos explicativos que no simplemente oponen alternativas «endógenas» a los tradicionales modelos de explicación «exógenos». Precisamente, el marco teórico desarrollado por Luhmann ofrece los recursos conceptuales que permiten articular simultáneamente las relaciones entre autonomía sistémica y dependencia de su entorno de los subsistemas de la sociedad, entre la orientación de sentido específica de determinados campos de acción sociocultural y su interdependencia con el sistema abarcativo de la sociedad. Y, a diferencia de las conceptualizaciones «epi-fenomenalistas», criticadas con vehemencia por Archer, «Theorizing about the Expansion of Educational Systems», op. cit. (n. 43 *supra*), pp. 3 ss., estas relaciones pasan a ser comprendidas como interrelaciones, mediadas a través de procesos de diferenciación social, que se condicionan mutuamente y resultan sujetas a tendencias de crecimiento e intensificación.

104. Morin, *La Méthode*, op. cit. (n. 101 *supra*), pp. 269 ss.

Es sobre este trasfondo que se debe entender el sentido teórico de la reformulación del concepto de «función»: apunta a una ampliación de la contingencia. En otros términos, no apunta a la constatación de relaciones supuestamente invariables entre determinadas causas y los efectos correspondientes; la perspectiva funcional somete, más bien, tales relaciones a la comparación con alternativas sustituibles y explora otras posibilidades de producción de efectos.

[La perspectiva funcional coloca] al objeto en cuestión a la luz directa y a la luz lateral. [...] Muestra cómo este objeto contribuye a la solución de un problema y evidencia a la vez que no actúa como lo harían otras formas funcionalmente equivalentes.¹⁰⁵

La abstracción emprendida por Luhmann puede ilustrarse al analizar la reinterpretación de una aserción funcionalista de tipo clásico. Cuando, por ejemplo, Malinowski afirma que la función del rito consiste en facilitar la adaptación a una situación emocional difícil, esta constatación implica, desde la perspectiva del análisis funcional, otra pregunta, mucho más penetrante. Plantea en efecto la pregunta de saber

qué otras posibilidades existen para la resolución del mismo problema. El rito entra entonces en una relación de equivalencia funcional con otras posibilidades, por ejemplo con ciertos sistemas de explicación ideológica o con ciertas reacciones privadas como el lamento, el enfado, el humor, la onicofagia o el retiro a mundos imaginarios. Es en la demostración de tal equivalencia donde consiste lo interesante de la idea de Malinowski. No se trata de identificar una relación regular o más o menos probable entre determinadas causas y los efectos, correspondientes, sino de *constatar la equivalencia funcional entre varias causas posibles desde el punto de vista de un efecto problemático*.¹⁰⁶

Inequívocamente, el concepto de «equivalencia funcional» adquiere en este contexto una posición clave, y ello en dos aspectos. Por un lado, llega a ser la marca distintiva que permite destacar la peculiaridad del pensamiento funcional del funcionalismo clásico (interpretable en términos de causalidad). La relación funcional ya no se entiende ahora

105. Luhmann, Niklas, *Funktion der Religion*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1982, pp. 9 ss.

106. Luhmann, Niklas, «Funktion und Kausalität», en *Soziologische Aufklärung* 1, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1970, pp. 13 ss. (destacado en el original).

como una forma especial de relaciones causales; más bien la relación causal unívoca constituye –como «un caso límite de equivalencia reducida al mínimo»– un caso especial dentro de un orden funcional.¹⁰⁷ Según esta concepción, la «función» es un «esquema regulador de sentido», que ocupa en la teoría de sistemas el lugar que ocupaba el principio de «causalidad» en las teorías de tipo hipotético-deductivo.¹⁰⁸ La función remite, en otras palabras, a una técnica de observación que indaga de forma transversal a las causalidades y establece relaciones entre ciertos problemas y sus posibles soluciones con el objetivo de «comprender lo existente como contingente y lo distinto como comparable».¹⁰⁹

Por otro lado, el concepto de «equivalencia funcional» puede situarse en una larga secuencia de reflexiones y trabajos genuinamente comparatistas. Incorpora en su contenido conceptual las múltiples experiencias comparadas que todas acabaron encarando en la «terrible diversidad»¹¹⁰ de modelos socioculturales de solución. Por consiguiente, el concepto funciona a la vez como un «principio puente» que permite traducir el *pensamiento funcional* a la *metodología comparativa*. Al (a) averiguar diferentes resultados, estrategias sistémicas o soluciones en relación con un «problema de referencia» teóricamente determinado y (b) al ponerlos en relación recíproca entre sí desde la óptica de su sustituibilidad, una metodología comparativa reformulada en términos de la equivalencia funcional preserva la forma elaborada del relacionamiento de relaciones, característica de la tradición de las ciencias sociales comparativas. Tal metodología, sin embargo, ya no se basa en la regla de las variaciones concomitantes –particularmente apreciada desde la publicación del tratado durkheimiano– sino que hace uso de la heurística del principio de equivalencia. El alcance del cambio que experimenta el método comparativo corresponde a este nuevo enfoque: de ser *un procedimiento de comprobación cuasiexperimental de relaciones causales o condicionales hipotéticamente puestas como universales* el método se convierte en *el descubrimiento, empíricamente apoyado, de un*

107. Ibid., pp. 16 ss.

108. Respecto de esta caracterización, véase ibid., p. 14. Cfr., además, la nota 24 y, respecto del estado de las «ideas reguladoras» en las ciencias (naturales) en general, Körter, Rudolf, «Kausalität, Teleologie und Evolution», *Philosophia Naturalis* 21, 1984, pp. 3-31.

109. Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1984, pp. 83 ss. [= *Sistemas Sociales: lineamientos para una teoría general*, Barcelona, México y otros, Anthropos-Universidad Iberoamericana, 1998].

110. Cfr. n. 51 *supra*.

campo de equivalencia, organizado desde un punto de vista funcional, de posibilidades alternativas de producción de efectos.

Un modelo de explicación funcional-configurativo

Los procedimientos comparativos basados en el principio de la equivalencia funcional no son completamente nuevos. Por lo tanto, una exposición más detallada de los mismos puede partir de experiencias y reflexiones ya existentes. Para ilustrarlos, sin embargo, no son tanto de interés las disciplinas (como las ciencias políticas y la educación comparadas) cuyos objetos –las escuelas, los tipos de organización educativa, los parlamentos o las formas de gobierno– son instituciones esencialmente homólogas que se prestan fácilmente a la observación empírica, sino más bien disciplinas como el derecho comparado y la antropología cultural, es decir, campos de la investigación comparativa que, a causa de la extraordinaria variedad de sus objetos, desde siempre se han visto obligados a un enfoque más abstracto. Debido a la enorme variedad de figuras jurídicas vinculadas a distintos marcos doctrinales, parece poco razonable la comparación, por ejemplo, de las cláusulas del contrato de compraventa en distintos ordenamientos jurídicos (tal y como se pueden comparar las distintas formas de la organización educativa). Esta amplia variedad de figuras jurídicas obliga más bien a partir de ciertas problemáticas pertinentes, como por ejemplo la protección de las partes contratantes contra el fraude, para luego observar el espectro entero de los medios jurídicos distintos y, llegado el caso, también las normas sociales extrajurídicas que asumen funciones equivalentes respecto al problema de reglamentación en cuestión.¹¹¹

Partiendo de tales experiencias con sus propios objetos, el derecho comparado así como la antropología cultural han desarrollado una línea de razonamiento que no solo es en gran medida análoga, sino que también corresponde a un tipo de argumentación funcional en el sentido más amplio. Los presupuestos teóricos subyacentes establecen que los modelos de organización y reglamentación históricamente específicos que se pueden encontrar en diferentes ordenamientos jurídicos

111. Este ejemplo es discutido, en el marco de consideraciones más generales, en Zweigert, Konrad, «Des solutions identiques par des voies différentes», *Revue Internationale de Droit Comparé* 18, 1966, pp. 6-18.

y culturas se pueden entender y analizar como soluciones variables a problemas de estructuración ubicuos, derivados de «la lógica objetiva y la homogeneidad» propias de las tareas de ordenación de la convivencia social.¹¹² A partir de estos presupuestos resultan dos principios heurísticos que, en el derecho comparado, se definen más específicamente como «ley de *equivalencia funcional* de las figuras y los conceptos jurídicos *entre* diferentes sistemas» y «ley de *interdependencia* de las formas institucionales *dentro* de un sistema particular».¹¹³ La comparación que adopta este tipo de argumentación genera una perspectiva de análisis que es, característicamente, de orientación *funcional* y *genética* a la vez. En otras palabras, este enfoque comparativo relaciona las instituciones sujetas a variación cultural con problemas de ordenamiento o necesidades jurídicas generales, por un lado, y, por otro, con los condicionamientos estructurales o recursos de solución de problemas dados en determinados sistemas sociales históricos. Pasa luego a explicar las instituciones en cuestión a partir de esta doble referencia, es decir, a partir de sus objetivos lógicamente vinculados con ciertas tareas de ordenación de carácter transcultural y sus formas específicas condicionadas por configuraciones históricas particulares.

Podría decirse que lo histórico no es fundamento, sino modalidad del desarrollo de cada figura jurídica concreta. Queda vinculada, más allá de las tradiciones nacionales, con los problemas universales inherentes a su tarea de ordenación. No es posible, sin embargo, explicarla ni compararla «en abstracto» con otras soluciones a partir de su cometido universal, sino sólo como parte de su configuración histórica, en la que desempeña la misma función que desempeñan otras figuras correspondientes en otras configuraciones socioculturales incluidas en la comparación.¹¹⁴

112. «*Jus unum-lex multiplex*», así reza el lema de la viñeta de portada de la *Revue Internationale de Droit Comparé*, que se completa con el lema programático «universa curiositas». La cita se encuentra en Esser, Josef, *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts. Rechtsvergleichende Beiträge zur Rechtsquellen- und Interpretationslehre*, Tubinga, Mohr, segunda edición 1964, p. 351 [= *Principio y norma en la elaboración jurisprudencial del derecho privado*, Barcelona, Bosch, 1961].

113. Tratadas de manera detallada en Esser, *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts*, op. cit., pp. 346 ss.; cfr. también Zweigert, «Des solutions identiques par des voies différentes», op. cit., y Rheinstejn, Max, *Einführung in die Rechtsvergleichung*, Múnich, Beck, 1974.

114. Esser, *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts*, op. cit., p. 349. Cfr., además, los análisis de Rotter, Frank, «Dogmatische und soziologische Rechtsvergleichung. Eine methodologische Analyse für die Ostrechtsforschung», *Osteuroparecht* 16(2), 1970, pp. 81-97; y Ranieri, Filippo, «Stilus Curiae. Zum historischen Hintergrund der Relationstechnik», *Rechtshistorisches Journal* 4, 1985, pp. 75-88.

Este enfoque de análisis comparativo se muestra, en principio, susceptible de ampliación y generalización metodológica. Por ejemplo, las investigaciones comparadas en materia de procesos de formación de los estados y las naciones o concernientes a la superación de los retos actuales del cambio socioeconómico han puesto de manifiesto las ventajas que representa.¹¹⁵ Estas investigaciones han revelado, sobre todo, una flexibilidad no reduccionista en el manejo de la «terrible diversidad» de los fenómenos culturales, flexibilidad que surge de la línea de pensamiento que comparten, caracterizada por su orientación funcional y genética a la vez. Al mismo tiempo, sin embargo, tales trabajos han puesto de relieve un requisito cuya perentoriedad fue reclamada por la reflexión metodológica en campos tales como el derecho comparado, pero cuya solución sigue siendo controvertida,¹¹⁶ es decir, la necesidad de conceptualizar explícitamente los problemas que han de servir como puntos de referencia para el análisis.

Tal conceptualización resulta imprescindible precisamente para un procedimiento que pretende establecer equivalencias funcionales a partir de determinados problemas de referencia. Esto significa que también un enfoque comparativo basado en la «idea reguladora» de la función depende metodológicamente de la conceptualización previa de su campo de estudio en el marco de una teoría relevante para el objeto de la investigación. La tarea prioritaria de dicho marco teórico consiste en eliminar la arbitrariedad en la determinación de los problemas de referencia que guían el análisis y brindarles una fundamentación sistemática. Una ventaja adicional de la determinación teóricamente explicada de las problemáticas analíticas consiste en que aguza de manera contundente la percepción de las diferencias empíricas entre las variables soluciones nacionales o culturales y sus condicionamientos histórico-sociales. Además, cuanto más abstracta sea la formulación de una

115. Cfr., por ejemplo, Flora, Peter, «Die Bildungsentwicklung im Prozess der Staaten- und Nationenbildung», en Peter Christian Ludz (ed.) *Soziologie und Sozialgeschichte*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1972, pp. 294-319; Rokkan, Stein, «Dimensions of State Formation and Nation-Building: A Possible Paradigm for Research on Variations within Europe», en Tilly, Charles (ed.) *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1975, pp. 562-600; y Flora, Peter et al. (eds.) *State Formation, Nation-Building, and Mass Politics in Europe. The Theory of Stein Rokkan*, Oxford y otras, Oxford University Press, 1999; o bien Sabel, Charles F. et al., *Regional Prosperities Compared: Massachusetts and Baden-Württemberg in the 1980's*, Berlín, Wissenschaftszentrum Berlin, 1987. En tal sentido, también Badie y Hermet, *Politique Comparée*, op. cit. (n. 44 *supra*), pp. 30 ss.

116. Cfr. Gessner, Volkmar, «Soziologische Überlegungen zu einer Theorie der angewandten Rechtsvergleichung», *Rebels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht* 36, 1972, pp. 229-260.

teoría, tanto más podrá deshacerse de incontrolados matices culturales o –en el caso del derecho comparado– dogmáticos en la definición de una problemática. Una teoría tanto abstracta como abarcativa agudiza, en fin, la conciencia de que los problemas no adquieren su carácter de problema como tales, aisladamente, sino en contextos teóricamente interrelacionados; cabe, en otros términos, identificarlos como elementos de sistemas de problemas más amplios o bien –según Luhmann– como «problemas sistémicos».¹¹⁷

En relación con tales expectativas, la teoría de los sistemas sociales autorreferenciales ofrece una opción prometedora que, por supuesto, no excluye otras alternativas. Al no estar cerrada deductivamente sino, por así decirlo, orientada a su elaboración más extensa por medio de teorías parciales especificantes y a la obtención de informaciones por medio de investigaciones comparadas, esta teoría parece reunir las condiciones para servir como ejemplo de lo que otros trabajos reclamaron en términos de una *variation-finding theory*.¹¹⁸

Los enfoques comparativos conceptualizados a raíz de teorías de este tipo se articulan en torno a una forma de pensamiento contrapuesta en sí misma. Esta forma de pensamiento retoma, tal como ha sido demostrado en el caso del derecho comparado, los relacionamientos funcionales y a la vez genéticos de modelos de resolución de problemas específicos de ciertos contextos culturales. Ahora bien, en el marco de la teoría funcional de sistemas, dicha forma de pensamiento puede precisarse conceptualmente y desarrollarse como un movimiento contrapuesto de *generalización y reespecificación*, es decir, de «establecimiento (en general) y eliminación (en concreto) de equivalencias funcionales».¹¹⁹ Sobre esta base, la explicación, por medio de la comparación, de modelos de solución específicos de sus contextos histórico-sociales sólo puede derivarse entonces del desenlace analítico de la tensión así creada entre extensión teórica y limitación empírica de aquello que es posible.

Generalización designa, en este procedimiento, la construcción teórica del campo de estudio. De la generalización se esperan dos aportaciones. En primer lugar, debe definir conceptualmente el problema de referencia que rige el análisis en cuestión, utilizando para ello los recursos de la teoría de los sistemas sociales, e indicar, al mismo tiem-

117. Luhmann, *Soziale Systeme*, op. cit. (n. 109 *supra*), p. 84.

118. Knoke, Pappi, Broadbent y Tsujinaka, *Comparing Policy Networks. Labor Politics in the U.S., Germany and Japan*, op. cit. (n. 38 *supra*), p. 221.

119. Luhmann, *Soziale Systeme*, op. cit. (n. 109 *supra*), pp. 85 ss. y *passim*.

po, su relevancia dentro de un conjunto de problemas más amplio –por ejemplo, como problema de estructuración de un campo de acción sociocultural–. En segundo término, ha de delimitar una gama, organizada a partir de dicho problema de referencia, de soluciones alternativas, concebibles como equivalentes y susceptibles de comparación. Así se logra que el espectro de posibilidades alternativas, por un lado, aparezca ordenado por un determinado planteamiento del problema (y que, en ese sentido, no sea arbitrario) y, por otro, que la perspectiva funcional se disponga a descuajar la relación entre problema y solución, precisamente para tomar en cuenta formas sustituibles de producción de efectos. En tal construcción de una problemática (que en su caso puede diferenciarse en un orden escalonado de estrategias de solución alternativas y problemas consecutivos) reside la verdadera aportación de la conceptualización teórica a la estructuración de estudios comparativos. Es este un presupuesto que se ha de acatar como tal, aun cuando sólo se lo pueda poner en práctica en función de un tema concreto y, por tanto, en relación a un ámbito sociocultural específico.¹²⁰

Especificificar significa, en cambio, «indicar condiciones de posibilidad más restringidas».¹²¹ En otros términos, las soluciones alternativas, diseñadas como equivalentes desde una conceptualización teórica, se estudian en los factores condicionantes de su realización histórica. Este estudio puede seguir una doble dirección. Puede dirigirse a las decisiones tomadas en favor de determinadas soluciones y, en consecuencia, en contra de otras. Asimismo puede dirigirse a las consecuencias y los problemas consecutivos derivados de tales decisiones. La primera perspectiva de especificación apunta, en otras palabras, a la reconstrucción de las condiciones iniciales y los recursos que influyen en los procesos de decisión y elección de estructuras; en este sentido puede denominársela –retomando conceptos desarrollados por la sociología y la etnología histórico-comparadas– con el término *configuración*. La segunda perspectiva persigue tales decisiones y elecciones así como los procesos de estructuración sistémica que fomentan; para referirnos a ella emplearemos –basándonos en el paradigma de la autoorganización– el término *morfogénesis*. Y subrayamos a la vez con esta explicitación el peso que

120. Por ejemplo, Schriewer, Jürgen y Harney, Klaus, «'Beruflichkeit' versus 'Culture Technique'. Contribution à la sémantique du travail en France et en Allemagne», en Bénédicte Zimmermann, Claude Didry y Peter Wagner (eds.) *Le Travail et la Nation. Histoire croisée de la France et de l'Allemagne*, París, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1999, pp. 107-146.

121. Luhmann, *Soziale Systeme*, op. cit. (n. 109 *supra*), p. 84.

reclama para sí, en la construcción de argumentos explicativos comparados, esta doble especificación –configurativa y procesual– frente a la perspectiva de análisis funcional propia del teórico.

Una explicación *funcional-configurativa* que se construya con arreglo a tales premisas adquiere el carácter de un proceso de eliminación sucesiva. Indaga, partiendo de los problemas de conformación estructural de los campos de acción sociocultural en cuestión, los recursos de realización disponibles (positivamente) o los márgenes de decisión limitadores (restrictivamente) en distintas sociedades (naciones, culturas, etc.). El concepto de *configuración* establece que tales condiciones previas no se encuentran al azar, sino que están ya preformadas, en sistemas históricamente concretos, en virtud de las soluciones adoptadas en otros campos o subsistemas sociales.¹²² Por ello, no es necesario que la reconstrucción –guiada por la problemática inicial de la investigación– de las condiciones supuestamente relevantes para la solución de un problema proceda *ad hoc*, tanteando al nuevo territorio caso por caso. Puede dejarse guiar a su vez por tipologías históricamente saturadas –como las de las trayectorias históricas de desarrollo, los procesos variables de formación de los Estados, las zonas de ruptura socio-estructurales o las tradiciones semánticas de los países europeos– que pueden complementar la conceptualización teórica del campo de estudio.¹²³ El proceso de «eliminación en lo concreto» de equivalentes funcionales, implicado por este enfoque explicativo, encuentra su apoyo empírico en ese recurso a la estructuración no arbitraria de constelaciones históricas. Las soluciones de un problema consideradas contingentes desde una perspectiva funcional se retrotraen en el análisis configurativo hasta el punto en que su realización fáctica resulta comprensible como realización no arbitraria, históricamente verosímil o, llegado el caso, como única posible. Al poder llevar simultáneamente alternativas de soluciones *y, a la vez*, demostrar que únicamente eran realizables de manera selectiva, sólo en un contexto nacional o sociocultural concreto y no en otro distinto, la comparación subraya este proceso de eliminación. Y alcanza fuerza de demostración en la medida en que las fases de eliminación efec-

122. «It is this multiplicity of levels of social organization and cultural forces that provides some structure to historical situations and points to the possibilities and limitations of 'choices' within them», se afirma en Eisenstadt, *Tradition, Change, and Modernity*, op. cit. (n. 39 *supra*), p. 361.

123. Cfr., por ejemplo, la tipología, desarrollada sobre la base de parámetros geográfico-histórico-políticos, de las trayectorias de desarrollo de los países europeos expuesta por Stein Rokkan; véase Flora et al. (eds.) *State Formation, Nation-Building, and Mass Politics in Europe*, op. cit. (n. 115 *supra*).

tuadas, conforme a los mismos principios de construcción, se acreditan justamente en casos diferentes. En otros términos, la comparación se convierte en un argumento explicativo en la medida en que, en una reconstrucción teóricamente informada, se llega a identificar las soluciones históricamente materializadas como determinadas realizaciones de lo que es estructuralmente posible en distintas configuraciones.¹²⁴

Las decisiones estructurales, una vez tomadas, canalizan decisiones subsiguientes y ocasionan problemas consecutivos. Una decisión dotada de eficacia estructural repercute entonces en la *otra*, y se amalgaman texturas emergentes que no admiten opciones discrecionales ni son modificables a discreción: «La estructura inicial condiciona las opciones de los agentes posteriores; las generaciones siguientes pagan por las libertades de las anteriores en gran escala».¹²⁵ El concepto de *morfogénesis* denota estos procesos de estructuración sistémica (*structural elaborations*) a los que se refiere la segunda de las perspectivas de especificación antes señaladas. Los trabajos de Margaret S. Archer constituyen una importante contribución conceptual e histórica a tales investigaciones.¹²⁶ A la luz de los conceptos marco de autoorganización sistémica, reconstruyen el complejo juego de factores estructurales e interacción social, las relaciones de conflicto, negociación e intercambio entre actores colectivos e individuales así como las secuencias complejas de «condicionamiento estructural-interacción sociocultural-estructuración sistémica» que se repiten cíclicamente por la dinámica de tales nexos de relaciones. La trama estructural específica de un sistema social dado y sus transformaciones sucesivas en el tiempo tienen, en este marco, la misma importancia como resultado de una estructuración sistémica en el pasado que como supuesto restrictivo de los procesos de estructuración en curso.

No obstante, el enfoque de Archer, aunque apegado al estudio escrupulosamente empírico, por su énfasis prioritario en el carácter

124. La formulación de la «realidad histórica como realización de lo posible» se encuentra en Faber, Karl-Georg, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, Múnich, Beck, 1974, pp. 86 ss. En el mismo sentido, aunque de forma más pragmática, se afirma en Maynes, *Schooling for the People*, op. cit. (n. 43 *supra*), p. 10: «It is instructive to find out how the constraints on people's actions were indeed constraining, whatever their ideas.»

125. Como lo formula Archer, «Theorizing about the Expansion», op. cit. (n. 43 *supra*), p. 6.

126. Archer, Margaret S., *Social Origins of Educational Systems*, Londres y otras, Sage, 1979; y Archer, *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

interactivo de tales procesos resulta demasiado inespecífico con respecto al carácter estructural inmanente en los subsistemas sociales (en general) y/o en los campos de acción educativa (en particular). Los enunciados y conceptos de la teoría de los sistemas sociales autorreferenciales, como –a nivel general– los de «variación» y «selección», «exo-diferenciación» y «endo-diferenciación», «orientación funcional» y «prestación de servicios», «autorreferencia» y «reflexión» o –a un mayor nivel de concreción– los de «medio de comunicación» y «fórmula de contingencia», «programación» y «codificación», «ámbito de intersección» y «simbiosis funcional», «disciplina» y «carrera», facilitan análisis más afinados a este respecto. Mientras que Archer se interesa –en la buena tradición anglosajona–, por ejemplo por las estrategias de imposición y los intereses propios de la profesión docente, las categorías luhmannianas dirigen la mirada en el código de selección propio del sistema educativo, poco estimado por la profesión docente, pero estructuralmente inevitable, y el nexo de selección pedagógica y de selección social que ese código encierra. Mientras que Archer intenta reconstruir los procesos de crecimiento sistémicos como fenómenos en última instancia no planeada, partiendo de las tramas de interacción y de transacción de los agentes, los conceptos de la teoría funcional de sistemas promueven, además, una explicación de los procesos de estructuración sistémica en términos de la lógica propia y del sentido particular de los subsistemas funcionales de la sociedad, así como en términos de las relaciones de interdependencia con sus entornos intrasociales. En resumen, es por medio de la combinación de ambos enfoques que los análisis comparativos aquí tratados pueden modelarse de manera tal, que hagan posible *tanto* la descripción detallada de la especificidad cultural de los variables procesos de formación y transformación de sistemas *como* su interpretación en el marco de una teoría abarcativa.

Una ciencia social histórico-comparada que asuma las opciones teórico-metodológicas aquí expuestas ya no puede ubicarse en la dicotomía de enfoques «nomotéticos» o «idiográficos». Ni sus investigaciones reducen la comparación a mera instancia de comprobación de hipótesis macrosociales, ni permiten que se marchite en descripciones autocomplacientes de unas particularidades históricas. Tales investigaciones desarrollan más bien conocimientos específicamente comparativos en tanto que revelan en el ámbito de sus objetos variables tipos de relaciones entre estructuras sistémicas concebidas al nivel transcultural y

distintas formaciones configurativas.¹²⁷ Despliegan las amplias oportunidades de configuración del mundo sociocultural del ser humano en sus realizaciones históricas y, en el mismo contexto, demuestran cómo y de qué manera estas realizaciones han seguido la lógica de estructuraciones sistémicas. Enriquecen así nuestro conocimiento sistemático y subrayan a la vez la idea de apertura evolutiva de la praxis social.

127. Se corresponden así con las conclusiones alcanzadas por las investigaciones interdisciplinarias sobre sistemas de autoorganización, según las cuales pequeñas desviaciones de las condiciones de partida pueden conducir a formaciones estructurales considerablemente divergentes. Cfr. también, sin embargo, Eisenstadt, *Tradition, Change, and Modernity*, op. cit. (n. 39 *supra*), p. 362: «Instead of assuming the existence of general sequences of patterns of social mobilization [...], we must investigate the possibility of different variations in such patterns and their influence on the development of different modes of response to the challenges of modernization and on the consequent emergence of different types of post-traditional social, political, and cultural orders.»

LA COMPARACIÓN DE CIVILIZACIONES EN LAS CIENCIAS HISTÓRICAS

– Hartmut Kaelble

¿Necesitamos realmente una historia de las civilizaciones, una historia de sus auge, amenazas y decadencias, una historia de la peculiaridad de Europa y del Occidente en comparación con otras civilizaciones del mundo? En todo caso, en los últimos años se puede percibir un interés creciente por la historia de las civilizaciones y por la comparación entre civilizaciones. Aumenta el número de libros europeos sobre la historia de otras civilizaciones.¹ Es más fuerte la referencia a textos clásicos de la comparación de civilizaciones, como *La ciudad* de Max Weber.² En los últimos años se ha intensificado el debate sobre la larga historia de la civilización europea como una unidad y en él están tomando parte no sólo los historiadores, pues son incluso otras disciplinas las que están teniendo más peso en el debate.³ También el éxito

1. Sólo un par de ejemplos para el mundo de habla alemana: Kulke, Hermann y Rothermund, Dietmar (eds.) *Geschichte Indiens*, Múnich, Beck, 1998; Hourani, Albert, *Die Geschichte der arabischen Völker*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1992 [= *Historia de los pueblos árabes*, Barcelona, Vergara Grupo Zeta, 2003]; Reinhard, Wolfgang y Waldmann, Peter (eds.) *Nord und Süd in Amerika. Gemeinsamkeiten, Gegensätze, europäischer Hintergrund*, Friburgo, Rombach, 1995; Hübinger, Gangolf, Osterhammel, Jürgen y Pelzer, Erich (eds.) *Universalgeschichte und Nationalgeschichten*, Friburgo, Romabach, 1994; Illife, John, *Geschichte Afrikas*, Múnich, Beck, 1997; véase también la excelente visión de conjunto de Osterhammel, Jürgen, «Sozialgeschichte im Zivilisationsvergleich. Zu künftigen Möglichkeiten komparativer Geschichtswissenschaft», *Geschichte und Gesellschaft* 22, 1996, pp. 143-164; Osterhammel, Jürgen, «Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft», en Haupt, Heinz-Gerhard y Kocka, Jürgen (eds.) *Geschichte und Vergleich*, Fráncfort del Meno, Campus, 1996, pp. 271-313.

2. Weber, Max, «Die Stadt», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 47, 1921 [= *La ciudad*, Madrid, Piqueta, 1987].

3. Véase, a modo de selección: Morin, Edgar, *Europa denken*, Fráncfort del Meno, Campus, 1991 [= *Pensar Europa: la metamorfosis de un continente*, Barcelona, Gedisa, 2003]; Michalski, Krzysztof (ed.) *Europa und die Folgen. Castelgandolfo-Gespräch 1987*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988; Pomian, Krzysztof, *Europa und seine Nationen*, Berlín, Wagenbach, 1990; Duroselle, Jean-Baptiste, «L'idée d'Europe dans l'histoire», en Jean-Baptiste Duroselle y Yves Léonard (eds.) *La France et l'Europe*, París, Documentation Française, 1990, pp. 3-11; Mann, Michael, *Geschichte der Macht* (vol. 4), Fráncfort del Meno, Campus, 1990; Lützel, Paul M., *Die Schriftsteller und Europa. Von der Romantik bis zur Gegenwart*, Múnich, Pi-

del libro de Samuel Huntington es expresión de este renacimiento de la historia de las civilizaciones, que, por supuesto, parte casi siempre de otras premisas.⁴

Hay un montón de motivos evidentes para este nuevo interés por las civilizaciones y su historia. En primer lugar, están perdiendo fuerza formas de pensamiento que, hasta hace poco, habían desplazado la comparación entre las civilizaciones a una posición marginal. Con la caída del imperio soviético ha terminado la división del mundo en un hemisferio occidental y una esfera comunista, la cual compartía toda una serie de civilizaciones. La división del mundo en un primer mundo industrializado y un tercer mundo no industrializado resulta cada vez más problemática con el ascenso de los países industriales asiáticos y con la modernización económica de América Latina. El mundo industrial abarca cada vez más sociedades. Con ello se plantea la cuestión de cómo se debería subdividir la parte del mundo predominantemente industrializado, pero muy heterogéneo en sí mismo. Al mismo tiempo las civilizaciones están recibiendo una atención y una valoración, a la que están contribuyendo distintos debates. Entre estos está, especialmente, el debate básico de si los derechos humanos y las obligaciones sociales,

per, 1992; Rovani, Joseph y Krebs, Gilbert (eds.) *Identités nationales et conscience européenne. Un dialogue franco-allemand*, Asnières, Institut Allemand, 1992; Brague, Rémi, *Europa. Eine exzentrische Identität*, Fráncfort del Meno, Campus, 1993; Millon-Delsol, Chantal, *L'irrévérence. Essai sur l'esprit européen*, París, Mame, 1993; Némo, Philippe, *L'Union européenne et l'état-nation*, París, Groupe École Supérieure de Commerce de París, 1997; Girault, René (ed.) *Les Europes des européens*, París, Publications de la Sorbonne, 1993; Girault, René (ed.) *Identités et conscience européennes aux XXe siècle*, París, Hachette Littérature, 1994; Swedberg, Richard, «The idea of 'Europe' and the origin of the European Union – a sociological approach», *Zeitschrift für Soziologie* 23, 1994, pp. 378-387; Puhle, Hans-Jürgen, *Staaten, Nationen und Regionen Europas*, Viena, Picus, 1995; Derrida, Jacques, «Kurs auf das andere Kap: Europas Identität», *Liber* 2/3, 1990; Jones, Eric L., *The European Miracle. Environments, Economies y Geopolitics in the History of Europe and Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 [= *El Milagro europeo: entorno, economía y geopolítica en la historia de Europa y Asia*, Madrid, Alianza Editorial, 1990]; Hall, John A., *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*, Oxford, Blackwell, 1985 [= *Poderes y libertades: las causas y consecuencias del auge de Occidente*, Barcelona, Península, 1988]; Mann, Michael, *The Sources of Social Power* (vol. 2), Cambridge, Cambridge University Press, 1986 [= *Las fuentes del poder social, II: el desarrollo de las clases y los estados nacionales, 1760-1914*, Madrid, Alianza, 1997]; Baechler, Jean, Hall, John A. y Mann, Michael (eds.) *Europe and the Rise of Capitalism*, Oxford, Blackwell, 1988; como visiones de conjunto, además, véase Kaelble, Hartmut, «Europabewusstsein, Gesellschaft und Geschichte: Forschungsstand und Forschungschancen», en Rainer Hudemann, Hartmut Kaelble y Klaus Schwabe (eds.) *Europa im Blick der Historiker. Europäische Integration im 20. Jahrhundert: Bewusstsein und Institutionen*, Múnich, Oldenbourg, 1995, pp. 1-53; Kaelble, Hartmut, «Europäische und nationale Identität seit dem Zweiten Weltkrieg», en Wolther von Kieseritzky, Klaus-Peter Sicj y Siegfried Weichlein (eds.) *Prekäre Stabilität? Demokratie in Deutschland. Festschrift für Heinrich A. Winkler zum 60. Geburtstag*, Múnich, Beck, 1999.

4. Huntington, Samuel P., *Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik*, Viena, Europaverlag, 1997 [= *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2006].

las constituciones y la seguridad social contradicen la lógica interna de algunas civilizaciones o son principios válidos en todo el mundo. También está el debate sobre la propia conciencia que tienen de sí mismas las sociedades extraeuropeas y de sus peculiaridades respecto a la modernidad europea.⁵

En segundo lugar, la mirada hacia otras civilizaciones se ha convertido en algo más importante para los europeos, porque paulatinamente van siendo conscientes de un cambio fundamental en su propia civilización. Europa era hasta no hace mucho tiempo una civilización que no tenía un centro político ni una identidad política y, por eso, continuó siendo para los historiadores –que pensaban ante todo en categorías de identidad, de Estado y de decisiones políticas– algo sin un perfil propio, muy nebuloso. Sólo en los últimos diez, quince años se ha visto claramente una transformación fundamental de la civilización europea: en Bruselas surgió un centro de decisión, que, sin duda, estaba centrado por el momento en decisiones de política económica, pero con ambiciones que van más allá, a una política de seguridad interior y exterior europea. La civilización europea se está convirtiendo de esa manera más bien en un tema normal para las categorías clásicas de los historiadores y la comparación de historia de la civilizaciones que se hace con Europa ya no se queda en la historia de la cultura y de las ideas, sino que abarca todos los sectores de la historia, también la historia de la política y de la economía, aunque sólo de su más reciente pasado. A la Unión Europea actual ya no pertenece, como en los años cincuenta y sesenta, una minoría de europeos sino la mayor parte de ellos (fuera de los estados de la ex-Unión Soviética), actualmente alrededor del 70%, y tras la entrada de Estados de Europa Central, es decir, Polonia, República Checa y Hungría será incluso de más del 80% de los europeos. La Unión Europea se ha

5. Véase, por ejemplo, Chakrabarty, Dipesh, «Provincializing Europe: Post-coloniality and the critique of history», *Cultural Studies* 6, 1992, pp. 337-357; Conrad, Sebastian, «What time is Japan? 'Europe' in Japanese historiography, 1945-1965», *History and Theory* 38, 1999; Carrier, James G., *Occidentalism: Images of the West*, Oxford, Oxford University Press, 1995; Coronil, Fernando, «Beyond occidentalism: toward nonimperial geohistorical categories», *Cultural Anthropology* 11, 1996; Lütt, Jürgen, Brechmann, Nicole, Hintz, Catharina y Kurz, Isolde, «Die Orientalismus-Debate im Vergleich: Verlauf, Kritik, Schwerpunkte im indischen und arabischen Kontext», en Hartmut Kaelble y Jürgen Schriewer, *Gesellschaften im Vergleich. Forschungen aus Sozial- und Geisteswissenschaften*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 1998, pp. 511-568; Yapp, Malcolm E., «Europe in the Turkish Mirror», *Past y Present* 137, 1992, pp. 134-155; Ong, Aihwa, «Chinese Modernities. Narratives of Nation and Capitalism», en Aihwa Ong y Donald M. Nonini (eds.) *The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*, Londres, Routledge, 1997, pp. 171-202.

identificado así en gran parte con la civilización europea. También por este motivo la búsqueda de una conciencia europea común y de la determinación de las fronteras orientales y meridionales de Europa tiene un nuevo impulso tras el derrumbamiento del imperio soviético y la ampliación de la Unión Europea. La historia europea que había quedado atrás pasa asimismo a una nueva luz a causa de estas transformaciones, aun cuando esa historia requiera un enfoque totalmente distinto de la historia de una civilización que fuera al mismo tiempo un Estado.

En tercer lugar, por último, el número creciente de inmigrantes de otras civilizaciones extraeuropeas hacia Europa también pone de manifiesto la necesidad imperativa de una comparación entre las civilizaciones. Los millones de musulmanes que han emigrado a Europa, la presencia de mezquitas en las ciudades europeas y de vestidos islámicos en el paisaje urbano europeo, pero también las nuevas minorías de chinos, de indios, del Caribe y del África negra están llevando a los europeos a ocuparse intensamente de las civilizaciones de origen de estas minorías y, consiguientemente, de la comparación entre civilizaciones. Por ello, la comparación entre civilizaciones ya no es una contraposición erudita, alejada de la vida cotidiana, entre Europa y costumbres y mentalidades exóticas, sino que se ha convertido en una ocupación con la vida cotidiana europea.

¿Qué significa la comparación de civilizaciones en las ciencias históricas?

La historia comparada de las civilizaciones, en la que se concentra este trabajo, se ocupa de un número limitado de sociedades, de Europa, del mundo árabe, de la India, China, del Sureste asiático, del África negra, de América Latina, y también de grandes sociedades como los Estados Unidos, la antigua Unión Soviética y Japón. Por civilizaciones se entienden en general unidades sociales que rara vez poseyeron durante su historia un único centro de poder, pues eran policéntricas, compuestas de varios Estados nacionales o de unidades políticas prenacionales, pero que, sin embargo, formaban una unidad en la conciencia que tenían de sí mismas, en las experiencias de sus habitantes, en su historia común, en su tejido interno, en ciertas similitudes y en particularidades culturales y sociales, en comparación con otras civilizaciones y con

sociedades de dentro de una civilización.⁶ La historia comparada de las civilizaciones persigue elementos comunes, diferencias y transferencias entre civilizaciones en el proceso histórico. Entre estas civilizaciones, China es un caso especial, como ya se ha dicho, porque esta civilización tuvo casi siempre un único centro político a lo largo de su historia y desde la Revolución de 1949 adquirió también elementos propios de un Estado nacional. No existe otra civilización con características similares. La India sólo ha tenido un centro de poder estatal en el período relativamente corto desde 1948; antes nunca. Europa se encuentra quizá en el camino hacia un centro de poder común, pero toda su historia anterior ha sido, como la India, una civilización policéntrica. Este carácter básicamente policéntrico de la civilización exige otros métodos de comparación distintos a los de la comparación entre naciones.

Los historiadores, y de manera similar otros científicos sociales con una orientación histórica, apenas han publicado en época reciente comparaciones históricas entre las civilizaciones en un sentido pleno. Es cierto que hay una serie de comparaciones que traspasan las fronteras entre las civilizaciones, pero en la parte europea de tales comparaciones se eligen casi siempre sociedades nacionales.⁷ Muy rara vez se estable-

6. Para aclarar algo más la cuestión: es evidente que aquí no entendemos la comparación entre civilizaciones como una comparación internacional sobre el proceso de civilización en el sentido de Norbert Elias ni como una comparación de los progresos de la civilización material. En vez de «civilizaciones» podríamos decir, por lo demás, «culturas». Ambos conceptos se han mezclado tanto en alemán que ya no transmiten las antiguas diferencias entre alta cultura y civilización material. Hemos utilizado el concepto de «civilización» porque decir «comparación entre culturas» habría sido equívoco. «Comparación entre culturas» podría significar la comparación de la dimensión cultural en vez de la dimensión social o política. He preferido utilizar la expresión «civilización» porque su traducción a otros idiomas es más sencilla. Actualmente ya no se utiliza la diferenciación entre civilizaciones (o «culturas») y sociedades «primitivas», que para los historiadores del siglo XIX y de comienzos del XX era tan determinante. Sigue siendo cuestionable si la sociedad mundial entera se puede dividir en civilizaciones o grandes sociedades. Habrá con toda seguridad zonas de transición y sociedades fronterizas, que estén impregnadas por dos civilizaciones o sociedades que tengan una posición independiente dentro de una determinada civilización. Pero, en conjunto, es razonable representarse el mundo dividido en civilizaciones aunque no se vea necesariamente un «clash of civilizations». Véase sobre este tema el trabajo muy sugerente de Osterhammel, Jürgen, «Sozialgeschichte im Zivilisationsvergleich. Zu künftigen Möglichkeiten komparativer Geschichtswissenschaft», *Geschichte und Gesellschaft* 22, 1996, pp. 143-164; Osterhammel, Jürgen, «Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft», en Heinz-Gerhard Haupt y Jürgen Kocka (eds.) *Geschichte und Vergleich*, Fráncfort del Meno, Campus, 1996; como ejemplo de delimitación de una civilización: Osterhammel, Jürgen, «Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas», *Saeculum* 46, 1995, pp. 101-138.

7. Ejemplos conocidos de este comparación de naciones europeas con civilizaciones extraeuropeas son: Moore, Barrington, *Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie. Die Rolle der Grundbesitzer und Bauern bei der Entstehung der modernen Welt*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1969 [= *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia: el señor y el campesino en la formación del mundo moderno*, Barcelona, Península, 2002]; Skocpol, Theda, *States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia and China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 [= *Los estados y las revoluciones*

cen comparaciones entre Europa como un todo y otras civilizaciones o grandes sociedades.⁸ Sólo se han investigado desde un punto de vista histórico con más frecuencia las imágenes que se hacían unas civilizaciones de las otras.⁹

Son evidentes las razones de esta ausencia de historiadores en la historia comparada de las civilizaciones en su conjunto. La nación y el Estado fueron el tema originario de la ciencia histórica y han seguido siendo desde entonces un punto central en su orientación. Por eso, a muchos historiadores la historia comparada de las civilizaciones les parece demasiado apolítica, demasiado alejada de las decisiones, de los acontecimientos y de los momentos de inflexión política. En el amplio campo de una civilización como tal parece desdibujarse la significación de los temas nacionales de la política, que mueven con razón a muchos historiadores, como por ejemplo los orígenes de la Revolución francesa o las causas de la toma del poder de Hitler. Los historiadores que se oponían a que la ciencia histórica se centrara en la nación y en el Estado, no se han dedicado por regla general a las civilizaciones sino a las esferas no estatales de la cultura nacional, de la sociedad,

sociales: un análisis comparativo de Francia, Rusia y China, México, Fondo de Cultura Económica, 1984]; Goldstone, Jack A., *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*, Berkeley, CA, University of California Press, 1991; Silberman, Bernard S., *Cages of Reason: The Rise of the Rational State in France, Japan, The United States and Great Britain*, Chicago, University of Chicago Press, 1993; Goody, Jack, *The Oriental, the Ancient and the Primitive: Systems of Marriage and the Family in the Pre-industrial Societies of Eurasia*, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1990; Chandler, Alfred D., *Scale and Scope. The Dynamics of Industrial Capitalism*, Cambridge, Harvard University Press, 1990 [= *Escala y diversificación: la dinámica del capitalismo industrial*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Prensas Universitarias, 1996]; Therborn, Goran, *European Modernity and Beyond. the Trajectory of European Societies 1945-2000*, Londres, Sage, 1995.

8. Son excepciones de los últimos años: Eisenstadt, Shmuel N., «Modernität und historische Erfahrung in Japan», *Japanese Civilisation. A Comparative View*, Chicago, IL, Chicago University Press, 1996; Blom, Ida, «Das Zusammenwirken von Nationalismus und Feminismus um die Jahrhundertwende: Ein Versuch zur vergleichenden Geschlechtergeschichte», en Heinz-Gerhard Haupt y Jürgen Kocka (eds.) *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Frankfurt del Meno, Campus, 1996, pp. 315-338. Una panorámica de enfoques históricos sobre «la familia europea»: Wall, Richard, «Historical Development of the Household in Europe», en Evert van Imhoff et al. (eds.) *Household Demography and Household Modelling*, Nueva York, Plenum, 1995, pp. 19-52. Sobre otros temas: Kaelble, Hartmut y Schriewer, Jürgen (eds.) *Gesellschaften im Vergleich. Forschungen aus Sozial- und Geisteswissenschaften*, Frankfurt del Meno, Peter Lang, 1998; Kaelble, Hartmut, *Auf dem Weg zu einer europäischen Gesellschaft. Eine Sozialgeschichte Westeuropas, 1880-1980*, Múnich, Beck, 1987, mas desarrollado en «Europäische Vielfalt und der Weg zu einer europäischen Gesellschaft», en Stefan Hradil y Stefan Immerfall (eds.) *Die westeuropäischen Gesellschaften im Vergleich*, Opladen, Leske y Budrich, 1997, pp. 27-68.

9. Véase también, como visiones de conjunto sobre la bibliografía existente: Osterhammel, Jürgen, *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, Múnich, Beck, 1998; Osterhammel, Jürgen, «Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas», *Saeculum* 46, 1995, pp. 101-138; Stichweh, Rudolf, «Zur Theorie der Weltgesellschaft», *Soziale Systeme* 1, 1995, pp. 29-45.

de la economía o a unidades más pequeñas como la región, el ámbito local, la familia o los ambientes sociales. Han contribuido a ello motivos prácticos. Entre los historiadores se habían desarrollado métodos de trabajos específicos al ocuparse del Estado nacional o de unidades más pequeñas: se basan en documentos y en estadísticas producidos por el Estado, pero también en materiales privados como las entrevistas, los libros, los diarios y las cartas, que normalmente es difícil reunir para el espacio de una civilización en su conjunto. La multiplicidad de lenguas dificulta además el acceso a la comparación entre civilizaciones. Esta última además no tiene buena fama entre muchos historiadores; todavía está muy a la sombra de Oswald Spengler, cuyas visiones sobre el fin de los tiempos, demostradas como errores de apreciación clamorosos, son consideradas como especulativas, como no muy serias, como un método que resulta extraño al modo de trabajo, sólido y con precisión empírica, del historiador. Por ello, incluso cuando los historiadores tratan procesos mundiales, como la historia de la industrialización, de la alfabetización, de la secularización, del cambio de valores, de la urbanización, de la extensión de los derechos humanos, hace mucho tiempo que no dividen ya el mundo en civilizaciones. Por lo general se siguen ateniendo a las naciones usuales.

Temas de los análisis histórico-comparativos de civilizaciones

A pesar de ello, la comparación histórica entre Europa y otras civilizaciones tiene una larga historia. Nos llevaría demasiado lejos querer tratarla aquí. Está muy poco investigada.¹⁰ Sólo quisiera presentar brevemente seis temas, que han sido y son importantes para la historia comparada de las civilizaciones.

Un primer tema gira en torno al papel de Europa como pionera en la historia universal, su ventaja y superioridad respecto a otras civilizaciones en el siglo XIX y a comienzos del siglo XX. Este tema surgió ya a comienzos de la Edad Moderna e impregnó en gran medida la autovaloración de Europa y la historiografía desde la Ilustración europea. Desde la segunda mitad del siglo XVIII, y más intensamente todavía desde la primera mitad del siglo XIX, la historia comparada de las ci-

10. Véase en efecto: Osterhammel, Jürgen, *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, Múnich, Beck, 1998.

vilizaciones fue para los europeos una historia de la idea del progreso, una guía de la evolución de la historia universal, en cuya cúspide estaba Europa, y, por consiguiente, una historia de la superioridad de la civilización europea. De manera similar a otros, el liberal Carl von Rotteck escribía en la década de 1810:

La historia de Europa es [...] la historia del mundo. Las revoluciones europeas son revoluciones mundiales.

Rotteck pensaba que la historia universal sólo le echa una «mirada de reojo rápida» a las partes del mundo fuera de Europa.¹¹ Con muchas más dudas respecto a la valoración de las instituciones y de los valores europeos, pero, al mismo tiempo con resultados más impresionantes y más influyentes hasta nuestros días, desarrolló este tipo de comparación histórica Max Weber.

Este primer tema de la historia comparada de las civilizaciones produjo a final del siglo XIX y comienzos del XX algunos trabajos extraordinariamente estimulantes y de un gran nivel intelectual. A pesar del reconocimiento de estos estímulos nos separan de este enfoque profundas transformaciones históricas. Detrás de este enfoque estaba frecuentemente la conciencia de la superioridad europea y de su misión en el mundo, que en las décadas anteriores a 1914 cayó en una cierta inseguridad y, desde la Primera Guerra Mundial, en una crisis profunda. Los europeos ya no creen en esta superioridad después del declive irrecuperable del dominio europeo del mundo y de la descolonización. La historia comparada de las civilizaciones estaba muy interesada, además, en mentalidades, actitudes, valores, instituciones a largo plazo, mientras que para la comparación actual son importantes también el cambio social y político, los tipos de revoluciones históricas, las distintas vías de los procesos de desarrollo, de adaptación y de recuperación. Hoy se aplican otros criterios al desarrollo histórico totalmente distintos a los de la comparación de las civilizaciones clásica. La educación, el rendimiento económico y el estilo de vida, las formas de familia y los valores familiares, los derechos humanos y la democracia no han desplazado ciertamente a los criterios culturales, pero sí están más en el centro de

11. Rotteck, Carl von, *Allgemeine Geschichte vom Anfang der historischen Kenntnis bis auf unsere Zeiten* (vol. 7), Friburgo, 10ª edición, 1834 (1ª editado: 1812-1818), p. 5; citado según Gollwitzer, Heinz, *Europabild und Europagedanke. Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, Múnich, Beck, 1951, pp. 299 ss.

atención que la comparación de civilizaciones de comienzos del siglo. Además la comparación actual entre las civilizaciones se desenvuelve en un ámbito geográfico distinto al de la comparación clásica. Entonces el concepto central de «occidente» mostraba ya la orientación principal que tenía el pensamiento de entonces: la comparación de occidente con Asia, con el mundo árabe y con el África negra. La comparación actual, por el contrario, es en mayor medida una comparación de Europa con la superpotencia Estados Unidos o, hasta 1989, con la superpotencia Unión Soviética; y se guía, además, por una división distinta entre el mundo moderno y el mundo en vías de desarrollo —y después de 1989 con una intensidad mayor que antes—. Asia, que para la comparación clásica todavía poseía una unidad en su retraso, ya no constituye una unidad para la comparación actual de las civilizaciones; pertenece, junto con Japón y Asia suroriental, y pronto con India y China, al mundo moderno, y en algunas de sus partes, cada vez menos importantes, al mundo en vías de desarrollo. Por último, la comparación clásica tenía otras relaciones con la política. La idea clásica de la civilización europea estaba alejada de los momentos de inflexión de su propia época, la creación de Estados, los conflictos constitucionales, las guerras del siglo XIX y XX, porque por lo general eran acontecimientos nacionales. El debate sobre la civilización europea estaba, por tanto, alejado de los debates sobre las decisiones políticas; era en este sentido ajeno a la política, lo cual es diferente en la comparación actual.

Este tema de la historia comparada de las civilizaciones que parte de la superioridad de la civilización propia experimentó en los años cincuenta y sesenta una especie de *come back*, aunque esta comparación internacional, inspirada en teorías de la modernización, no partía ya de la civilización europea sino del Occidente atlántico como un todo, en el que Europa sólo desempeñaba el papel de un co-pionero y en el que los Estados Unidos eran considerados el auténtico motor de la historia universal. Además las dimensiones de la comparación se desplazaron desde las mentalidades y los valores a las estructuras e instituciones, de la civilización de larga duración a las revoluciones y al cambio social. Las naciones desplazaron casi siempre a las civilizaciones como unidades de la comparación. En el presente las comparaciones de civilizaciones ya no parten de la idea fundamental de una superioridad europea o atlántica. La explicación de la supremacía europea y sus efectos sobre las sociedades extraeuropeas sólo es una cuestión importante en la comparación de las civilizaciones como un fenómeno de épocas

pasadas.¹² Por lo general, esta nueva valoración cambia la perspectiva de una manera radical. La supremacía del pasado abre más bien la vista a alternativas históricas interrumpidas, evitadas o debilitadas.

Un segundo tema de la historia comparada de las civilizaciones era y es precisamente la descripción histórica y la explicación para los europeos de los modelos no europeos. Desde este trasfondo han surgido muchos estudios y comparaciones sobre las transferencias entre Europa y las civilizaciones o grandes sociedades no europeas. Los Estados Unidos son desde el siglo XIX el objeto más importante de estos estudios comparados por parte de europeos y de americanos. El libro sobre la democracia en América de Alexis de Tocqueville, de la década de 1830, es el intento más conocido de un análisis del pasado de entonces. En los últimos veinte años se ha publicado un considerable número de estos estudios transatlánticos comparados y de investigaciones sobre las transferencias culturales, y entre ellos hay una amplia investigación sobre la americanización de Europa después de la Segunda Guerra Mundial. Estos trabajos se concentran casi totalmente en la comparación entre Estados Unidos y los distintos países europeos, pero apenas se han comparado los Estados Unidos con Europa como conjunto. Los temas principales de estas comparaciones entre Europa y los Estados Unidos han sido la historia de la movilidad social, la historia de las clases sociales, la historia de los emigrantes europeos y su integración en la sociedad americana, y por último también el amplio debate sobre la americanización de las sociedades europeas después de la Segunda Guerra Mundial.¹³ La sociedad japonesa y la explicación histórica de su

12. Véansen, además de las comparaciones citadas en la nota 7, estos otros ejemplos: Schölch, Alexander, «Ägypten in der ersten und Japan in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ein entwicklungs-geschichtlicher Vergleich», *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 33, 1982, pp. 333-346; Heper, Metin, «The strong state as a problem for the conciliation of democracy. Turkey and Germany compared», *Comparative Political Studies* 25, 1992, pp. 169-194.

13. Véanse como ejemplos de comparaciones entre Europa y Estados Unidos, que casi siempre eligen, por lo demás, los estados nacionales europeos como unidades de la comparación: Kocka, Jürgen, *Angestellte zwischen Faschismus und Demokratie. Zur politischen Sozialgeschichte der Angestellten: USA 1890-1914 im Vergleich*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1977; Welskopp, Thomas, *Arbeit und Macht im Hüttenwerk. Arbeits- und industrielle Beziehungen der deutschen und amerikanischen Eisen- und Stahlindustrie von den 1860er bis zu den 1930er Jahren*, Berlín, Dietz, 1994; Flora, Peter y Heidenheimer, Arnold J. (eds.) *The development of the Welfare States in Europe and America*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1981; Kaelble, Hartmut, *Soziale Mobilität und Chancengleichheit im 19. und 20. Jahrhundert. Deutschland im internationalen Vergleich*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1983; Lees, Andrew, *Cities perceived Urban society in European and American thought, 1820-1940*, Manchester, Manchester University Press, 1983; Jäger, Friedrich, «Bürgerlichkeit. Deutsche und amerikanische Philosophien einer Lebensform zu Beginn des 20. Jahrhunderts», en Klaus Tenfelde y Hans-Ulrich Wehler (eds.) *Wege zur Geschichte des Bürgertums*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1994, pp. 171-206; Lenger, Friedrich,

éxito económico se convirtieron después de la Segunda Guerra Mundial en el segundo tema de la historia comparada de las civilizaciones por parte de europeos que intentaban explicar las excelencias de otras sociedades extraeuropeas desde su propia historia.

Un tercer tema es el análisis de la decadencia de Europa en comparación con otras civilizaciones. Esta cuestión ha motivado a los europeos sobre todo después de la Primera Guerra Mundial. Y esto no sólo se debió a las muy léidas comparaciones de Oswald Spengler, especulativas y consideradas con escepticismo por la mayor parte de los especialistas. También las comparaciones más sólidas de Arnold Toynbee o de André Siegfried de la primera mitad del siglo xx eran análisis históricos o actuales de la decadencia europea. Este tema se ha convertido en un tema raro desde los años sesenta, desde que disminuyó la profunda crisis de Europa provocada por las dos guerras mundiales. Pero el libro de Samuel Huntington es en gran parte un análisis de la decadencia de la posición mundial de Europa. Este tema, entendido como análisis histórico, sigue estando en la agenda de los historiadores. Pero, no obstante, se ha cambiado la perspectiva fundamental en la historia de las

«Großstädtische Eliten vor den Problemen der Urbanisierung. Skizze eines deutsch-amerikanischen Vergleichs 1870-1914», *Geschichte und Gesellschaft* 21, 1995, pp. 313-337; Steinisch, Irmgard, *Arbeitszeitverkürzung und sozialer Wandel. Der Kampf um die Achtstundenschicht in der deutschen und amerikanischen Eisen- und Stahlindustrie von der Jahrhundertwende bis zur Weltwirtschaftskrise*, Berlín, Walter de Gruyter, 1986; Nolte, Paul, «Eingemeindung, kommunale Neugliederung in Deutschland und den USA bis 1930. Ein Beitrag zur vergleichenden Urbanisierungsgeschichte», *Archiv für Kommunalwissenschaften* 27, 1988, pp. 14-42; Mitchell, Alan, «Nationalfeiertage im Vergleich: Deutschland, Frankreich und die USA», en Etienne François, Hannes Siegrist y Jakob Vogel (eds.) *Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich, 19. und 20. Jahrhundert*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1995, pp. 396-401. Un estudio de referencia para un modelo extraeuropeo de los europeos con amplia bibliografía es: Schmidt-Gernig, Alexander, *Reisen in die Moderne. Der Amerikadiskurs des deutschen Bürgertums vor dem Ersten Weltkrieg im europäischen Vergleich*, Berlín, Akademie Verlag, 1997. Los trabajos mencionados en la nota 5 tienen asimismo de este planteamiento y tratan la transferencia de los valores europeos a sociedades no europeas desde la perspectiva de historiadores no europeos. Sobre transferencias históricas entre civilizaciones, la americanización de Europa después de la Segunda Guerra Mundial, que, sin embargo, apenas investiga Europa como conjunto sino casi siempre dentro de los marcos nacionales, véase Duignan, Peter y Gann, Lewis H., *The Rebirth of the West. The Americanization of the Democratic World, 1945-1958*, Londres, Rowmann y Allandel, 1991; Ermarth, Michael (ed.) *America and the Shaping of German society 1945-1955*, Oxford, Berg, 1993; Pommerin, Reiner (ed.) *The American Impact on Post-War Germany*, Oxford, Berghahn, 1996; Jarasch, Konrad H. y Siegrist, Hannes (eds.) *Amerikanisierung und Sowjetisierung in Deutschland 1945-1980*, Fráncfort del Meno, Campus, 1996; Berghahn, Volker R., *Westdeutsche Unternehmer und Politik 1945-1972*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1982; Lüdtke, Alf, Marszolek, Inge y Saldern, Adelheid von (eds.) *Amerikanisierung: Traum und Alptraum im Deutschland des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, Steiner, 1996; Kuisel, Richard, *Seducing the French. The dilemma of americanization*, Berkeley, CA, University of California Press, 1993; Pedersen, Kai R., *The United States and European reconstruction. The case of Norway, 1945-1953*, San Francisco, CA, Austin and Winfield, 1997; Miller, James E., *The United States and the Reconstruction of Italy, 1945-1948*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1986.

civilizaciones al vivirse la experiencia de la actual interdependencia del mundo. La civilización *individual* –su auge, culmen y su decadencia– ha retrocedido más bien. En el centro de la mirada están los procesos a escala mundial, en los que las civilizaciones concretas en una época están a la cabeza, luego caen y posteriormente se recuperan.

Un cuarto tema de la historia comparada de las civilizaciones tiene como objetivo comprender mejor otras civilizaciones a través de la comparación y, de esa manera, poder entender mejor la propia civilización. No hay que olvidar que con este planteamiento se han escrito trabajos que se centran en otras civilizaciones, no europeas, y no hacen comparación. A veces llegan a la comparación porque comprender otras civilizaciones presupone una comparación, es decir, el conocimiento preciso de las diferencias y similitudes con la propia civilización. Este tema ha recibido un nuevo impulso con la aparición en Europa de minorías extraeuropeas, pues la historia comparada de las civilizaciones puede llevar a una mejor comprensión de los valores, de las instituciones y de los modos de comportamiento de estas minorías extraeuropeas, aun cuando están expuestas desde su llegada a Europa a influencias europeas masivas, alejándose por ello casi siempre de sus civilizaciones de origen.¹⁴

Un quinto tema de la historia comparada de las civilizaciones investiga procesos universales. El punto de partida de este quinto tema no es, a diferencia de los temas mencionados antes, la perspectiva de una civilización determinada sino el análisis de determinados procesos y su difusión mundial. Este tipo de comparación no depende ya, por ello, de la idea de una superioridad esencial de una civilización ni de los procesos de auge y transformación, supuestamente naturales y regulares, de las civilizaciones, sino que parte de que las civilizaciones tienen una igualdad básica de oportunidades. Tampoco pretende como primer objetivo llegar a una comprensión mejor de otras civilizaciones. Este planteamiento utiliza la civilización como unidad de comparación, además de la nación, o en vez de ésta, y persigue las distintas vías y los distintos tipos de desarrollo que han seguido las distintas civilizaciones o naciones. Este enfoque investiga además las transferencias entre civilizacio-

14. Efectivamente, hasta ahora apenas se han realizado comparaciones históricas entre Europa como conjunto y las civilizaciones de origen de los extraeuropeos de las nuevas minorías. Seguramente durará algún tiempo hasta que los historiadores hagan realidad estos retos actuales en estudios científicos. Investigaciones históricas con estos planteamientos se han realizado hasta ahora sobre todo entre Europa, es decir, Europa occidental como conjunto con los Estados Unidos o con Japón.

nes y las imágenes que unas tienen de las otras, con lo que se plantea la pregunta de si estas transferencias e imágenes tienen básicamente un carácter bilateral o si no descubren el nacimiento de una economía mundial, de una sociedad mundial o un espacio público mundial. En este planteamiento se parte claramente de la propia civilización europea para establecer la comparación. Pero definitivamente Europa ya no se considera como el centro de la historia universal. Este quinto tipo de historia comparada de las civilizaciones tiene para los europeos el objetivo de averiguar el lugar de Europa en la historia universal, no ya el de demostrar que Europa ocupa la primera posición en la historia universal. Este planteamiento está, en el mejor de los casos, haciéndose. Hasta ahora se investigan los procesos mundiales casi siempre como una comparación entre naciones y se entiende el nacimiento de un espacio público mundial y una sociedad mundial como un entretreído de relaciones entre naciones. Aquí se está abriendo un nuevo campo para la comparación entre civilizaciones.¹⁵

Cuatro de estos cinco planteamientos parten usualmente de Europa. ¿Sigue siendo, por ello, la historia comparada de civilizaciones todavía demasiado eurocéntrica? Ya no lo es, con toda seguridad, en el sentido de una historia universal limitada ampliamente a Europa y que sólo echa alguna ojeada al resto del mundo. Este tipo de historia universal todavía se escribía en los años sesenta, aunque ya estaba alejada de la realidad. La historia comparada de las civilizaciones tampoco puede ser ya eurocéntrica en otro sentido: Europa no puede ya considerarse como el motor más importante, como el centro de la dinámica de la historia universal —como máximo en una comparación histórica del período que llegaba hasta comienzos del siglo xx—. Tampoco debería ser eurocéntrica la comparación de las civilizaciones en el sentido de que se pongan los valores sociales y políticos europeos en el centro y de que

15. Son raras las comparaciones entre civilizaciones de historia universal en este sentido. Una de las pocas excepciones: Eisenstadt, Shmuel N. (ed.) *The Origins and Diversity of Axial Age Civilisations*, Nueva York, State University of New York Press, 1986; véase como comparaciones entre naciones en la historia universal: Hobsbawm, Eric J., *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Múnich, Hanser, 1995 [= *Historia del siglo xx 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 2004]; Bairoch, Paul, *Victoires et déboires. Histoire économique et sociale du monde due Xve siècle à nos jours* (vol. 3), París, Gallimard, 1997; Wallerstein, Immanuel, *The Capitalistic World Economy. Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; Bornschier, Volker, *Westliche Gesellschaft im Wandel*, Fráncfort del Meno, Campus, 1988; sobre el concepto de comparación mundial, véase Schriewer, Jürgen, «Vergleich als Methode und Externalisierung auf Welt: Vom Umgang mit Alterität in Reflexionsdisziplinen», en Dirk Baecker (ed.) *Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1987, pp. 629-668.

se mida automáticamente el desarrollo de otras civilizaciones por esos valores y se lo juzgue y condene según ellos. Pero la historia comparada de las civilizaciones hecha por europeos puede partir y partirá de temas generados por la historia europea. Esto parece inevitable y legítimo al mismo tiempo, si los comparatistas son conscientes de la referencia europea. Es de esperar al mismo tiempo que los europeos dialoguen con otros comparatistas extraeuropeos y discutan las comparaciones de sentido contrario, las cuales plantean cuestiones indias, chinas, japonesas, africanas o árabes a la civilización europea.

Peculiaridades de la historia comparada de las civilizaciones respecto a la comparación entre naciones

¿Qué es lo específico de la historia comparada de las civilizaciones en relación con otras comparaciones internacionales? No es distinta bajo todo punto de vista; al igual que otras comparaciones internacionales puede perseguir distintos objetivos: la historia comparada de las civilizaciones puede perseguir distintas líneas del desarrollo, o puede mas bien valorar procesos históricos, distinguiendo para ello entre civilizaciones con un desarrollo positivo o negativo; o puede hacerse para comprender mejor otras civilizaciones mediante el análisis preciso de las diferencias con la propia civilización y para entender con mayor claridad su lógica interna; y, por último, al igual que las otras comparaciones entre naciones puede tener como objetivo conocer mediante la comparación las peculiaridades de lo propio, de la propia civilización y poder juzgarla mejor.¹⁶ Las particularidades de la comparación de civilizaciones no residen en esos diferentes objetivos, sino en el método de la comparación, en la doble dirección de la comparación, hacia fuera y hacia dentro.

Hay que comentar más de cerca esta doble dirección de la comparación. Por un lado la comparación de civilizaciones es una comparación hacia fuera; persigue las diferencias entre una civilización y otras civilizaciones o grandes sociedades y analiza las diferencias y las vías concretas de desarrollo –también las relaciones entre las civilizaciones– desde el trasfondo de las tendencias globales. En este punto todavía

16. Sobre este punto, véase más en detalle Kaelble, Hartmut, *Der historische Vergleich*, Fráncfort del Meno, Campus, 1999.

no se distingue en principio de la comparación entre naciones. Pero es también una comparación interna; persigue los elementos comunes entre las naciones o las regiones que pertenecen a una misma civilización y las pondera en relación con las diferencias existentes entre ellas. La historia comparada de las civilizaciones se distingue, por la comparación interna sobre todo, de las comparaciones entre naciones y regiones en las que la heterogeneidad interna sólo se roza la mayoría de las veces. El motivo principal para esto es que, en las civilizaciones –de manera distinta a lo que ocurre en las naciones y en las regiones– resulta mucho menos evidente por su carácter policéntrico ya citado considerarlas como unidades de la comparación. La comparación de civilizaciones está, por ello, bajo la carga de la prueba de hacer realmente comprensible el sentido de las unidades de comparación, es decir, de las civilizaciones, de encontrar una definición geográfica aceptable y de demostrar una cierta unidad en cada civilización. Incluso en Estados plurinacionales como la Unión Soviética o la Monarquía de los Habsburgos o en países claramente heterogéneos como Italia la presión de la prueba no es tan fuerte como en la comparación de civilizaciones. El significado de las exigencias que se ponen a la comparación de civilizaciones se va a comentar con el ejemplo de la comparación de la civilización europea, es decir, de la comparación de Europa con otras civilizaciones y grandes sociedades. Planteamos cuatro requisitos como consecuencia de la carga de la prueba específica.

Requisitos de la comparación de civilizaciones

En primer lugar, la comparación de civilizaciones tiene que fundamentar, con mayor intensidad que la comparación entre naciones, las unidades de la comparación y tiene que mostrar que Europa como conjunto puede ser una unidad de comparación. La comparación tendría que probar que las diferencias entre las distintas sociedades nacionales en Europa no son tan profundas y que los elementos comunes europeos, en este respecto, son fenómenos marginales cuando no incluso puras construcciones de los historiadores. La comparación europea también tendría que mostrar previamente –en el marco de su tema de investigación y de su época– una definición geográfica convincente de Europa. La comparación europea tendría que mostrar además, con más fuerza que otras comparaciones internacionales, que los elementos comunes

de los países europeos son hacia fuera, al mismo tiempo, realmente peculiaridades europeas y no sólo tendencias occidentales, de las sociedades industriales o incluso tendencias mundiales. Casos concretos para comprobar estas peculiaridades europeas son los países de origen europeo en comparación con Europa, sobre todo los Estados Unidos, pero también Canadá, Austria, Nueva Zelanda o Israel. Si, por el contrario, se elige una nación como unidad básica de la comparación, estas cuestiones no se plantean con tanta dureza y perentoriedad, aun cuando en la comparación entre naciones pueda uno preguntarse asimismo con toda razón si las diferencias regionales no son más profundas que los elementos comunes nacionales o si un país cuyas fronteras han cambiado tanto a lo largo de la historia, como Alemania, Polonia o Hungría, puede considerarse realmente como una unidad de comparación a través de largos espacios históricos.

La comparación de civilizaciones persigue, por ello, expresamente y con carácter prioritario los elementos comunes entre los distintos países o regiones de una civilización, pero tiene que ponderar al mismo tiempo estos elementos comunes respecto a las diferencias, es decir, tiene que perseguir también las diferencias. La comparación de civilizaciones tendría que evitar por tanto dos posiciones extremas. Por un lado pierde fuerza de convicción cuando considera a la civilización como un todo, dejando totalmente fuera de su atención las diferencias internas. Pierde, por el contrario, su justificación si, en el caso de Europa, sigue la propuestas de algunos sociólogos y escritores y sólo considera la variedad interna como la característica de una civilización. Por muy comprensibles que sean los motivos de esas propuestas, lo peculiar de una civilización se pierde ahí en la espesura de las diferencias internas de tipo nacional, regional, étnico o confesional. Por esta razón una de las tareas más importantes en la comparación de civilizaciones es no sólo poner juntos los elementos comunes y las diferencias internas sino valorar también cuándo han poseído un peso histórico más fuerte las diferencias o los elementos comunes, las aproximaciones o los desarrollos divergentes.

La comparación interna provoca en muchos historiadores algunos escrúpulos: es difícil encontrar, para *todos* los países de una civilización, como por ejemplo Europa, fuentes, datos y bibliografía comparables. Por ello no será raro que la comparación interna sólo pueda cubrir la mayor parte, o incluso a veces sólo los grandes países, de una civilización de la manera debida. Los escrúpulos entre los historiadores surgen

sobre todo porque tantos países ya no pueden ser comparados con la complejidad que desean los historiadores. Estos escrúpulos crecen aún más en el caso de la comparación de la civilización europea porque las diferencias intraeuropeas son, para muchos historiadores, parte de su identidad en Europa. A pesar de ello se puede defender esta perspectiva interna de la comparación de civilizaciones: la comparación de civilizaciones no puede ni quiere perseguir la variedad de las diferencias entre las naciones europeas en toda su complejidad. Esto tiene sentido como máximo para algunos pares de naciones, especialmente importantes, o para grupos importantes de naciones europeas. Pero, en general, a la comparación europea lo que le interesa ante todo es perseguir los elementos sociales comunes y las tendencias comunes dentro del mayor número posible de países europeos y buscar sus causas por encima de los distintos países concretos, sin perder por ello la vista de la variedad interna.

Un segundo, y especial, requisito que hay que poner como consecuencia de la doble dirección a realizar en la comparación de civilizaciones: la comparación interna entre sociedades de una civilización no se puede limitar a la comparación en su sentido propio y estricto, a la mera contraposición de sociedades, a sus diferencias, elementos comunes, aproximaciones y desarrollos divergentes. Para valorar el nivel de unidad de una civilización comparada, la comparación interna tiene que completarse y extenderse en varias direcciones: la historia comparada de las civilizaciones tendría que tratar también las *relaciones recíprocas y las transferencias* entre las distintas sociedades concretas de esa civilización. Ahí habría que perseguir la intensidad de las transferencias de mercancías, de capital, de mano de obra y de ideas entre estas sociedades, si se fortalecían o más bien se debilitaban estas transferencias en su conjunto, si existían las distintas partes de esta civilización ampliamente separadas unas de las otras o si se unían entre sí con estas transferencias. Habría que investigar además los *horizontes geográficos de las experiencias* de los ciudadanos de semejante civilización. Ahí habría que investigar si conocían otras sociedades distintas dentro de esta civilización fuera de su propia sociedad nacional o regional y si de ese modo han experimentado otras partes de su propia civilización, o si han desarrollado incluso vínculos con otras sociedades de la propia civilización o si ha surgido un interés vital en las conexiones con ellas. En este contexto no es especialmente importante si esta experiencia ha tenido manifestaciones en una declaración, en una vinculación con el conjun-

to de la civilización pensada en términos políticos. Lo importante es si se ha vivido una civilización, no necesariamente que se la haya querido o pensado. Por último, y en tercer lugar, tendría que investigarse si los contemporáneos poseían una *conciencia* de su propia civilización, si discutían sobre esta civilización, si han desarrollado una idea de la propia civilización junto a la nacional o regional, o si en sus debates públicos se guían exclusivamente por sus propias sociedades. Con toda seguridad una comparación de civilizaciones no podrá investigar todos estos aspectos con estudios directos, de fuentes primarias. Pero al menos tendría que intentarse encontrar respuestas a estas preguntas a través de un análisis de la bibliografía secundaria.¹⁷

Un tercer requisito de la comparación de civilizaciones se refiere más a la comparación externa, a la comparación con otras civilizaciones y grandes sociedades. La historia comparada de las civilizaciones está obligada, mucho más que las comparaciones entre naciones, a poner atención a desarrollos mundiales y a contraponer el desarrollo de una civilización a la tendencia global. Las civilizaciones están mucho más próximas a la tendencia global que las naciones concretas; sobre todo cuando se persiguen semejanzas o convergencias entre civilizaciones resulta difícil evitar la cuestión de si se trata de convergencias globales o solamente de aproximaciones entre las civilizaciones investigadas. Pero los desarrollos globales también siguen siendo importantes como telón de fondo si se quieren investigar las peculiaridades históricas de una civilización mediante la comparación intensa con solamente *una* civilización o gran sociedad diferente, pues muchas cosas que, en la comparación con una sola civilización o gran sociedad, se presentan como peculiaridad de una civilización se encuentran también quizás en otras.

Un cuarto requisito, que quizá no esté dirigido a todas las comparaciones de las civilizaciones, pero sí a la comparación de la civilización europea: es razonable en la comparación de civilizaciones –acabamos de decirlo– no sólo poner unas civilizaciones al lado de las otras e investigar tanto sus diferencias como sus elementos comunes, sino tratar también las relaciones recíprocas y las transferencias entre las civilizaciones que se comparan, porque de estas relaciones recíprocas se pueden explicar las diferencias y las semejanzas. Puede que esto no sea

17. Véase más en detalle, además del artículo en este libro de Schmidt-Gernig, Alexander y Kaelble, Hartmut, «Europäische Vielfalt und der Weg zu einer europäischen Gesellschaft», en Stefan Hradil y Stefan Immerfall (eds.) *Die westeuropäischen Gesellschaften im Vergleich*, Opladen, Leske y Budrich, 1997.

necesario en todos los casos. Pero en la comparación de la civilización europea difícilmente se puede renunciar a la historia de estas relaciones. Las otras civilizaciones han sido tan masivamente influenciadas por Europa, sobre todo en los siglos XIX y XX, que no se puede entender el desarrollo de las diferencias entre Europa y la mayoría de las otras civilizaciones sin la historia de sus relaciones. Después de la Segunda Guerra Mundial esta historia de las relaciones ha perdido peso con el declive del dominio europeo en el mundo y con la descolonización. En la comparación con los Estados Unidos, sin embargo, esta relación sigue teniendo su significación, aunque, en sentido contrario, por la masiva influencia que la sociedad americana tiene en Europa.

Ventajas de la comparación de civilizaciones

Junto a estos elevados requisitos metodológicos, pero realizables la mayor parte de ellos, la comparación de civilizaciones posee toda una serie de ventajas. Quisiera comentarlas de la mano de la comparación europea.

La primera y más importante ventaja: la comparación de la civilización europea abre una dimensión de la historia del siglo XIX y XX pasada por alto, olvidada y descuidada, la dimensión europea. En la imagen de Europa que todavía se puede encontrar en los manuales y libros de texto recientes Europa aparece como una unidad social y cultural en la Edad Media y todavía al comienzo de la Edad Moderna. La Europa de los siglos XVIII, XIX y XX, por el contrario, es presentada casi siempre como una colección de estados nacionales que, a excepción de guerras, ocasionales congresos internacionales y organizaciones internacionales débiles como la Sociedad de Naciones, apenas tenían elementos comunes de peso. La integración europea se expone la mayoría de las veces como un tema marginal y de obligaciones diplomáticas, que sólo afectaba a una minoría de europeos. En esos manuales apenas aparece el surgimiento de una economía común europea ya en el siglo XIX y su resurrección después de la Segunda Guerra Mundial, ni el desarrollo de una sociedad y una cultura europeas en los siglos XIX y XX.¹⁸ La primera ventaja de la

18. Véase Pingel, Falk, «Europa im Schulbuch – Eine Bestandsaufnahme», *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 44, 1993, pp. 550-566; véanse sobre este punto dos nuevos proyectos de manuales europeos: Duroselle, Jean-Baptiste, *Europa. Eine Geschichte seiner Völker*, Gütersloh, Bertelsmann Lexikon Verlag, 1990 [= *Historia de los europeos*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995]; Delouche, Frédéric,

comparación de la civilización europea es, por ello, presentar esta cara olvidada y desplazada de la historia europea en la economía, la sociedad y la cultura de los siglos XIX y XX. Con ello no se está tratando de sugerir una unidad europea, que siempre existió, sino de investigar de manera precisa la debilitación y el fortalecimiento de esta unidad europea, completando así la mera perspectiva del estado nacional.

Esta dimensión europea tiene un valor en sí misma. Más conocimientos sobre el desarrollo de un mercado económico europeo, de una sociedad europea y de una cultura europea nos permiten también entender y explicar mejor la historia de la integración política europea y poder juzgar mejor la política actual de la Unión Europea. Para ello son significativas tanto las continuidades europeas de largo alcance como la profunda quiebra en los años después de la Segunda Guerra Mundial, que no sólo fue una ruptura en el nacimiento de instituciones comunes europeas, sino también una profunda ruptura social y cultural. Cuanto más avance la integración europea, más necesita un espacio público europeo crítico. Entre los temas de este espacio público crítico está también la dimensión europea en la historia y en la comparación de Europa con otras civilizaciones y grandes sociedades.

Una segunda ventaja de la comparación de la civilización europea, que tiene que ver con la identidad de la civilización, en este caso de la identidad europea: de manera similar a las comparaciones entre naciones, la comparación de la civilización europea procura una distancia, evita especulaciones precipitadas e irracionales sobre la identidad europea, examina las identidades europeas en cuanto a su contenido real, sopesa características positivas y negativas de la sociedad europea. Lo especial de la comparación de la civilización europea es que no discute, como otras comparaciones entre naciones, identidades tradicionales y enraizadas, firmemente establecidas y con una amplia aceptación, sino que acompaña más bien a una identidad débil, dubitativa, de segundo nivel, pero que está naciendo. Es mitad descubrimiento e invención, mitad discusión crítica de una identidad y opera en una situación mucho más amplia que la investigación histórica sobre otras identidades nacionales o regionales.

En tercer lugar, la comparación de la civilización europea puede contribuir a un mejor entendimiento de otras civilizaciones. A través

Europäisches Geschichtsbuch. Eine europäische Initiative, Stuttgart, Klett Schulbuchverlag, 1992 [= *Historia de Europa / una iniciativa europea de Frédéric Delouche*, Barcelona, Salvat, 2000].

de una comparación precisa permite conocer en qué se separan de Europa las otras civilizaciones y por qué motivos siguen una lógica interna distinta. Tan sólo con una comparación precisa se produce la posibilidad de conocer otras civilizaciones y se ponen los presupuestos para una relación razonable con otras civilizaciones, y también con los inmigrantes extraeuropeos en Europa. En este punto suele suceder que se le plantean expectativas demasiado elevadas a la comparación histórica de las civilizaciones. Se cree con frecuencia y se espera que pueda dar una respuesta definitiva a las fronteras de las civilizaciones, por ejemplo a las fronteras orientales y sudorientales de Europa. Pero su fuerza reside más bien, por el contrario, en conocer con mayor precisión mediante microestudios el permanente cambio histórico de las fronteras de las civilizaciones y de sus construcciones, pero también la ausencia de fronteras precisas, las transiciones paulatinas de una civilización a otras, las zonas en las que se solapan las influencias.

Pero la comparación de la civilización europea tiene también, en cuarto lugar, ventajas para el análisis de las naciones europeas y de las civilizaciones extraeuropeas. El desarrollo histórico de las naciones en Europa se puede clasificar mejor si se sabe con mayor precisión cómo era el desarrollo global de Europa. Cuestiones como los porcentajes de nacimientos en Francia, las huelgas inglesas o la estructura productiva de la industria alemana desde la Segunda Guerra Mundial sólo pueden entenderse en último término si se conoce la tendencia general europea. El debate sobre las vías de desarrollo nacional, sobre la «*exception française*», el papel pionero de Inglaterra, la evolución especial de Alemania, el desarrollo especial de Italia o España, la situación periférica de Hungría o Noruega o de Irlanda no habría podido realizarse, en sentido estricto, sin conocer y clarificar el desarrollo global de Europa, viendo cómo se separan realmente los desarrollos nacionales de la tendencia general europea. Curiosamente ésta no se ha investigado a fondo en muchos estudios. Pero también para la historia extraeuropea se necesita frecuentemente la dimensión europea. El *American exceptionalism*, las peculiaridades históricas latinoamericanas, la vía de desarrollo japonés o de Asia del sureste, las particularidades de la historia de la India o del África negra se miden y valoran frecuentemente, implícita o explícitamente, con Europa. Si se quiere hacer una comparación con esta intención se necesitan trabajos precisos sobre las efectivas tendencias generales de Europa en el marco de la comparación histórica de civilizaciones.

LAS DIMENSIONES DEL ANÁLISIS COMPARATIVO Y EL ESTUDIO DE LAS DINÁMICAS SOCIALES: DE LA POLÍTICA COMPARADA AL ANÁLISIS COMPARADO DE CIVILIZACIONES

– Shmuel Noah Eisenstadt

Los comienzos: Sistemas políticos y recursos libres dentro del análisis político-comparativo

La delimitación de los objetos de análisis en el estudio comparado depende en gran medida del tipo de problema que se pretende plantear, pero al mismo tiempo esa delimitación permite plantear problemáticas más complejas y diferenciadas –siempre que se sepa especificar con precisión la relación entre dichos objetos así como los problemas que se pretende analizar y el alcance teórico de dichos problemas y de dichas delimitaciones–. Para ilustrar esta tesis general acudiré a uno de mis trabajos situado en lo que llamo la transición desde el análisis político comparado hacia las políticas civilizatorias.

El análisis político comparado en sentido «estricto» está representado en mi *The Political Systems of Empires*.¹ Este análisis inicial de los sistemas políticos se realizó dentro del marco del por entonces dominante enfoque estructural-funcionalista, al que no le faltaba un fuerte sesgo weberiano. El concepto básico del análisis fue el de los recursos libres, los que no eran limitados al uso exclusivo de los distintos grupos adscriptivos o sectores sociales. El desarrollo y la reproducción interna de estos recursos libres caracterizaban los sistemas políticos de los imperios aquí mencionados de manera significativa (frente a los regímenes tribales, patrimoniales o de las ciudades-estado). Los gobernantes pretendían liberar recursos de su adscripción a los grupos tradicionales de la aristocracia, el campo o la ciudad propiciando el desarrollo de

1. Véase Eisenstadt, Shmuel N., *The Political Systems of Empires*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1992 [= *Los sistemas políticos de los imperios: la ascensión y la caída de las sociedades burocráticas históricas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966].

grupos relativamente libres que pudieran generar y reproducir esos recursos y, al mismo tiempo, querían poder controlar directamente esos recursos liberados.

A tal fin, los gobernantes intentaron crear y mantener un campesinado independiente con pequeños *holdings* frente a los grandes *encroachments* de los poderosos terratenientes. De este modo procuraron asegurar tanto la independencia de los campesinos como su propio acceso a los recursos. Crearon colonias y asentamientos de soldados-campesinos libres, es decir, no controlados por la aristocracia, que también aseguraban al estado una fuerza armada suficiente. Objetivos parecidos guiaron políticas destinadas a otras facciones sociales: los comerciantes urbanos, los grupos profesionales y religiosos.

En mi estudio señalé que a diferencia de los modernos sistemas políticos, el nivel de esos recursos libres estaba limitado en esos imperios debido a la coexistencia de actividades políticas tradicionales no diferenciadas con objetivos específicamente políticos más diferenciados. Me referí asimismo al modo en que los primeros estaban limitados por los marcos tradicionales, adscriptivos. Subrayé, por otro lado, que estas actividades más diferenciadas estaban limitadas no sólo por los distintos grupos adscriptivos tradicionales sino por los mismos gobernantes cuyo poder normalmente se legitimaba de manera tradicional.

Un elemento básico del argumento en *Political Systems* fue el análisis de las distintas organizaciones, como las burocracias que se desarrollaron en los imperios, debido sobre todo al propósito de los gobernantes de aplicar políticas que debían mantener las características y perfiles institucionales, es decir, los límites internos y externos del sistema y el equilibrio entre los recursos libres y los marcos más adscriptivos.

Primeras diferencias respecto al enfoque estructural-funcionalista

El análisis de *Political Systems* iba, sin embargo y por distintos motivos, más allá de las suposiciones dominantes en el funcionalismo estructural de la época. No aceptaba, por ejemplo, la *natural givenness* de los sistemas sociales —en este caso de los imperios— ya que recalca la función fundamental de los emprendedores institucionales en la construcción de dichos sistemas así como en las contradicciones internas que se desarrollaban en cada sistema o en los procesos de cambio que

se producen en su interior y en la importancia de las fuerzas internas y externas a la hora de suscitar esos cambios. También iba, aunque sólo fuera implícitamente, más allá de los planteamientos estructural-funcionalistas al reconocer la autonomía de las visiones culturales y la incidencia de las mismas sobre la promulgación de distintos objetivos tanto por los gobernantes como por otros grupos y sobre las dinámicas específicas de cada imperio.²

Dicho en términos más específicos, el análisis de *The Political Systems of Empires* señaló ante todo que la institucionalización de esos sistemas no venía marcada por una tendencia general hacia la creciente diferenciación estructural –una tendencia en la que insistían los análisis estructural-funcionalistas o los primeros estudios sobre modernización cercanos a ese enfoque–. En realidad, la institucionalización dependía de una serie de condiciones históricas, y especialmente de la convergencia de determinados niveles de diferenciación estructural, convergencia que propiciaba el desarrollo de los recursos libres, es decir, de recursos que no estaban ligados a ningún *setting* fijado y adscriptivo. Por otro lado, esta institucionalización tenía mucho que ver con la emergencia de emprendedores políticos, o elites –los futuros gobernantes con la visión y habilidad de crear nuevas entidades políticas–. Estas combinaciones se dieron en algunas sociedades, y fueron precisamente aquellas en las que surgieron los imperios que forman el objeto principal de mi análisis.

Este análisis enfatizó la importancia de determinados actores sociales, los emprendedores políticos, los futuros gobernantes, y entendía, al menos implícitamente, que la emergencia de estos actores no estaba automáticamente asegurada por la existencia de unos niveles específicos de diferenciación estructural sino que también podían surgir en unos niveles aparentemente inadecuados de diferenciación.

En segundo lugar, el enfoque central del libro, y también de un artículo sobre *Institutionalization and Change*³ escrito en esa época, estaba en el análisis de las contradicciones internas inherentes a la misma constitución y continuidad o «reproducción» de esos imperios. Las contradicciones más importantes eran aquellas que se suscitaban entre el interés de los gobernantes por generar recursos libres y su intento de controlarlos; entre los objetivos de los gobernantes y la posibilidad

2. Para ampliar esta cuestión véase Eisenstadt, Introducción, en *The Political Systems of Empires*, op. cit.

3. Véase Eisenstadt, Shmuel N., *Power, Trust and Meaning*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1995.

de que dichos objetivos pudieran agotar los recursos reforzando así a los distintos grupos tradicionales, y entre el deseo de los gobernantes de liberarse de la dependencia de esos grupos y su propia legitimación tradicional que establecía importantes limitaciones a sus actividades más diferenciadas, autónomas. Un aspecto básico de *Political Systems* fue el examen de los modos en que esas contradicciones generaron luchas, cambios y finalmente el colapso –o la transformación– de esos sistemas.

En tercer lugar, y desprendiéndose de lo anterior, analicé cómo la interacción entre las fuerzas externas e internas eran fundamentales en la activación de las contradicciones inherentes a, y configuradoras de, las dinámicas de esos sistemas y especialmente de las condiciones específicas en las que caían los imperios.

Un cuarto aspecto al que presté atención en *Political Systems* fue el modo en que los distintos objetivos y proyectos culturales promulgados por los imperios influyeron en sus respectivas dinámicas, especialmente a través de las coaliciones gobernantes, por ejemplo la apuesta por los objetivos culturales en China frente a la opción por los proyectos militares en los imperios romano y bizantino. La consideración de estos objetivos y de su incidencia sobre las dinámicas de los distintos imperios suponía reconocer la importancia de las tradiciones culturales.

Impulsos adicionales hacia un enfoque comparativo de las civilizaciones

Political Systems of Empires también iba más allá de las premisas evolucionarias por entonces dominantes en muchos estudios relacionados con la escuela estructural-funcionalista, especialmente en los primeros estudios sobre modernización acometidos a finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta. La primera crítica sostenía que no todos los cambios sociales masivos conducen necesariamente a la diferenciación. La segunda, más importante, sostenía que los desarrollos institucionales que se producen en «etapas» aparentemente similares de diferenciación no necesariamente concluyen del mismo modo. Dicho con otras palabras, las respuestas institucionales a los problemas provocados por la creciente diferenciación estructural –las pautas de integración– que emergen en distintas sociedades en estadios de diferenciación aparentemente parecidos pueden variar considerablemente de una sociedad

a otra.⁴ Aquí subrayé la función destacada de distintos emprendedores, distintas elites y sus coaliciones en la cristalización y reproducción de los distintos tipos de formaciones institucionales.

Por todo ello, el análisis en *The Political Systems of Empires* iba más allá de las presunciones básicas de la escuela estructural-funcionalista. Pero este análisis no fue lo bastante lejos en el examen de los procesos por los cuales los límites sistémicos y las formaciones institucionales de esos imperios se construyeron y reconstruyeron; no abordó las implicaciones de las maneras en que el continuo entrelazamiento de las fuerzas culturales, de las dimensiones del poder y de los recursos materiales dieron forma, a través de las actividades de los distintos actores sociales, a las formaciones y dinámicas institucionales. En concreto, la articulación de los límites de las colectividades, la regulación del poder, la construcción de significados y esas actividades de construcción de la confianza no fueron analizadas sistemáticamente.

En el curso de una continua revisión de las cuestiones básicas de la teoría sociológica, fui incluyendo los problemas antes mencionados en mis estudios comparativos de distintos contextos institucionales, especialmente en el estudio de la modernización y del desarrollo.⁵ En este proceso, mi perspectiva fue adquiriendo el carácter de un estudio comparado de las civilizaciones progresivamente.

Rasgos básicos de la investigación comparativa de las civilizaciones

Como ya señalé, estos problemas teóricos estaban conectados con cambios de perspectiva en mi propio trabajo. Especialmente la transición desde el estudio comparado de las instituciones al estudio comparado de las civilizaciones fue de suma importancia para mi intento de analizar los procesos en los que el entrelazamiento de estructura social y cultura marca la cristalización, la reproducción y el cambio de las formaciones sociales. De este modo, intenté también redefinir las relaciones entre *agency*, cultura y estructura social.

4. Véase Eisenstadt, Shmuel N., «Social Change, Differentiation and Evolution», *American Sociological Review* 29 (1969), pp. 375-386; posteriormente publicado como capítulo 5 de *Power, Trust and Meaning*.

5. Para una exposición más detallada del desarrollo de mi trabajo respecto a los problemas básicos de la teoría y del análisis sociológicos, véase Eisenstadt, *Power, Trust and Meaning*, op. cit.

Los puntos clave de este análisis están presentes en *Prestige, Stratification and Center Formation*⁶ y en *Patrons, Clients and Friends*.⁷ Pero sólo fue en una serie de análisis comparados de civilizaciones –en las primeras investigaciones sobre las civilizaciones de la era axial– cuando pude abordar de modo sistemático estos problemas. Uno de los primeros focos de este análisis fue una mirada más atenta a los distintos tipos de centros y procesos de formación de centros, que ya se habían apuntado en el análisis de la formación de los estratos y de las relaciones patrono-cliente.

El análisis de los diferentes tipos de centros, cuyos primeros pasos se emprendieron en la Introducción a la segunda edición de *Political Systems of Empires*, se desarrolló más en las introducciones a los varios capítulos de la compilación *Political Sociology*.⁸ Aquí las características propias de los centros y de las relaciones centro-periferia se describen en varios regímenes (sociedades tribales, ciudades-estado, regímenes patrimoniales y otros). Las diferencias entre los centros de cada régimen se analizan en términos de su autonomía estructural y simbólica, sus características específicas, sus tipos de actividades, sus relaciones con la periferia y su capacidad de cambio.

Las ideas presentadas en esas introducciones fueron sistematizadas en los trabajos sobre los orígenes del estado especialmente en África,⁹ en los que se intentó examinar las relaciones entre la división social del trabajo y la diferenciación estructural, por un lado, y por otro, las otras dimensiones del orden social, especialmente la construcción de la confianza, la solidaridad de las distintas colectividades, la regulación del poder y de los significados y de los diferentes patrones de legitimación. Se analizaron la dimensión cultural del orden social y su entrelazamiento con las estructuras sociales, las funciones de los distintos actores sociales, especialmente la coalición de las elites y los procesos de conflicto y cambio más relevantes.

Señalamos que los distintos componentes del centro –regulación del poder, constitución de la confianza y de la legitimación– y las distintas funciones de las elites no siempre están ligadas entre sí, sino que cada

6. Véase Jackson, John A. (ed.) *Social Stratification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968 (posteriormente publicado como capítulo 10 de Eisenstadt, *Power, Trust and Meaning*, op. cit.).

7. Eisenstadt, Shmuel N. y Roniger, Luis, *Patrons, Clients, Friends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

8. Eisenstadt, Shmuel N. (ed.) *Political Sociology*, Nueva York, Basic Books, 1970.

9. Eisenstadt, Shmuel N., Abitbol, Michel y Chazan, Naomi (eds.) *The Early State in African Perspective. Culture, Power and Division of Labor*, Leiden, Brill, 1988.

componente puede articularse en cada centro de distinta manera, dando pie a diferentes modos de control por parte de las elites gobernantes.

La combinación entre estos componentes, así como la importancia relativa de cada uno de ellos, puede variar de un centro a otro. Estas diferencias suelen estar estrechamente relacionadas con las características de las coaliciones entre las elites predominantes en cada centro y sociedad –y, por lo tanto, con las orientaciones culturales que sostienen–. De ahí que cada centro y cada sociedad manifiesten estructuras y dinámicas propias.

Diferentes tipos de centros y coaliciones de élite: Sociedades congruentes y no congruentes

La clasificación de los distintos tipos de centro fue sólo el primer paso de nuestro análisis. En un segundo momento intentamos identificar los procesos constitutivos de esos centros y sus relaciones con las orientaciones culturales y con las condiciones ecológicas y económicas. Una cuestión relevante aquí fue la distinción entre sociedades congruentes y no congruentes, es decir, entre aquellas en las que las distintas funciones de la elite y los distintos componentes del centro están fijados en marcos adscriptivos y aquellas en las que están disociadas de esos marcos.

Todos estos análisis revelaron que las distintas constelaciones de tipos de centro y de actividades están estrechamente relacionadas tanto con las características de las coaliciones de elite predominantes en los centros como con las características de las elites principales. La principal diferencia radica aquí en el grado de autonomía de las elites, es decir, si se constituyen según criterios autónomos y dentro de unos marcos propios y delimitados, o, por el contrario, si están ligados a sus unidades adscriptivas y la representación de estas en la sociedad (*embedded*). El alcance y la orientación de la autonomía y de la capacidad de influencia de las elites se revelaron como una de las herramientas más importantes en el análisis de las dinámicas institucionales de las distintas sociedades.

Al mismo tiempo, la relativa autonomía de las elites está estrechamente relacionada con las distintas visiones civilizatorias y con los programas culturales, con las premisas del orden cultural y social que propugnan y pueden a menudo ser desafiado por distintos grupos y

contra-elites. Especialmente importante resulta aquí si las tensiones resultantes se perciben como altas o bajas, y también la profundidad de la brecha entre lo trascendental y lo mundanal, y entre el acceso directo o mediado a lo sagrado. Hay una afinidad electiva entre estas visiones y el grado de autonomía de las elites, entre elites *embedded* y elites autónomas. En las sociedades más congruentes, las orientaciones culturales dominantes se caracterizan por un escaso nivel de tensión entre lo trascendental y lo mundanal, mientras que en la mayoría de sociedades no congruentes, predomina la visión de una tensión muy marcada. En estas últimas sociedades, la separación del centro de la organización de las tareas en la división social del trabajo ha resultado en la diferenciación de las funciones de la elite y al consiguiente desarrollo de visiones carismáticas con distintos grados de institucionalización. Esta diferenciación constituye el núcleo una serie de actividades del centro. La gama de posibles coaliciones que podía desarrollarse en estas circunstancias era muy grande.

La importancia de las civilizaciones axiales para la investigación comparativa de las civilizaciones

Análisis posteriores sobre las distinciones entre sociedades congruentes y no congruentes, y sobre las relaciones entre la construcción de la división social del trabajo, la regulación del poder, la construcción de la confianza (solidaridad) y del significado y el impacto de todo ello sobre las dinámicas institucionales y culturales, se abordaron con el estudio de las llamadas civilizaciones axiales.¹⁰ Las civilizaciones de la era axial proporcionan un ejemplo especialmente instructivo para el examen tanto de la diferencia entre diferenciación estructural y diferenciación de las funciones de la elite —así como de las posibles coaliciones de elites defensoras de distintas visiones u orientaciones esculturales—. Permiten el análisis del impacto de esas coaliciones de elites y de contra-coaliciones sobre la estructura institucional de sus respectivas sociedades, sobre los modos de la diferenciación estructural y sobre las dinámicas de esas sociedades. Sobre todo, el análisis de las civilizaciones axiales permite un ámbito para un análisis más profundo de las relaciones entre las for-

10. Véase Eisenstadt, Shmuel N. (ed.) *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, NY, SUNY Press, 1986; Eisenstadt, Shmuel N. (ed.) *Kulturen der Achsenzeit 2*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991; y Eisenstadt, Shmuel N., *Civiltà Comparate*, Nápoles, Liguori, 1990.

maciones institucionales y las visiones culturales y civilizadoras; y para el análisis del entrelazamiento de las dimensiones sociales culturales y estructurales en la construcción de esas formaciones.

Desde nuestra perspectiva analítica, el elemento más relevante de las civilizaciones de la era axial era que demostraban, aunque de modos diversos, las características básicas de las sociedades no congruentes: se caracterizaban por una marcada distinción entre la división social del trabajo y las funciones que articulan las dimensiones carismáticas de las constituciones del orden social que se sitúan más allá de la organización social de la división del trabajo. Estas funciones eran en gran parte asumidas por distintas elites culturales autónomas y por intelectuales que surgieron con un tipo específico de actor social dentro de las civilizaciones axiales.

Ortodoxia y heterodoxia como «motores» de la dinámica civilizatoria

El énfasis sobre los distintos y autónomos actores culturales —y sobre los articuladores y promotores de la solidaridad de distintas colectividades sociales— nos lleva a considerar un aspecto relevante de las dinámicas civilizadoras de las civilizaciones axiales: a los procesos de cambio internos.

La principal cuestión se refiere aquí a la estrecha relación entre esas elites culturales autónomas y los intelectuales con los nuevos tipos de movimientos sociales, especialmente varias sectas y heterodoxias que sostenían distintas concepciones de la resolución de la tensión entre el orden transcendental y el mundanal, así como distintas visiones sociológicas y sobre las maneras adecuadas de institucionalizarlas, que también constituyen el elemento más activo en los movimientos de protesta.

La transformación de estas concepciones alternativas en heterodoxias propias estaba naturalmente causada por su confrontación con una ortodoxia institucionalizada. Al mismo tiempo tuvo su comienzo la confrontación continua entre ortodoxia por un lado y cisma y heterodoxia por otro, y con ello también el desarrollo de unas poderosas tendencias antinómicas con un alto potencial de generalización, que se convirtieron en un componente esencial en la historia de la humanidad.¹¹

11. Eisenstadt, Shmuel N., «Heterodoxies, Sectarianism and Dynamics of Civilizations», *Diogenes* 120, 1982, pp. 5-26; Eisenstadt, Shmuel N., «Transcendental Visions, Other Worldliness and its Transformations: Some More Comments on L. Dumont», *Religion* 13, 1983, pp. 1-17.

De esa manera surgió la posibilidad de que se produzcan vínculos estructurales e ideológicos entre los distintos movimientos de protesta y entre los focos del conflicto político en esas civilizaciones. Así se desarrolló un nuevo tipo de dinámicas civilizadoras que vinieron a transformar a los conflictos entre grupos en conflictos ideológicos o entre clases políticas, y los conflictos de culto en luchas entre ortodoxias y heterodoxias. Los conflictos entre tribus y sociedades se convirtieron en cruzadas misioneras para la transformación de las civilizaciones. El celo puesto en la reorganización, según fuera la visión transcendental de cada sociedad, convirtió a todo el mundo, en un sujeto, al menos potencial, de la reconstrucción cultural-política, y en todos estos nuevos desarrollos los distintos movimientos sectarios y heterodoxos jugaron una función determinante, por las razones antes mencionadas. El lugar para estas heterodoxias en las dinámicas de las civilizaciones axiales se debe al lugar central de los intelectuales en la construcción de los centros sociales.¹²

Uno de los sujetos más interesantes del análisis comparado es Japón, por su inusual combinación de una diferenciación estructural muy desarrollada con un nivel muy bajo de diferenciación entre la división social del trabajo y las funciones de la elite, es decir, con unas elites con un grado bajo de autonomía.

En términos de análisis comparado el carácter único de la civilización japonesa radica en el hecho de que no conoció una transformación de era axial, con la consecuencia de que la separación entre lo trascendental y lo mundanal no llegó a acentuarse. No obstante, Japón exhibía algunas de las características estructurales típicas de las civilizaciones axiales así como un discurso filosófico e ideológico y una autorreflexividad de unos niveles muy elevados.¹³

Las dimensiones de la dinámica microsociológica

El análisis del entrelazamiento entre las dimensiones estructurales de la interacción humana de orden cultural y social y el orden social, se aplicó no solo a las dinámicas macrosociológicas de las civilizaciones

12. Eisenstadt, Shmuel N., «Heterodoxies, Sectarianism and Dynamics», op. cit.; Eisenstadt, Shmuel N. y Graubard, Stephen R. (eds.) *Intellectuals and Tradition*, Nueva York, Humanities Press, 1973.

13. Véase Eisenstadt, Shmuel N., *Japanese Civilization in a Comparative Perspective*, Chicago, IL, Chicago University Press, 1966.

axiales, sino también al ámbito específico de sus contextos institucionales.

Este análisis ya se había abordado en el análisis comparado de las relaciones patrono-cliente, donde se señaló cómo los desarrollos de esas relaciones están estrechamente relacionados con la prevalencia –en distintas sociedades o sectores de las mismas– de distintas visiones cosmológicas defendidas por unas elites altamente *embedded* que normalmente sirven como apex de las jerarquías patrono-cliente –y cómo esas concepciones y elites se relacionan con la estructura de la confianza en esas sociedades.

Estos análisis se retomaron de modo más sistemático y detallado en posteriores estudios. Así, por ejemplo, en el estudio comparado de las ciudades y de las jerarquías urbanas de las principales civilizaciones históricas,¹⁴ se demostró que las principales dimensiones de la estructura urbana no pueden explicarse exclusivamente en términos de condiciones ecológicas o económicas ni en términos de diferenciación estructural. Junto a estos factores, las visiones cosmológicas y las concepciones del orden social defendidas por las elites de las respectivas sociedades tienen gran importancia. La importancia de estos últimos factores puede verse en el impacto de la cosmología confuciana promulgada por los literarios chinos en la configuración de la estructura urbana de Pekín, o en las concepciones musulmanas del orden social que han cambiado la construcción del espacio urbano de Estambul frente al que fuera de Constantinopla, en ambos casos, capitales de grandes imperios agrario-burocráticos con grandes semejanzas en sus respectivas estructuras sociales y posiciones geopolíticas.

Al mismo tiempo, abordé el análisis de las diferentes heterodoxias y de sus impactos en las dinámicas de sus respectivas civilizaciones en una serie de investigaciones que empezó con una reexaminación de la tesis de Weber sobre la ética protestante y que siguió en una serie de análisis preliminares sobre algunas de las principales civilizaciones –judía, cristiana, india, budista, china e islámica.¹⁵

14. Eisenstadt, Shmuel N. y Shachar, Arie, *Society, Culture and Urbanization*, Beverly Hills, Sage Publications, 1987.

15. Eisenstadt, Shmuel N., «Die Paradoxie von Zivilisationen mit außerweltlichen Orientierungen», en Wolfgang Schluchter (ed.) *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1984; «Webers Analyse des Islams und die Gestalt der islamischen Zivilisation», en Wolfgang Schluchter (ed.) *Max Webers Sicht des Islams*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1987; «Max Webers Überlegungen zum westlichen Christentum», en Wolfgang Schluchter (ed.) *Max Webers Sicht*

Todos estos estudios han permitido aclarar muchos aspectos relativos a las dinámicas de los distintos imperios analizados sólo someramente en *Political Systems of Empires*. Estas nuevas aproximaciones fueron posibles gracias a la combinación de nuevos enfoques teóricos con la opción por unas unidades de comparación más amplias: las civilizaciones. Esta opción no niega la importancia de las unidades «más pequeñas», los imperios como sistemas políticos. Sí que permite, sin embargo, mostrar cómo el análisis del impacto de los marcos más amplios –lo civilizacional– sobre los más «estrechos» –los imperios como sistemas políticos– ha enriquecido este último. Pero esto fue posible en la medida en que se pudieron identificar y analizar los procesos y actores sociales específicos a través de los cuales ese impacto se realizó –«intelectuales autónomos», heterodoxias y otros.

A través de estas investigaciones, he podido señalar igualmente las distintas maneras en que las distintas visiones axiales se institucionalizaron y cómo sus respectivas dinámicas se vieron en gran parte influidas por las tecnologías que se desarrollaron dentro de las sociedades así como por las condiciones político-ecológicas en las que se desarrollaron. Estudiando la estructura urbana, hemos demostrado cómo las orientaciones culturales y los procesos sociales configuraron el espacio urbano. La comparación entre el imperio bizantino y la cristiandad europea, o entre la civilización hindú y las unidades políticas más compactas del budismo, ha permitido apreciar el impacto de las comparaciones ecológico-políticas –frente a la descentralización de las formaciones y de las dinámicas de civilización–. Posteriormente he abordado el problema del impacto de las formaciones ecológico-políticas sobre las dinámicas institucionales en una serie de estudios centrados en los estados pequeños.¹⁶

Todo esto no representa, sin embargo, sino un primer paso en un análisis más sistemático de las relaciones entre pautas ecológicas y di-

des okzidentalén Christentums, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988; y «Max Webers Sicht des frühen Christentums und die Entstehung der westlichen Zivilisation. Einige vergleichende Überlegungen», en Wolfgang Schluchter (ed.) *Max Webers Sicht des antiken Christentums*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985.

16. Eisenstadt, Shmuel N., «Sociological Characteristics and Problems of Small States: A Research Note», *Jerusalem Journal of International Relations* 2, 1977, pp. 35-50; y «Reflections on Center-Periphery Relations and Small European States», en Risto Alapuro, Matti Alesalo, Elina Haavio-Mannila y Raimo Vayrynen (eds.) *Small States in Comparative Perspective*, Oslo, Norwegian University Press, 1985, pp. 41-49.

námicas institucionales –una cuestión un tanto ignorada salvo en los trabajos de Gehser,¹⁷ Collins,¹⁸ Katzenstein¹⁹ y algunos otros.²⁰

Una nueva mirada al fenómeno de la revolución

Mis análisis macrosociológicos y de comparación institucional de los últimos veinte años han permitido asimismo reexaminar –en estrecha relación con la revisión de cuestiones básicas de la teoría sociológica– algunos aspectos centrales de los procesos históricos, especialmente de las relaciones entre visiones culturales, pautas institucionales y «contingencia en la acción y la historia». Este reexamen tiene su reflejo en el análisis de las revoluciones y en la reconsideración de las visiones sobre la modernidad y la modernización.

El análisis de las revoluciones empezó con un repaso crítico a los numerosos estudios sobre las «causas» de las revoluciones, que se centraban en los factores estructurales y psicológicos. Este repaso señaló que esas causas pueden explicar la caída de los regímenes, pero no la naturaleza de lo que sigue a esas caídas, tengan éstas carácter revolucionario o no.²¹

Puesto que las revoluciones coinciden, por definición, con la caída de los regímenes, son las distintas causas o condiciones de la quiebra de los regímenes los que al mismo tiempo constituyen las condiciones necesarias para el desarrollo de las revoluciones –las distintas constelaciones de luchas entre elites o entre clases–; el desarrollo de nuevos

17. Gehser, Hans, «Kleine Sozialsysteme. Strukturmerkmale und Leistungskapazitäten», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32, 1980, pp. 205-239; y Gehser, Hans, «Kleine Sozialsysteme: ein soziologisches Erklärungsmodell der Konkordanzdemokratie?», en Helga Michalsky (ed.) *Politischer Wandel in konkordanzdemokratischen Systemen*, Vaduz, Verlag der Liechtensteinischen Akademischen Gesellschaft, 1991, pp. 93-121.

18. Collins, Randall, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

19. Katzenstein, Peter J., *Small States in World Markets*, Londres, Ithaca, 1985 [= *Los pequeños estados en los mercados mundiales: política industrial en Europa*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. Centro de Publicaciones, 1987].

20. Skuhra, Anselm, «Industrialized Small States: Some Comparative Considerations», en Otmar Holl (ed.) *Small States in Europe and Dependence*, Luxemburgo, Austrian Institute for International Affairs, 1983, pp. 96-182; y Waschkuhn, Arno (ed.) *Kleinstaat. Grundsätzliche und aktuelle Probleme*, Vaduz, Verlag der Liechtensteinischen Akademischen Gesellschaft, 1993.

21. Eisenstadt, Shmuel N., *Revolution and the Transformation of Societies*, Nueva York, The Free Press, 1978; Eisenstadt, Shmuel N., «Frameworks of the Great Revolutions: Culture, Social Structure, History and Human Agency», *International Social Science Journal* 44, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 385-401; véase también Eisenstadt, Shmuel N., «Structure and History: Introductory Observations», *International Political Science Review* 10(2), 1989, pp. 99-110.

grupos sociales y de nuevas fuerzas económicas que se ven excluidos del acceso al poder; el debilitamiento de los regímenes por esas luchas, pero también por las turbulencias económicas y por el impacto de las fuerzas internacionales.

Estos procesos pueden desencadenar en soluciones revolucionarias solo si están dadas ciertas circunstancias históricas específicas, es decir algunas específicas premisas civilizatorias políticas y económicas. Las condiciones históricas específicas son las del inicio de la modernidad —cuando los regímenes autocráticamente modernizadores se enfrentan a las contradicciones inherentes a su propia legitimación y a sus políticas y deben contrarrestar el desarrollo de nuevos estratos económicos y de nuevas ideologías modernas.

Normalmente, los desarrollos civilizatorios aquí tratados se efectuaron en civilizaciones axiales de carácter «mundanal» o de carácter mixto («transcendental-mundanal») y regímenes políticos imperiales o imperiales-feudales. Cuando por distintas razones históricas estos regímenes no se desarrollan dentro de estos marcos civilizatorios, los procesos de cambio generalmente se desviaban de la vía revolucionaria. No obstante, el resultado concreto de estos procesos en general depende en gran medida del equilibrio entre las fuerzas revolucionarias y contrarrevolucionarias y de sus respectivos grados de cohesión.

La combinación de condiciones civilizatorias y estructurales y de las contingencias históricas que generaron las grandes Revoluciones ha sido más bien insólita en la historia de la humanidad. A pesar de su importancia dramática, estas revoluciones representan un tipo de cambio que no es ni el único, ni el principal y, menos aún, el de mayor alcance, ya sea en tiempos premodernos o modernos. Cuando se desarrollan otras combinaciones de factores estructurales e institucionales —como en Japón, India, Sur de Asia o América Latina— pueden dar lugar a otros procesos de cambio y a nuevos regímenes políticos. No son simplemente potenciales revoluciones que fracasaron. Y no deberían medirse con la vara de las Revoluciones ya que reflejan otras pautas de cambio —«legítimas» y significantes transformaciones sociales que merecen un análisis propio.

Una nueva comprensión de la modernidad

Estas consideraciones también llevaron a reexaminar la visión de la modernidad y de la modernización, centrandose sobre todo la atención en la llamada convergencia entre sociedad industrial y sociedad moderna. Se trataba, en términos más amplios, de establecer si lo que estamos observando en la actualidad es el desarrollo de una única civilización moderna que engloba, con variaciones locales, a casi todas las sociedades o si se trata de distintas civilizaciones modernas, es decir, civilizaciones que aun compartiendo algunas características se desarrollan de modo diferenciado, cada una con sus propias dinámicas ideológicas e institucionales.²²

Contrariamente a la visión sobre la convergencia de la sociedad industrial que predomina en los estudios «clásicos» de la modernización, –en la cual siempre se reflejaba una convicción sobre la inevitabilidad del progreso hacia la modernidad, ya fuera política, industrial o cultural– se ha ido reconociendo la gran variedad simbólica e institucional y las distintas dinámicas ideológicas e institucionales que se pueden presenciar en el marco de la difusión de la civilización moderna. Del examen crítico de estas distintas teorías (como las que subrayaban la importancia de las tradiciones o de las dinámicas de los sistemas internacionales para comprender esa variabilidad) y del análisis comparado de las civilizaciones surgió una nueva perspectiva sobre el proceso de modernización que ya no se entiende como el fin último de la evolución de todas las sociedades. Esta nueva perspectiva sobre la modernización rechaza la visión de que el mismo proceso de modernización genera el potencial de evolución compartido por todas las sociedades sino que estima que la modernización o la modernidad son un tipo específico de civilización que surgió en Europa y se expandió a través del mundo, abarcándolo –sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial– casi en su totalidad.

La cristalización y expansión de este nuevo tipo de civilización no fue distinta a la de las grandes religiones o los grandes imperios en el pasado. Pero como su expansión casi siempre combinó factores econó-

22. Eisenstadt, Shmuel N., «A Reappraisal of Theories of Social Change and Modernization», en Hans Haferkamp y Neil J. Smelser (eds.) *Social Change and Modernity*, Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 412-429; y Eisenstadt, Shmuel N. (ed.) *Patterns of Modernity* 2, Londres, Frances Pinter, 1987.

nicos, políticos e ideológicos, su impacto sobre las sociedades en las que se desplegó fue mucho más intenso que en los otros casos históricos. Al igual que hicieron las civilizaciones históricas en su expansión, el despliegue de la modernidad desafía las premisas simbólicas e institucionales de las sociedades que quedan incorporadas. Este desafío reclama respuestas desde dentro de las sociedades, respuestas que acaban generando también nuevas opciones y posibilidades. Una gran diversidad de sociedades modernas o en proceso de modernización han desarrollado esas respuestas en base a una interacción entre la civilización moderna en expansión y las distintas civilizaciones asiáticas, africanas y latinoamericanas. Comparten muchas características pero también manifiestan grandes diferencias entre ellas. Comparten unos mismos problemas –como los que genera la urbanización– la industrialización, la expansión de la comunicación y la politización generalizada, pero sus «soluciones» institucionales difieren en función también de la distinta definición que hacen de esos problemas. Estas diferencias se cristalizan en el marco de la incorporación selectiva –y transformación– tanto de las principales premisas simbólicas y formaciones institucionales de la original civilización occidental como de las tradiciones y de las experiencias históricas de sus propias civilizaciones.

Apéndice: Algunas anotaciones teóricas acerca de las propiedades sistémicas de las sociedades o de los sistemas sociales

La definición estructural-funcionalista de los sistemas sociales

El análisis precedente toca una problemática central de la teoría sociológica: la cuestión del significado de «sistema» o de «sistema social». En los años cincuenta y sesenta una visión dominante en el análisis sociológico fue la estructural-funcionalista en la que, como se sabe, las sociedades se definían o se percibían como «sistemas cerrados», explicitados de tal manera por sus representantes más destacados.

Este planteamiento ha sido, como se sabe, rebatido desde distintos, pero conexos, puntos de vista. Ante todo, este modelo no parece poder explicar el conflicto social y los procesos de cambio social. Esta incapacidad del modelo se explica por varias razones: sostiene la presuposición de que existe un consenso social básico en torno a los valores y ob-

jetivos centrales de la sociedad; insiste en enfatizar los mecanismos de control social que mantienen las fronteras; implícitamente minimiza el poder y la coerción como medios de la integración social y del cambio.

Relacionada con esta crítica se acusaba al modelo estructural-funcional de ser necesariamente ahistórico. La explicación de cualquier circunstancia o fenómeno histórico en base a influencias o procesos del pasado quedaría totalmente descuidada a favor de una teoría explicativa «estática» o «circular» basada en una concepción de los fenómenos sociales como fenómenos funcionalmente ajustados unos con otros a través de su contribución a las necesidades societales, presuponiendo que existen mecanismos equilibradores en el sistema social que contrarrestan cualquier tendencia hacia el desajuste o la inconsistencia funcional.

La complejidad de los sistemas sociales

Como consecuencia de estas críticas, pero también en el transcurso del debate actual en las ciencias sociales, ha surgido una visión más diferenciada de las cualidades sistémicas de la vida social, que también ha incidido sobre nuestro interés por la dimensión civilizatoria.

Se admite hoy en día que los principales patrones de la interacción social y de la estructura social que se cristalizan en cualquier población siempre están organizados sobre múltiples niveles, en distintos ámbitos de las actividades sociales y culturales, en distintos contextos de acción que tienden a mostrar tendencias sistémicas.

En toda vida social humana, en todo patrón continuo de interacción social, se desarrollan tendencias hacia determinadas cualidades sistémicas. Se trata de un proceso que va –mediante los procesos analizados arriba– acompañado de la construcción de fronteras entre los distintos patrones de interacción. Aunque éstas son muy frágiles, esto no quiere decir que no existen pero sí quiere decir que se necesitan mecanismos especiales de regulación, de control y de integración –sobre todo los que institucionalizan y reproducen los requisitos previos generales de la interacción social– para poder superar la inestabilidad y fragilidad inherentes a sus fronteras y para mantener y asegurar su reproducción.

Estos mecanismos de integración y procesos de control son más importantes y autónomos y por tanto más frágiles a medida que los distintos sistemas sociales y políticos así como los marcos de civilización se hacen más complejos. Herbert Simon ya señaló que los mecanismos de control son dimensiones analíticas autónomas, y que cualquiera de

esos mecanismos lleva en sí un segundo orden de estabilidad e inestabilidad.²³ Estos mecanismos de control y de integración pueden conseguir una autonomía propia en la construcción y conservación de las fronteras sistémicas.

Sin embargo, sean cuales sean las fuerzas de esos mecanismos y de las tendencias sistémicas de las pautas de interacción social, estas pautas nunca se desarrollan como sistemas plenamente aislados. Las poblaciones que viven dentro de lo que llamamos «sociedad» u orden macrosocietal no suelen estar organizadas en un único «sistema» sino en varios, entre ellos los sistemas políticos, las formaciones económicas, distintas colectividades adscriptivas y marcos de civilización. Los procesos de construcción de las colectividades, de los sistemas sociales y de los marcos de civilización constituyen los procesos de lucha continua en los que los elementos ideológicos, materiales y de poder están continuamente entrelazados. Estos procesos están estructurados, articulados y sostenidos por distintos actores sociales, sobre todo por las varias coaliciones de elites y contraelites y otros grupos de influencia en interacción con los sectores más amplios de la sociedad. Cada «sistema» con sus fronteras flexibles es sostenido por distintas coaliciones de sostenedores. Estas distintas estructuras y pautas, estos «sistemas» demuestran distintos patrones de organización, continuidad y cambio. Pueden cambiar dentro de la «misma» sociedad en distinto grado y de distintas maneras en varias áreas de la vida social. Además, rara vez los miembros de una población se circunscriben a una sola «sociedad» (incluso si esa única «sociedad» parece ser para ellos el macroorden significativo) sino que suelen vivir en múltiples marcos y contextos.

Estos marcos y contextos de interacción difieren unos de otros dependiendo de la importancia relativa de los recursos que producen, distribuyen y controlan; del plazo temporal y espacial al que se orientan la regulación, la inversión y el flujo de esos recursos; del grado de interdependencia entre los diferentes recursos simbólicos y «materiales», y de las acciones que ponen en marcha los diferentes procesos de control.

Estas diferencias en los marcos y contextos de las distintas actividades no son casuales o accidentales, sino que están estrechamente relacionadas con las exigencias organizativas específicas y con la problemática simbólica básica de cada nivel y tipo de actividad. Estos diferentes

23. Simon, Herbert A., «The Architecture of Complexity», *Yearbook of the Society for General Systems Research* 10, 1965, pp. 63-76; y *Models of Discovery and Other Topics in the Methods of Science*, Boston, MA, Reidel, 1977, pp. 175-265.

tipos de problemáticas son a menudo combinadas y recombinadas en varias situaciones concretas, en función de la definición de los marcos de esas situaciones. Significa que, en cada situación, cada ámbito de interacción social o de formación institucional la actividad humana tiende a recurrir a una reserva potencialmente inagotable de imágenes y «estímulos» de los contextos construidos por el hombre. Estructura las acciones humanas en temas específicos y pautas de comportamiento, en función de los problemas organizativos específicos de esos marcos y actividades, combinada con sus relaciones con los contextos más amplios de la acción, del significado y del metasignificado.

Estas acciones se organizan mediante una tematización y sistematización poco estricta, en función de determinados principios de ordenación o transformación –por ejemplo, los propuestos por los estructuralistas o distintos modos de mediación semiótica– siguiendo una sistematización «holográfica» de los diferentes «tropes», como ha indicado R. Wagner,²⁴ o siguiendo las necesidades sistémicas de distintos pautas de interacción.

Sobra decir que no todos los componentes o temas o «tropes/tropos» que pueden encontrarse en la reserva cultural de una sociedad son relevantes o pertinentes en esas actividades y situaciones. Se da una continua selección, reconstrucción, reinterpretación e invención de temas, «tropes/tropos», parámetros, modelos y códigos, así como de los modos de mediación semiótica usados en su presentación. Esta elección, recomposición y reinterpretación subraya el carácter distintivo y autónomo de cada esfera o ámbito de actividad, así como sus conexiones con los marcos más generales o metacontextos, que están enraizados en lo que puede llamarse la situación humana, en los distintos aspectos de la experiencia humana y en el modo en que las dimensiones básicas de esta experiencia se presentan en los símbolos centrales, en las ontologías básicas y en las concepciones del orden y normas sociales dominantes en una sociedad. Sin embargo, sea cual sea el nivel de interconexión, nunca están plenamente integrados en un sistema cerrado, siempre están sujetos a una continua reinterpretación y cada uno necesariamente demuestra fuertes tendencias hacia alguna, aunque limitada, autonomía. No se organizan en sistemas cerrados sino en un orden *loop* en el que hay algunas indeterminaciones en las relaciones entre sus componentes. También se juntan, de distintas maneras y por distintos pro-

24. Wagner, Roy, *The Invention of Culture*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1975.

cesos, cada uno de los cuales implica un plazo temporal distinto en una variedad de situaciones concretas. Así los distintos ámbitos de la actividad humana no pierden su autonomía parcial ni la posibilidad de innovar dentro o entre ellos.

Los sistemas sociales y sus «entornos»

La construcción de las fronteras entre los sistemas, colectividades y organizaciones sociales necesariamente demarca el tipo de sus relaciones con su entorno social. Sin embargo, no es correcto asumir que cada sociedad o cada pauta de interacción social tengan un entorno natural. No hay tal cosa como un entorno social que sea «natural» «ahí fuera». Más bien, cada patrón de interacción social, cada sociedad, construye su propio entorno social. Los rasgos distintivos de la construcción del entorno humano se hacen evidentes en la misma construcción de estos múltiples entornos en distintos marcos ecológicos. Cualquier entorno es, dentro de unos límites muy amplios, construido por la sociedad y puede comprenderse sólo en relación con esa sociedad o con el patrón de la interacción social. Claro está, en la construcción de un entorno social, cualquier sociedad tiene algún material sobre el que basarse.

Cada medio ambiente en cierto modo «natural» proporciona distintas opciones institucionales y los actores sociales optan por una de ellas. Una vez tomada una decisión, se fijan los límites del sistema y generan la sensibilidad sistémica a los cambios ambientales. Estas sensibilidades se crean no por el ambiente como tal ni por la tecnología como tal sino por la sociedad —al reconstruir su entorno social usando distintas tecnologías.

La concreción de estas tendencias institucionales se produce en distintos marcos político-ecológicos. Dos aspectos de estos marcos resultan especialmente importantes: primero, los sistemas políticos y económicos internacionales, en general, y el lugar que en ellos ocupan las sociedades, y los distintos tipos de relaciones de hegemonía y dependencia, en especial. Segundo, la gran diversidad de marcos político-ecológicos de las sociedades, como las diferencias entre grandes y pequeñas sociedades y sus respectivas dependencias de los mercados internos y externos. Ambos aspectos inciden notablemente sobre la manera en que tienden a perfilarse los contornos y las dinámicas institucionales.

El hecho de que cada *setting* de la interacción social en general y cada orden macro-societal en particular estén siempre actuando en el *setting* inter-societal o «internacional» los hace vulnerables ante las fuerzas y el cambio que pueden activar las varias potencialidades de protesta y conflicto que se desarrollan en su seno. Cambios en distintas partes del respectivo sistema internacional de cualquier sociedad pueden influir más directamente sobre diferentes grupos, los que pueden llegar a ser más vulnerables a esas influencias.

La capacidad de cambio y el conflicto son también inherentes a la constitución de cualquier orden social en la medida en que, como hemos visto, esas pautas de interacción social, por muy fuertes que sean sus tendencias sistémicas, nunca se desarrollan como entidades plenamente autocontenidas y las entidades de cualquier población siempre están organizadas en distintos marcos y contextos.

Los procesos de construcción de las colectividades, de los sistemas sociales de los marcos de civilización constituyen procesos de continua lucha en la que los elementos ideológicos, «materiales» y de poder están continuamente entrelazados. Todas estas actividades regulan la producción y el flujo de recursos —especialmente de los recursos económicos de información, prestigio y poder— en distintos contextos de interacción.

El análisis aquí presentado ilustra los procesos de construcción de esas «fronteras» de los marcos de civilización en sus relaciones con los diferentes ámbitos institucionales —especialmente con los procesos políticos—. Ilustra también la aseveración hecha al principio de este capítulo: que las especificaciones de la unidad básica de análisis dependen en gran medida del problema estudiado, pero que estas elecciones pueden permitirnos abordar una problemática más rica y diversificada.

SEGUNDA PARTE

**IDENTIDAD Y MODERNIDAD DESDE UNA
PERSPECTIVA COMPARADA**

EL CONCEPTO DE LAS MODERNIDADES MÚLTIPLES Y SUS ÁREAS ADYACENTES

– Dominic Sachsenmaier

El concepto de las modernidades múltiples

Entre finales del siglo xx y principios del xxi, la influencia del concepto de modernidades múltiples cobró un rápido y creciente auge en la teoría social de diversas disciplinas académicas. Sobre todo tras la aparición del número correspondiente al invierno del año 2000 de la revista *Daedalus* de la Academia Estadounidense de las Artes y las Ciencias, en el cual se analizaban las *Modernidades Múltiples*,¹ se publicaron diversos libros y ediciones especiales de revistas, y diversos autores se unieron al debate.² Las discusiones intelectuales sobre este concepto, sobre todo en el ámbito de la sociología, venían rodeadas de debates académicos acerca de otros conceptos, entre los cuales se incluían desde la glocalización a las modernidades entramadas.³ En algunos casos, estos términos anticipaban el concepto de las modernidades múltiples

1. *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 129(1), Invierno 2000: *Multiple Modernities*.

2. Por ejemplo Eisenstadt, Shmuel (ed.) *Multiple Modernities*, New Brunswick, Transaction Books, 2002; Sachsenmaier, Dominic, Riedel, Jens y Eisenstadt, Shmuel N. (eds.) *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese, and Other Approaches*, Leiden, 2002; Kaya, Ibrahim, «Modernity, Openness, Interpretation: a Perspective on Multiple Modernities», *Social Science Information* 43(1), 2004, pp. 35-57; Wagner, Peter, «Modernity-One or Many?», en Judith Blau (ed.) *The Blackwell Companion to Sociology*, Oxford, Blackwell, 2000; y Roniger, Luis y Waisman, Carlos H., *Globality and Modernidades múltiples. Comparative North American and Latin American Perspectives*, Brighton, Sussex Academic Press, 2001.

3. Robertson, Roland, «Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity», en Mike Featherstone, Scott Lash y Roland Robertson (eds.) *Global Modernities*, Londres, Sage, 1995, pp. 239-262; Berger, Peter y Huntington, Samuel P. (eds.) *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Nueva York, Oxford University Press, 2003 [= *Globalizaciones múltiples: la diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 2002]; y Therborn, Göran, «Entangled Modernities», *European Journal of Social Theory* 6(3), 2003, pp. 293-305.

y, aunque adoptaron direcciones ligeramente distintas, mostraban en esencia la misma dirección teórica.

En el núcleo de la noción de modernidades múltiples y sus términos adyacentes reside la aseveración de que existen formas de modernidad culturalmente específicas, las cuales están moldeadas en su totalidad por circunstancias sociopolíticas y legados culturales definidos. Los protagonistas del paradigma de las modernidades múltiples suelen ir más allá de la mera interpretación histórica y sostienen que las formas de modernidad seguirán siendo distintas en el futuro en lo tocante a sus sistemas de valores, sus instituciones y otros factores. La razón para ello consiste en que, aunque ciertos sistemas, estructuras e instituciones culturales de carácter nítidamente moderno se hayan esparcido por el mundo, existen otras sociedades distintas, y a la vez igualmente modernas, que se apropian de ellos de muy diversas formas. Esto, según argumentan los protagonistas de las modernidades múltiples, crea distintas experiencias modernas muy diferentes de las dinámicas de modernidad europeas y, posteriormente, de las estadounidenses.

A lo largo de los últimos años, diversos enfoques han intentado combinar el concepto de modernidad con la posibilidad de la diversidad cultural. Ciertamente, la modernidad nunca llegó a conceptualizarse del todo como un bloque monolítico; no obstante, si bien los investigadores han tratado de diferenciar los distintos tipos de discurso de la modernidad (artístico, literario, político u otros) y relacionarlos entre sí,⁴ sólo se han registrado unos pocos intentos de trasladar las variedades locales de modernidad al marco teórico. La noción de modernidades múltiples reconoce los entramados y las transformaciones recientes de carácter global que experimentaron un gran crecimiento durante los últimos 150 años y alteraron notablemente los patrones sociales, culturales, económicos y políticos de incluso las comunidades supuestamente aisladas. No obstante, el enfoque de las modernidades múltiples, a pesar de reconocer el alcance mundial del proyecto moderno, no concibe la modernización como un proceso de occidentalización ni como el fin de todo particularismo social. La idea consiste en que el carácter moderno puede manifestarse de muy diversas formas, que a su vez se encuentran condicionadas por costumbres, patrones sociales, culturas políticas y otros factores localmente específicos.

4. Por ejemplo, Calinescu, Matei, *Five Faces of Modernity*, Durham, Duke University Press, 1987 [= *Cinco caras de la modernidad: modernismo, vanguardia, decadencia, kitsch, posmodernismo*, Madrid, Tecnos, 2003].

Muchos investigadores señalan las especificidades locales persistentes en las sociedades profundamente modernas a la hora de poner en entredicho que la modernidad no sea necesariamente un proceso de convergencia. Por ejemplo, los estudios recientes tendían a estar en contra de la afirmación de que las sociedades civiles y los sistemas democráticos modernos surgieron primero en Europa y luego se expandieron merced a los procesos de occidentalización. La influencia occidental es ciertamente importante para la génesis de las culturas políticas modernas en muchas partes del mundo; sin embargo, muchas sociedades civiles surgieron, al menos en parte, a partir de tradiciones locales e indígenas de solidaridad y tolerancia social, lo que contribuye a explicar las diferencias persistentes entre los distintos sistemas democráticos modernos.⁵ Como consecuencia de ello, cabe entender que la modernidad expresa una mayor gama de posibilidades en el caso de los escenarios institucionales, los órdenes sociopolíticos y los sistemas de valores.

El paradigma de las modernidades múltiples incluía, por tanto, los esfuerzos por desoccidentalizar nuestra visión de la modernidad y pluralizarla más allá de interpretaciones homogeneizadoras. Se trata de separar entre sí los conceptos de «Occidente» y modernidad, de tal suerte que el significado de ambos pueda ampliarse sensiblemente. Un modo de disociar la noción de lo «moderno» de las ideas que subyacen tras lo «occidental» adoptadas en parte de la literatura de las modernidades múltiples consiste en cuestionar la uniformidad de la modernidad occidental. Las connotaciones geográficas de «Occidente» abarcan un legado pluralista que ha sido ignorado en muchas reflexiones de la naturaleza moderna de Europa y Estados Unidos. Por ejemplo, tanto la democracia francesa como la estadounidense son sistemas políticos modernos con una historia comparativamente dilatada, pero que no convergen en la misma pauta de actuación. En los Estados Unidos, la religión ha desempeñado tradicionalmente un papel muy distinto en los mecanismos del Estado del mostrado en muchas sociedades europeas, en las que han surgido distintas tradiciones de secularismo du-

5. Véase, por ejemplo, Chambers, Simone y Kymlicka, Will (eds.) *Alternative Conceptions of Civil Society*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2002. Estos enfoques van en contra de las teorías que sostienen que las sociedades civiles modernas constituyen un logro cultural del Occidente moderno y que consideran a la tradición islámica y a otras tradiciones como obstáculos para el desarrollo de las sociedades civiles modernas: por ejemplo, Lewis, Bernard, *What Went Wrong?: The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, Nueva York, Oxford University Press, 2002 [= *Qué ha fallado? El pacto de Occidente y la respuesta de Oriente próximo*, Madrid, Siglo XXI de España, 2002].

rante un largo periodo de tiempo que comprende desde el Tratado de Westfalia hasta las luchas entre Iglesia y Estado de finales del siglo XIX. En las costas occidentales del Atlántico Norte, sin embargo, la religión se mantuvo entrelazada de modo más estrecho con las culturas políticas y las identidades nacionales; mucho más, de hecho, que en la mayor parte de las sociedades europeas.⁶

Desde una perspectiva histórica, podemos reconocer claramente que las sociedades occidentales han mantenido diferencias significativas en lo tocante a ciertas mentalidades y estructuras sociales esenciales, incluso en áreas que se consideran con frecuencia características fundamentales de las sociedades modernas.⁷ Sin embargo, aún más importante es el hecho de que las sociedades modernas de otras zonas del mundo estén acometiendo las problemáticas cruciales de la modernidad a través de una serie de enfoques propios y alejados del alcance de las posibilidades occidentales.⁸ Esto es así, por ejemplo, en el caso del funcionamiento interno de los Estados-nación democráticos de Asia. La democracia ha sido considerada con frecuencia como la culminación de la convergencia política y, sin embargo, algunos factores cruciales (que van desde las culturas políticas y los valores sociales a las instituciones y la estructura de las esferas públicas) siguen difiriendo de modo sustancial, incluso en los sistemas innegablemente liberales y pluralistas. La razón para ello reside en que algunas partes esenciales de las democracias y las sociedades civiles se encuentran entrelazadas en contextos socioculturales más amplios.⁹ Muchos críticos de la modernidad occidental no han tenido suficientemente en cuenta estas distintas tradiciones seculares y democráticas, pues a menudo refutan lo secular en su totalidad como parte de una noción de modernidad occidental muy estereotipada y excesivamente general.¹⁰

6. Véase, por ejemplo, Lipset, Seymour Martin, *American Exceptionalism. A Double-Edged Sword*, Nueva York, W. W. Norton, 1997 [= *El excepcionalismo norteamericano: una espada de dos filos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000].

7. Wagner, Peter, «The Resistance that Modernity Constantly Provokes: Europe, America, and Social Theory», *Thesis Eleven* 38, 1999, pp. 35-58.

8. Véase, por ejemplo, Gaonkar, Dilip (ed.) *Alternative Modernities*, Durham, Duke University Press, 2001.

9. Véase, por ejemplo, Chu, Yun-han (ed.) *How East Asians View Democracy*, Nueva York, Columbia University Press, 2008; Smith, Anthony, «Theories of Nationalism: Alternative Models of Nation Formation», en Michael Leifer (ed.) *Asian Nationalism*, Londres y Nueva York, Routledge, 2000, pp. 1-20.

10. Para más detalle, véase, por ejemplo, Juergensmeyer, Mark, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley, University of California Press, 1994.

De modo análogo a lo acaecido con las diferentes formas de modernidad, los economistas han ido aún más lejos y han propuesto la noción de «capitalismos divergentes»,¹¹ que consisten en formas cultural o regionalmente específicas de la economía de mercado moderna y de sus mercados financieros concomitantes. Si seguimos los razonamientos de estas teorías, estas formas distintivas de capitalismo están caracterizadas por variaciones culturalmente específicas de los valores del trabajo, las jerarquías, los mercados laborales y las relaciones entre las empresas y el gobierno. En muchos casos, como los de las economías japonesa o alemana, prácticamente carece de sentido distinguir entre un sistema más moderno y otro menos moderno. Las teorías de esta índole están sustentadas por los resultados de las investigaciones antropológicas recientes y por otros estudios que exploran facetas específicas de las relaciones existentes entre las fuerzas globales y locales. Uno tras otro, los estudios de caso van confirmando la idea intuitiva de que todas las características globales se traducen de forma distinta en los contextos locales específicos. Esto es así incluso en el caso de McDonald's, que ha llegado a simbolizar el espectro de un «McMundo» anónimo y carente de raíces. El trabajo de campo llevado a cabo en diversos países de Asia Oriental sugiere que las culturas empresariales, los sectores del mercado y los mecanismos diarios de funcionamiento de las empresas varían sustancialmente entre Taiwán, Corea del Sur, Hong Kong y China.¹²

Existen debates en la bibliografía existente sobre las modernidades múltiples acerca de cómo dar cuenta de la emergencia y persistencia de las formas divergentes del concepto de modernidad. Por ejemplo, ciertos defensores del paradigma de las modernidades múltiples se circunscriben al enfoque clásico que concibe la modernidad como una transformación que primero se originó en Europa y, posteriormente, se esparció por todo el mundo, produciendo resultados diferentes mediante procesos de hibridación con las manifestaciones locales. Otras teorías de la modernidad sostienen que, incluso antes de la era de la influencia masiva de Europa, muchas sociedades de todo el mundo se caracterizaban por instituciones y patrones que posteriormente llegaron a ser calificados como típicamente «modernos». Por ejemplo, muchos investigadores argumentan que en la China de los siglos xvii y xviii

11. Véase, por ejemplo, Whitley, Richard, *Divergent Capitalisms*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

12. Compárese Watson, James (ed.) *Golden Arches East. McDonald's in East Asia*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1997.

las posibilidades tecnológicas, el dinamismo económico, las esferas públicas, e incluso los niveles de individualismo se desarrollaron hasta tal punto que podrían ser calificados de «modernos».¹³ En este contexto, se produjo el desarrollo de toda una escuela de pensamiento que sostenía que un conjunto de «modernidades primitivas» precedieron a la era de la influencia occidental masiva.¹⁴ Además, los nuevos estudios comparativos relativizan las aseveraciones tocantes a la extraña combinación europea de excepcionalismo y universalismo.¹⁵

Al mismo tiempo, el ámbito académico se ha vuelto más receptivo al estudio de los procesos transcontinentales de interconexión e intercambio.¹⁶ Este enfoque tiende a ir en contra de las ideas que proponen versiones primitivas relativamente separadas de la modernidad y apunta de nuevo a una visión de ésta como un concepto eminentemente holístico (pero no homogéneo) que surgió a partir de un contexto histórico globalmente interconectado. El colonialismo, la revolución industrial, el intercambio tecnológico, así como la aparición del comercio mundial de bienes de consumo se consideran aspectos esenciales de este nexo global. Dentro de este contexto, existe un concepto reciente, bastante compatible con los enfoques pluralistas, que supone una diversificación y extensión del concepto de modernidad: la modernidad colonial.¹⁷ Cada vez son más los teóricos que piensan que sería erróneo utilizar la soberanía nacional como una precondition necesaria de los procesos de modernización. Las teorías de la modernidad colonial están relacionadas con los intentos de encontrar modos alternativos de periodizar muchas historias nacionales y regionales. El argumento reside en que muchas transformaciones acaecidas bajo el dominio colonial —como el crecimiento de la burocracia estatal, los cambios de los sistemas educativos, las revoluciones del sector del transporte, y otros

13. Por ejemplo, Hung, Ho-fung, «Early Modernities and Contentious Politics in Mid-Qing China, c. 1740-1839», *International Sociology* 19(4), 2004, pp. 478-503.

14. Véase, por ejemplo, el número de *Daedalus* titulado «Early Modernities» (junio 1998).

15. Ejemplos de ello son Wong, Bin, *China Transformed: Historical Change and the Limits of the European Experience*, Ithaca, Cornell University Press, 1997; y Allen, Robert, Bengtsson, Tommy y Dribe, Martin (eds.) *Living Standards in the Past: New Perspectives on Well-Being in Asia and Europe*, Nueva York, Oxford University Press, 2005. Para consultar la discusión de la investigación reciente sobre «similitudes sorprendentes», véase O'Brien, Patrick, «The Deconstruction of Myths and Reconstruction of Metanarratives in Global Histories of Material Progress», en Stuchrey, Benedikt y Fuchs, Eckhart (eds.) *Writing World History*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 66-89.

16. Darwin, John, *The Global History of Empire Since 1405*, Londres, Bloomsbury Publishing, 2007.

17. Véase, por ejemplo, Barlow, Tani (ed.) *Formations of Colonial Modernity in East Asia*, Durham, Duke University Press, 1997.

muchos avances— pueden considerarse procesos de modernización que continuaron durante los años de independencia nacional, si bien con formas distintas.

Algunos teóricos llegaron a afirmar que las colonias no sólo eran receptoras de los procesos de modernización, sino que había que considerarlas como «laboratorios» en los que se experimentaban nuevas facetas de la modernidad antes de exportarlas de nuevo a los contextos occidentales.¹⁸ Por ejemplo, ciertos aspectos de la reestructuración urbana, incluso el uso de las huellas dactilares como medio de identificación de los individuos, se utilizaron primero en las colonias para luego aplicarlos en los países europeos colonizadores.¹⁹ Debido a dichos intereses académicos, el concepto de la «modernidad colonial» incluye las dimensiones transculturales, las distribuciones desiguales y los entramados mutuos que caracterizaban todo el despliegue de la modernidad.²⁰ Asimismo, este concepto incorpora la hipotética pregunta de si las experiencias coloniales de las distintas zonas mundiales resultan comparables.

Aparte de las nuevas teorías de la modernidad, cabe señalar que el ámbito académico ha ido percatándose cada vez más del carácter culturalmente híbrido de los procesos de modernización, en los cuales han interactuado durante mucho tiempo tanto los elementos locales y globales, como los occidentales y no occidentales. Por ejemplo, la industrialización de Japón podría basarse, al menos en parte, en unas industrias de fabricación y unos mercados nacionales de capitales sumamente complejos, que se habían desarrollado en tiempos de la última fase del periodo *Tokugawa*. Igualmente, se hizo evidente que el auge del nacionalismo en Irán, pongamos por caso, poseía una clara influencia de ciertas pautas de identidad, tradiciones académicas y estructuras sociales de carácter local y más antiguo.²¹ En resumen, estos estudios sugieren que los procesos de modernización han de ser analizados en función de sus trayectorias históricas locales además de las influencias

18. Véase, por ejemplo, Stoler, Ann Laura y Cooper, Frederick, «Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda», en Ann Laura Stoler y Frederick Cooper (eds.) *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 1-56.

19. Compárese Conrad, Sebastian y Randeria, Shalini, «Einleitung», en Sebastian Conrad y Shalini Randeria (eds.) *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Fráncfort del Meno, Campus, 2002, pp. 26 ss.

20. Compárese Barlow, Tani, «Introduction: On Colonial Modernity», en Tani Barlow (ed.) *Formations of Colonial Modernity in East Asia*, Durham, Duke University Press, 1997, pp. 2 ss.

21. Véase, por ejemplo, Mirsepassi, Ali, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000.

externas –perspectiva ésta que buena parte de la bibliografía sociológica del campo se había negado a aceptar.

Existe el peligro de que la mejor comprensión de la modernidad y la consideración de toda una multiplicidad de experiencias puedan dar entrada por la puerta de atrás a los esencialismos culturales. Así, en los términos «modernidad japonesa» o «modernidad india» podemos encontrar fácilmente unas concepciones muy estáticas de la cultura. En lugar de ello, la investigación ha demostrado cada vez más el carácter construido y el condicionamiento mutuo de lo local. Resulta complicado, aunque no imposible, combinar el paradigma de las modernidades múltiples con la creciente oleada de estudios que analizan los escenarios transculturales, los entornos, los campos interculturales y otro tipo de formaciones socioculturales que trascienden las fronteras culturales y regionales. Si, de acuerdo con Shmuel Eisenstadt, entendemos la modernidad como una civilización y, lo que es más, consideramos que una de las características esenciales de la modernidad reside en la contestación, en que las periferias pongan permanentemente en entredicho al centro, entonces las variaciones locales no están caracterizadas por fronteras de civilización impermeables. Lo que sucede más bien es que el programa cultural de la modernidad se manifiesta mediante formas localmente específicas, porque las distintas regiones del mundo acentúan los desafíos y posibilidades de esta civilización de formas también específicas.²² Ciertamente, la emigración en masa y muchos otros factores han diversificado en gran medida muchas sociedades, pero no han creado un crisol global de culturas.

La visión de una interacción, o de un «juego de escalas», entre los factores locales y globales que subyace tras las teorías recientes de la modernidad ofrece una alternativa prometedora a ciertas corrientes que intentan abrazar la «otredad» radical. El siglo xx y otras épocas anteriores han podido atestiguar la existencia de oleadas internacionales de nacionalismo, ideologías políticas, identidades de clase y consumo cultural que afectaron a una proporción tan abrumadoramente grande de la población mundial que el empleo de la noción de un «otro» radical resulta muy poco convincente. Esto es aun más cierto hoy en día, en esta época de marketing corporativo, empleadores globales, estándares académicos, literaturas, modas y otros muchos factores que han llegado

22. Véase Eisenstadt, Shmuel N., «The Civilizational Dimension of Modernity. Modernity as a Distinct Civilization», *International Sociology* 16(3), 2001, pp. 321-341.

a influir en las vidas diarias de todos los segmentos de la humanidad.²³ Incluso las identidades culturales radicales de la actualidad, que persiguen la defensa de cierto tipo de «tradición» contra los procesos de globalización, siguen poseyendo un carácter muy moderno²⁴ y, por tanto, han de ser comprendidas mediante unas concepciones de lo moderno que concedan el correspondiente espacio analítico a una amplia gama de variaciones.

El concepto de las modernidades múltiples: Una reacción intelectual a la teoría de la modernización clásica

En ciertos aspectos importantes, la noción de modernidades múltiples rompe con las perspectivas «clásicas» de la sociología occidental que, a pesar de la existencia de enfoques divergentes, tendían en su totalidad a equiparar modernización con homogeneización de culturas. El auge de estas teorías favoreció que la imagen que de Europa tenía el resto del mundo fuese –en palabras de Dipesh Chakrabarty– «hiperreal», esto es, idealizada y, por ende, distorsionada.²⁵ Aunque muchos de los filósofos clásicos de la Ilustración del siglo XVIII todavía asumían de forma implícita que se podían apreciar también altos niveles de civilización en otras culturas, esta creencia cambió a partir de la segunda mitad de dicho siglo.²⁶ Cuando Europa adquirió una posición mundial dominante en los terrenos tecnológico, económico y político, el dinamismo y el poder transformador empezaban cada vez más a definirse como las virtudes esenciales de un mundo orientado hacia el futuro. En consecuencia, desde aproximadamente finales del siglo XVIII o principios del XIX en adelante, una amplia mayoría de intelectuales europeos ya consideraba que las demás regiones del mundo se hallaban estancadas y atrasadas. Dado que Europa se concebía como la única fuente generadora de avances futuros, las regiones no occidentales difícilmente podían ser consideradas posibles fuentes de alternativas viables para el futuro de la humanidad. Otro tanto podía

23. Mazlish, Bruce, *The Idea of Humanity in a Global Era*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2008.

24. Castells, Manuel, *The Power of Identity*, Malden, MA, Blackwell, 1997 [= *El poder de la identidad*, Madrid, Alianza, 2003].

25. Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2000, en especial el capítulo uno.

26. Véase Osterhammel, Jürgen, *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, Munich, C.H. Beck, 1998.

decirse de los oponentes de la nueva fe en una modernidad universal, como los románticos, quienes comenzaron primordialmente a buscar alternativas en un pasado muy mitológico, pero no en la situación presente de otras culturas.²⁷

La nueva relación entre Occidente y el resto del mundo, a partir de la cual se había impuesto una barrera conceptual infranqueable entre la modernidad y la tradición, dejó su huella en la división de las disciplinas académicas, que se fueron solidificando con el transcurrir del siglo XIX.²⁸ Dado que la historiografía se ubicó en una posición intermedia, una triada de ciencias sociales, formada por la sociología, la economía y las ciencias políticas, fue la encargada de bosquejar los modelos que mejorasen la naturaleza humana en su conjunto. El estudio de otros sistemas culturales, sin embargo, se situó fuera de dicha trinidad normativa. Mientras los «pueblos primitivos» eran objeto de exploración antropológica, la investigación de las «grandes civilizaciones» como China, la India y el mundo islámico se situó en el apartado de Estudios Orientales, ocupando un lugar que se hallaba en los propios márgenes del discurso académico.²⁹

Desde el principio de la teoría social, algunas escuelas muy sólidas sostenían que el Occidente era el motor de una progresión homogeneizadora que otras culturas acabarían siguiendo. Además, la mayoría de los críticos de la homogeneización equiparaban la pérdida de identidad cultural con la difusión de la modernidad. Muchas grandes figuras de la teoría social de finales del siglo XIX y principios del XX, tales como Karl Marx, Emile Durkheim y –en cierta medida– Max Weber, entendieron que todas las sociedades modernas poseían unos fundamentos estructurales y culturales básicamente idénticos. Un buen número de escuelas sociológicas consideraban que la modernidad occidental, con todos sus problemas y su potencial, era la única civilización cuyos valores y sistemas sociales poseían una relevancia universal. De acuerdo con dichos razonamientos, la modernidad como civilización tenía el poder de sustituir el colorido ámbito de las tradiciones para conseguir que el mundo convergiese hacia un patrón estándar.

27. Una perspectiva interpretativa «clásica» de este periodo y los posteriores puede verse en: Said, Edward, *Orientalism*, Nueva York, Vintage, 1978 [= *Orientalismo*, Barcelona, DeBolsillo, 2007].

28. Wallerstein, Immanuel et al., *Report on the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford, Stanford University Press, 1996 [= *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 2003].

29. Véase, por ejemplo, Iggers, Georg, Wang, Edward y Mukherjee, Supriya, *A Global History of Modern Historiography*, Londres, Pearson Longman, 2008.

En gran medida, estas teorías eran producto de un mundo aún más estrechamente integrado, con su centro en Europa y regido en gran parte por sus Estados-nación. Ciertamente, no es ninguna coincidencia que la concepción unidimensional y teleológica de la modernidad experimentase un fuerte revés en la teoría social europea tras la Primera Guerra Mundial, que debilitó la hegemonía del Imperio Británico y de las otras potencias.³⁰ Probablemente resulta aún más importante el hecho de que la autodestrucción del continente hiciera añicos la creencia de que Europa era el estandarte de la modernidad y la modernización. No obstante, incluso los análisis sumamente desfavorables a la modernidad que aparecieron en Europa durante el periodo entreguerras quedaron en su mayor parte rodeados de muros culturales reflejados. Haciendo oídos sordos a la posible existencia de toda una variedad de modernidades, la crítica europea tendía a tratar la modernidad y el proyecto de la Ilustración como una entidad coherente que necesitaba superar su lado oscuro, ya fuese movilizándolo sus capacidades inherentes o evolucionando hacia una naturaleza completamente distinta.

Una última concepción universal, casi triunfal, de la modernidad occidental se hizo prominente en ciertos círculos académicos de los Estados Unidos tras el año 1945. Durante este periodo, el pensamiento social del Nuevo Mundo experimentó un auge espectacular que incluía la teoría de la modernización,³¹ uno de sus marcos analíticos más importantes. Investigadores como Talcott Parsons y Walt Whitman Rostow consideraban que para avanzar con éxito en los ámbitos económico, cultural y político era necesario seguir una línea con fases idénticas. Dado que Occidente, en especial Estados Unidos, había adquirido supuestamente la fase más avanzada conocida, tenía ante sí la gran tarea de alentar a otras sociedades a discurrir por la misma trayectoria de desarrollo. Con la intención de dar con el único y exclusivo modelo viable, la labor de los teóricos de la modernización se centraba primordialmente en las razones estructurales e ideológicas de los logros de Estados Unidos, que se comparaban con las deficiencias de otras regiones del mundo, principalmente no occidentales. A la hora de elogiar

30. Véase, por ejemplo, mi contribución «Alternative Visions of World Order in the Aftermath of World War I – Global Perspectives on Chinese Approaches», en Sebastian Conrad y Dominic Sachsenmaier (eds.) *Competing Visions of World Order. Global Moments and Movements, 1880-1935*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 151-180.

31. Para consultar una historia de la teoría de la modernización, véase Latham, Michael E., *Modernization as Ideology. American Social Science and «Nation-Building» in the Kennedy Era*, Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press, 2000.

el proceso liberador de las características institucionales típicamente «modernas», como el Estado democrático y la economía o la ciencia de mercado (o de prevenir acerca de su potencial restrictivo y opresor), a estos pensadores rara vez parecía importarles si dichas características podrían estar en parte configuradas por un entorno sociocultural más amplio.

La idea de los teóricos de la modernización según la cual el Occidente encarna el futuro del mundo subdesarrollado poseía, asimismo, unas implicaciones políticas inmediatas. Por ejemplo, según expertos como Rostow o Parsons, las estructuras socioeconómicas nacionales, y no el entorno nacional, eran las responsables del subdesarrollo. Continuando las tradiciones liberales angloestadounidenses, así como las tradiciones weberianas de pensamiento social, esta escuela tendía a identificar las estructuras sociales precapitalistas, que a menudo se interpretaban como carentes de modernización, como las causantes del estancamiento económico. Se consideraba que el subdesarrollo era probable que se produjese en las sociedades carentes de mano de obra profesional y de inversores nacionales en busca de beneficios. A partir de dicha premisa, la mayoría de los teóricos de la modernización sostenían que las naciones subdesarrolladas tendrían que atravesar las mismas fases básicas de desarrollo que las industrializadas habían atravesado décadas y hasta siglos antes. De este modo, se definió como estrategia contra el subdesarrollo el allanar el camino hacia la occidentalización y modernización universales. En función de dicha aseveración, muchos pensadores creían que el desarrollo económico tenía que producirse en combinación con otros esfuerzos por dismantelar las características tradicionales o «atrasadas» de las sociedades subdesarrolladas. Los teóricos de la modernización tendían a argumentar que a escala nacional, los gobiernos podían facilitar el desarrollo económico mediante la modernización de instituciones como el marco jurídico general, el sector político o el sector educativo. A escala internacional, se consideró que las soluciones básicas para superar el subdesarrollo eran la ayuda al desarrollo y la inclusión en las estructuras comerciales internacionales.³²

Al otro lado de la brecha establecida por la Guerra Fría, los investigadores soviéticos tendían a analizar la modernidad y a explicar el

32. Véase, por ejemplo, Labini, Paolo Sylos, *Underdevelopment: a strategy for reform*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; y Seligson, Mitchell A. y Passé-Smith, John T. (eds.) *Development and underdevelopment: the political economy of global inequality*, Boulder y Londres, Lynne Rienner, 2008.

subdesarrollo a partir de modificaciones de los preceptos marxistas y sobre todo leninistas.³³ Expertos teóricos como Otto Wilhelm Kuusinen y Rachik M. Avakov, por ejemplo, identificaban el colonialismo y el imperialismo como las principales causas del subdesarrollo. El agotamiento de los recursos en las sociedades colonizadas o semicolonizadas se equiparaba a la explotación rural bajo el feudalismo. En muchos casos, los teóricos de la Unión Soviética combinaban la noción de feudalismo nacional y colonialismo internacional dentro de un marco de análisis amplio. De modo similar a lo que sucedía con los teóricos de la modernización, los analistas soviéticos consideraban que la importación de tecnología y conocimientos técnicos, así como una rápida reestructuración de la sociedad, eran los medios principales para superar el subdesarrollo. No obstante, en contraste con lo que sucedía en Estados Unidos, el modelo soviético solía abogar por unas pautas de crecimiento industrial dirigidas por el Estado, lo que implicaba al menos un alto grado de planificación económica estatal y la nacionalización de los medios de producción. Los observadores soviéticos afirmaban a menudo que las causas principales del subdesarrollo habían de ser abordadas mediante actos revolucionarios; no obstante, en la estela del periodo de descolonización, sus teorías se tornaron cada vez más permeables a las soluciones y experiencias locales o nacionales.

Los modelos de desarrollo de vocación universal y sus teorías concomitantes de la modernidad perdieron su posición dominante en la teoría social occidental a finales de la década de 1960.³⁴ Este declive repentino posee diversas causas. En Occidente, el movimiento de los derechos civiles y, sobre todo, la «revolución» de 1968 mostraron una serie de crecientes tensiones entre las sociedades que, de acuerdo con las predicciones de los teóricos de la modernización, deberían haberse estabilizado.³⁵ Además, las condiciones sociopolíticas parecían estar deteriorándose en algunos Estados que supuestamente habían subido, al menos en parte, en el escalafón del desarrollo. Se hizo palmario que la modernización no podía producirse como un impulso hacia un espacio infinito capaz de incorporar un número cada vez mayor de sociedades idénticamente modernizadas. Además de la cambiante realidad econó-

33. Roxborough, Ian, *Theories of underdevelopment*, Londres, Macmillan, 1979.

34. Puede consultarse un buen resumen del debate de la convergencia durante las últimas décadas en Guillén, Mauro, «Is Globalization Civilizing, Destructive or Feeble? A Critique of Five Key Debates in the Social Science Literature», *Annual Review of Sociology* 27, 2001, pp. 235-260.

35. Como se sugiere en Wallerstein, Immanuel, «Revolution in the World System», *Theory and Society* 18(4), 1989, pp. 431-449.

mica mundial, las transformaciones del panorama académico habían reducido su apoyo a las antiguas teorías de la modernidad, del desarrollo y del subdesarrollo. Por ejemplo, muchos economistas e historiadores de la economía llegaron a sostener que los parámetros intelectuales del subdesarrollo, tal como estaban articulados por la teoría de la modernización, resultaban demasiado unidimensionales y abstractos. Desde un punto de vista más general, esas grandes narrativas maestras que se basaban en conceptos tales como la convergencia o la occidentalización acabaron recibiendo críticas crecientes por sus marcos eurocentristas y universalistas. Cada vez más investigadores comenzaron a afirmar que dichos tropos implican la existencia de una teleología humana común y, por ende, no dejan lugar para alternativas culturales al sistema occidental.

La interacción de las visiones plurales y a la vez globales: Las trayectorias intelectuales fuera del mundo occidental

Cabe afirmar que la noción de modernidades múltiples se desarrolló en el contexto de los sucesos y avances acaecidos durante la Guerra Fría y después de ésta. Sin embargo, debemos cuidarnos de no identificar únicamente los paradigmas occidentales como las causas principales de las dudas crecientes sobre las visiones eurocentristas de la modernidad. Los intelectuales de muchas regiones del mundo distintas de occidente comenzaron a considerar la posibilidad de que existiesen modernidades alternativas fuera del entorno de la experiencia europea. La búsqueda de posibilidades plurales de ser moderno tiene una historia muy dilatada: hay ejemplos que comprenden desde los movimientos cosmopolitas en tiempos de la Primera Guerra Mundial, hasta la filosofía de la «negritud» o la teología de la liberación tras la Segunda Guerra Mundial.³⁶ Todos estos movimientos perseguían alterar la geopolítica del conocimiento internacional reinterpretando los avances globales desde la perspectiva de los colonizados y desfavorecidos. De entre estos enfo-

36. Para consultar los enfoques propuestos en torno a los años de la Primera Guerra Mundial, véase Dominic Sachsenmaier, «Searching for Alternatives to Western Modernity – Cross-Cultural Approaches in the Aftermath of the Great War», *Journal of Modern European History* 4(2), 2006, pp. 241-259. Sobre el campo más general de los enfoques coloniales y sus entramados globales: Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2006 [= *Historias locales - diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Tres Cantos (Madrid), Akal, 2003].

ques, cabe destacar como especialmente influyentes a escala internacional la teoría de la dependencia y los estudios subalternos. Ambos se caracterizaban por su propia gama de puntos de vista, si bien se nutrían de las críticas al eurocentrismo contemporáneas y anteriores. Surgieron en plena Guerra Fría, cuando cada vez más intelectuales occidentales intentaban liberarse de un marco que parecía únicamente plantear la elección entre dos visiones occidentales del orden mundial. Estos empeños implicaban no sólo la creación de programas de desarrollo alternativos, sino también contemplar la historia mundial desde un prisma profundamente diferente al de la teoría de la modernización y los enfoques que estuviesen respaldados por la Unión Soviética. El desarrollo histórico de ambos movimientos transculturales puede proporcionar –amén de sus propios contenidos– reflexiones muy valiosas para los debates relativos a las formas ecuménicas de la historia mundial.

En Latinoamérica surgieron ciertos elementos precursores de la teoría de la dependencia –o unas versiones anteriores de ésta– ya que allí podían nutrirse de tradiciones intelectuales dilatadas que reflexionaban sobre la dependencia que los países tenían de las potencias políticas y económicas extranjeras.³⁷ Durante las décadas de 1950 y 1960, los intelectuales públicos latinoamericanos criticaron los programas de desarrollo auspiciados por Estados Unidos, y parte de dicha crítica se manifestaba en forma de esfuerzo por alejarse del supuesto dominio del pensamiento occidental. Al igual que cualquier otro movimiento intelectual de gran calado, la teoría de la dependencia se desgajó rápidamente en diferentes direcciones, y algunas de ellas resultaban más radicales, mientras que otras se mostraban más moderadas en lo tocante a su apariencia política general. No obstante, con independencia del entorno local o político en que pudieran ubicarse, los teóricos de la dependencia solían argumentar que la presencia de la economía liberal de mercado –y no la ausencia de ésta– era la causa principal de la miseria económica y de las crisis sociales de la mayoría de los países que quedaban al sur de la frontera de Río Grande del Norte.³⁸ La mera presencia del Occidente, se argumentaba, hacía imposible que otras sociedades siguiesen su trayectoria histórica. El objetivo principal, en-

37. Por ejemplo, Lindstrom, Naomi, «Dependency and Autonomy: The Evolution of Concepts in the Study of Latin American Literature», *Ibero-Amerikanisches Archiv* 17, nº 2/3, 1991, pp. 109-144.

38. Se ofrece un buen resumen de los orígenes y la evolución de las teorías de la dependencia en Latinoamérica en Walther L. Bernecker y Thomas Fischer, «Entwicklung und Scheitern der Dependenztheorien in Lateinamerika», *Periplus* 5, 1998, pp. 98-118. Véase también Kay, Cristóbal, *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*, Londres, Routledge, 1989.

tonces, residía en obtener el control local de conceptos como la modernidad y los mecanismos de desarrollo, que implicaban una crítica radical de las direcciones y los flujos del conocimiento internacional. Estos intentos de desvincularse de las teorías occidentales se convirtieron en una parte importante de la política de identidad en muchos escenarios nacionales.³⁹

El movimiento de la teoría de la dependencia se extendió rápidamente a otras partes del mundo, donde se adaptó a los nuevos contextos sociopolíticos. En África, por ejemplo, los intelectuales críticos se servían de la teoría de la dependencia para cuestionar el futuro de la liberación nacional, de la modernización y de sus marcos occidentales.⁴⁰ La recepción en Estados Unidos, donde la teoría de la dependencia empezó a disfrutar de gran prominencia a finales de la década de 1960, fue ciertamente crucial para la amplia difusión internacional del movimiento.⁴¹ Las universidades estadounidenses, en las que enseñaban y estudiaban muchos intelectuales nacidos en el extranjero, ejercieron un papel muy relevante en el auge creciente de dichas ideas. En ellas, investigadores como Andre Gunder Frank acercaron la teoría de la dependencia al mundo conceptual del marxismo, si bien mediante formas modificadas.⁴² A pesar de este protagonismo de los investigadores estadounidenses, sin embargo, la teoría de la dependencia vino a representar una escuela académica de prominencia internacional que había surgido de contextos en parte no occidentales. Esto puede que haya sido más un constructo que una realidad, pero lo importante es que una región y unos círculos intelectuales no occidentales quedaban definidos como una fuente constante de alternativas intelectuales para el espectro de teorías transculturalmente influyentes.

Hoy día, el centro de la teorización académica se ha alejado de la teoría de la dependencia y sus derivados, tales como la teoría de los sistemas mundiales. Los estudios que critican la teoría de la dependencia

39. Véase, por ejemplo, Menzel, Ulrich, *Geschichte der Entwicklungstheorie. Einführung und systematische Bibliographie*, Hamburgo, Deutsches Übersee-Institut, 1994. Véase también Bernecker y Fischer, «Entwicklung und Scheitern der Dependenztheorien in Lateinamerika», op. cit., pp. 114 ss.

40. Véase Cooper, Frederick, «Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History», *American Historical Review* 99, nº 5, 1994, pp. 1516-1545.

41. Existe un resumen anterior pero también preciso en Fernando H. Cardoso, «The Consumption of Dependency Theory in the United States», *Latin American Research Review* 12, nº 3, 1977, pp. 9 y ss.

42. Una obra importante fue la de Frank, Andre G., *Capitalism and Underdevelopment in Modern Latin America*, Nueva York, Monthly Review Press, 1967 [= *América Latina: subdesarrollo o revolución*, México, Ediciones Era, 1976]. Compárese Packenham, Robert A., *The Dependency Movement: Scholarship and Politics in Development Studies*, Boston, Harvard University Press, 1992.

por resultar demasiado limitada o unidimensional consideran que el subdesarrollo es el resultado de una amplia gama de factores entre los que se cuentan las ideologías y las mentalidades.⁴³ Además, se señaló que sólo era posible identificar los orígenes del capitalismo moderno y del comercio mundial en Europa si se aplicaban perspectivas excesivamente eurocentristas. Todavía más importante resulta que los críticos de la dependencia y de la teoría de los sistemas mundiales sostuvieran entonces que dichos análisis estructurales de escala global privarían a los oprimidos de su objetividad, en lugar de convertirlos en centros de narrativas alternativas.⁴⁴ Los factores «culturales» han llegado a desempeñar un papel más determinante en la investigación actual, que tiende a prestar mayor atención a la cuestión de las especificidades regionales a la hora de estudiar los procesos y las transformaciones globales.⁴⁵ Estos avances conducían a territorios intelectuales cercanos al paradigma de las modernidades múltiples.

En su giro «glocal», el estudio de las desigualdades globales se vio influido por movimientos tales como el postcolonialismo y los estudios subalternos, que también puede considerarse que han contribuido a producir concepciones más pluralistas de la modernidad. El término «estudios subalternos» abarca un amplio y variado espectro de tradiciones intelectuales, ambiciones políticas y empeños investigadores.⁴⁶ La mayor parte de estas escuelas se formaron originalmente en el contexto muy concreto de las crisis políticas, sociales y culturales acaecidas en la India en la década de 1970. Durante esta época, los programas de modernización capitalistas que se llevaron a cabo bajo el gobierno de Indira Gandhi habían ampliado sensiblemente las brechas sociales,

43. En sus fases iniciales, las críticas marxistas de la teoría de la dependencia señalaban que los estudios evolutivos no analizaban de modo suficiente los factores precapitalistas en tanto que impedimentos para el desarrollo. Véase, por ejemplo, Laclau, Ernesto, «Feudalism and Capitalism in Latin America», *New Left Review* 67, 1971, pp. 19-38.

44. Véase Blaut, James Morris, *The Colonizer's Model of the World*, Nueva York, Guilford Press, 1993.

45. Compárese Darby, Philipp, *Three Faces of Imperialism: British and American Approaches to Africa and Asia*, New Haven, Yale University Press, 1987, donde se señala que el tema de la raza había sido en gran medida excluido por la teoría de la dependencia y otras escuelas de pensamiento relacionadas. Huelga decir que, en ambos casos, diversos investigadores han intentado llenar el hueco existente entre el enfoque estructuralista y el constructivista, así como entre el cultural y el material. Compárese Wolfe, Patrick, «History and Imperialism: A Century of Theory», *American Historical Review* 102, nº 2, 1997, pp. 388-420, en especial p. 393 y ss.

46. Para consultar un análisis más detallado de la teoría postcolonial, véase, por ejemplo, Gandhi, Leela, *Postcolonial Theory*, Nueva York, Columbia University Press, 1998; así como Loomba, Ania, *Postcolonialism/Colonialism*, Londres, Routledge, 1998.

regionales y políticas existentes dentro del país, lo que condujo a la erupción de movimientos de protesta. Como respuesta a este deterioro de la situación, los líderes políticos de la India se decantaron en parte por las medidas represoras y en parte por las campañas populistas con objeto de recabar el apoyo de las masas. El éxito del gobierno a la hora de restaurar su propia autoridad fue limitado: el Estado-nación sobrevivió, pero su crisis había socavado la legitimidad de las instituciones nacionales de la India, tales como los parlamentos, la administración del Estado y el sistema jurídico.⁴⁷ La batalla posterior por saber quién reivindicaría representar a la India se convirtió pronto en una batalla por saber quién hablaría en nombre del pasado de la India.

Los primeros exponentes de los estudios subalternos, como Ranajit Guha, sostenían que el movimiento independentista había sustituido la élite colonial por una postcolonial, pero que la revolución pacífica no había conseguido instaurar un nuevo sistema.⁴⁸ Basándose en las revueltas campesinas que sacudieron la India durante los primeros años de la década de 1970, Guha y otros pensadores de parecer similar argumentaron que los desfavorecidos estaban siendo categorizados e instrumentalizados por el gobierno y las élites políticas.⁴⁹ En esa misma línea, también sostenían que especialmente las mentalidades políticas y las estructuras sociales indígenas y potencialmente beneficiosas de los campesinos de la India quedaban ocultas tras los discursos de modernidad de la élite occidentalizada.⁵⁰ Estos discursos de la élite podían encuadrarse en el ámbito marxista o de la burguesía nacionalista, pero, en opinión de los críticos subalternos, ambas posturas hacían igualmente oídos sordos a la opinión mundial y a la situación de los campesinos de la India.

De forma paralela a su valoración de la situación política, un buen número de historiadores criticaron el grueso de la historiografía y las teorías de la modernidad sudasiáticas por considerarlas un complot

47. Según Prakash, Gyan, «Subaltern Studies as Postcolonial Criticism», *American Historical Review* 99, 1994, pp. 1474-1490, en especial pp. 1474-1476.

48. Véase, por ejemplo, Guha, Ranajit, «On the Historiography of Indian Nationalism», en Ranajit Guha (ed.) *Subaltern Studies*, vol. 1, Delhi, Oxford University Press India, 1982, pp. 1-8.

49. Véase, por ejemplo, Chatterjee, Partha, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993 [= *La Nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Lima, IEP- SEPHIS-CLACSO, 2007].

50. Véase, por ejemplo, Guha, Ranajit, «The Prose of Counter-Insurgency», en Ranajit Guha (ed.) *Subaltern Studies*, vol. 2, Delhi, Oxford University Press India, 1982, pp. 45-86; y O'Hanlon, Rosaline, «Recovering the Subject: Subaltern Studies and the Histories of Resistance in Colonial South Asia», *Modern Asian Studies* 22, 1998, pp. 189-224.

de las élites coloniales y postcoloniales para adaptar la historia a sus propios intereses y experiencias. Muchos intelectuales concluyeron que sólo si la India conseguía encontrar su propia manera de representarse, y sobre todo a sus masas, podría esperar hallar un futuro digno.⁵¹ En su opinión, tanto el enfoque nacionalista como el marxista de la historia maniatan el pasado de la India con conceptos exógenos y occidentales; y esto obliga, al menos de forma tácita, a preguntarse si la India ha tenido éxito en su camino hacia una supuesta modernidad en categorías tales como el progreso, la modernización y la racionalización. Muchos seguidores de este movimiento opinaban que la aplicación de estas categorías a la India significaría perpetuar los patrones intelectuales que había sustentado la supremacía europea en su territorio geopolítico. En función de este razonamiento, muchos defensores de los estudios subalternos se dedicaron inicialmente a recuperar las voces de lo «subalterno» y a explorarlas a través del prisma de sus propios sistemas de valores, prioridades y perspectivas.⁵² Esta noción se veía, al menos en parte, influida por las ansias de recuperar la autoridad con respecto a los planteamientos con los que se estaban conceptualizando el pasado y el presente de la India. Consecuentemente, el grueso de los estudios subalternos pasó a centrar su atención en el estudio de los mecanismos de persuasión y de coerción mediante los cuales las élites coloniales, y después las nacionales, consolidaron su propio poder y sus propios intereses. Por ejemplo, algunos estudios pretendían mostrar que durante el movimiento de independencia las élites indias marginaron ciertas formas de acción de masas a la vez que se servían de otras.⁵³

Como parte de unos objetivos y unos horizontes intelectuales cada vez más amplios, los estudios subalternos abandonaron su contexto original y ahora se encuentran estrechamente entrelazados con la crítica postcolonialista de la modernidad en tanto que concepto universal. En este contexto, es importante reseñar que los estudios subalternos no eran –y nunca pretendieron ser– un contramovimiento tradicio-

51. Compárese Inden, Richard, «Orientalist Constructions of India», *Modern Asian Studies* 20, n° 3, 1986.

52. Este ejemplo se analiza en Spivak, Gayatri C., «Can the Subaltern Speak?», en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.) *Marxism and Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1998, pp. 271-313.

53. Por ejemplo, Chatterjee, *The Nation and Its Fragments*, op. cit. En una línea similar se encuentra: Amin, Shahid, «Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern UP», en Ranajit Guha (ed.) *Subaltern Studies*, vol. 3, Delhi, Oxford University Press India, 1984, pp. 1-61.

nal contra las fuerzas modernas. A pesar de sus objetivos locales, los estudios subalternos se definían como el producto de las corrientes intelectuales transculturales. Por ejemplo, la filosofía postmoderna y los elementos maoístas desempeñaron un papel constitutivo dentro de un movimiento que criticaba el poder discursivo de los conceptos occidentales. Además, muchos de los primeros protagonistas de los estudios subalternos habían recibido su formación entre la India y las sociedades occidentales, normalmente las angloestadounidenses. Por ejemplo, Partha Chatterjee, que creció en Calcuta y obtuvo su licenciatura en una universidad estadounidense, desarrolló su marco intelectual principal en su localidad de origen, donde vivió durante varios años en la década de 1970. Posteriormente, Chatterjee trasladó su residencia profesional a Occidente y formó parte de la plantilla docente de prestigiosas universidades. Así, tanto él como otros investigadores de procedencia india como Dipesh Chakrabarty, Gyan Prakash y Gayatri Spivak adquirieron pronto una gran influencia que iba mucho más allá del ámbito de la historia sudasiática y de la historiografía en general.

Los paradigmas que surgían de los estudios subalternos se extendieron por otras regiones del mundo normalmente a través de las universidades occidentales, aunque en cada caso concreto se acentuaban distintos elementos de la escuela correspondiente:⁵⁴ en el de China, por ejemplo, la recepción de los estudios subalternos se fusionó con otras escuelas más locales, a veces incluso neoconservadoras, que se desarrollaron durante la década de 1990.⁵⁵ En diversas sociedades latinoamericanas, la recepción de los estudios subalternos ha de ser contemplada dentro del contexto de la importancia y el interés crecientes de las fuerzas sociopolíticas no nacionales, en especial del conjunto de movimientos indígenas.⁵⁶ Mientras, en el mundo académico occidental, los enfoques desarrollados por los estudios subalternos adquirieron bastan-

54. Para consultar un análisis general, véase Chakrabarty, Dipesh, «Subaltern Studies and Postcolonial Historiography», *Nepantla: Views from South* 1, nº 1, 2000, pp. 9-32.

55. Véase, por ejemplo, Schneider, Axel, «Bridging the Gap: Attempts at Constructing a 'New' Historical-Cultural Identity in the People's Republic of China», *East Asian History* 22, 2001, pp. 129-143. Véase también Xu, Ben, «'From Modernity to Chineseness': The Rise of Nativist Cultural Theory in Post-1989 China», *Positions* 6(1), 1998, pp. 203-237; y Zhao, Yiheng, «'Houxue' yu Zhongguo» ['Positivism' and China], *Ersbiyi shiji* 27, 1995, pp. 4-11.

56. Para el caso de Latinoamérica, véase Mallon, Florencia, «The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History», *American Historical Review* 99, nº 5, 1994, pp. 1491-1515, así como Seed, Patricia, «Colonial and Postcolonial Discourse», *Latin American Research Review* 26, nº 3, 1991, pp. 181-200.

te relevancia en toda una serie de campos de investigación, como por ejemplo el estudio de los imperios coloniales más allá de la experiencia británica en la India. En los últimos años, algunos investigadores han comenzado incluso a aplicar los conceptos de los estudios subalternos a la hora de estudiar a los colonos blancos de países como Australia o Estados Unidos.⁵⁷

Al igual que en el caso de la teoría de la dependencia, el marco de los estudios subalternos se había aplicado, por tanto, a una amplia gama de áreas geográficas y de contextos históricos. De modo similar al protagonismo ejercido por Latinoamérica en la teoría de la dependencia, la India sigue figurando como el espacio de investigación «original», e incluso ocasionalmente como el supuesto origen intelectual, de este movimiento. Estos espacios de referencia simbólicos empleados por ambas teorías son significativos, porque en ambos casos se construye un ámbito local no occidental como epicentro de los discursos intelectuales y las visiones de la modernidad de carácter transcultural. En el entorno actual de difusión de estas teorías, las universidades occidentales pueden haber desempeñado el papel de centros de transacción internacionales; pero, al mismo tiempo, ninguno de los dos enfoques podría haber surgido sin la existencia de redes «glocales» más complejas. Probablemente, el éxito transcultural de estas teorías que abogan por alternativas al eurocentrismo habría sido imposible sin los importantes cambios estructurales acaecidos en el ámbito académico en las últimas décadas.

Las muy diversas reflexiones críticas llevadas a cabo sobre el legado del pensamiento eurocentrista contribuyeron a lograr que el pensamiento académico conceptualizase un mundo cada vez más imbricado, pero a la vez no del todo convergente. De esta suerte, allanaron el camino a nuevas escuelas de pensamiento como las modernidades múltiples, que aspiran a sortear la brecha existente entre las crecientes demandas de perspectivas globales, por un lado, y la búsqueda de la sensibilidad local, por otro.

57. Compárese Wolfe, Patrick, «History and Imperialism: A Century of Theory», *American Historical Review* 102, nº 2, 1997, pp. 388-420, en especial p. 418. Sobre los movimientos alternativos de Latinoamérica, véase Mignolo, Walter, *The Idea of Latin America*, Malden, MA, Blackwell Publishing, 2005, pp. 101 y ss.

Las modernidades múltiples y la historiografía

A lo largo de los últimos años, el enfoque de las modernidades múltiples ha sido utilizado fundamentalmente por los sociólogos de la historia y otros investigadores embarcados en la aplicación de perspectivas macroscópicas al estudio del pasado. Los historiadores, sin embargo, se han mostrado reacios a utilizar este tipo de conceptos tan amplios como paradigma central de su propia investigación. Las razones para ello se centran en las culturas disciplinares de la historiografía, que son bien distintas de las tradiciones nomotéticas de campos como la sociología o las ciencias políticas. El primer rasgo característico de la historiografía es su gran interés por el trabajo detallado, que suele caracterizarse por un análisis más minucioso y la tendencia a desconfiar de los macroenfoques. Los historiadores siguen haciendo gala de un gran énfasis en los estudios de archivística, una relativa aversión a teorizar y a usar modelos científicos, así como una gran predilección por el trabajo con fuentes primarias. No obstante, últimamente se están observando tendencias importantes en el estudio de la historia que alientan a los investigadores a trabajar con pautas de pensamiento que se hallan muy próximas a las nociones básicas del enfoque de las modernidades múltiples. No resulta posible trazar el panorama completo de este proceso de transformación intelectual, por lo que bastará con ofrecer ciertas pruebas y ejemplos de avances que forman parte de una tendencia más amplia.

La historia comparada es un ejemplo bastante ilustrativo del avance hacia formas más complejas de conceptualizar la interacción entre la diferencia y los entramados. Aunque las perspectivas comparativas son mucho más antiguas, fue sobre todo tras el fin de la Segunda Guerra Mundial cuando diversos tipos de comparaciones históricas cobraron relevancia como campo de investigación declarado de la historiografía y, sobre todo, de la sociología histórica.⁵⁸ Las figuras representativas de esta última favorecieron decididamente el análisis de las macroestructuras de la sociedad y la civilización con respecto a los análisis de la historia mundial, que no permitían el mismo grado de abstracción.⁵⁹ Los

58. Véase Berger, Stefan, «Comparative History», en Stefan Berger et al. (eds.) *Writing History. Theory and Practice*, Londres, Hodder Arnold, 2003, pp. 161-180; y Smith, Dennis, *The Rise of Historical Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1991.

59. Tilly, Charles, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 1984, en especial pp. 21 y ss. [= *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Madrid, Alianza, 1991].

comparatistas, con sus enfoques macroscópicos y su preferencia por las categorías universales, continuaron las tradiciones de conceptualización del pasado tanto marxistas como weberianas. Muchos estudios influyentes sobre temas como las revoluciones políticas o la aparición del fascismo sintetizaron elementos como las presiones sociales, las transformaciones económicas y la variedad de fuerzas políticas procedentes de contextos históricos específicos, de tal suerte que pudieran compararse en un plano relativamente elevado de análisis.⁶⁰ En muchos casos, estos hallazgos fueron equiparados a un concepto igualmente abstracto de «modernidad».

No obstante, sobre todo a partir de la década de 1980, cuando las perspectivas históricas culturales cobraron mayor influencia en el entorno académico, las comparaciones históricas estructurales de índole abstracta hubieron de afrontar una ola creciente de críticas.⁶¹ Cada vez más historiadores señalaron un dilema metodológico que durante finales del siglo XIX fue conocido como «el Problema de Galton»;⁶² éste consistía en que los enfoques comparativos tendían a ignorar la historia de las interacciones, las transferencias y los intercambios mutuos por medio de los cuales los aspectos sujetos a comparación cambiaban, evolucionaban y ejercían influencia mutua de forma continua. Además, los investigadores indicaban que las comparaciones estructurales a menudo presuponían que los procesos de transformación como la industrialización o las revoluciones políticas se caracterizaban por una serie de patrones universales.⁶³ Las relaciones causales que muchos análisis comparativos decían explorar tan sólo se establecían dentro de sus unidades de análisis determinadas, pero no entre sí. La idea de que un observador académico pudiera diseccionar a priori sus objetos de estudio

60. Por ejemplo, Skocpol, Theda, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 [= *Los estados y las revoluciones sociales: un análisis comparativo de Francia, Rusia y China*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984]; y Moore, Barrington, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasants in the Making of the Modern World*, Boston, Beacon Press, 1966 [= *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia: el señor y el campesino en la formación del mundo moderno*, Barcelona, Península, 2002].

61. Lamont, Michele y Thévenot, Laurent (eds.) *Rethinking Comparative Cultural Sociology: Repertoires of Evaluation in France and the United States*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

62. El problema recibe el nombre de un antropólogo que dio clases sobre este tema en el Royal Anthropological Institute de Londres en 1889. Véase Kleinschmidt, Harald, «Galton's Problem: Bemerkungen zur Theorie der transkulturell vergleichenden Geschichtsforschung», *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 39, 1991.

63. Para consultar los debates en el campo de la sociología, véase Goldthorpe, John H., «Current Issues in Comparative Macrosociology: A Debate on Methodological Issues», *Comparative Social Research* 16, 1997, pp. 1-26.

en diferentes categorías, estructuras y fuerzas resultaba especialmente difícil de justificar en una época en la que las críticas al centralismo occidental y el rechazo a los nexos locales se habían vuelto tan fuertes que se hacía imposible ignorarlas.

Igualmente, la predominancia de las comparaciones establecidas entre los Estados-nación se consideraba una prueba de que las perspectivas comparativas reafirmaban el paradigma del Estado-nación en lugar de abrirlo a otras categorías espaciales alternativas.⁶⁴ Los investigadores prestaron mayor atención a conceptos histórica y semánticamente complejos como «nación», «civilización» y «cultura», los cuales era necesario problematizar en estudios comparativos sirviéndose de otras categorías.⁶⁵ Una parte de esta desconfianza creciente en las categorías utilizadas por los estudios comparativos provenía, asimismo, de las críticas crecientes al eurocentrismo, que consideraba que la experiencia occidental era la referencia a partir de la cual resultaba posible analizar toda la historia.⁶⁶

Las tendencias académicas han trasladado su atención de las comparaciones de variables abstractas hacia los estudios de caso más complejos.⁶⁷ La mayoría de los enfoques han dejado atrás las miras más estrechas de las variables independientes y la idea de un único conjunto fijo de categorías a la hora de estudiar las distintas ubicaciones históricas. Fue sobre todo cuando la historia comparada comenzó a decantarse por los temas históricos culturales como las mentalidades y los movimientos intelectuales, que habían sido el eje central de los estudios de transferencia, cuando empezaron a surgir más posibilidades de solapamiento entre ambos campos. En líneas generales, existía un consenso creciente no sólo con respecto a que los enfoques comparativos habían

64. Con respecto a esta forma de crítica y otras, véase Tyrell, Ian, «American Exceptionalism in an Age of International History», *American Historical Review* 96(4), 1991; y Lorenz, Chris, «Comparative Historiography: Problems and Perspectives», *History and Theory* 38, 1999, pp. 25-39.

65. Véase, por ejemplo, Osterhammel, Jürgen, «Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft», en Heinz-Gerhard Haupt y Jürgen Kocka (eds.) *Geschichte im Vergleich*, Fráncfort del Meno, Campus, 1996, pp. 271-313.

66. Véase, por ejemplo, Liu, Lydia (ed.) *Tokens of Exchange: The Problem of Translation in Global Circulations*, Durham, Duke University Press, 2000. Para el uso de perspectivas comparadas a la hora de criticar los preceptos del excepcionalismo europeo: Wong, Bin, *China Transformed. Historiographical Change and the Limits of European Experience*, Ithaca, Cornell University Press, 1997; y Lieberman, Victor, *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, 800-1830*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

67. Véase, por ejemplo, Rueschemeyer, Dietrich, «Different Methods – Contradictory Results? Research on Development and Democracy», en Charles C. Ragin (ed.) *Issues and Alternatives in Comparative Social Research*, Cambridge, Polity Press, 1992.

de considerar los procesos de intercambio, sino también con respecto a que la historiografía de las transferencias, si se realizaba adecuadamente, había de abrirse a las perspectivas comparativas. Como consecuencia de estos avances, la historia comparada ha dado giros que son muy compatibles con las fuerzas intelectuales que conducen a la noción de modernidades múltiples. Además, se ha producido un acercamiento importante a la historia transnacional y, con frecuencia, ambas tradiciones se han fusionado para alcanzar objetivos de investigación compatibles.⁶⁸ De esta forma, los métodos comparativos se han convertido en un elemento esencial de la historiografía transfronteriza, mientras que ha disminuido tanto en cantidad como en influencia la investigación dedicada a las comparaciones puramente estructurales.

La creciente atención prestada por la historia comparada a los intercambios, las similitudes y las diferencias ha discurrido paralela a la ejecución de cada vez más estudios basados en nociones más complejas del espacio histórico. En algunos casos muy influyentes, la combinación de los enfoques globales y comparados criticaba los atributos espaciales de las historias continentales y nacionales. Como consecuencia de ello, se disponía de un mayor arsenal de argumentos que podrían ser utilizados contra las anteriores teorías de la modernidad, las cuales se habían basado en definiciones homogeneizadoras de «Occidente». Kenneth Pomeranz, por ejemplo, demostró con un estudio sumamente innovador que la mayor parte de la bibliografía relativa a la historia económica europea hace alusión al continente en su conjunto, a pesar de que dichos estudios suelen estar basados en regiones privilegiadas y relativamente pequeñas.⁶⁹ Suele tratarse, en estos últimos casos, de zonas concretas que exhiben una alta productividad económica, sobre todo —en lo que atañe a los siglos XVIII y XIX— Inglaterra, Holanda y unas pocas áreas más del resto de la Europa noroccidental. Por mucho que pueda ser correcto considerar a dichas áreas como los centros y

68. Por ejemplo, Cohen, Deborah y Ó Connor, Mauren (ed.) *Comparison and History*, Nueva York, Routledge, 2004, pp. 57-69; Seigel, Micol, «Beyond Compare: Comparative Method After the Transnational Turn», *Radical History Review* 91, 2005, pp. 62-90; y los estudios de este volume, que proceden, a excepción de éste, de la versión original de Kaelble, Hartmut y Schriewer, Jürgen (eds.) *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Fráncfort del Meno, Campus, 2003.

69. Pomeranz, Kenneth, *The Great Divergence. China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton, Princeton University Press, 2000. También se deconstruyen «Europa» y «Asia» como entes geográficas a fin de romper con los mitos del excepcionalismo europeo en Allen, Robert, Bengtsson, Tommy y Dribe, Martin (eds.) *Living Standards in the Past. New Perspectives on Well-Being in Asia and Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

nodos de los flujos económicos más importantes, está claro que entender que Inglaterra u otras regiones comparables representan a todo el continente no se ajusta a la realidad. Tampoco resulta del todo adecuado concebirlas como el centro de un nexo europeo. Como varias escuelas de pensamiento ya han explicado desde hace tiempo, la revolución industrial surgió, o al menos se extendió, a partir de contextos económicos transcontinentales que eran mucho más amplios e imposibles de comparar con las concepciones del espacio histórico establecidas.⁷⁰

Como resultado de estas concepciones tan atrevidas y novedosas del espacio histórico, la historia económica europea, y otras muchas facetas de lo que una vez se dio en llamar «modernidad» universal, comienza a parecer más bien una amalgama de varias macrorregiones económicas —que a veces se solapan—, todas ellas conectadas de diversas formas con el mundo exterior. Serán necesarios muchos más estudios históricos globales y comparados para ampliar nuestros conocimientos de la tensión creativa existente entre lo global y lo local. Por ejemplo, los investigadores acaban de empezar a tener en cuenta la cuestión de cómo se vieron afectadas, influidas y alteradas las sociedades europeas por la experiencia colonial y sus consecuencias intermedias, tales como la emigración o la integración económica mundial.⁷¹ Existen pocos datos detallados acerca del estrecho entrelazamiento entre conocimiento y poder en la época colonial.⁷² Asimismo, estamos sólo empezando a ser conscientes del impacto de la segregación colonial en las identidades nacionales de Europa,⁷³ así como de la exclusión étnica en las sociedades occidentales.⁷⁴ Además de las macroteorías, el estudio de la modernidad

70. Una importante postura reciente: Frank, Andre Gunder, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley, University of California Press, 1998 [= *Re-orientar: la economía global en la era del predominio Asiático*, Valencia, Universitat de Valencia, 2008]. También otros investigadores hicieron hincapié en los nuevos contextos globales de la industrialización europea, como por ejemplo, O'Brien, Patrick, «The Foundations of European Industrialization: From the Perspective of the World», en José Casas Pardo (ed.) *Economic Effects of the European Expansion, 1492-1824*, Stuttgart, F. Steiner, 1992, pp. 463-502.

71. Por ejemplo, Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso, 1993.

72. Véase MacLeod, Roy, *Nature and Empire: Science and the Colonial Enterprise*, Chicago, Chicago University Press, 2000.

73. Por ejemplo, sostiene que los estereotipos del carácter inglés se erosionaron y se modificaron en virtud del mimetismo de las clases altas de la India, que comenzaron a actuar «como blancos» sin serlo. Bhabha, Homi, «Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse», en Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Nueva York, Routledge, 1994 [= *El Lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002].

74. Por ejemplo, un examen histórico de la indología alemana ha demostrado que, desde sus mismos inicios, dicha área de estudio no se hallaba únicamente encaminada a la exploración, categorización y dominación del sur de Asia, sino también al establecimiento del control social de la propia sociedad

y de sus formas plurales requiere una multitud de estudios detallados para poder modificar y problematizar de forma profunda las percepciones de «Occidente» y de otras culturas.⁷⁵

En conclusión, los campos macroscópicos como las modernidades múltiples habrán de ser sustentados por la construcción de un fundamento sólido y detallado de investigación y estudios de caso. Al aplicar teorías como las modernidades múltiples a un contexto de temas concretos, el peligro puede acechar en los detalles o, visto desde otra perspectiva, el tesoro puede descubrirse en los detalles. Sin embargo, una gran contribución de la historiografía al concepto de las modernidades múltiples, y las ciencias sociales en general, reside en la necesidad de establecer una base firme entre las teorías globales remotas y abstractas, y el análisis detallado de lo local. La historiografía puede colocarse en plena vanguardia de un intento de contrarrestar las ideas y mentalidades académicas que han sido criticadas por el concepto de modernidades múltiples.

alemana. Véase Pollock, Sheldon, «Ex Oriente Nox. Indologie im nationalsozialistischen Staat», en Sebastian Conrad y Shalini Randeria (eds.) *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Fráncfort del Meno, Campus, 2000.

75. Frederick Cooper sigue mostrándose crítico con respecto a la utilización del concepto de globalización en los análisis sociales de la ciencia y la historia. Véase Cooper, Frederick, «What is the Concept of Globalization Good for? An African Historian's Perspective», *African Affairs* 100, 2001, pp. 189-213.

MANIFESTACIONES RELIGIOSAS DE LA MODERNIDAD: LOS FENÓMENOS DEL CREER EN LAS SOCIEDADES EUROPEAS

– Danièle Hervieu-Léger

El paradigma de la secularización: De la teoría a los hechos

En un seminario celebrado en 1993 en la universidad de Harvard sobre «Religión y política en Europa», el sociólogo estadounidense Peter Berger señaló que la situación religiosa en Europa occidental podía encontrar su unidad, y su carácter específico a escala planetaria, precisamente en su carácter excepcional. Recordaba así que Europa occidental es la única área geográfica (junto con Canadá) en la que parecen verificarse las hipótesis clásicas sobre la inevitable «secularización» de las sociedades modernas: retirada de las iglesias de la escena pública, separación de lo religioso y lo político, caída de las prácticas religiosas, privatización del sentimiento religioso. En el resto del mundo, incluidos los Estados Unidos, ocurre lo contrario. Cabe incluso pensar que la merma de la importancia social del hecho religioso constituye desde hace unas tres décadas uno de los elementos principales de la homogeneización cultural de Europa. Esta conclusión se ajustaría al enfoque teórico de las investigaciones realizadas en los últimos veinticinco o treinta años, unas investigaciones que han coincidido en recalcar la relegación de la religión en las sociedades modernas.

La idea del «fin de la religión» recorre todas las caracterizaciones conocidas de la modernidad. La pérdida de influencia de las religiones históricas sería una consecuencia ineludible de esas tendencias imperantes en cualquier sociedad moderna como lo son la afirmación del individuo, el avance de la racionalización y la diferenciación de las instituciones. Marx, Durkheim o Weber, más allá de la radical diferencia entre sus respectivos análisis de las estructuras y funciones de la sociedad, han contribuido cada uno a su manera a esclarecer el vínculo fun-

damental entre desarrollo de la modernidad y «despojo de los dioses». Para toda la sociología clásica, la conquista de la autonomía –por el individuo y por la sociedad– pasa ineludiblemente por la disgregación de las anteriores sociedades imbuidas de religión. Las teorías de la secularización han formalizado el análisis de esta disgregación constatando el vínculo necesario entre el moderno triunfo de la razón científica y tecnológica y el derrumbe de las estructuras de plausibilidad de la creencia religiosa:¹ las sociedades modernas son sociedades «racionalmente desencantadas», en las que el interés por el cómo desplaza las preguntas sobre el porqué. Esto no significa que se hayan proscrito toda interrogación metafísica y toda inquietud religiosa, sino que simplemente ya no compete a la sociedad dar las respuestas. Por otro lado, las instituciones religiosas ya no pueden pretender gobernar las sociedades: sólo ejercen legítimamente su dominio dentro del ámbito especializado de la religión y sobre los grupos de creyentes voluntarios. El sentimiento religioso se ha convertido, cuando persiste, en un asunto individual. La creencia religiosa pervive como una opción: afecta a la conciencia de los creyentes pero ya no ejerce una función determinante en la formación de las identidades individuales y colectivas.

Hasta principios de los años 70, este paradigma de la secularización² vertebró todas las investigaciones sobre el devenir de la religión en las sociedades de Europa occidental. El alcance del desplome de las prácticas religiosas en las sociedades europeas confirmaba de manera contundente e indiscutible la hipótesis de la pérdida religiosa de las sociedades modernas. Estas investigaciones tenían en cuenta las características de cada contexto histórico y cultural para explicar las diferentes sensibilidades entre los distintos países europeos: la secularización no tiene los mismos rasgos en Francia, donde coincide con el proceso histórico de la construcción política de la laicidad republicana, que en Gran Bretaña, donde es el resultado de un claro proceso de vaciamiento interno de las pertenencias religiosas sin que, no obstante se modificara el marco jurídico de las relaciones entre la Iglesia de Inglaterra y el Estado; también es distinta en Bélgica, los Países Bajos o en Austria –países en los que el régimen de los «pilares» estuvo (bajo distintas formas) vigente largo tiempo.

1. Berger, Peter L., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Nueva York, Doubleday, 1969 [= *El dosel sagrado: elementos para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 2005].

2. Tschannen, Olivier, *Les Théories de la sécularisation*, Ginebra, Librairie Droz, 1992.

En términos generales, la disparidad entre las distintas dinámicas sociorreligiosas resulta evidente tan pronto como se comparan los distintos ámbitos religiosos de la «casa común» europea: países predominantemente católicos (como Italia, Irlanda, España o Portugal), países con predominio protestante (como los países escandinavos o el Reino Unido), países mixtos (como Alemania o Suiza), países en los que un importante segmento de la población se declara «sin religión» (como en Francia, Países Bajos, Bélgica o Inglaterra). La historia ha ido formando culturas religiosas profundamente heterogéneas cuyas respectivas características siguen manifestándose hoy en día —más allá del avance de la construcción continental— hasta en las modalidades de la integración social y de las formas de la vida religiosa de las comunidades musulmanas establecidas en Europa occidental: la situación del Islam magrebí surgido de las antiguas colonias francesas es profundamente distinta a la del Islam turco en Italia o Alemania, o al Islam paquistaní presente en el Reino Unido.

Pero los sociólogos de las religiones, aunque han reconocido la importancia de los «filtros culturales»³ en el proceso de secularización, aún no han cuestionado la idea de la inevitable descomposición de los grandes sistemas religiosos ante el avance de la racionalización y de la individualización propias de la modernidad. La época moderna es sin duda, usando los términos de Weber, una época «indiferente a los dioses y a los profetas».⁴ De hecho la idea weberiana del definitivo dominio de una racionalidad formal que cristaliza intereses esencialmente materiales y provoca la desaparición social de los «intereses ideales» propios de la religión es mucho más compleja que el estrecho punto de vista racionalista que vincula mecánicamente el fin de la religión con el despliegue de la modernidad científica y técnica. La idea de Weber permite en principio no confundir el indudable declive de las instituciones religiosas en las sociedades modernas con la evicción social de la religión como tal. Lo cierto es, sin embargo, que los estudios de campo han reforzado la idea de que el movimiento de secularización equivale, esencialmente, a la pérdida de la religión. Este sesgo intelectual persiste en los muchos trabajos que siguen analizando la caída general de la observancia religiosa regular en Europa occidental. Esta caída parece alcanzar en determinados países las magnitudes de un verdadero de-

3. Martin, David, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1978.

4. Weber, Max, «La science comme vocation», en *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959.

rumbe, ya se iniciara al final de la Primera Guerra Mundial o más recientemente. En los países luteranos del norte –Dinamarca, Noruega, Suecia, Finlandia, Islandia– con una importante homogeneidad religiosa, menos del 10% de la población asiste mensualmente a misa. En Gran Bretaña sólo el 13% de la población asiste semanalmente a misa, y el porcentaje decrece cada año. En Francia, donde la asistencia semanal se sitúa en torno al 10% de los católicos, puede considerarse que el término del primer conflicto mundial marcó el fin de una civilización parroquial que había configurado profundamente la cultura, el paisaje y la memoria colectiva y que ya no proporciona hoy en día sino una débil armazón institucional a un catolicismo al que sólo una minoría de franceses se adhiere activamente.⁵

Es evidente que el desplome de la práctica religiosa no reviste la misma significación para el catolicismo (donde la asistencia semanal a misa es una prescriptiva) y los países protestantes: la semejanza entre las situaciones de los países menos practicantes indica precisamente que la crisis de observancia va más allá de las diferencias confesionales y constituye una tendencia fuerte, confirmada, de manera más o menos clara, en todos los otros países europeos. Pero estas variaciones no cuestionan sino que afirman la validez del esquema general: las diferencias coincidirían con los desfases nacionales en los respectivos procesos históricos de modernización. Así, la muerte de Franco y la integración de España en la comunidad de los países europeos modernos habrían provocado, además de la clara crisis de la práctica regular, una brutal regresión en las cifras del clero secular y regular.⁶ Incluso Irlanda, caso excepcional en Europa con su 81,6% de asistencia semanal a misa,⁷ vendría a confirmar a contrario la interpretación general: cuanto más moderno es un país y más antigua es su modernidad menor será la importancia de la religión. Italia, con una tasa de práctica religiosa elevada (40%), representa en este contexto un caso especialmente interesante: la práctica católica, aunque decrece año tras año, resiste mejor que en otros países.⁸ Esto se debe a la capacidad de organización e intervención que

5. Lambert, Yves, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf, 1985.

6. Giner, Salvador y Sarasa, Sebastián, «Sviluppo politico e Chiesa in Spagna», en Danièle Hervieu-Léger, Franco Garelli et al. (eds.) *La religione degli europei*, Turín, Fondazione Giovanni Agnelli, 1992, pp. 101-153.

7. MacGréil, Michael, *Religious practices and attitudes in Ireland*, Maynooth, Kildare, Department of Social Studies, The Survey and Research Unit, St. Patrick's College, 1991.

8. Garelli, Franco, *Forza della religione e debolezza della fede*, Turín, Il Mulino, 1996.

sigue conservando ahí la Iglesia católica con su tupida red de «obras sociales» y de voluntarios.⁹ Pero esta influencia peligra ante la creciente movilidad de los fieles y la «desclericalización» que está conociendo ese dispositivo de organizaciones.¹⁰ En términos generales la clásica tesis de la «modernización secularizante» se confirmaría en todas partes: aunque las grandiosas construcciones del monoteísmo son la matriz de la modernidad europea, esta modernidad, al hacerse definitivamente autónoma, se ha hecho radicalmente secular.

De la pérdida al renacer: La paradoja de la modernidad religiosa

Esta constatación de la merma —interpretada con más o menos acierto por la mayoría de los observadores— ¿es acaso el límite de cualquier análisis sobre la situación religiosa europea? Entre el casi unánime acuerdo de los sociólogos de las religiones surgieron hace ya tiempo voces que advirtieron que la observancia no se agota en la práctica, que la práctica no es, en suma, la única manifestación del creer y del vínculo religioso. Gabriel le Bras —«inventor» en el periodo de entreguerras de la sociología de las prácticas católicas— ya recalcó los inconvenientes de la clasificación de los fieles en función de su constancia en el culto. Este debate renació a finales de los años 60 (en Francia, Bélgica e Italia, sobre todo) a propósito de la valoración que habían de merecer los fenómenos llamados de «religión popular». Nuevas encuestas revelaron entonces la extraña capacidad de resistencia de las prácticas precipitadamente dadas por residuales y tratadas como los restos de un universo religioso, rural y tradicional destinado a perecer. No sólo no habían desaparecido las peregrinaciones, los ritos de curación, los cultos a los santos locales, etc. sino que paradójicamente la fiebre modernizadora de los *golden sixties* les había conferido una insospechada capacidad de atracción e innovación.¹¹ Los estudios posteriores sobre las nuevas formas de movilización religiosa de carácter festivo que constituyen, a escala europea, procesos de sociabilidad de los «altos lugares» y de los «momentos señalados» de

9. El estudio realizado en Bolonia por Ivo Colozzi y Stefano Martelli refleja el alcance del «entramado» católico de la sociedad italiana: *L'Arcipelago cattolico. Analisi sociologica dell'associazionismo ecclesiale a Bologna*, Bologna, IPSSER, 1988.

10. Pace, Enzo, «Désenchantement religieux en Italie», en Grace Davie y Danièle Hervieu-Léger, *Identités religieuses en Europe*, París, La Découverte, 1996, pp. 215-232.

11. Sobre la situación del debate teórico en torno a la religión popular véase Isambert, François A., *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, París, Minuit, 1982.

la memoria religiosa colectiva¹² han confirmado la pertinencia de esas primeras observaciones. Hubo que esperar, sin embargo, hasta los años 70 para que esas reflexiones empezaran a socavar las certezas secularistas imperantes en la sociología de las religiones: señalaron el inicio de un verdadero giro teórico marcado principalmente por dos etapas.

La primera fue la de la expansión en Europa de los nuevos movimientos religiosos surgidos en los campus universitarios estadounidenses a finales de los años 60, en la estela de la corriente derivada de la contracultura denominada «nueva cultura espiritual». En realidad, la expresión «nuevos movimientos religiosos» abarca un conjunto de fenómenos muy variados. Esquemáticamente, el «renacer» de los últimos veinte años puede resumirse en tres facetas principales.

Una primera faceta «espiritualizante», constituida por una «nebulosa» de grupos y redes más o menos informales y extremadamente móviles que adoptan libremente temas y prácticas de las distintas tradiciones espirituales de Oriente y Occidente que combinan desde el sincretismo con prácticas de tipo psicológico.¹³ Estas corrientes apuestan por la búsqueda individual de una realización interior y por un desarrollo personal orientado hacia el «enriquecimiento de la conciencia».

Una segunda faceta, de tipo «conversionista», reúne los movimientos cristianos vinculados más estrechamente a unas Iglesias que desean renovar. Estos movimientos –por ejemplo, el renacer carismático en el contexto católico– insisten en el cambio interior que puede producirse en el creyente si se entrega a los dones del Espíritu. Estos dones del Espíritu se manifiestan, en las comunidades, bajo las formas extraordinarias de la profecía, de la curación, de la glosolalia, etc. Muy efervescentes en un principio, en los años 1968-1973, estas corrientes carismáticas lograron, con notable éxito, su acomodo institucional: especialmente en Francia, donde existen entre 1.500 y 5.000 comunidades o grupos de rezo plenamente integrados en las estructuras de la Iglesia.¹⁴

12. Hervieu-Léger, Danièle, «Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité», en Roland Ducret, Danièle Hervieu-Léger y Paul Ladrière, *Christianisme et Modernité*, París, Cerf, 1990, pp. 295-316.

13. Sobre estos movimientos véase Champion, Françoise, «Religieux flottant, éclectisme et syncretismes dans les sociétés contemporaines», en Jean Delumeau (ed.) *Le fait religieux dans le monde d'aujourd'hui*, París, Fayard, 1993.

14. Para una descripción del movimiento carismático en Francia, véase Hébrard, Monique, *Les nouveaux disciples. Voyages à travers les communautés charismatiques*, París, Centurion, 1979; y *Les nouveaux disciples, dix ans après*, París, Centurion, 1987. Para una sociología de la aculturación de los grupos carismáticos dentro de la institución católica, véase Cohen, Martine, «Vers de nouveaux rapports avec l'institution ecclésiastique: le cas du renouveau charismatique», *France, Archives de Sciences des Religions* 62(1), 1986.

Una tercer faceta, «restitucionista», se caracteriza –tanto entre los católicos como entre los protestantes– por el activo compromiso de reconquistar para las instituciones religiosas la capacidad de influencia directa sobre la sociedad que tuvieron en el pasado. Pertenecen a esta tercera faceta: algunas corrientes fundamentalistas protestantes que a principios de los años 70 pasaron al activismo político; determinados movimientos católicos integristas constituidos como redes transnacionales desde unos núcleos nacionales muy activos y a menudo más antiguos, como el Opus Dei en España o el movimiento *Comunione e Liberazione* en Italia.¹⁵

Salvo en estos últimos casos, los movimientos de renacer religioso han surgido entre la clase media blanca educada de los Estados Unidos antes de llegar a Europa occidental. El sociólogo británico J. Beckford ha señalado que, salvo la Fundación Rajneesh que se trasladó directamente de Asia a Europa, los movimientos de renovación religiosa más destacados llegaron a Europa desde los Estados Unidos, sea que surgieron en Estados Unidos (como la Cienciología o los Hijos de Dios/Familia de Amor), o que fueron exportadas desde Asia a Estados Unidos antes de llegar a Europa (caso de la Asociación Internacional por la Conciencia Krisna, de la Meditación Transcendental o de la Iglesia de la Unificación).¹⁶ Las «ramas europeas» de estos movimientos, cuya creación a menudo se planificó desde la organización central en los Estados Unidos, están casi siempre dirigidos desde su centro estadounidense. Esta influencia estadounidense también está presente en las corrientes menos estructuradas en la estela de la Nueva Era. Los movimientos carismáticos católicos y protestantes surgieron primero en los Estados Unidos antes de desarrollarse, autónomamente, en Europa occidental. Fue en 1967, entre los estudiantes de la Facultad de Teología de la Universidad Duquesne de Pittsburgh influidos por el encuentro pentecostista protestante, donde surgió el Renacer Carismático Católico que se desarrolló en los campus universitarios católicos y en las parroquias de los Estados Unidos antes de difundirse en Canadá y luego en Europa donde constituye una punta de lanza del renacer católico. Nacidos en el centro geográfico de la modernidad occidental, estos movimientos también han encontrado su arraigo entre las capas

15. Abbruzzese, Salvatore, *Comunione e Liberazione. Identité catholique et disqualification du monde*, París, Cerf, 1989.

16. Beckford, James y Levasseur, Martine, «New Religious Movements in Western Europe», en James Beckford (ed.) *New Religious Movements and rapid Social Change*, Londres, Sage, 1986, pp. 29-54.

sociales plenamente integradas en la modernidad cultural y económica: reclutan sobre todo (aunque no sólo) entre las capas sociales otrora comprometidas con los «nuevos movimientos sociales» de la primera mitad de los años 70: maestros, trabajadores sociales, profesionales de la sanidad, intermediarios culturales, cuadros medios. Analizando los estudios empíricos disponibles, J. Beckford ha señalado que en 1986 los adeptos de los nuevos movimientos religiosos eran, tanto en Europa como en los Estados Unidos, mayoritariamente jóvenes adultos (ente 25 y 40 años) con estudios secundarios y a menudo superiores. Proceden de familias que disfrutaban de comodidades materiales y de una seguridad económica satisfactorias. Sus perspectivas profesionales (tanto en la ocupación como en la remuneración) son, por lo general, buenas y disponen a menudo de bienes o ahorros propios. Muchos de ellos están acostumbrados a viajar a países extranjeros y se desenvuelven en un medio cultural favorable. Sus expectativas de vida son, en definitiva, superiores a la media y no son, por este motivo, representativas de su franja de edad. En este sentido, Beckford señala que su perfil social es profundamente distinto al de los adeptos de las antiguas oleadas sectarias. En cierta medida, el hecho mismo de que procedan de unas capas sociales cultural y económicamente privilegiadas es lo que los sitúa en el centro de las controversias en torno a los nuevos movimientos religiosos.

Hoy en día probablemente habría que matizar y diversificar el retrato típico de los adeptos a los movimientos religiosos, teniendo en cuenta tanto las lógicas internas propias de unos grupos que ya cuentan con alguna antigüedad como los efectos de las coyunturas económicas y políticas sobre el reclutamiento de sus miembros. Eileen Barker y Jean-François Mayer, al analizar los cambios en estos movimientos veinte años después de su emergencia, han señalado que los mismos han podido, según las épocas, atraer tanto a los jóvenes adultos de clase acomodada descritos por Beckford, como también a personas desfavorecidas.¹⁷ Sin embargo, el predominio de las capas medias urbanas en estos movimientos sigue siendo un hecho probado. Estudios realizados en distintos países europeos reflejan la atracción que ejercen los movimientos religiosos (incluidos algunos grupos judíos como los *Loubavitch*) entre los profesionales urbanos imbuidos por la cultura técnica más inequívocamente moderna: informáticos, ingenieros, es-

17. Véase Barker, Eileen y Mayer, Jean-François, «Introduction», «Plus ça change...» y «L'évolution des nouveaux mouvements religieux: quelques observations sur le cas de la Suisse», *Social Compass* 42(2), 1995.

pecialistas en comunicación e información, etc. Así, el desarrollo de los movimientos de renacer religioso en ningún caso apunta a una contradicción entre una modernidad claramente secularizada y una cultura premoderna y religiosa que perviviría en sus márgenes, en las regiones y grupos sociales «atrasados» respecto al movimiento general de la sociedad y de la cultura, sino que, por el contrario, indican la existencia, bajo una forma especialmente marcada, de una tensión interna a la modernidad misma. Esta tensión se refiere a las condiciones en las que los individuos y los grupos humanos pueden –ante la ausencia de códigos tradicionales heredados– producir los sistemas de significado que necesitan para situarse en un universo complejo y en perpetuo cambio.

Si el estudio de los movimientos del renacer religioso ha permitido renovar el planteamiento clásico de las relaciones entre religión y modernidad, es porque ha hecho aparecer la compleja unidad de los fenómenos de pérdida de las observancias tradicionales –reflejados desde hace tiempo por los estudios empíricos– y los fenómenos de recomposición de las creencias que caracterizan a las sociedades modernas. Las recientes manifestaciones del «renacer religioso» no contradicen todo lo dicho en el pasado sobre la magnitud de la secularización sino que invitan a reconsiderar la naturaleza del fenómeno mismo de la secularización: no ya un proceso de desaparición de la religión en una sociedad casi totalmente racionalizada, sino un proceso de recomposición de lo religioso dentro de un movimiento más amplio de redistribución de las creencias en el seno de unas sociedades en las que la incertidumbre se ha convertido, debido a la primacía que confiere al cambio y a la innovación, en una condición estructural. Desde este punto de vista, los movimientos de renacer religioso han dado una determinada visibilidad social a un fenómeno que los desborda ampliamente: el de la expansión de una religiosidad cada vez más acorde con la cultura moderna del individuo.

En términos estadísticos, no cabe duda que el desarrollo de estos movimientos (difícilmente cuantificables con precisión, debido a la fluidez de las adscripciones y a la movilidad de las redes) no ha modificado el paisaje religioso de Europa de manera dramática, ni el de otros lugares. Pero ha llamado, sin embargo, la atención de los investigadores sobre un fenómeno de un alcance muy superior: el de la proliferación del creer en unas sociedades dominadas, según se pensaba, por la racionalidad instrumental. Se sabe por ejemplo que el desarrollo de las «creencias paralelas» (astrología, paraciencias, espiritismo, etc.)

es importante entre unas capas sociales que, lejos de ser «las atrasadas de la modernidad», disponen de un elevado capital cultural y social. Parece que el uso de los razonamientos y métodos de la ciencia moderna refuerza, paradójicamente, el interés por los fenómenos «fuera de la norma» que reflejarían la presencia en el mundo de fuerzas aún desconocidas.¹⁸ Así, desde mediados de los años 80, la identificación de las múltiples formas de descomposición y recomposición del creer se ha convertido en uno de los intereses más señalados de los sociólogos de la religión y ha dado pie a numerosos trabajos¹⁹ de los que se desprende una sorprendente convergencia entre las distintas tendencias reseñadas en todos los países europeos.

La primera de estas tendencias es la persistencia, con un grado de difusión notablemente alto, de la creencia en un poder trascendente: el 70% de los europeos declara creer en Dios. Los «menos creyentes» son los suecos (45%) y los franceses (57%); los «más creyentes» son los irlandeses (96%), los islandeses (85%) y los italianos (83%). Estos datos revelan que no hay un vínculo inmediato entre la estructura confesional del país y su nivel de creencia: la creencia en Dios es similar en la católica Bélgica que en la protestante Dinamarca (63 y 64%, respectivamente). También revelan una generalizada disociación de los sistemas organizados de creencia, específicamente de los cristianos: así, si la creencia en Dios es por todas partes elevada, la creencia en la vida tras la muerte cae hasta el 43% y la creencia en la resurrección hasta 33% (dato este último que puede relacionarse con la creencia en la reencarnación que se establece, de manera muy homogénea en toda Europa, en torno al 25%).

Estas cifras reflejan, como segunda tendencia principal, un movimiento de dispersión en el creer, así como amplios fenómenos de «bricolaje» característicos de las sociedades europeas. Numerosos trabajos comparativos realizados en el último decenio en las sociedades de Europa occidental y de Norteamérica confirman la oportunidad de analizar estos «bricolajes» y las nuevas formas de sociabilidad religiosa nacidas del proceso de individualización y de subjetivización del creer.²⁰

18. Boy, Daniel y Michelat, Guy, «Croyances aux parasciences: dimensions sociales et culturelles», *Revue Française de Sociologie* 89, 1986, pp. 175-204.

19. Especialmente Campiche, Roland et al, *Croire en Suisse(s)*, Lausana, L'Age d'Homme, 1992; y el artículo de Dobbelaere, Karel y Voyé, Liliane, «Belges, heureux et satisfaits. Les valeurs des Belges dans les années 90», Bruselas, De Boeck, 1992.

20. Véase Davie, Grace y Hervieu-Léger, Danièle, *Identités religieuses en Europe*, op. cit.; o los estudios comparados recogidos en Jackson W. Carroll, David A. Roozen y Wade Clark Roof, *The Post-war Generation and Establishment Religion. Cross-cultural perspectives*, Boulder, Westview Press, 1995.

Este fenómeno de diseminación de las creencias, y el correspondiente proceso de vaciamiento de los dispositivos institucionales de regulación del creer, favorecen la creciente separación entre creencia y pertenencia religiosa: la expresión *believing without belonging*, acuñada por la socióloga británica Grace Davie para caracterizar las transformaciones del paisaje religioso de su país,²¹ puede servir para identificar una tendencia presente, con mayor o menos incidencia, en casi todos los países de Europa occidental. Pero esta separación entre el creer y el pertenecer también se produce en el sentido inverso, es decir, en las reivindicaciones de pertenencia religiosa que refuerzan la afirmación de una identidad nacional o regional sin que ello implique, para los implicados, ninguna inversión creyente. La movilización de la referencia luterana al servicio de la identidad danesa, finlandesa o sueca²² sigue siendo muy fuerte, a pesar de que la creencia luterana esté en esos países vaciada de gran parte de su contenido específicamente teológico. En esta misma lógica, la desregulación institucional de las creencias religiosas puede permitir, bajo múltiples formas, la instrumentalización política de las identidades confesionales. En una Francia definitivamente pluri-religiosa (con sus más de 4 millones de musulmanes) la manipulación de símbolos católicos por la extrema derecha nacionalista (desde Juana de Arco a la conversión de Clodoveo) es un ejemplo extremo de este tipo de instrumentalización y revela la «disponibilidad» ideológica de los símbolos cristianos en una sociedad en la que la institución religiosa (en este caso, el catolicismo romano) ya no puede esperar poder controlar la regulación de las creencias.

En términos generales, la diseminación individualizada de las creencias religiosas propia del paisaje europeo no merma la pertinencia social, cultural y simbólica de las identidades confesionales: el estudio de Roland Campiche sobre el caso suizo lo ha demostrado con contundencia al igual que, en otro contexto, los trabajos de Marlène Albert-Llorca sobre el renacer de la «religión local» en la España post-

21. Davie, Grace, *Religion and Britain since 1945. Believing without Belonging*, Oxford, Blackwell, 1994.

22. Gustafsson, Göran, «Religious Change in the five Scandinavian Countries, 1930-1980», *Comparative Social Research* 10, 1987, pp. 145-181; Pettersson, Thorleif y Riis, Ole, *Scandinavian Values. Religion and Morality in the Nordic Countries*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 1994; Sundback, Susan, «Tradition and Change in the Nordic Countries», en Jackson W. Carroll, David A. Roozen y Wade Clark Roof, *The Post-war Generation*, op. cit.; y Riis, Ole, «Religion et identité nationale au Danemark», en Grace Davie y Danièle Hervieu-Léger, *Identités religieuses en Europe*, op. cit.

franquista.²³ Estas distintas tendencias (recuperación de memorias confesionales, búsqueda comunitaria de nuevos arraigos en una tradición, desarrollo de las espiritualidades éticas, expansión de los sincretismos y de los ‘bricolajes’ creyentes, reafirmación del vínculo entre identidad religiosa y nacional en el contexto de la integración europea, etc.) evidencian un alto grado de inesperadas innovaciones y reconfiguraciones de lo religioso en Europa, que se efectúan precisamente donde los mecanismos tradicionales se están desmantelando. Parece, retomando la expresión de Michel de Certeau, como si los elementos de la constelación religiosa europea se «desorbitaran»: cada elemento «sigue su propio camino, deriva, se deja usar de distintas maneras inéditas, como si las palabras de una frase se dispersaran sobre la página y se combinaran para formar nuevos sentidos».²⁴ Esta situación, antes que invitar a intentar situar a los países europeos en una «escala de secularización» en base a los distintos grados de desaparición de la presencia de la religión en sus vidas sociales, ha llevado a los sociólogos de las religiones a reconsiderar el significado social y cultural del auge de las múltiples «demandas de sentido» no satisfechas por las ideologías modernistas del progreso, y el lugar de la religión en las respuestas dadas a esas demandas.

A vueltas con la definición de la religión

En este punto, la cuestión más general de las relaciones entre modernidad y religión (y las distintas tradiciones religiosas) debe volver a plantearse teniendo presentes los datos de las investigaciones más recientes. La religión, de la que se afirmaba que había quedado relegada a los márgenes de las sociedades avanzadas, ¿estaría demostrando ahora su capacidad para darse una nueva pertinencia social, política y cultural en una modernidad en crisis? El cambio en la coyuntura no sólo ha rehabilitado la religión como objeto de investigación, también ha propiciado «revisiones teóricas» tan desgarradoras como ambiguas. Algunos han parecido dispuestos, ante el «renacer» religioso, a prescindir

23. Campiche, Roland, «Dilution ou recomposition confessionnelles en Suisse», y Albert-Llorca, Marlène, «Renouveau de la religion locale en Espagne», en Grace Davie y Danièle Hervieu-Léger, *Identités religieuses en Europe*, op. cit.

24. Certeau, Michel de y Domenach, Jean-Marie, *Le Christianisme éclaté*, París, Seuil, 1974 [= *El estallido del cristianismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1976].

de todo el trabajo conceptual realizado durante años por los teóricos de la secularización. Es más, tras pensar que la religión se había desvanecido por doquier algunos creen descubrir ahora en cualquier sitio la presencia de lo sagrado: en la ecología, el deporte, la política o en los conciertos de música rock, etc. Extraño vuelco del planteamiento: la analogía de las prácticas y creencias religiosas (cristianas) y de las prácticas y creencias profanas, analogía que en el pasado se usaba sobre todo para subrayar la amplitud de la diseminación cultural (y consiguiente descalificación social) del cristianismo en las sociedades seculares, sirve ahora para analizar la presencia invisible de lo religioso en unas sociedades en busca de sentido. En este vuelco, la noción misma de «campo religioso» –tanto en la acepción al uso en el estudio sobre la diferenciación moderna de las instituciones, como en el sentido más específico propio de la sociología derivada del pensamiento de Pierre Bourdieu– ha perdido gran parte de su consistencia. La cuestión de los límites de la esfera religiosa de las sociedades modernas ha sido progresivamente relegada por la de las dinámicas explícita e implícitamente religiosas que operan en todo el espacio social.

De hecho, estas oscilaciones en el enfoque de las investigaciones demuestran que todos los sociólogos de las religiones se enfrentan hoy en día, de un modo u otro, a una cuestión importante: la de los instrumentos necesarios para pensar el dilema característico de la modernidad religiosa: por un lado, las instituciones religiosas siguen perdiendo capacidad social y cultural para imponer y regular las creencias y las prácticas –el «bricolaje de creencias» afecta incluso a los fieles más celosos– y, por otro lado, la creencia avanza, haciendo libre y nuevo uso, entre otros y bajo formas sincréticas a menudo insospechadas, de los recursos simbólicos de las grandes tradiciones religiosas. ¿Cómo comprender –prescindiendo de las problemáticas en torno a la «pérdida» o al «regreso» de lo religioso– el movimiento por el cual la modernidad socava continuamente las estructuras de plausibilidad de todos los sistemas religiosos y, al mismo tiempo, hace surgir nuevas formas de creencia religiosa? Para indagar en esta dirección, debe superarse la perspectiva racionalista que vincula exclusivamente los «renaceres» religiosos de nuestra época con las tensiones des-modernizadoras suscitadas por la crisis mundial y por la caída de las ideologías modernistas del progreso, en sus distintas variantes liberales y marxistas. La paradoja religiosa de la modernidad nace no del fracaso de esa modernidad sino de las contradicciones estructurales que el desplie-

gue de la misma suscita sin cesar.²⁵ Debemos, por lo tanto, romper el paradigma de la incompatibilidad entre religión y modernidad y renunciar a la consiguiente oposición estricta entre sociedades tradicionales y sociedades modernas. Se trata de la condición previa desde la que se puede volver a tomar en consideración la cuestión de las producciones religiosas de la modernidad. Este reto intelectual está presente en los debates más recientes en torno a la «revisión» de las teorías de la secularización y obliga a plantear nuevamente la antigua cuestión de la definición de la religión.

Debemos ante todo definir aquello que conviene entender por religión, sin esto, nos arriesgamos a llamar religión un sistema de ideas y prácticas en nada religioso o a obviar hechos religiosos sin advertir su verdadera naturaleza.²⁶

Esta recomendación de Durkheim expuesta al principio de sus *Formes élémentaires de la vie religieuse* puede parecer evidente a todos aquellos que consideran que el establecimiento de una definición constituye, en sociología, la primera e ineludible etapa en la construcción del objeto de estudio. Sin embargo, los sociólogos de las religiones estimaron durante mucho tiempo que la prudencia metodológica invitaba, por el contrario, a evitar cualquier definición explícita de la religión y dejar que los filósofos se encargaran de las «grandes teorías». Así, Gabriel Le Bras recomendó a sus colegas que se limitaran a observar los grupos sociales en sus relaciones más habituales con lo sagrado. Se asentó un consenso que consideró que el ámbito de estudio de los sociólogos de las religiones (sociólogos de las religiones y no de la religión) abarcaba todos los objetos que la propia sociedad calificaba como «religiosos». Se podía así ampliar la investigación hasta abarcar las manifestaciones «analogicamente religiosas» (ritos civiles y militares, cultos revolucionarios, etc.) pero sin esclarecer nunca cuales eran las relaciones entre «la religión en sentido estricto» (representada por las distintas variantes de las religiones históricas) y esas formas «analógicas» de la religión.

Para poder comprender al mismo tiempo la moderna proliferación del creer y la desregulación del ámbito religioso institucional debe renunciarse a esta prudencia. Si se quiere estudiar el modo en que la

25. Por ejemplo Wilson, Brian, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1976.

26. Durkheim, Émile, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1994, p. 45 [= *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial, 2003].

creencia religiosa se dispersa y se distribuye fuera de los espacios del creer controlados por los grandes sistemas religiosos, se debe poder identificar aquello que, en las producciones modernas del creer, pertenece o no a lo religioso. Hay que contar, en suma, con una «definición» de la religión que permita no tanto comprender la esencia de la religión como simplemente clasificar los fenómenos observables. Dos posiciones vienen perfilándose en los últimos años en este sentido.

Una primera recurre a una definición muy extensiva de la religión: bajo el calificativo de «representaciones religiosas» se abarca todas las construcciones del imaginario con las que las sociedades, sus grupos y los individuos intentan conferir sentido a sus experiencias cotidianas y representarse sus orígenes y su futuro. Este enfoque funcionalista incluye dentro de la religión invisible de las sociedades modernas²⁷ el conjunto de significados que, en esas sociedades, ocupan el lugar de las religiones tradicionales.

Otra posición, decididamente restrictiva, limita el calificativo de religión a aquellas «producciones de sentido» que explícitamente recurren al capital de referencias simbólicas de las «religiones históricas». Los trabajos del sociólogo británico Brian Wilson siguen claramente esta posición.²⁸

La elección entre estas dos opciones no es meramente abstracta: afecta directamente a la práctica de la investigación, como se pudo ver en el debate entre los sociólogos (anglosajones sobre todo) que han analizado el desarrollo de «los nuevos movimientos religiosos». En la medida en que estos movimientos proporcionan a sus seguidores un tipo de «realización interior» que puede interpretarse como una versión individualista y secular (moderna) de la salvación, ¿deben considerarse como una manifestación nueva de una religión moderna? Puesto que no suelen hacer referencia a lo trascendente y suelen carecer de proyecto social, ¿debe negárseles el calificativo de «religioso»? Este debate sobre «los límites de lo religioso» ha conocido recientemente un nuevo ímpetu debido a una serie de trabajos sobre «las religiones seculares» o «metafóricas», es decir, sobre el desarrollo de una religiosidad «difusa» que prescinde de la mediación de las instituciones religiosas espe-

27. Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, Nueva York, MacMillan, 1967 [= *El fenómeno religioso: presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2008].

28. Por ejemplo Wilson, Brian, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1976.

cializadas. Por desgracia, este debate tiende a encallarse en una nueva edición de la infinita y clásica discusión entre los defensores de una definición «sustantiva» (y restrictiva) de la religión, que se refiere siempre a la creencia en una potencia sobrenatural, y los partidarios de una definición funcional que incluye en la «religión» el conjunto de los significados «últimos» o «fundamentales» que los individuos y los grupos producen para dar sentido a sus vidas.

O se define la religión en base al contenido de las creencias (creencia en Dios, por ejemplo) y a sus actividades rituales y se renuncia a poder evaluar el posible carácter religioso de una serie de fenómenos en las que algunos ven formas modernas de «sacralidad» (partidos de fútbol, grandes conciertos que convocan esas «masas en fusión» de Durkheim, o cualquier otra forma de «religiosidad secular»); o bien se extiende la noción de religión a todo lo que en nuestras sociedades se refiere al sentido de las cosas y a las preguntas últimas del hombre sobre el significado del mundo en el que vive y se «ahogan» los fenómenos religiosos en la inabarcable nebulosa de los «sistemas de significación».

¿Cómo salir de este círculo? He intentado demostrar en *La religion pour mémoire*,²⁹ que un modo de conseguirlo puede consistir en centrar el esfuerzo de definición en la modalidad del creer específica de la religión. El planteamiento es el siguiente: los numerosos estudios sobre las religiones seculares o sobre los nuevos movimientos religiosos indican que aunque las religiones históricas ocupan cada vez menos espacio en el moderno universo del creer nada permite apuntar que dicho universo ha perdido toda su dimensión religiosa. Sabemos, por otro lado, que las producciones creyentes de las sociedades modernas no deben considerarse todas religiosas, salvo si se vacía de contenido la noción de religión. La cuestión que se plantea es, por lo tanto, la de identificar en este universo del creer la presencia del modo específico de organización de los significados y de las prácticas que, siendo también el de las «religiones históricas», pueda calificarse como «religioso». La opción (siguiendo el carácter voluntarista propio del método ideal-típico) apuesta por tomar como elemento de análisis esa dimensión específica a toda forma del creer religioso que es la referencia a la autoridad legitimadora de una tradición: toda «religión» supone y reclama, en efecto, una comunidad creyente que es al mismo tiempo un

29. Hervieu-Léger, Danièle, *La religion pour mémoire*, París, Cerf, 1993 [= *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005].

grupo social concreto (con sus formas de organización extremadamente diversas desde las más informales a las más formales) y un linaje imaginario, pasado y futuro. Para comprender el alcance de esta «definición» debe advertirse que esta autolegitimación del acto de creer a través de la referencia a la autoridad de una tradición va más allá de la mera alegación de esa continuidad en las creencias y prácticas de una generación a otra. La continuidad no es en sí misma relevante pero sí en cuanto expresión visible de una filiación que el creyente (individual o colectivo) reivindica expresamente y que le convierte en miembro de una comunidad que vincula a los creyentes del pasado, del presente y del futuro. La ruptura de la continuidad puede, por lo tanto, ser en algunos casos una manera de salvar el vínculo fundamental con el linaje creyente. Incluso se dan casos en los que la tradición invocada es una tradición simplemente inventada: esta dinámica creadora de la referencia a una tradición soñada está en el centro de la producción utópica.³⁰ Pero este linaje creyente siempre funciona como una referencia imaginaria legitimadora de la creencia. Funciona, simultáneamente, como principio de identificación social ad intra (por la pertenencia a una comunidad creyente) y ad extra (por diferenciación respecto a los que no comparten ese linaje). En esta perspectiva, el proceso de constitución imaginaria del linaje creyente y de su realización social en una comunidad (o en un conjunto de comunidades) es precisamente lo que constituye, en términos sociológicos, lo «religioso»: definiremos como «religioso», por lo tanto, cualquier dispositivo –al mismo tiempo ideológico, práctico y simbólico– por el que se constituye, mantiene, desarrolla y controla la consciencia individual y colectiva de pertenencia a un determinado linaje creyente.

¿Aún puede hablarse de «secularización» de las sociedades modernas?

Esta herramienta teórica es un tipo ideal. No pretende delimitar la esencia de la religión. Su principal utilidad consiste en que evita limitar el análisis de la relación de las sociedades modernas con la religión a una constante medición de la pérdida de influencia de la religión insti-

30. Véase Séguy, Jean, «Une sociologie des sociétés imaginées. Monachisme et utopie», *Annales ESC* 3/4, 1971, pp. 328-354.

tucional en esas sociedades. Además de liberar el análisis de la invencible atracción que el modelo de las religiones históricas (especialmente el modelo cristiano) ejerce sobre el proceso de construcción sociológica del objeto religioso, este concepto de religión también permite contener las concepciones hiperextensivas de la religión reflejadas en nociones como «religión implícita», «religión difusa» o «el moderno sacro». Esta herramienta no es, en efecto, nada más que una hipótesis de trabajo con la que construir un enfoque sociológico (entre otros posibles) de las producciones religiosas de la modernidad. ¿Cómo responde esta hipótesis a la pregunta sobre la validez de la clásica problemática de la secularización? Otra manera de formular esta pregunta consiste en plantear si, conforme al clásico paradigma de la ineluctable pérdida religiosa en las sociedades modernas más avanzadas, éstas resultan ser menos capaces que las sociedades del pasado para producir sistemas de significación (sistemas del creer) caracterizados por la invocación a la necesaria continuidad de un linaje creyente. La respuesta a esta pregunta está en la articulación de distintas propuestas que pueden resumirse como sigue:

Primera propuesta: las sociedades modernas masivamente gobernadas por la racionalidad instrumental han construido su autonomía emancipándose de la influencia de los grandes sistemas religiosos que proporcionaban a las sociedades del pasado explicaciones heterónomas del mundo y de la vida humana. Esta primera propuesta, propia de todos los enfoques clásicos de la secularización, constituye uno de los pilares del análisis de la modernidad: parece difícilmente rebatible. Así, si se define la secularización como la pérdida de influencia de las religiones históricas en las sociedades modernas, las sociedades europeas pueden, sin duda, definirse como sociedades «secularizadas».

Segunda propuesta: estas sociedades modernas dominadas, según la expresión de Marcel Gauchet, por el «imperativo del cambio»³¹ viven en una condición estructural de incertidumbre que constantemente cuestiona las certezas racionales forjadas por la ciencia y la técnica. Obligadas a enfrentarse al consiguiente déficit de sentido, las sociedades racionalmente desencantadas no son sociedades «menos creyentes»: son por el contrario sociedades en las que prolifera el creer. Esta segunda

31. Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París, Gallimard, 1995 [= *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*, Granada, Trotta, 2005].

propuesta rebate directamente el postulado que sostiene que la racionalización que despliega la modernidad reduce el espacio del creer y socava en consecuencia los fundamentos –irracionales por definición– de la creencia religiosa. No sólo la «irracionalidad» no repele, como hemos visto, a los europeos, incluso a los más inmersos en la moderna cultura científica y técnica, sino que se entregan a las mismas recurriendo a lo que tengan a mano para enfrentarse a la necesidad de sentido que esa cultura científica y técnica no sabe colmar. Si la secularización se define como el proceso histórico de la imparable sustitución del creer por la racionalidad, las sociedades europeas no pueden caracterizarse como sociedades secularizadas.

Tercera propuesta: esta nebulosa moderna del creer no se confunde –contrariamente a lo que sostienen los defensores de la «religión invisible»– con las producciones religiosas de la modernidad. Siguiendo nuestra hipótesis, sólo se designaran como religiosas (o dotadas de rasgos religiosos) las construcciones modernas del sentido cuyo eje organizador haga referencia a la necesaria continuidad de un linaje creyente. El acento sobre la construcción simbólica y práctica de un «linaje creyente» recalca la importancia decisiva de la relación entre religión y memoria. Sin embargo, las sociedades modernas están cada vez más dominadas por el imperativo de lo inmediato: las largas rimas temporales que acompañaban la vida de las sociedades tradicionales se desdibujan por la presión de un presente siempre más presente; las instituciones de la memoria (familia, escuela, iglesias, partidos políticos, incluso empresas) que de distintas maneras enmarcaban la continuidad de las generaciones así como la lógica social de la transmisión van perdiendo importancia ante la sociabilidad de la experiencia compartida, de la comunicación directa, del compromiso puntual; la complejidad del mundo actual es tal que entorpece la movilización imaginaria del pasado para inventar el futuro (ya sea desde la repetición tradicional o desde la utopía); la comunicación global disuelve el espesor histórico de los acontecimientos a los que hace sucederse en un flujo ininterrumpido y homogéneo.

Las sociedades modernas han podido elevar la innovación a norma de conducta sólo porque han conseguido romper las cadenas de la memoria obligada de la tradición. Llevado al extremo por el desarrollo acelerado del cambio, este proceso de liberación ha acabado desestructurando y atomizando la memoria colectiva, hasta el punto en que las sociedades modernas parecen ser cada vez más incapaces de pensar su

propia continuidad³² y, por lo tanto, de representarse su futuro. En este sentido, puede decirse que las sociedades modernas —especialmente las europeas— son (ideal-típicamente) sociedades ajenas a la religión. Pero no por ser (ideal-típicamente) sociedades racionales sino porque son sociedades (ideal-típicamente) amnésicas, cada vez más incapaces de mantener una memoria colectiva que dé sentido al presente y pautas para el futuro, en una carencia fundamental. ¿Cabe seguir hablando aquí de secularización? Hay, sin duda, «pérdida religiosa» pero este enfoque parece estar tan alejado de los usos habituales del término secularización, siempre asociado a la noción de racionalización, que no es seguro que deba seguir usándose para referirse al déficit religioso de las sociedades modernas.

Más aún cuando —cuarta propuesta— el análisis empírico del actual escenario religioso, especialmente en Europa occidental, indica que la realidad de las cosas no se confunde nunca con la plácida sencillez de las tendencias ideal-típicas. Éstas no consideran los múltiples procesos compensatorios que se desarrollan a modo de reacción frente al vacío simbólico generado por la pérdida de densidad y unidad de la memoria colectiva de las sociedades modernas. Esta contradicción propicia la invención de «memorias de sustitución» múltiples, parceladas, diseminadas, disociadas unas de otras pero que permiten asegurar (al menos en parte) la posibilidad de la identificación colectiva, ineludible en la producción y reproducción del vínculo social. Si los hombres modernos son cada vez menos religiosos, porque se saben cada vez menos engendrados, se empeñan al mismo tiempo en creer queriéndose engendrados.³³ La acelerada dinámica del cambio, que acaba produciendo la instantaneización característica de la experiencia individual y colectiva, propicia paradójicamente una proliferación de las «referencias a la memoria» que sirven de base a ese trabajo de recuperación imaginaria del pasado sin el que la identidad colectiva (al igual que la individual) no podría elaborarse. Si puede hablarse a propósito de las sociedades del pasado de «sociedades de la memoria», es precisamente porque no tenían ninguna necesidad de convocar esa memoria cuya compacta presencia se imponía en todas las dimensiones de la vida. La situación

32. Maurice Halbwachs ha analizado el proceso de desestructuración de la memoria característico de las sociedades modernas en *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Presses Universitaires de France, 1952 [= *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Antrophos, 2004].

33. Retomando la brillante expresión del teólogo suizo Pierre Gisel: «Crear es saberse engendrado», véase *L'excès du croire. Expérience du monde et accès à soi*, París, Desclée de Brouwer, 1990.

de incertidumbre resultante de la desaparición de esa presencia se manifiesta de manera especialmente clara en las distintas formas de «demandas de identidad» a las que las sociedades modernas responden con tanta mayor dificultad cuanto más desposeídas se encuentren de ese recurso fundamental de la identidad que es la memoria compartida. Si no cabe imaginarse una sociedad sin una mínima división colectiva del trabajo de producción de los significados, esa misma producción reclama la existencia entre los miembros de esa comunidad, de un mínimo imaginario de continuidad sin el cual la idea del futuro común resulta imposible. La creciente dislocación de este imaginario le exige al mismo tiempo que se recomponga permanentemente, bajo nuevas formas, para seguir asegurando la continuidad del grupo y del individuo. Pero esta recomposición se hace, ante la ausencia de una memoria social organizada e integradora, mediante «retales», con las más variadas experiencias individuales y colectivas. (Es lo que intenta designar, inadecuadamente, la idea de «religión analógica»). El imaginario moderno de la continuidad se recompone, por lo tanto, como un crisol de memorias fragmentadas, que también son memorias «trabajadas», inventadas, continuamente revisadas en función de las exigencias de un presente sometido de manera cada vez más apremiante al imperativo de la novedad: si el ingente proceso de la pérdida religiosa de las sociedades modernas puede comprenderse en base a la moderna desorganización de la memoria colectiva, quizá pueda comprenderse la modernidad religiosa examinando las figuras típicas con las que se componen, se recomponen y articulan entre ellas esas «memorias en añicos». La innovación religiosa puede renacer así, en la modernidad, desde un trabajo de reinvencción del linaje.

Perspectivas de investigación

Lo único que importa cuando se construye una perspectiva teórica en sociología es, recordémoslo, su utilidad práctica. ¿Qué uso puede tener lo dicho hasta aquí? En la actual coyuntura de las sociedades europeas, el enfoque propuesto puede permitir iniciar la exploración comparativa en al menos tres direcciones.

Primero, la identificación, alejada de cualquier planteamiento analógico o metafórico, de la dimensión «religiosa» (o al menos de los rasgos religiosos) de los fenómenos considerados como puramente profanos

(en la política, el deporte, el arte, la ecología, la economía, la ciencia, etc.) cada vez que la producción de los significados colectivos en estos distintos ámbitos pasa por la movilización creyente de la memoria –siempre reinventada en función de los datos del presente– de un linaje legitimador. Mencionaremos a modo de ejemplo, las formas de removilización propiamente religiosa del ideal laico, o del ideal republicano, al que se asiste actualmente en Francia, en un paisaje político desorganizado por la desaparición (relativa y probablemente provisional) de la polaridad derecha-izquierda, tras la caída del comunismo.

Una segunda dirección es la del análisis de las inversiones propiamente religiosas en los actuales procesos de construcción de las identidades comunitarias, étnicas y nacionales que se presentan por doquier como procesos de reconstrucción, incluso reinención de la continuidad colectiva, que superen la fragmentación o destrucción del vínculo social. Este ámbito de investigación incluye la evaluación del lugar de las religiones históricas en esos procesos y el análisis de las «estrategias de la memoria» que las instituciones religiosas ponen en práctica para intentar sacar provecho de la actual demanda de sentido. Estos fenómenos son evidentes en Europa central y del este, pero también se producen en Europa occidental a raíz de los debates sobre el lugar de un Islam presente en unos países de cultura cristiana y judía.

Una tercera dirección es la de las transformaciones que afectan, en este contexto, al funcionamiento tradicional de la religión convencional, es decir, los modos institucionalmente homologados de movilización de la memoria autorizada de las distintas religiones. Se trata de una perspectiva prometedora para volver a abordar la cuestión ya muy debatida de las «nuevas formas de religiosidad» y de su significado socio religioso. La sociología de las religiones observa en efecto desde hace tiempo la expansión, dentro y fuera de las grandes iglesias, de una religión de comunidades emocionales caracterizada por la importancia que conceden a la experiencia individual de sus seguidores, a la intensidad afectiva de las relaciones intracomunitarias y a la dimensión expresiva de la vida religiosa colectiva. En este sentido, hemos mencionado aquí el «renacer» o «regreso» de lo religioso señalando la contradicción entre la emergencia de este tipo de fenómeno y la teoría clásica de la secularización. Se ha insistido igualmente sobre el hecho de que esta religión de las comunidades emocionales propicia la subjetivación de la relación con la norma doctrinal y que hace del desarrollo personal el horizonte principal del compromiso religioso: mantiene en este

sentido múltiples afinidades con la modernidad cuyos valores seculares contesta. Esta tensión entre modernidad y antimodernidad aparece de modo particular en el ambivalente funcionamiento que asumen, en todos los nuevos movimientos religiosos, los temas y prácticas de la comunicación de grupo, las relaciones humanas y la exploración sensible de lo real. Al conceder primacía a la expresión de los afectos individuales y de los sentimientos colectivos, la emoción, en la instantaneidad de su manifestación, libera, en todo o parte, la necesidad del grupo de remitirse a esa memoria administrada que es la tradición. Cabe preguntarse, siguiendo nuestro enfoque, si la religión de las comunidades emocionales significa el fin de la religión, si es el punto asintótico de la posible respuesta, en modo religioso, a las exigencias de seguridad que generan las incertidumbres del mundo moderno. Pero cuando se intenta fundamentar esta hipótesis, también cabe preguntarse si la religión de las comunidades emocionales no debe considerarse, desde otro punto de vista, como un modo de «moderna» resocialización en el seno de una tradición.³⁴ Cabe apuntar, por ejemplo, que esa religión constituye, en el actual contexto de diseminación de los fenómenos del creer, uno de los pocos mecanismos de agregación de los «pequeños relatos» producidos individualmente por cada creyente y uno de los pocos enlaces disponibles para su (eventual) articulación (especialmente con la mediación de figuras personalizadas sobre las que pueda fijarse la emoción) con el «gran relato» de la tradición institucionalmente controlada. La identificación de estas ambivalencias en la relación con la tradición también puede centrar el estudio de las transformaciones que afectan a la gestión institucional de la autoridad religiosa, como consecuencia, por un lado, de esa aculturación de los valores modernos de la realización individual y del derecho a la subjetividad dentro de la esfera religiosa, y, por otro, a la explosión de la memoria religiosa que caracteriza a las sociedades modernas. Más concretamente, una línea de investigación podría analizar la función del carisma en los modernos reajustes del creer religioso y en la recomposición de la relación con la tradición que traen consigo esos reajustes.

Las posibles investigaciones serían numerosas y de poco sirve hacer aquí un elenco de las mismas. El objetivo de esta herramienta consiste en articular, considerando el conjunto de la moderna problemática de

34. Véase Hervieu-Léger, Danièle, «Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?», en Danièle Hervieu-Léger y Françoise Champion (eds.) *De l'émotion en religion*, París, Centurion, 1990.

lo religioso, el análisis de la diseminación social de lo religioso fuera del espacio institucional de las religiones históricas y el análisis de los procesos de descomposición interna de esas instituciones religiosas. Ambos análisis son indispensables para comprender la dimensión religiosa de los principales conflictos culturales que encauzarán la futura dirección de las sociedades europeas, así como para comprender la incidencia de las religiones históricas en esos conflictos.

¿EXISTE UNA «IDENTIDAD EUROPEA»? SOBRE LA RELACIÓN ENTRE ESPACIOS DE EXPERIENCIA TRANSNACIONALES, IDENTIDADES COLECTIVAS Y DISCURSOS PÚBLICOS EN EUROPA OCCIDENTAL A PARTIR DE 1945

— Alexander Schmidt-Gernig

Introducción

Sobre todo a raíz de los profundos procesos de transformación que con el final de la guerra fría se han vivido en el mundo y especialmente en Europa a partir de 1989, se nos hace obligado plantearnos la cuestión de en qué medida se han «transnacionalizado» a lo largo del siglo xx los espacios y horizontes de experiencia de los europeos, y de qué manera han variado en consecuencia las identidades colectivas. Como resultado de la confrontación, hoy fuertemente debatida, con los procesos de la llamada globalización de los órdenes y de las estructuras de carácter político, económico y también cultural, se plantea seguidamente, desde una perspectiva histórica, la cuestión central de si se puede constatar la existencia de una transnacionalización o de una «europeización» de los «espacios de experiencia» y de los «horizontes de experiencia»¹ de los europeos (occidentales) que haya evolucionado de forma paralela a los procesos de integración sociales, económicos y políticos ocurridos en Europa Occidental² sobre todo a lo largo de la segunda mitad del

1. Véase Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1984c, pp. 349-375.

2. Véase al respecto Kaelble, Hartmut, *Auf dem Weg zu einer europäischen Gesellschaft. Eine Sozialgeschichte Westeuropas 1880-1980*, Múnich, C.H. Beck, 1987; Kaelble, Hartmut, «Supranationalität in Europa seit dem Zweiten Weltkrieg. Einleitende Bemerkungen», en Hartmut Kaelble y Heinrich-August Winkler (eds.) *Nationalismus – Nationalitäten – Supranationalität*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1993, pp. 189-206; Kaelble, Hartmut, «European Integration and Social History since 1950», en Paul M. Lützeler, *Europe after Maastricht. American and European Perspectives*, Oxford, Berghahn, 1994, pp. 89-111; Kaelble, Hartmut, «Europabewusstsein, Gesellschaft und Geschichte, Forschungsstand und Forschungschancen», en Rainer Hudemann, Hartmut Kaelble y Klaus Schwabe (eds.) *Europa im Blick der Historiker*, Múnich, Oldenbourg, 1995, pp. 1-29; Therborn, Göran, *European Modernity and Beyond. The Trajectory of European Societies 1945-2000*, Londres, Sage, 1995; Forschi, Franco, «La dimensione sociale nel processo integrativo europeo», *Rivista di Studi Politici Internazionali* 59, 1992, pp. 393-404; y

siglo pasado. Estrechamente relacionada con lo anterior, se plantea en segundo lugar la cuestión de saber, suponiendo que se haya producido efectivamente una ampliación de los espacios de experiencia, si se ha llegado (y en su caso de qué manera) a un tipo de «europeización» de las identidades colectivas en detrimento de la hegemonía de las identidades puramente nacionales y regionales. Nuestro enfoque por tanto no apunta –como suele pasar en muchas investigaciones– a la formación de identidades colectivas específicas *en* Europa,³ sino que se pregunta de forma decidida por la dimensión europea de las identidades colectivas recurriendo a la transformación de los espacios colectivos de experiencia, y por ende también por la existencia y por las posibles formas de un nivel supranacional de identidad colectiva entendida en el sentido de una autoconcepción de una homogeneidad cultural dada por su condición de *europeos*.

Una cuestión de estas características tiene una importancia decisiva sobre todo desde el punto de vista de *la historia comparada de las civilizaciones*, ya que la definición (siempre problemática) de cualquier «Civilización» que se emplea en el terreno de la investigación suele estar determinada enormemente por la correspondiente autoconcepción de la sociedad a la que se pertenezca. Esto significa que la unidad civilizatoria de sociedades (nacionales), consiste en factores como las peculiaridades sociales comunes, los entramados específicos, una historia en común o una estructura supranacional que se presentan unidos principalmente a un «sentimiento del *nosotros*» de cada una de las sociedades que existe más allá de sus fronteras políticas o territoriales.⁴ Por tanto no es de extrañar que casi todas las comparaciones entre civilizaciones, por lo general realizadas hasta hoy tradicionalmente más por so-

Picht, Robert, «Les sociétés européennes entre diversité et convergence. Propositions pour l'approfondissement de l'approche comparative dans les études européennes», en Bekemans, Léonce y Picht, Robert, *European Societies Between Diversity and Convergence*, Brujas, Presses Universitaires Européennes, 1993, pp. 35-90.

3. Véase entre otros Giner, Salvador y Archer, Margaret S. (eds.) *Contemporary Europe. Social Structures and Cultural Patterns*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1978; Liebkind, Karmela, *New Identities in Europe. Immigrant Ancestry and the Ethnic Identity of Youth*, Aldershot, Gower, 1989; MacDonald, Sharon (ed.) *Inside European Identities*, Oxford, Berg, 1993; «European Cultural Identities and the Word Outside Europe», en Llyod Kramer (ed.) *History of European Ideas* 14(6), Oxford, Pergamon Press, 1992; y Kohr, Heinz-Ulrich et al., *Nationale Identität und europäisches Bewusstsein. Theoretische Entwürfe und empirische Befunde*, Múnich, Sozialwissenschaftliches Institut der Bundeswehr, 1993. Véanse además las informaciones generales en la nota 5 de Hartmut Kaelble, «La comparación de civilizaciones en las ciencias históricas», en la presente compilación.

4. Acerca de la definición, así como sobre el estado actual de la investigación general acerca de la comparación entre civilizaciones, véase el artículo de Hartmut Kaelble en la presente compilación.

ciólogos o politólogos de orientación histórica que por historiadores, se remiten analíticamente a las religiones o a los esquemas de interpretación religiosa como elementos clave de las civilizaciones.⁵ Pero por muy convincente que sea este establecimiento de prioridades para la comparación histórica entre civilizaciones de la edad media o de comienzos de la edad moderna, para el análisis del siglo xx, sobre todo en lo que respecta al caso europeo, resulta más bien problemático y en muchos aspectos incompleto a la vista de los importantes procesos de secularización habidos. En concreto, los complejos procesos de modernización de la diferenciación funcional, de la individualización, de la gran politización y participación ciudadana, de la científicación, de la tecnologización, de la racionalización, de los cada vez mayores entramados sociales y económicos transnacionales y en parte mundiales y paralelamente del creciente bienestar para un porcentaje de población cada vez mayor, pero también las enormes brechas culturales abiertas por las dos guerras mundiales con sus formas de destrucción y de expulsión masivas hasta entonces desconocidas, por el desarrollo del armamento de aniquilamiento mundial con el trasfondo de una formación de bloques ideológicos a nivel mundial a partir de 1945, etc. arrojan la cuestión de saber como puede concebirse la idea de «civilización» en el siglo xx atendiendo a los sentimientos de pertenencia e identidad colectivos. El hecho de que una cuestión así sobre la existencia de una civilización europea desde 1945 no es un puro constructo académico, sino que radica en unas experiencias y en unos fenómenos sociales muy concretos, queda patente entre otras causas por el comienzo de una transformación esencial de la conciencia colectiva durante las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, transformación que en la actualidad imposibilita, al menos en la Europa Occidental, cualquier pretensión de instigar a los pueblos europeos a enfrentarse entre sí usando para ello una política nacionalista agresiva, e impide cualquier éxito en el establecimiento de una política de difusión de estereotipos hostiles de corte nacionalista. Principalmente gracias a este desplazamiento de la política nacionalista desde una posición potencialmente mayoritaria a las cavernas de unas pequeñas minorías radicales, así como al desarrollo de la integración económica de Europa y sobre todo a la formación de un

5. Véase, aparte de los clásicos como Max Weber, entre otros también el polémico estudio de Huntington, Samuel P., *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Múnich, Europaverlag, 1996 [= *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2006].

centro político de carácter supranacional de importancia cada vez mayor, se han formado unos entramados sociales crecientes entre las sociedades europeas. Lo que ha ido marcando cada vez más la identidad de los europeos (occidentales) ha sido precisamente esta «transnacionalización» de los espacios de experiencia individuales y colectivos por medio de los viajes, el intercambio de formación, la migración laboral, los matrimonios mixtos, los patrones de consumo, etc.; transnacionalización que ha venido ampliándose sin descanso sobre todo a partir del final de la Segunda Guerra Mundial y que ha dejado de limitarse a una pequeña elite para pasar a comprender todos los estratos sociales. Sin embargo, los contornos y las formas de este nivel transnacional y supranacional de identidad colectiva, fundamentado también sobre las experiencias de los individuos, apenas han sido objeto de un estudio sistemático hasta la fecha, si bien algunos análisis, la mayoría de ellos basados en encuestas, han constatado cierta clase de «sentimiento de *nosotros*» europeo.⁶ Por ello, a continuación nos proponemos valorar los posibles enfoques de investigación dentro de una perspectiva histórica, para así obtener, entre otras cosas, las *condiciones previas* necesarias para realizar una comparación entre civilizaciones que que posiblemente pueda basarse en esta valoración.

En principio, se toma para ello como primera hipótesis de partida la suposición de que de ninguna manera puede aceptarse una relación causal directa de evolución lineal entre los entramados crecientes y las correspondientes aperturas mentales «multiculturales». En un sentido heurístico nos es más válida la hipótesis de una interacción de ambos niveles compleja, no lineal y «paradójica».⁷ Esta suposición se apoya además en investigaciones histórico-antropológicas que han mostrado que las identidades (colectivas) no se han de contemplar de ninguna manera como dimensiones fijas, lineales o estáticas, sino que son (pueden ser) actualizadas contextualmente de diferentes modos, donde este *switching* entre patrones de identificación regionales, nacionales, supranacionales o bien confesionales y étnico-culturales depende no sólo del contexto de la respectiva situación concreta de cada individuo, sino también de los procesos de transformación dentro de una perspectiva

6. Véase entre otros Fuchs, Dieter, Gerhards, Jürgen y Roller, Edeltraud, «Wir und die anderen. Ethnozentrismus in den zwölf Ländern der Europäischen Gemeinschaft», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 45, 1993, pp. 253-283.

7. Véase Kaelble, *Europabewusstsein*, op. cit., pp. 25 ss.; así como sobre los entramados concretos y la cuestión de las identidades correspondientes, del mismo autor, «European Integration and Social History», *European Integration*, op. cit., pp. 107-111.

histórica, por ejemplo en el marco de la formación de los Estados nacionales o de la influencia de fuertes presiones políticas exteriores.⁸ En segundo lugar, se parte de la hipótesis de que tales identidades colectivas y los correspondientes patrones de interpretación existentes en las democracias modernas se han de comprender y analizar a partir de los *discursos públicos*; las razones y los argumentos en los que se apoya esta hipótesis se explican en detalle más adelante. Como tercera hipótesis se parte además de que son sobre todo tales discursos públicos nacionales sobre las *crisis transnacionales y globales* o sobre determinados acontecimientos críticos de naturaleza política, económica, militar o ecológica los que proporcionan la clave para entender la estructura y la transformación de las identidades colectivas.

Pero antes es necesario hacer una breve aclaración conceptual de lo que aquí en concreto se pretende designar bajo el concepto de *identidad(es) colectiva(s)*, a menudo difuso y de múltiples connotaciones, para poder alcanzar así la precisión terminológica necesaria. Este concepto no se ha de emplear en un sentido «esencialista», sino dentro del enfoque constructivista como muestran los más modernos estudios antropológicos y etnológicos referidos a este campo de investigación, para así situar claramente en nuestro punto de mira el carácter «hecho» de las formaciones de los grupos *nosotros* como elementos centrales de la identidad colectiva. «Constructivista» implica ante todo que *el tipo y el modo* en que se forman y actúan los patrones de identificación colectivos se sitúen en el centro de los intereses de la investigación, planteándose a su vez la cuestión sobre su(s) función (funciones) en el contexto social general. Las visiones «esencialistas», que se concentran sobre todo en los *contenidos* de dicho patrón de identificación, implican a menudo el riesgo de pasar por alto el carácter «construido» (¡no artificial!) de las autoatribuciones colectivas. Así por ejemplo se consideraría hipostáticamente a la nación, patrón clásico de identificación colectiva, como una dimensión permanente y «cuasinatural» y

8. Sobre este asunto, véase Elwert, Georg, «Nationalismus und Identität. Über die Bildung von Wir-Gruppen», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41, 1989, pp. 440-464; y del mismo autor, «Boundaries, Cohesion and Switching. On We-groups in Ethnic, National and Religious Form», *APAD Bulletin* 10, 1995, pp. 19-33; así como Therborn, *European Modernity*, op. cit., pp. 228 ss.; y Axtmann, Roland, «Kulturelle Globalisierung, kollektive Identität und demokratischer Nationalstaat», *Leviathan* 23, 1995, pp. 90 ss. En general, sobre la importancia central de las identidades colectivas en los últimos treinta años, véase Castells, Manuel, *The Rise of the Network Society (vol. II): The Power of Identity*, Malden, Oxford, Blackwell, 1995 [= *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Volumen II. El poder de la identidad*. Madrid, Alianza, 2003].

por tanto en el fondo ahistóricamente colocada en un plano superior (tal y como se venía haciendo en la historiografía de orientación nacional de los siglos XIX y XX y que en parte se mantiene en la actualidad),⁹ mientras que en algunos estudios más recientes de perspectiva constructivista dentro del ámbito de investigación sobre nación y nacionalismo se está poniendo el énfasis en el carácter contingente y «hecho» de la nación en referencia a los patrones de identificación colectivos.¹⁰ Este modo de abordar la cuestión tiene además la ventaja de favorecer una perspectiva específicamente histórica a través del análisis del *proceso* de identificación colectiva, y por consiguiente de permitir a su vez la distribución en periodos de los patrones de interpretación colectivos, algo muy importante de cara a un planteamiento histórico de la cuestión; tal perspectiva posibilita igualmente que se tenga en cuenta la simultaneidad que ya hemos apuntado anteriormente y la interacción entre las diferentes identidades a un nivel tanto individual como colectivo.¹¹

En este sentido existen ante todo *tres elementos* que caracterizan la(s) identidad(es) colectivas en lo referente a la constitución de grupos *nosotros*, elementos que pueden analizarse sistemáticamente también desde una perspectiva comparativa: resulta fundamental, en primer término, el aspecto de la «autoinformación» del grupo sobre sí mismo, es decir, el conjunto de los patrones de interpretación que proporcionan al grupo *nosotros* una imagen de sí mismo, y por ende definen muy básicamente quién (en qué contexto) pertenece a él y quién no (por qué motivos); sobre la relación entre las experiencias colectivas y las correspondientes autoimágenes en lo referente a las representaciones colectivas de la realidad, hablaremos con más detalle al comienzo del tercer apartado. La «autoinformación» remite igualmente, en segundo término, al elemento central de la pertenencia, es

9. Sobre la interpretación funcional e ideológica de la propia historia durante el proceso de formación de las identidades colectivas como «invención de la tradición», véase en general Connerton, Paul, *How Societies Remember*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989.

10. Véase a este respecto entre otros el interesantísimo informe de investigación de Langewiesche, Dieter, «Nation, Nationalismus, Forschungsstand und Forschungsperspektiven», *Neue Politische Literatur* 40, 1995, pp. 190-236, sobre todo pp. 192-202; y también Haupt, Heinz-Gerhard y Tacke, Charlotte, «Die Kultur des Nationalen. Sozial- und kulturgeschichtliche Ansätze bei der Erforschung des europäischen Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert», *Kulturgeschichte heute*, editado por Wolfgang Hardtwig y Hans-Ulrich Wehler, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1996, pp. 255-283.

11. Véase en relación con esto el estudio sintético de Schulze, Hagen, *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, Múnich, C.H. Beck, 1994 [= *Estado y nación en Europa*, Barcelona, Crítica, 1997] quien insiste en subrayar el carácter contingente y constructivo frente a las estilizaciones nacionalistas del concepto «nación».

decir, a la delimitación de un grupo *nosotros* con respecto al exterior y a su homogeneización interna. Junto a la consideración de la *nación* como la mayor instancia de identificación colectiva, tan central en la Europa de los siglos XIX y XX, hay que asumir también ciertas pertenencias de carácter específico del estrato social, étnico, confesional, de parentesco y de otros tipos, con sus respectivos patrones de inclusión y de exclusión. Estrechamente vinculado a lo anterior está, en tercer lugar, la autoestima o atribución de prestigio así como de «honor» y «vergüenza», lo que nos pone en situación de elaborar unas definiciones de valor claras.¹² En este contexto sigue mostrándose empíricamente en qué medida se constituyen las identidades colectivas ex negativo, es decir, a través de la delimitación frente a otros grupos *nosotros* por medio de estereotipos de ajenidad y de hostilidad; éste es un fenómeno que se demuestra en primer lugar en la reivindicación de patrones de identificación, ya citada brevemente con anterioridad, que tuvo lugar en Europa durante el siglo XIX.¹³

Todos estos elementos se entrelazan en concreto y sobre todo a través de la relación con una historia común así como con un futuro común. Son por un lado las interpretaciones y simbologías de unos recuerdos compartidos de una trayectoria histórica común, y por otro las expectativas compartidas en un futuro común, las que crean y establecen los lazos sociales y con ello las identidades colectivas, resultado decisivo del hecho de que tales identidades siempre vayan unidas a unos *espacios de experiencia* y que no puedan ser separadas de ellos. Dentro de una perspectiva histórica son siempre los recuerdos de acontecimientos (históricos) concretos ocurridos en lugares perfectamente determinados (en su mayor parte cargados de simbolis-

12. Véase las informaciones referidas en la nota 8, sobre todo Elwert, Georg, «Boundaries, Cohesion and Switching», op. cit.; y también Wicker, Hans-Rudolf (ed.) *Rethinking Nationalism and Ethnicity. The Struggle for Meaning and Order in Europe*, Oxford, Berg, 1997, pp. 19-33. En este contexto, Mario Rainer Lepsius recuerda de forma muy semejante que todas las uniones solidarias, como «órdenes imaginadas» al igual que como «sociedades imaginadas», contienen tres aspectos fundamentales que se pueden demostrar muy bien mediante el modelo de identidad de la nación, a saber, por un lado un aspecto clasificatorio que determina los criterios de diferenciación de otras uniones, en segundo lugar un aspecto normativo que determina las normas y los valores relacionados, y en tercer lugar un aspecto determinante para el comportamiento que se refiere a la traducción de estos valores y normas en actos. Véase al respecto Lepsius, Mario R., «Nation und Nationalismus in Deutschland», en Heinrich-August Winkler (ed.) *Nationalismus in der Welt von heute*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1982, pp. 13 ss.

13. En este contexto se viene resaltando últimamente por ejemplo el aspecto bélico de la formación de las naciones. Véase Langewiesche, *Nation*, op. cit., pp. 194 ss., y, en la misma línea, Jeismann, Michael, *Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792-1918*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.

mo y mitología) los que acuñan la identidad colectiva y crean con ello unos lazos sociales duraderos. Por lo tanto, siempre se trata de unos espacios perfectamente determinados (sea el pueblo, la ciudad, la región, la nación u otros) en los que se desarrollan las experiencias presentes y con los que se relacionan tales experiencias (la cercanía, la vinculación, el enraizamiento, etc.) adquiriendo el sentido de *Heimat* (hogar patrio).¹⁴ E incluso en lo que se refiere a la dimensión de futuro, la mayoría de las expectativas compartidas se refieren igualmente a unos espacios territoriales muy concretos y «vivibles» en el sentido literal de la palabra, y prácticamente inconcebibles sin una «ubicación» territorial de las características mencionadas; circunstancia ésta que se muestra en que las identidades *globales* o mundiales, a pesar de todos los constructos intelectuales de un «one world» y de una «aldea global» apoyados en las nuevas técnicas mediáticas, son inconcebibles precisamente por su «desubicación». Por tanto, las identidades colectivas van siempre unidas en todas las dimensiones temporales a unos espacios de experiencia perfectamente determinados, aun cuando estos espacios no sean o no tengan que ser necesariamente igualmente relevantes para todas las relaciones identificativas. Así por ejemplo, la identificación nacional o étnico-cultural estará ligada más fuertemente y en muy mayor medida a determinados espacios (de experiencia) que por ejemplo la identificación con una clase o la experiencia de la identidad de género. Pero pese a toda limitación es válido también para esos elementos de identidad el hecho de que nunca se dan «desubicados», sino que dependen de experiencias y posibilidades de experiencias espaciales; por consiguiente siempre será completamente diferente, también para las identidades de clase o de género, si los espacios de experiencia perfectamente concretados (colectivos e individuales) se hubieron podido formar y desarrollar de manera reducida o amplia, limitada localmente o ampliada, orientada puramente hacia lo nacional o transnacional.

14. Véase al respecto, entre otros, Sandner, Gerhard, «Über die Schwierigkeiten beim Umgang mit dem Räumlichen im Zusammenhang von Kultur, Identität und Kommunikation», en Günther Ammon y Theo Eberhard (eds.) *Kultur, Identität, Kommunikation. 2. Versuch*, Múnich, Eberhard, 1993, pp. 33-51, que muestra que el ámbito espacial de experiencias no es igual que los entornos próximos o las experiencias vitales cotidianas sino que sólo recobra relevancia gracias a las interpretaciones de conceptos como «Heimat» o «naturaleza» entendidos en el sentido de una «geografía humanística».

Sobre los fundamentos sociológicos y la periodización histórica del desarrollo de espacios de experiencia e identidades colectivas transnacionales

Un enfoque de la sociología del conocimiento como por ejemplo el basado en las aportaciones de Peter Berger, Thomas Luckmann o Karl Mannheim y recientemente desarrollado de forma exhaustiva de cara a una investigación empíricamente orientada sobre estilos de vida,¹⁵ se centra principalmente en los patrones de organización colectiva del «conocimiento», entendiéndolos como técnicas de «autoorganización colectiva» específicas para la cotidianeidad de cada ámbito social. En este sentido, los ámbitos sociales se pueden definir ante todo como «comunidades del conocimiento» con «modelos de realidad» específicos. Como «experiencias», siguiendo a Reinherd Sieder y con este trasfondo, puede entenderse «la(s) acumulación (acumulaciones) de interpretaciones, sensaciones y recuerdos que acompaña(n) a la actuación»,¹⁶ que por un lado influyen de un modo fundamental en los saberes existentes y en los modelos de realidad específicos de cada ámbito social, y por el otro siempre se ven previamente ya influidos por éstos; de este modo se constituye un modelo «dialéctico» que sin embargo no debe ser concebido de un modo lineal, sino discontinuo y hasta cierto punto contingente. Los modelos de realidad se constituyen por un lado a través de «representaciones ideales de la normalidad» relativamente estables y perfectamente organizadas, y por el otro a través de formas de intuición y de orientación existenciales y preconcientes; con ello modelan las experiencias subjetivas sin llegar a determinarlas, dejando cierto espacio para la transformación. Estos modelos de realidad, cuya parte inconsciente se aproxima al concepto de las «mentalidades» que se aplica en la investigación histórica de la mentalidad,¹⁷ conforman en su con-

15. Véase Schulze, Gerhard, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursociologie der Gegenwart*, Fráncfort del Meno, Campus, 1992, sobre todo pp. 219-275; y Mannheim, Karl, «Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit (Konjunktives und kommunikatives Denken)», en David Kettler et al. (eds.) *Strukturen des Denkens*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980, pp. 201-241; así como en general, Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssociologie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980 [= *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006].

16. Siedler, Reinhard, «Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer historischen Kulturwissenschaft?», *Geschichte und Gesellschaft* 20, 1994, pp. 454 ss.

17. Véase entre otros Sellin, Volker, «Mentalität und Mentalitätsgeschichte», *Historische Zeitschrift* 241, 1985, pp. 555-598; y Dinzelsbacher, Peter, «Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte», en Dinzelsbacher, Peter (ed.) *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart,

junto el núcleo de las identidades colectivas, donde sobre todo la función de delimitación frente a otros grupos (estratos sociales, naciones, etnias, etc.) ya esbozada anteriormente tiene una gran importancia de cara a la estabilización de la propia identidad. Los modelos de realidad «organizan» así las experiencias y su procesamiento como identidades, posibilitando la existencia de pertenencias, valoraciones y orientaciones de carácter general; pero al mismo tiempo se ven modificados y transformados por nuevas experiencias y conjuntos de experiencias. En la forma de «semánticas fundamentales» de orden social vinculadas con muy determinadas situaciones de clase (y que también las constituyen), muestran una clara tendencia a la simplificación gracias a la que ordenan la complejidad de la realidad experimentada como «rutinas» de la apropiación cognitiva de experiencias, permitiendo con ello la orientación. Precisamente los estereotipos sobre lo(s) «extraño(s)» son en este punto especialmente significativos, constituyendo empero únicamente la punta del *iceberg* de los «prejuicios» específicos del ámbito social que unidos configuran la «construcción social de la realidad».

Ahora bien, para los historiadores son significativos los factores naturales de la transformación de tales modelos de realidad, máxime cuando en la investigación histórica de la mentalidad se viene resaltando continuamente, tanto en el plano teórico como en el práctico, su «larga duración». No es por casualidad entonces que en el campo de la investigación se haya partido de la hipótesis de considerar las crisis (de modernización) colectivas como factores centrales de la transformación de los relativamente estables modelos de realidad y de los ámbitos sociales por ellos modelados, así como que se haya intentado darles un apoyo empírico.¹⁸ En esta línea, este enfoque se ha adoptado también de forma convincente dentro de las modernas investigaciones sociológicas, como en el caso de la de Anthony Giddens, quien interpreta el proceso de la modernización primeramente como experiencia fundamental de contingencias, en donde las tradicionales categorías de espacio y tiempo se «construyen» de forma nueva al tiempo que se de-

Kröner, 1993, pp. XV-XXXVII; y Schöttler, Peter, «Mentalitäten, Ideologien, Diskurse. Zur sozialgeschichtlichen Thematisierung der 'dritten Ebene'», en Lüdtke, Alf (ed.) *Alltagsgeschichte*, Fráncfort del Meno, Campus, 1989, pp. 85-136; y del mismo autor, «Sozialgeschichtliches Paradigma und historische Diskursanalyse», en Fohrmann, Jürgen y Müller, Harro *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988, pp. 159-199.

18. Véase Imhof, Kurt, Kleger, Heinz y Romano, Gaetano (eds.) *Zwischen Konflikt und Konkurrenz. Analyse von Medienereignissen in der Schweiz der Vor- und Zwischenkriegszeit*, Zürich, Seismo, 1993; y sobre todo la introducción de Imhof, Kleger y Romano, op. cit., pp. 11-60.

riban los viejos órdenes sociales. Este *disembedding* social provoca a su vez, también según la visión de la experiencia contingente, unas formas efectivas de autocritica social (y sus correspondientes movimientos de reacción conservadores) que habrían determinado la dinámica del desarrollo europeo y «occidental» de los dos últimos siglos.¹⁹

Para tender un puente entre la teoría de los modelos de realidad en lo referente a las identidades colectivas por un lado y el desarrollo histórico de los espacios de experiencias por el otro, en este momento podemos plantear ya hipótesis *históricamente orientadas*. Como las más recientes investigaciones se han venido encargando de mostrar, en las sociedades europeas de principios de la edad moderna eran dominantes las identidades estamentales, parentales o locales, mientras que los patrones de orientación nacional se «prepensaban», por decirlo así, como ordenamiento social del futuro únicamente en pequeños círculos de intelectuales.²⁰ La ya apuntada nacionalización de las identidades colectivas, que desde finales del siglo XVIII fue avanzando exitosamente hasta convertirse en hegemónica, se está interpretando en este contexto cada vez más como «compensación» de la progresiva diferenciación funcional de las sociedades modernas (y para la creciente disolución de los vínculos identitarios particulares derivada de dicha diferenciación); esta nacionalización formaba por así decirlo un contrapeso que se ha convertido en necesario e integrador, en oposición a los esbozados procesos de *disembedding* social dentro de unas sociedades en permanente y compleja transformación.²¹

Si resulta irrefutable el hallazgo de una masiva nacionalización de identidades debida, entre otros motivos, a los procesos de formación interna de naciones entendida como la homogeneización de los espacios de experiencia nacionales (por ejemplo a través de instituciones como la prensa, el correo, el ferrocarril, etc.) en Europa Central y Occidental desde principios del siglo XIX, tampoco hay que pasar por alto que,

19. Véase Giddens, Anthony, *Konsequenzen der Moderne*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1995 [= *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2004]; y Therborn, *European Modernity*, op. cit., pp. 19-31.

20. Véase al respecto, Hardtwig, Wolfgang, «Vom Elitenbewusstsein zur Massenbewegung. Frühformen des Nationalismus in Deutschland 1500-1840», en Hardtwig, Wolfgang, *Nationalismus und Bürgerkultur in Deutschland 1500-1914*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1994, pp. 34-54; y Lange-wiesche, *Nation*, op. cit., pp. 200 ss.

21. Véase por ejemplo Hahn, Alois, «Identität und Nation in Europa», *Berliner Journal für Soziologie* 3, 1993, pp. 193-203; y Maurer, Michael, «'Nationalcharakter' in der frühen Neuzeit. Ein mentalitätsgeschichtlicher Versuch», en Rainhard Blomert et al. (eds.) *Transformationen des Wir-Gefühls. Studien zum nationalen Habitus*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1993, pp. 45-84.

a pesar de ello, hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial los espacios de experiencias transnacionales, y con ello incipiente y primariamente *européos*, fueron un marco de referencia central en la socialización sobre todo de los estratos más altos de la sociedad. Lo anterior es válido sobre todo para la aristocracia con vínculos transnacionales, pero también para las elites de la burguesía económica e intelectual, que experimentaron una socialización y una influencia de orientación no sólo nacional sino también europea gracias a los viajes y a los contactos en las metrópolis, los balnearios, las empresas o las universidades, lo que se debió en bastante medida a la indiscutible mayor orientación de estos estratos sociales hacia un ideal de formación humanista específicamente europeo; una circunstancia sobre la que llamaron la atención una y otra vez de forma casi suplicante algunos «buenos europeos» como Romain Rolland, Stefan Zweig y Heinrich Mann entre otros mientras el chovinismo nacionalista estaba en su fase más elevada, a principios de siglo.²²

Los estratos sociales medios y bajos de Europa probablemente no pudieron prácticamente vivir un espacio de experiencia genuinamente europeo, pues ni disponían de posibilidades de obtener una socialización de orientación europea ni su vida ni sus hábitos cotidianos podían alcanzar una dimensión europea, ya que carecían tanto de conocimientos de otras lenguas como de posibilidades de viajar, si excluimos la gran movilidad relativa de la que tradicionalmente gozaban ciertos grupos de obreros y artesanos. De este modo, los espacios de experiencia y por ende las identidades permanecieron por lo general con un marcado carácter local y parental, y rara vez superaban unas cotas de referencia regionales o, cada vez más, nacionales.²³ Como es natural, no pueden olvidarse en este contexto los enormes movimientos migratorios en Europa dentro de la fase de mayor industrialización, en los que miles de europeos emigraron tanto dentro de sus respectivos países como hacia el extranjero, teniendo como destino algún país de Europa o de otro continente; este fenómeno se dio especialmente entre los países de la

22. Véase también Girault, René (ed.) *Identité et conscience européenne au XXe siècle*, París, Hachette, 1994, sobre todo: «Chronologie d' une conscience européenne», pp. 171-192.

23. En esta línea, por ejemplo los viajes, aunque van aumentando mucho en la época del imperio, siguen siendo en general un privilegio de los estratos superiores y apenas pasan del ámbito nacional. Hasta los años 20 no se aprecia una expansión de los viajes en el ámbito nacional también para los miembros de los estratos medios y en parte también para los estratos bajos; la ampliación internacional, sólo se da a partir de los años 60. Véase al respecto entre otros Keitz, Christine, «Die Anfänge des modernen Massentourismus in der Weimarer Republik», *Archiv für Sozialgeschichte* 33, 1993, pp. 179-209.

«periferia», como Irlanda, Polonia o Italia (meridional); y resulta lamentable que la investigación sobre la formación de identidades específicamente europeas entre los emigrantes europeos no se encuentre más que arrancando, a pesar de la cantidad de estudios que existen sobre el fenómeno de la emigración.²⁴ En todo caso, el número de emigrantes era relativamente pequeño en comparación con la población europea (occidental) en su conjunto; el fenómeno de la emigración marcó de manera especial a ciertas regiones de Europa que se vieron afectadas por ella, pero tomada en su conjunto, la Europa anterior a 1945 no era un continente caracterizado por la inmigración o la migración interna sino más bien por unas oleadas emigratorias masivas hacia el exterior.²⁵ Por lo tanto, hasta 1914 y a diferencia de por ejemplo los EE.UU., para la gran masa de europeos los espacios de experiencia sociales no conformaron un «crisol» transnacional.

El periodo transcurrido entre el final de la Primera Guerra Mundial y el comienzo de la Segunda significó, al ser una terrible fase crítica de Europa, un profundo corte en el desarrollo de los espacios y horizontes de experiencia de los europeos. Esta fase crítica con dos guerras mundiales autodestructivas, profundas crisis económicas y radicalizaciones político-ideológicas condujo a un derrumbe de la cultura europea de la élite que se había venido pergeñando, aun cuando los movimientos de reacción como el movimiento paneuropeo o la liga de los pueblos internaron reanudarla. Pero la mayoría de las elites y de los intelectuales europeos desempeñó, como ya lo hiciera en el siglo XIX, un papel clave en la nacionalización, sin precedentes y en parte radicalizada, de las identidades colectivas, lo que se refleja también en el hecho de que el discurso sobre «Europa» se instrumentalizó de un modo a menudo ideológico y nacionalista (por ejemplo en el sentido de la «Europa nacionalsocialista») y con ello cayó en el descrédito.²⁶ Por otro lado, esta

24. Véase al respecto por ejemplo Milza, Pierre, «Les migrants dans la formation de l'identité européenne», en René Girault (ed.) *Identité*, op. cit., pp. 47-64. A modo de síntesis de los movimientos concretos de migración durante el siglo XX., véase el estudio exhaustivo de Castles, Stephen y Miller, Mark J., *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*, Nueva York, The Guilford Press, 1993 [= *La era de la migración: movimientos internacionales de población en el mundo moderno*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2004]; y Sassen, Saskia, *Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1996.

25. Véase también Therborn, *European Modernity*, op. cit., pp. 40 ss.

26. Véase al respecto por ejemplo Durand, Yves, *Le nouvel ordre européen nazi. La collaboration dans l'Europe allemande 1938-1945*, Bruselas, Complexe, 1990; y para el periodo posterior a 1945, Duranton-Crabol, Anne-Marie, *L'Europe de l'extrême droite. De 1945 à nos jours*, Bruselas, Complexe, 1991; así como para la izquierda, Dreyfus, Michel, *L'Europe des socialistes*, Bruselas, Complexe, 1991; y en general

fase de ruptura debe entenderse precisamente como una primera fase de movilización de masas total por parte de los europeos. Fue sobre todo durante el periodo previo a la Segunda Guerra Mundial y en el transcurso de ésta cuando se ejerció una ocupación, un desplazamiento forzoso y una «limpieza étnica» sobre millones de europeos que fueron movilizados y expulsados súbitamente de sus espacios de experiencia locales, regionales o nacionales. Esta fase puede contemplarse –aun cuando para la mayoría fue una experiencia extremadamente negativa– como la primera fase de la transnacionalización de los espacios de experiencia a gran escala, transnacionalización que ciertamente remitía de forma paradójica precisamente al objetivo de una homogeneización nacional y étnica por parte del nacional socialismo alemán. Sin embargo es necesario aclarar empíricamente y de un modo más exacto en qué medida se trató realmente de una «europeización» total en el sentido de la experiencia de *varios* países y no sólo (como en el caso de muchos prisioneros de guerra o refugiados) de la experiencia de *un* país europeo.

El periodo a partir de 1945 y sobre todo a partir de los años 60 significa por el contrario un corte fundamental frente a esta tendencia, pudiendo ser caracterizada esta fase grosso modo como «fase de la apertura europea».²⁷ Aun cuando al principio, en la fase de estabilización durante el periodo de posguerra, los espacios y horizontes de experiencia se definieron y caracterizaron de nuevo (o siguieron definidos y caracterizados) con un carácter primariamente nacional,²⁸ pueden detectarse algunos factores que dan muestras de una apertura transnacional de larga duración y que hacen este periodo claramente distinguible cuantitativa y cualitativamente del periodo de entreguerras: en este aspecto, como es natural salta a la vista en primer lugar la institucionalización por etapas de la «Comunidad Europea» a partir de los años 50, pero respecto a los espacios de experiencia concretos y los correspondientes discursos, el descrédito (relativo) de la perspectiva *exclusivamente* nacional pudo haber sido más influyente por la experiencia de la Segunda Guerra Mundial y el consiguiente reparto del continente entre los EE.UU. y la U.R.S.S. y la creciente dependencia de Europa de estas dos superpotencias. Finalmente, las potencias europeas vence-

también Gilli, Marita (ed.) *Le cheminement de l'idée euroéenne dans les idéologies de la paix et de la guerre*, París, Les belles lettres, 1991.

27. Véase al respecto Kaelble, *Europabewusstsein*, op. cit., pp. 14-19.

28. Sobre la «re-homogenización» transitoria de las poblaciones europeas en los años 50, véase también Therborn, *European Modernity*, op. cit., pp. 43-51.

doras también se tuvieron que enfrentar con la experiencia de una «humillación» nacional como consecuencia del proceso de descolonización y de la consiguiente relativización de la «grandeza nacional». Al mismo tiempo se puede constatar un proceso permanente que probablemente sea aún más importante de cara a la «desnacionalización»: la formación a nivel internacional y global de redes, de entramados²⁹ y sobre todo de crecientes similitudes entre las sociedades europeas occidentales,³⁰ proceso que se debió principalmente al extraordinario despegue económico de Europa Occidental durante los años 50 y 60.³¹ Este proceso de formación de entramados se consiguió por un lado a través de los medios de comunicación, pero por el otro a través de experiencias muy concretas, donde cada vez más europeos no sólo consumen otros productos continentales, sino que de pronto también pueden viajar en un número creciente a los demás países de Europa, estudiar en universidades europeas o trabajar en empresas de ámbito europeo, si bien esto fuera válido sobre todo para los habitantes del «centro» de Europa. A este respecto no hay que abandonar en ningún caso cierto escepticismo a la hora de valorar estas nuevas formas de espacios de experiencia europeos: el consumo de productos europeos, además invadido desde 1945 por una extensa «americanización», no basta para generar por sí solo un «espacio de experiencia» europeo, e incluso los viajes y la formación profesional siguen teniendo una orientación fundamentalmente nacional o, del otro lado, traspasan el marco europeo. Pero por otra parte nos quedaríamos cortos si quisiéramos infravalorar y tildar de marginales estas tendencias de ampliación transnacional de los espacios de experiencia; una ampliación cambiada sobre todo de manera cualitativa y con ello cada vez mejor recibida sobre todo por los amplios estratos de población. Precisamente en la medida en que ya no puede hablarse solamente de una diferenciación funcional puramente *interna* de las sociedades modernas³² como consecuencia de la creciente for-

29. Véase al respecto entre otros Münch, Richard, *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1991.

30. Véase el resumen de Kaelble, *European Integration*, op. cit., pp. 90-107.

31. Véase al respecto Kaelble, Hartmut (ed.) *Der Boom 1948-1973. Gesellschaft und wirtschaftliche Folgen in der Bundesrepublik Deutschland und in Europa*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1992, sobre todo Lutz, Burkhard, «Die Singularität der europäischen Prosperität nach dem Zweiten Weltkrieg», en Kaelble, Hartmut (ed.) *Der Boom 1948-1973. Gesellschaftliche und wirtschaftliche Folgen in der Bundesrepublik Deutschland und in Europa*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1992, pp. 35-60.

32. En vista de la tesis de la diferenciación interna y funcional de las sociedades modernas, que en muchos puntos resulta muy convincente, no se debe olvidar que en las fases «premodernas» ya había una gran vinculación entre las sociedades y aún más en los últimos dos siglos, que estas sociedades formaban

mación de redes y entramados en todos los sectores sociales,³³ habría que reflexionar entonces sobre si la «compensación» antes apuntada de una nacionalización masiva de las identidades colectivas como medio de integración ha estado y está solapándose con y completándose por un nivel transnacional y europeo.³⁴ Hay bastantes argumentos a favor de que los procesos de apertura transnacional y «globalización» por un lado³⁵ y los procesos de retirada regional por el otro³⁶ han evolucionado paralelamente por sendas paradójicamente entrecruzadas, y en parte apenas están empezando a desarrollarse y en el futuro irán aun ganando fuerza,³⁷ pudiéndose ya ver en la actualidad las correspondientes diferenciaciones específicas de cada ámbito social, como por ejemplo la *valoración* de Europa como oferta de identificación colectiva.³⁸

Habría que concretar de manera empírica cuestiones del tipo de cómo eran los procesos de transformación colectiva surgidos como

modelos (de modernización) mutuos y que en absoluto se desarrollaban sólo de manera autóctona. Véase al respecto por ejemplo Tenbruck, Friedrich H., «Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?», en Joachim Matthes (ed.) *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Soziale Welt* [número especial 8], Gotinga, Otto Schwartz y Co., 1992, pp. 13-35; así como en cuanto a la visión europea de los EE.UU. como modelo de sociedad moderna por excelencia, Schmidt-Gernig, Alexander, *Reisen in die Moderne. Der Amerika-Diskurs des deutschen Bürgertums vor dem Ersten Weltkrieg im europäischen Vergleich*, Berlín, Akademie, 1997.

33. Véase Kaelble, *Der Boom 1948-1973*, op. cit., pp. 107-111.

34. Sobre la relación entre identidades nacionales y europeas en Europa a partir de 1945, véase Kaelble, Hartmut, «Europäische und nationale Identität seit dem Zweiten Weltkrieg», en Wolther von Kieseritzky y Klaus-Peter Sick, *Demokratie in Deutschland. Chancen und Gefährdungen im 19. und 20. Jahrhundert*, Múnich, C.H. Beck, 1999, pp. 394-419.

35. Véase al respecto, entre otros, Hannerz, Ulf, *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, Nueva York, Columbia University Press, 1992; King, Anthony D. (ed.) *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Basingstoke, Macmillan, 1991; y MacGrew, Anthony et al., *Global Politics. Globalization and the Nation-State*, Cambridge, Blackwell, 1992.

36. Véase por ejemplo Lindner, Rolf, *Die Wiederkehr des Regionalen. Über neue Formen kultureller Identität*, Fráncfort del Meno, Campus, 1994; Horsman, Mathew y Marshall, Andrew, *After the Nation-State. Citizens, Tribalism and the New World Disorder*, Londres, HarperCollins, 1994; Caciagli, Mario, «Das Europa der Regionen – regressive Utopie oder politische Perspektive?», *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 19, 1990, pp. 421-432; Harvie, Christopher, *The Rise of Regional Europe*, Londres, Routledge, 1993; Schulz, Matthias, *Regionalismus und die Gestaltung Europas*, Hamburgo, Argument, 1993; y Pieper, Richard, «Zur theoretischen und normativen Relevanz regionaler Identität», en Bernhard Schäfers (ed.) *Lebensverhältnisse und soziale Konflikte im neuen Europa. Verhandlungen des 26. Soziologentages in Düsseldorf 1992*, Fráncfort del Meno, Campus, 1993, pp. 377-380.

37. Véase al respecto el estudio de Morley, David y Robins, Kevin, *Spaces of Identity. Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*, Londres, Routledge, 1995, sobre todo pp. 1-25, y 70-84. Pero los hallazgos se quedan a un nivel muy general y desgraciadamente están asegurados de un modo más hipotético que empírico.

38. Véase Münch, Richard, *Das Projekt Europa. Zwischen Nationalstaat, regionaler Autonomie und Weltgesellschaft*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1993, pp. 217 ss., que demuestra a través de las encuestas del eurobarómetro de 1991 y 1992 que «Europa» está mucho más presente como objetivo político y objeto de identificación en los ámbitos sociales de mayor nivel cultural que en los estratos bajos y medios.

consecuencia de la ampliación de los espacios de experiencia, de qué maneras diferentes se constituyeron cada uno de los estratos y ámbitos sociales, qué influencias y qué limitaciones se presentan en cada caso. Los contrastes entre estratos y ámbitos sociales, ¿resultaron debilitados o se originaron diferencias nuevas y concretas, específicas de cada ámbito social en el marco de un «espacio de experiencia europeo»? ¿Cómo actuaron los procesos de formación del entramado económico y de globalización mediática? ¿Qué factores de empuje y de arrastre se pueden identificar también en el nivel discursivo? ¿Cómo se pueden establecer periodos para tales procesos? ¿Qué «modelos competidores» se pueden citar (como por ejemplo el proceso de «americanización», que no obstante habría que investigar más a fondo, también y precisamente respecto a la cuestión acerca de las diferentes formas específicamente europeas o nacionales en que se ha venido acogiendo la cultura norteamericana)? Por regla general se puede asegurar empero que, en comparación con la del siglo XIX, el siglo XX trajo consigo una ampliación enorme de los *espacios* de experiencia de la gran *masa* de europeos, saltando claramente a la vista la ruptura producida entre una primera fase más bien negativa a causa de las guerras mundiales y de las crisis económicas que duró hasta 1945, y una segunda fase más bien positiva marcada por los viajes y otras formas de intercambio cultural cuyo comienzo firme se situaría a partir de 1960. Con este trasfondo se plantea entonces la cuestión fundamental, para llegar a la verdad, de hasta qué punto ambas fases no han supuesto únicamente una serie de experiencias individuales en este contexto (como continuidad o ruptura), sino que han tenido además una significación colectiva.

Discursos públicos como espejo de la transformación de los horizontes de experiencia y de las identidades colectivas

Si en una dimensión amplia las experiencias colectivas no pueden concebirse como «experiencias» en su sentido inmediato sino —como ya se ha indicado— como reflejos de «modelos de realidad» específicos para cada estrato social, al tratar la cuestión del desarrollo de los espacios de experiencia e identidades colectivas hay que concentrarse por tanto y sobre todo en los «discursos» colectivos, pues los modelos de realidad descritos, al tratarse de experiencias y expectativas sedimentadas de los distintos estratos y ámbitos sociales, se articulan

principalmente a modo de discursos, considerados éstos como la totalidad de esquemas de pensamiento y de argumentación con sus manifestaciones concretas en forma de símbolos, rituales y otros patrones de conducta. Frente a las teorías sobre el discurso postestructuralistas y en el fondo ahistóricas, como la de Jacques Derrida, que concibe los discursos principalmente como sistemas simbólicos y lingüísticos en el sentido de un «juego libre de los símbolos» independiente de referencias *externas* (como el individuo, el autor o la sociedad), desde una perspectiva histórica (histórico-social) hay que sostener en cambio, de acuerdo con Pierre Bourdieu (y en cierto sentido también con la tradición iniciada por Michel Foucault), que el sentido de las prácticas lingüísticas y simbólicas y de los discursos viene marcado y determinado por la estructura social en su conjunto y por sus correspondientes relaciones de dominación, aun cuando dichas prácticas reincidan a su vez sobre la estructura social de forma constituyente.³⁹ Estos discursos, que actúan sobre todo en la esfera pública, se refieren de modo semántico y también simbólico a experiencias (o socializaciones) y expectativas, las conforman y reflejan al tiempo sus transformaciones (críticas).

Si seguimos preguntándonos por los foros centrales que articulan estos discursos y les aportan una plausibilidad como ofertas de identificación individual y también colectiva, nos salta primeramente a la vista el concepto de «opinión pública»:

Únicamente la ‘opinión pública’ posibilita que los sujetos de una sociedad se hagan una idea del *sujeto colectivo* ‘sociedad’, lo que les lleva a darse cuenta de que se puede dirigir a dicho sujeto colectivo como tal. La ‘opinión pública’ hace que una suma de individuos se convierta en una sociedad en la que dichos individuos se orientan, forman sus identidades y a la que se dirigen cuando quieren que algo se convierta en accesible para la generalidad. Por esta razón la ‘opinión pública’ es el medio de la *autorreferencia* de la sociedad. En la ‘opinión pública’ se refleja la so-

39. Sobre la relación estructural de los discursos con los correspondientes ámbitos sociales, véase sobre todo Bourdieu, Pierre, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, París, A. Fayard, 1982 [= *¿Qué significa hablar? Economía de intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal, 2008]; y al respecto Laugstien, Thomas, «Bourdieu's Theorie ideologischer Diskurse», *Argument* 26, 1984, pp. 887-893; así como sobre la tradición de Foucault, entre otros, McCoy, Thomas S., «Hegemony, Power, Media. Foucault and Cultural Studies», *Communications* 14, 1988, pp. 71-89. Sobre la discusión general sobre «discursos» y las diferentes concepciones de éstos, véase Schöttler, *Mentalitäten*, op. cit., pp. 85-136; así como el artículo de Jelavich, Peter, «Poststrukturalismus und Sozialgeschichte – aus amerikanischer Perspektive», *Geschichte und Gesellschaft* 21, 1995, pp. 259-289.

ciudad, y sólo porque se refleja en ella la sociedad tiene conciencia de sí misma.⁴⁰

Resulta por tanto extraordinariamente importante el hecho de que en las sociedades de estructura moderna, civil y democrática, con alto grado de diferenciación funcional, persista únicamente la esfera de la ‘opinión pública’ que aún admite una autorreflexión social colectivamente relevante sobre normas, valores, objetivos, experiencias y por ende identidades, y es igualmente trascendental que dichos valores y objetivos se formulen, en lo que respecta a la actuación política y a los intereses sociales, sobre la base de unas interpretaciones de las experiencias colectivas. Pero al mismo tiempo debe añadirse que con el concepto de opinión pública, en cierto grado «amorfo» y algo cargado de normativismo, aún hemos avanzado poco en el plano heurístico. Desde que Jürgen Habermas publicara su estudio sobre la «transformación estructural de la opinión pública» de principios de los años 60,⁴¹ que se ha venido convirtiendo desde entonces en un clásico al tiempo que recibía constantemente fuertes críticas, se ha reflexionado mucho sobre el concepto de la opinión pública sobre todo en el campo de la investigación politológica y sociológica.⁴² Nos llevaría demasiado lejos pretender reproducir en estas páginas todos estos debates. El concepto de Habermas, «teleológico» y fuertemente cargado de normativismo, contrapone una (idealizada) «opinión pública asamblearia» de ciudadanos libres, iguales y negociadores de la práctica política sobre la base de unos criterios de razonabilidad de vigencia universal a finales del siglo XVIII, frente a una decadencia de la opinión pública durante los siglos XIX y XX entendida en el sentido de una economización de los medios de comunicación y de una «potenciación» de las instituciones (públicas); en oposición a este concepto se han desarrollado en la investigación moderna unos modelos más bien descriptivo-analíticos que prometen cierto esclarecimiento en el

40. Imhof, Kurt, ‘Öffentlichkeit’ als historische Kategorie und als Kategorie der Historie», *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 46, 1996, pp. 3-25.

41. Véase Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1962. En la introducción de esta reimpre- sión, Habermas contesta a las críticas pronunciadas y modifica algunas hipótesis y visiones parciales, pero sin abandonar una pretensión básica normativa. Acerca del debate sobre Habermas, véase también Calhoun, Craig (ed.) *Habermas and the public sphere*, Cambridge, M.I.T. Press, 1992.

42. Véase al respecto sobre todo Neidhardt, Friedhelm (ed.) *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1994.

contexto que estamos estudiando. El modelo de opinión pública en las sociedades modernas desarrollado por los sociólogos Jürgen Gerhards y Friedhelm Neidhardt ofrece la ventaja de una diferenciación de la «opinión pública» en varios niveles que podría resultar interesante como marco para el análisis heurístico de la cuestión acerca de la construcción de modelos de realidad específicos para cada ámbito social, si bien este modelo está enfocado principalmente hacia el análisis de la comunicación política y que por tanto tendría que modificarse de cara a la cuestión que aquí nos planteamos; más tarde volveremos a tratar este asunto.

Dentro de este modelo se entiende por opinión pública primeramente un sistema de comunicación específico compuesto de informaciones y opiniones en principio de acceso universal. Al mismo tiempo diferencia sin embargo entre tres niveles diferentes de opinión pública.⁴³ Al primer nivel, el más bajo, le correspondería la llamada «opinión pública de mostrador», y se le asigna la esfera de las formas de comunicación principalmente orales que se dan en el campo de lo público (por ejemplo las habituales en los bares, restaurantes, transportes públicos urbanos y de cercanías, en la calle, etc.). Esta forma de esfera pública es extraordinariamente arbitraria por naturaleza, rara vez está institucionalizada o regulada, y del otro lado no es anónima, sino directa y espontánea. Aunque en las sociedades modernas esta esfera desempeñe un papel muy secundario en lo que se refiere a la formación y a la imposición de intereses colectivos, en las sociedades carentes de libertades (dictatoriales, autoritarias, feudales) constituyen un foro de gran importancia para las actitudes disidentes y en su caso para la resistencia. El segundo nivel se define como «opinión pública asamblearia» o como esfera de los actos públicos, y abarca las formas de opinión pública que no siendo puramente orales tampoco constituyen una opinión pública organizada (principalmente) a través de los medios de comunicación, como por ejemplo actos convocados por movimientos sociales, partidos políticos, organizaciones privadas y, como forma especial, las protestas políticas. En el marco de una ampliación de perspectiva, especialmente interesante en nuestro caso, sobre las cuestiones acerca del reflejo de

43. Véase al respecto Gerhards, Jürgen y Neidhardt, Friedhelm, «Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit», en Stefan Müller-Dohm y Klaus Neumann-Braun (eds.) *Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation*, Oldemburgo, BIS, 1991, pp. 31-88, acerca de la diferenciación de los niveles sobre todo pp. 49-56; y Neidhardt, Friedhelm, «Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen», en Friedhelm Neidhardt, *Öffentlichkeit*, op. cit., pp. 7-41.

experiencias e identidades, a este nivel medio se pueden añadir además otras formas no mediáticas de opinión pública, tales como el mercado editorial, los institutos de investigación, las academias, las artes, etc., asunto sobre el que volveremos más adelante.

El tercer nivel, el de la comunicación mediática, se corresponde en las sociedades modernas de manera fidedigna con lo que se entiende comúnmente por «opinión pública» y que por tanto aparece ante todo como relevante en lo que se refiere a la toma de decisiones políticas, ya que en este punto se ha alcanzado el mayor grado de diferenciación profesional y sistemática del sistema de comunicación que constituye la opinión pública. Es sobre todo en este punto donde los temas y opiniones con relevancia para la sociedad en su conjunto son tratados por los actores, que los introducen (*input*) en el sistema, los procesan (*throughput*) y finalmente los transmiten sobre todo al sistema político (*output*). Dado que en principio todos los miembros de la sociedad tienen acceso al sistema de la opinión pública mediática y al mismo tiempo en él sólo pueden imponerse los temas que vayan más allá de un ámbito puramente particular de intereses y relaciones, esta dimensión de la opinión pública puede considerarse como decisiva sobre todo en lo referente a las decisiones y actuaciones de carácter político. Sin embargo, en este nivel «el público» permanece relativamente en el anonimato, lo que a menudo hace difícil el análisis de las reacciones de la población ante los temas y opiniones tratados en los medios de comunicación. Por ello, el análisis mediático normalmente tiende a centrarse sobre todo en los actores directos (periodistas, políticos, elites, etc.) y a tomarlos como una variable relevante. Gerhards y Neidhardt no dejan lugar a dudas cuando sostienen que precisamente este nivel a menudo no se corresponde con una auténtica situación comunicativa en la que se intercambien informaciones, sino más bien con un tipo de «opinión pública publicitaria» que «monologiza» a un público anónimo, y más que temas y opiniones a debate lo que plantea son decisiones políticas ya tomadas. La *comunicación* en el sentido de un auténtico sistema de intercambio bidireccional basado en criterios racionales de comprensión (y según Habermas requeridos de forma normativa) y establecido entre unos actores en principio iguales, tampoco aparece sin embargo en este nivel mediático donde el espacio se ve dominado sobre todo por la «agitación» como segunda forma central de comunicación. Los análisis efectuados sobre los medios vienen indicando de un modo empírico el poco valor que los actores dan al intercambio de opiniones

en el sentido de una disposición para cambiar la propia postura y que vaya más allá de la mera divulgación, sino que únicamente utilizan los medios como foros para manifestar su propia opinión. Solamente un tercer nivel de la comunicación se correspondería por el contrario, en lo referente a una disposición bidireccional para el entendimiento, a una comunicación discursiva que esté orientada hacia una estrategia de resolución de conflictos consensuada. Sin embargo, esta forma sólo se halla en muy escasa medida dentro de los medios de comunicación, pero sí precisamente en los niveles medio e inferior de la opinión pública.

Del breve y necesario esbozo resumido de este modelo de opinión pública se pueden derivar para nuestro asunto en cuestión, a pesar de su fijación en la actividad política, algunas ventajas: en primer lugar, se evita o se relativiza la diferenciación entre las esferas de lo público y lo privado, habitualmente nada específica y de hecho cada vez con menor relevancia en nuestros días. En segundo lugar, sobre la base de resultados empíricos se distinguen distintas formas de opinión pública, y en tercer lugar el concepto no sólo apunta a las formas y a los contenidos, sino también a los *procesos* de construcción y a los mecanismos de formación de la opinión pública y por consiguiente de la identidad; procesos y mecanismos que en nuestro caso son especialmente importantes: ésta es una ventaja que tiene cierta importancia a la hora de hacer un planteamiento *histórico* de la cuestión. Trasplantada en concreto a nuestro problema, la diferenciación entre los distintos niveles de opinión pública se puede utilizar con ciertas ventajas para el análisis: mientras que el nivel de mostrador prácticamente no puede ser de utilidad para un proyecto de dimensiones europeas, el análisis *comparativo* internacional del nivel de opinión pública medio promete explicar el desarrollo de identidades colectivas. Llevando el concepto de un nivel medio de opinión pública acuñado por Gerhard y Neidhardt más allá de las protestas sociales y asambleas hasta tocar las *instituciones* sociales, asociaciones y movimientos sociales, se podrían entonces analizar comparativamente los «líderes de opinión» del discurso público, los cuales ejercen en parte una gran influencia sobre todo en el discurso mediático de las correspondientes sociedades nacionales. Una diferenciación del análisis respecto a cada uno de los partidos, sindicatos, organizaciones empresariales, «organizaciones no gubernamentales» (ONG) como por ejemplo las organizaciones ecologistas o pacifistas y otros movimientos sociales, en cuanto a su efecto sobre el discurso pú-

blico, no sólo tiene la ventaja de establecer una mejor diferenciación de cara a la comparación, sino que permite además una ubicación histórico-social más exacta en los ámbitos y estratos sociales esbozados. Otra ventaja de una separación analítica de los niveles se basa además en que precisamente a estos niveles institucionales, mucho más que al nivel nacional dominante en los medios de comunicación, se han desarrollado de hecho numerosos entramados internacionales gracias por ejemplo a las correspondientes familias de partidos o a través de la cooperación internacional de movimientos sociales, escuelas, academias, universidades, teatros, empresas, etc., de manera que en este nivel de la opinión pública, a menudo «oculto» por culpa de los medios de comunicación, ya se puede hablar de sobra de una dimensión transnacional o europea de la opinión pública: una dimensión cuyos contornos apenas han sido analizados (comparativamente) hasta ahora. La orientación transnacional de este nivel se hace patente además cuando se piensa en la estructura organizativa de dichas instituciones y también en los productos concretos de dichas instituciones, sobre todo en las traducciones literarias, en las películas y telefilmes producidos y acogidos dentro del marco europeo, o también en las representaciones teatrales y operísticas, conciertos, etc. En concreto, por ejemplo los estudios sobre la llamada cultura popular o de masas han hallado, para el periodo a partir de los años 60, una evidente transnacionalización de las relaciones identificatorias, especialmente en el ámbito de la cultura juvenil, sobre todo en lo que se refiere a la forma de la cultura popular que más influencia tenía durante la década de los 70 —la música pop— aunque en la mayoría de los casos no esté muy claro el grado de «europeización» y su diferenciación respecto a la «americanización» en principio dominante, y sea necesario que en el futuro se realicen análisis más precisos sobre ella.⁴⁴ Dado que estas formas de la cultura popular son adquiridas cada vez más de forma intergeneracional y alcanzan a varios ámbitos sociales, un análisis de este campo como una forma especial de opinión pública «media» parece bastante representativo e interesante para la cuestión de la transnacionalización de las identidades colectivas.

El nivel de los medios de masas se muestra naturalmente mucho más costoso en cuanto a técnicas de investigación, pero al mismo tiem-

44. Véase al respecto el estudio de Maase, Kaspar, *Grenzenloses Vergnügen. Der Aufstieg der Massenkultur 1850-1970*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1997, sobre todo pp. 252-258; y Yonnet, Paul, *Jeux, modes et masses. La société française et la Moderne 1945-1985*, París, Gallimard, 1985, sobre todo pp. 141-204 [= *Juegos, modas y masas*, Barcelona, Gedisa, 1988].

po mucho más representativo de cara a lograr una comprensión amplia de las identidades colectivas. Como los medios de masas (sobre todo la prensa escrita, la radio y la televisión) vinculan cognición y comunicación, constituyen instrumentos centrales de la construcción social de la realidad así como de la socialización; precisamente constituyen la opinión pública en lo que respecta a la memoria colectiva y reflejan y caracterizan al mismo tiempo la (des-)diferenciación de las sociedades modernas.⁴⁵ A pesar de que los medios de masas no caracterizan ni determinan de por sí «inmediatamente» las experiencias sociales, sí que establecen su procesamiento reflexivo en lo que se refiere al «saber», y por consiguiente hacen que las experiencias y expectativas sean comunicables dentro del espacio de comunicación público. Los medios de masas no ofrecen por tanto una imagen «objetiva» de la realidad (social), pero son instrumentos para diseñar «convenientemente» esta realidad en el marco de los valores y normas socialmente instituidos, de manera que su análisis ofrece una clave para entender las construcciones de la realidad socialmente específicas. Por ello se puede relativizar también la tesis crítica, ampliamente defendida, de una pérdida de experiencias y una distorsión de la realidad por culpa de los medios (de masas), pues la «realidad», en su aspecto de una interpretación del mundo y una atribución de sentido, se construye siempre también a través de los medios (y en el siglo xx de modo creciente), de modo que ya no se puede hablar de una realidad «independiente» sobre todo en lo que se refiere a las identificaciones colectivas. Igualmente, la supuesta pérdida de experiencias primarias por culpa del consumo de los medios contrasta en principio con la ampliación de las posibilidades de obtención de experiencias y «horizontes» gracias a la cantidad de informaciones mediáticas; un aspecto éste que tiene cierta importancia para la cuestión de las experiencias y expectativas colectivas.⁴⁶

Por lo general, dentro de este enfoque sigue dándose el problema de que los espacios de experiencia y las identidades por supuesto no son

45. Véase al respecto Schmidt, Siegfried J., *Kognitive Autonomie und soziale Ordnung, Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1994, sobre todo pp. 261-321; y en general Bentele, Günter y Rühl, Manfred (eds.) *Theorien öffentlicher Kommunikation. Problemfelder, Positionen, Perspektiven*, Múnich, Ölschläger, 1993; y ahí sobre todo Krippendorf, Klaus, «Schritte zu einer konstruktivistischen Erkenntnistheorie der Massenkommunikation», pp. 19-51; así como, sobre la recepción mediática específica de cada estrato a través del ejemplo del consumo de televisión por los trabajadores, también Prokop, Dieter, *Medien-Wirkungen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1981, pp. 69-91.

46. Véase Schmidt, *Kognitive Autonomie*, op. cit., pp. 267-278.

«temas» directamente tangibles que se incluyan en la programación de los medios de masas. Únicamente se dejan entrever de manera indirecta a partir de determinados *settings* dentro de dichas programaciones. En este sentido tampoco avanzamos nada si en la búsqueda de una *opinión pública europea* nos concentramos en el tema mediático «Europa» de cara a una integración de la CE. Como se ha indicado en un análisis elaborado en este contexto por Jürgen Gerhards basándose en entrevistas realizadas con corresponsales en Europa de los principales periódicos,⁴⁷ a este nivel apenas existe, si acaso como esbozo, una opinión pública europea que genere identidad y refleje los espacios de experiencia en transformación. Según Gerhards esto se debe a la tradicional fijación de la prensa con los asuntos nacionales (entre otras razones por su papel (históricamente) central en la construcción cultural de la nación), pero también en que los corresponsales tienen sorprendentemente poco contacto entre sí y se agrupan por campos más caracterizados por su carácter nacional que por su carácter político. Además, las noticias sobre Europa son a menudo relativamente abstractas y tropiezan con el poco interés que despiertan en las redacciones centrales del país de origen debido a su escaso valor de atracción. «Europa» como institución entendida en el sentido de la CE o de la UE –lo que ya ha quedado claro cuando mencionábamos anteriormente las encuestas– también de cara a la intervención mediática a pesar de su enorme significación e influencia política, cada vez de mayor calado, hoy como ayer no sirve como objeto de identificación colectiva para la mayoría de los europeos, lo que se deberá en buena medida a la escasa transparencia de las decisiones políticas, al papel marginal del parlamento, a la ausencia de organismos de solidaridad paneuropeos (por ejemplo a manera de un Estado social común) y sobre todo a la forma hegemónica de la «opinión pública publicitaria» que en este terreno se está practicando.

En lugar de centrarnos inútilmente en la información periodística que los medios dan sobre Europa, nos daría más luz la realización de

47. Véase Gerhards, Jürgen, *Westeuropäische Integration und die Schwierigkeiten der Entstehung einer europäischen Öffentlichkeit*, Berlín, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB), 1993. Véase también los resultados parecidos del estudio del grupo Fundesco-Euromedia Research Group, *The European Union in the Media 1995* (= Association of European Journalists, Annual Report), Madrid, Fundesco, 1995, sobre todo pp. 79-85; y sobre los medios audiovisuales el compendio Erbring, Lutz (ed.) *Kommunikationsraum Europa*, Constanza, UVK, 1995. Sobre el desarrollo y las estructuras de la opinión pública europea a partir de 1945 en general, véase Kaelble, Hartmut, «Die europäische Öffentlichkeit in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Eine Skizze», en Michael Grüttner, Rüdiger Hachtmann y Heinz-Gerhard Haupt (eds.) *Geschichte und Emanzipation*, Fráncfort del Meno, Campus, 1999, pp. 651-678.

un análisis comparativo de los campos *semánticos* del discurso mediático a nivel internacional que no se limitara a fijarse precisamente en «Europa» o en la «nación» en el sentido que podríamos calificar de nominalista propio de la antigua historia de las ideas, sino que tuviera que descodificar más bien las referencias de identidad sacadas a través de la pantalla de proyección de los acontecimientos (mediáticos) centrales. Para ello sería muy conveniente concentrarse principalmente en los acontecimientos críticos, pues la cuestión de la identificación colectiva se plantea de un modo especialmente intenso durante las crisis (como ya se ha explicado anteriormente). Los acontecimientos críticos nacionales e internacionales, como los producidos en el marco de la guerra fría⁴⁸ (por ejemplo las crisis de los misiles en Cuba y la de Berlín) o las crisis de naturaleza económica o ecológica a nivel mundial, entendidos como situaciones de *dissembling* latentes, generan una enorme necesidad de ser interpretados y explicados, lo que obliga a los actores –individuos, grupos, estratos sociales, ámbitos sociales, partidos, grupos de intereses, etc.– a «decir de qué lado están» y a revelar consiguientemente sus puntos de referencia, siendo especialmente interesante ver qué se entiende por crisis y cómo se valora por la opinión pública de cada nación (como por ejemplo la cuestión migratoria e inmigratoria en Europa, que en otros continentes se está tratando en mucho menor medida como crisis [tras-]nacional). Semejante análisis haría patente en qué forma se ha estado y se está concibiendo y definiendo el término «Europa» en dichos discursos públicos en tiempos de crisis, si «Europa» desempeña(ba) un papel y en su caso qué papel desempeña(ba) dentro del discurso, qué relación se ha definido entre la nación y Europa y entre Europa y otros continentes y sociedades. Y precisamente también por el hecho de que las crisis requieren soluciones políticas y plantean un reto fundamental a la sociedad afectada, el discurso durante las crisis adquiere una relevancia especial para la cuestión acerca de las identidades colectivas que se hallan tras él. Por consiguiente, las crisis de dimensiones transnacionales y mundiales ponen (pusieron) en cuestión las competencias en materia de tratamiento y resolución de problemas de carácter puramente *nacional*, sobre todo en la era de los bloques y de la guerra fría pero también en lo referente a los riesgos y a las catástrofes ecológicas cada vez mayores (como por ejemplo la

48. Véase al respecto a modo de ejemplo el compendio Imhof, Kurt, Kleger, Heinz y Romano, Gaetano (eds.) *Konkordanz und Kalter Krieg. Analyse von Medienereignissen in der Schweiz der Zwischen- und Nachkriegszeit*, Zürich, Seismo, 1996.

catástrofe nuclear de Chernobil de 1986); circunstancia ésta que además se ve reforzada por el hecho de que los problemas crónicos de dimensiones mundiales, como la pobreza, el hambre, las enfermedades, las concentraciones marginales, la delincuencia creciente, etc. parecen cada vez más irresolubles a un nivel nacional, siendo de esperar en este terreno que se formulen estrategias en el tratamiento de los problemas que comprometan casi exclusivamente a instituciones de carácter supranacional o sean fruto de la cooperación internacional. Precisamente el análisis del procesamiento de los acontecimientos críticos transnacionales puede así mostrar en qué medida «Europa» representa(ba) un potencial de identificación de cara a ofrecer soluciones políticas de la mayor relevancia para todos los miembros de la sociedad. Esto resulta de gran interés sobre todo porque en el mundo de la investigación se argumenta con frecuencia la tesis de que las fases críticas de carácter político y económico no conducen precisamente a una apertura transnacional sino que más bien ponen en marcha procesos de cierre masivo de cara al exterior, tal y como en la actualidad se puede ver a nivel mundial por ejemplo derivado de una (re-)etnicización de los conflictos políticos, del resurgimiento de neonacionalismos y de nuevas formas de racismo cultural;⁴⁹ tesis ésta que precisa de una revisión a la vista de la experiencia de las limitaciones claras en la competencia de resolución a nivel de política de Estado en el contexto de crisis mundiales.

Para poder ver las transformaciones de los espacios y horizontes de experiencia que aquí nos interesan a través sobre todo de los discursos de los tiempos de crisis, será necesario desglosar, precisamente desde una perspectiva comparativa, los contenidos de interpretación y los patrones de argumentación del discurso según sus correspondientes categorías analíticas de orientación cultural, política y económica, para llegar así a las identidades, en su mayoría reconocible sólo de forma indirecta, como ya sabemos, y a las experiencias que hay tras ellas con sus respectivas referencias espaciales entendidas en el sentido de «mapas mentales». Una primera categoría se refiere a las *estrategias culturales* primarias *de la inclusión y de la exclusión*; en segundo lugar, hay que analizar las *funcionalizaciones político-ideológicas*, y en tercer lugar se debe pasar al análisis comparativo de contenidos sobre las *topografías*, que se determinan principalmente por el grado de vinculación econó-

49. Véase entre otros Kaschuba, Wolfgang, «Kulturalismus. Kultur statt Gesellschaft?», *Geschichte und Gesellschaft* 21, 1995, pp. 88-95.

mica existente en el entramado de las empresas con las sociedades, así como por las diferencias entre naciones en cuanto al desarrollo económico alcanzado. Respecto a la primera categoría: ya se ha dejado patente anteriormente en qué medida es influyente para las identidades colectivas la construcción cultural de imágenes de lo que es enemigo y correspondientemente de lo que es amigo.⁵⁰ Hay que preguntarse pues en este contexto por las atribuciones semánticas que se relacionaban o se siguen relacionando con las sociedades europeas (límitrofes) o con «Europa» en su conjunto en el marco del discurso público de las sociedades nacionales correspondientes, siendo precisamente en este punto donde la «larga duración» de las caracterizaciones mentales entendidas en el sentido de los estereotipos tradicionales desempeña un papel fundamental y en gran medida remite a un horizonte real de los espacios de experiencia de determinados grupos o de la sociedad entera. Sobre este aspecto se plantean de forma muy concreta por ejemplo las siguientes preguntas: ¿Quiénes son considerados como parte integrante del grupo *nosotros* en el contexto de la crisis y quiénes se señalan como enemigos? ¿Qué patrones culturales de legitimación se aplican y a qué interpretaciones de las experiencias colectivas se remiten dentro de este proceso? ¿Qué «enemigos internos» se estigmatizan en función de lo anterior? ¿Qué experiencias de crisis y también de estabilidad conllevan una transformación de dichos patrones de interpretación y cuáles más bien cimientan los estereotipos tradicionales? Una pregunta como tal sobre la estabilidad o sobre la transformación de las atribuciones culturales resulta de especial interés sobre todo a la vista de la ya mencionada semejanza entre las sociedades europeas occidentales, pues sigue abierta la cuestión de si las crecientes semejanzas entre las estructuras sociales de las sociedades, entendidas en el sentido de una reducción de la «ajenidad», conllevan también una aproximación de los patrones culturales de interpretación y con ello, en determinadas circunstancias, una deconstrucción de los estereotipos negativos según parece desprenderse de ciertas encuestas publicadas durante los últimos años. Precisamente la suposición, a menudo poco fundamentada, de una vinculación causal entre las semejanzas crecientes y la deconstrucción de las imágenes

50. Véase al respecto también Giesen, Bernhard, «Intellektuelle, Politiker und Experten. Probleme der Konstruktion einer europäischen Identität», en Schäfers, *Lebensverhältnisse*, op. cit., pp. 492-504; y Gebhardt, Winfried, «Kulturidee und nationale Identität. Über die Voraussetzungen und Möglichkeiten kultureller Integration», en Johannes C. Papalekas (ed.) *Kulturelle Integration und Kulturkonflikt in der technischen Zivilisation*, Fráncfort del Meno, Campus, 1986, pp. 68-85.

del supuesto enemigo debería explicarse empíricamente con mayor precisión; precisamente en este sector se alcanzarían unos resultados válidos sólo por medio de la comparación sistemática de las relaciones de las transformaciones cognitivas y sociales.

Estos patrones culturales de interpretación de la formación de grupos *nosotros* se apoyan y establecen en segundo lugar principalmente a través de funcionalizaciones ideológicas; es decir, las estrategias de la inclusión y de la exclusión tienen que ver en gran medida con las atribuciones⁵¹ político-ideológicas, sirviendo de ejemplo para esto la tensión entre los «bloques» habida durante la fase de la guerra fría. De un modo parecido se puede constatar que muchas concepciones de «Europa» eran más bien construcciones ideológicas que aspiraban a la realización por toda Europa de proyectos genuinamente «europeos», como ya se ha apuntado antes al tratar el ejemplo del plan nacional-socialista para Europa. Al mismo tiempo se hace también evidente por otra parte que los horizontes de experiencia tradicionales europeos y sus identidades colectivas correspondientes se quebraron de forma masiva y fueron reconducidos por nuevas vías precisamente durante la posguerra y por culpa de la partición ideológica de Europa; de ejemplo sirva la brecha imperialista con carga ideológica que seccionaba Europa en dos mitades o la orientación occidental de la República Federal de Alemania, cuyo carácter «absoluto» era completamente nuevo en la historia política alemana. En este punto se han de determinar con mayor exactitud los influjos, tan decisivos para Europa Occidental, de la «vinculación política occidental» con los Estados Unidos en las identidades colectivas de los europeos, cuya virulencia sobre todo en cuanto al aspecto de la guerra fría, con su amenaza de destrucción masiva mediante armamento atómico o de aniquilamiento, no se debería subestimar.

Finalmente no deberían pasarse por alto los factores económicos a la hora de realizar el análisis del discurso, incluso parece que los determinantes económicos, como consecuencia de las correspondientes diferencias en el grado de bienestar y los respectivos entramados comerciales y de consumo de ciertos países y regiones, desempeñan un papel decisivo en la caracterización de los horizontes de experiencia europeos entendidos en el sentido de *topografías económicas*, extremo que además podría verse fortalecido aún más en el futuro por el pro-

51. Véase Giesen, «Intellektuelle, Politiker und Experten», op. cit., pp. 501 ss.

ceso de globalización. La diferenciación que se ha venido enfatizando en el terreno de la investigación entre un «centro» apoyado sobre todo en el poder económico (y político) y unas «periferias» en correspondencia dependientes y «dirigidas» podría servir por lo tanto también como importante categoría de análisis para la cuestión acerca de las correspondientes atribuciones discursivas y las identidades colectivas que modelan.⁵² Si la aplicamos a Europa, esta diferenciación se refiere generalmente y de forma muy concreta a la formación exitosa, desde la época de la industrialización, de un corazón europeo altamente industrializado como centro, que abarcaría aproximadamente los Estados fundadores de la CE (sin la Italia Meridional) y la Gran Bretaña, enfrentado a las periferias europeas de las Europas Meridional, Septentrional y Oriental así como a unas periferias extraeuropeas con sectores agrarios ampliamente predominantes. A pesar de que estos contrastes han venido disminuyendo claramente desde 1945 a través de los crecientes procesos de armonización, y de que las periferias han acortado distancias en el terreno de las estructuras,⁵³ desde un punto de vista analítico se puede seguir sosteniendo el modelo básico de centro y periferia para así disponer de los criterios prácticos de investigación sobre todo de cara a la selección de los países a investigar y además para no descartar los niveles de diferenciación interna, tan importantes de cara a la realización de una comparación entre civilizaciones. Aplicado a los discursos que se han de estudiar, cabe preguntarse si después de 1945 siguen vigentes las viejas dicotomías norte-sur y este-oeste de Europa en forma de tópicos, como por ejemplo la tradicional diferenciación en Europa «germánica», «románica» o «eslava», cosa que en concreto se desprende por ejemplo del discurso sobre los *Gastarbeiter* llegados a las sociedades altamente desarrolladas del centro procedentes del sur de Europa o de fuera de ella. Junto a la ya mencionada «larga duración» de los contrastes, generalmente orientados al terreno de los valores, entre

52. Véase los modelos de Eisenstadt, Shmuel N., *European Civilization in a Comparative Perspective. A Study in the Relations Between Culture and Social Structure*, Oslo, Norwegian University Press, 1987; y Rokkan, Stein, «Die vergleichende Analyse der Staaten- und Nationenbildung: Modelle und Methoden», en Wolfgang Zapf (ed.) *Theorien des sozialen Wandels*, Colonia, Kiepenheuer y Witsch, 1969, pp. 228-252; y al respecto Lepsius, Rainer M., «Stein Rokkans Beitrag zur vergleichenden Strukturforchung Westeuropas», *Zeitschrift für Soziologie* 9, 1980, pp. 115 ss.; así como el compendio Tilly, Charles (ed.) *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975. A modo de resumen, véase también Therborn, *European Modernity*, op. cit., pp. 179-202.

53. Sobre la transformación y la relación entre tradición y modernidad en la Europa septentrional, véase el estudio comparativo muy interesante de Sapelli, Giulio, *Southern Europe since 1945. Tradition and Modernity in Portugal, Spain, Italy, Greece and Turkey*, Londres, Longman, 1995.

el centro «progresista» y las periferias «conservadoras», en apoyo de la continuidad de estos patrones y de otros similares aparecen además las investigaciones elaboradas al respecto, cuyos resultados muestran que por ejemplo Escandinavia no aparecía dibujada en el «mapa mental» de Europa del discurso público de los países europeos (meridionales) durante mucho tiempo, y asimismo para muchos europeos del oeste y del norte de Europa (¡Y en buena medida para muchos intelectuales españoles!) España y Portugal por ejemplo ni siquiera después de 1945 «perteneían» realmente a Europa.⁵⁴

En la conexión de estas experiencias económicamente determinadas con las interpretaciones culturales, se puede también indicar dónde siguen (seguían) estando presentes los «racismos»⁵⁵ y otros prejuicios similares y cómo estas limitaciones determina(ba)n mecanismos específicos de inclusión y exclusión entendidos en el ámbito de la formación de grupos *nosotros*. En este terreno, a la vista de los resultados de investigación antes citados, se puede plantear la hipótesis de que, en la identificación colectiva de las sociedades del centro, Europa era y seguía siendo sobre todo una Europa asociada al progreso económico, e incluso, tal y como se ha hecho patente en numerosas encuestas, que para los europeos del «centro» el mapa mental de Europa seguía siendo relacionado principalmente con dicho centro, mientras que las periferias prácticamente no se incluían en el terreno identificatorio. Del otro lado se muestra que incluso en la actualidad, a pesar (o precisamente por ello) de los cada vez mayores entramados, muchos europeos de los países de la periferia (económica) todavía consideran a los habitantes del centro como «extraños» de forma tendencial, desempeñando un papel nada desdeñable de cara al diseño de los «mapas mentales» el factor de los respectivos porcentajes de población extranjera en el seno

54. Véase al respecto Girault, René y Bossuat, Gérard (eds.) *Les Europe des Européens*, París, Hachette, 1993; y sobre todo para la Europa septentrional Bachoud, Andrée y Espadas Burgos, Manuel, «Les élites intellectuels du sud de l'Europe et la conscience de l'identité européenne», en Girault, *Identité*, op. cit., pp. 137-147.

55. Véase al respecto en general Balibar, Etienne, «Gibt es einen 'europäischen Rassismus'? Elemente einer Analyse und einer Handlungsorientierung», en Friedrich Balke et al. (eds.) *Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1993, pp. 119-134; y Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel, *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*, Hamburgo, Argument, 1990 [= *Raza, nación y clase*, Madrid, IEPALA, 1991]; así como Autrata, Otger et al. (eds.) *Theorien über Rassismus*, Hamburgo, Argument, 1989; y Butterwegge, Christoph y Jäger, Siegfried (eds.) *Rassismus in Europa*, Colonia, Bund, 1993b. Véase también Kalpaka, Anita (ed.) *Rassismus und Migration in Europa. Beiträge des Kongresses 'Migration und Rassismus in Europa', Hamburg vom 26.-30.9.1990*, Hamburgo, Argument, 1992.

de las sociedades nacionales.⁵⁶ A pesar de todas las restricciones y diferenciaciones internas se dan muchos indicios, basados sobre todo en las encuestas, que apoyan la existencia de un patrón europeo de identificación; estos indicios apuntan a un debilitamiento de los contrastes (de conciencia) internos europeos entre centro y periferia. En este sentido por ejemplo se ha demostrado, tomando como base el eurobarómetro, que durante este periodo puede observarse en los hechos el desarrollo de un «sentimiento *nosotros*» colectivo específicamente «europeo occidental», a pesar de todas las tendencias contrarias y vínculos tradicionales constatados por Munch et al.; un «sentimiento *nosotros*» que sin embargo se basa normalmente en motivos económicos y culturales y va acompañado de opiniones negativas por un lado frente a los extraeuropeos como asiáticos y africanos (¡significativamente, no los americanos!) y por otro lado también con «imágenes de representación del enemigo» frente a los europeos del sur(este), lo que a todas luces se debe a los temores desatados ante la amenaza de una migración de la pobreza. Sin embargo, los contornos del sentimiento *nosotros* que emanan de las encuestas aún son muy borrosos, de modo que no está claro en absoluto si este sentimiento tendrá continuidad en el futuro a la vista de las posibles nuevas situaciones de crisis social.⁵⁷ Sin embargo, la rápida deconstrucción de las diferencias entre las estructuras rurales y urbanas, tradicionalmente fuertes sobre todo en la periferia, es un argumento a favor de la disminución de las contradicciones estructurales y mentales existentes entre las sociedades europeas. Si a las (grandes) ciudades les ha correspondido tradicionalmente el papel protagonista en el desarrollo de los espacios de experiencia europeos al ser lugares y focos de atracción para las migraciones, el turismo, las instituciones, etc. en oposición a las regiones de marcado carácter rural⁵⁸ con unas señas de identidad nacionales o regionales, desde los años 60 se puede observar

56. Véase al respecto Girault, René y Bossuat, Gérard (eds.) *Les Europe des Européens*, op. cit.; así como Meyenberg, Rüdiger y Dekker, Henk (eds.) *Perceptions of Europe in East and West*, Oldemburgo, BIS, 1992; y Heij, Andreas y Marx, Wolfgang, «Die subjektive Repräsentation Europas bei Ost-, West- und Nichteuropäern», *Zeitschrift für Sozialpsychologie* 18, 1987, pp. 180-190.

57. Véase Fuchs, Dieter, Gerhards, Jürgen y Roller, Edeltraud, «Wir und die anderen», op. cit., pp. 253-283; y Wiegand, Erich, «Einstellungen zu Fremden in Deutschland und Europa», en Glatzer, Wolfgang, *Einstellungen und Lebensbedingungen in Europa*, Fráncfort del Meno, Campus, 1993, pp. 45-70; que ha hallado un aumento de la tolerancia hacia «extranjeros» en la República Federal durante los años 80. Para el caso austriaco véase también la obra de Ruth Wodak y Bernd Matouschek, que se basa sobre todo en acontecimientos mediáticos, «Wir und die anderen. Diskurse über Fremde», *Journal für Sozialforschung* 3, 1993, pp. 293-302.

58. Véase por ejemplo Bodenstedt, Andreas, «Rural Culture («Way of life») – A New Concept», *Sociologica Ruralis* 30, 1990, pp. 34 ss.

una creciente armonización ya que como consecuencia del fenómeno del turismo de masas se ha producido una conversión de las periferias geográficas (costas, zonas montañosas) en zonas de destino turístico internacional, lográndose unos nuevos espacios de experiencia europeos.

Hay entonces una larga serie de primeros indicios que indican claramente la existencia de una relación entre la ampliación de los espacios de experiencia y el desarrollo de las correspondientes identidades colectivas a un nivel supranacional y europeo. Para superar el «impresionismo» de las encuestas por separado o la ausencia de compromiso social de los patrones de identificación del terreno de la historia de las ideas, entendidos en el sentido de una «unidad en la diversidad», y sobre todo para alcanzar también una dimensión histórica (*-social*) en referencia a la cuestión acerca del desarrollo de la(s) identidad(es) europea(s) y supranacional(es), será sin embargo necesario analizar comparativa y sistemáticamente la definición, la elaboración y la acogida (específica en cada ámbito social) públicas de las crisis mundiales y europeas globales en los distintos países europeos partiendo de acontecimientos mediáticos elegidos. Precisamente para la segunda mitad del siglo xx, en buena medida también con motivo de las experiencias catastróficas de la primera mitad del siglo, será sobre todo la amenaza de crisis en los entornos vitales y estructuras sociales, la que finalmente pondrá de manifiesto las identidades centrales de los grupos o de las sociedades en su conjunto, mostrando igualmente su estabilidad o su contingencia.

TERCERA PARTE

**INTERRELACIONES ENTRE EL CAMBIO
INTELLECTUAL Y EL CAMBIO SOCIAL**

HACIA UNA HISTORIA SOCIAL COMPARATIVA DEL CONOCIMIENTO

– Fritz K. Ringer

La apuesta que en las páginas siguientes hago por el desarrollo de una *historia social del conocimiento* se asienta en parte en la escasa satisfacción que me producen algunas de las alternativas disponibles. Así, por ejemplo, determinadas características de la tradicional «historia de las ideas» resultan poco convincentes: se echan de menos, en esas descripciones de los «pensadores influyentes» y de las «grandes ideas» –descripciones hechas sin referencia alguna a sus respectivos contextos– elementos que indiquen la incidencia que llegaron a tener en distintos ámbitos intelectuales esas ideas o cómo llegaron a ser importantes esos pensadores. Los datos sobre quién influyó a quién no me parecen, en este sentido, de gran relevancia, ya que no creo que la importancia de un texto radique en la suma de sus antecedentes. Quizá debamos conformarnos, entonces, con una narración de la historia intelectual, una serie de argumentos presentados en sumarias paráfrasis; o debamos intentar hacer «densas descripciones» de los sistemas de creencias. Pero el problema con estas descripciones y con esas narraciones es que nunca se deja de tener que dilucidar qué merece ser reseñado, es decir, qué tuvo relevancia histórica por haber traído cambios. En definitiva, lo que interesa son las causas del cambio histórico; en nuestro caso, del cambio en la historia intelectual.

Algunas consideraciones teóricas

Desconfío de la perspectiva que sostiene que las ideas son causas incausadas, que se generan unas a otras mediante «influencias», o que «se infiltran por goteo» hasta inundar unas opiniones inarticuladas pero

generalizadas. El historiador de la economía no tendrá probablemente ningún inconveniente en reconocer la importancia causal de las creencias compartidas. Pero como historiador de los intelectuales debo, por mi parte, poder analizar una opinión en cuanto explanandum. Por otro lado, nada tengo que objetar a la idea de que los razonamientos sensatos y las inferencias razonables extraídas de los hechos pueden ser causas de las creencias. Como han señalado Max Weber y otros, la hipótesis de la presunción de racionalidad es el punto de partida indispensable para poder interpretar las ideas y acciones del pasado. Para llegar a comprender y explicar un tipo de acción, un texto o un conjunto de creencias debemos empezar suponiendo que los mismos fueron (según nuestros criterios) ideal-típicamente racionales aunque sólo sea para evaluar —y dar cuenta de— la dirección y el grado en que se desviaron de lo que a modo de hipótesis hemos establecido.¹

Pero para describir algo mejor mi idea de historia social del conocimiento recurriré a Pierre Bourdieu y a sus escritos sobre «el campo intelectual». Su insistencia sobre las propiedades relacionales de las posiciones intelectuales, es decir, sobre los atributos que éstas toman del lugar que ocupan en un campo de posiciones interrelacionadas y no sólo del fondo de sus propuestas, resulta especialmente útil: las posiciones en el campo, en el subcampo y en la disciplina intelectuales sólo se comprenden por sus relaciones mutuas. Así, podrán ser más o menos ortodoxas o heterodoxas, gozarán de mayor o menor autoridad o serán más o menos marginales. Además, el campo intelectual está inmerso en el campo más amplio de la preconsciencia cultural, del conocimiento tácito que las prácticas, instituciones y relaciones sociales predominantes perpetúan. Bourdieu se refiere, en este sentido, a las *doxa* que comparten aquellos que conscientemente discuten sobre posiciones ortodoxas y heterodoxas o al *habitus* que una cultura —o una jerarquía social de subculturas— inculca y que, de hecho, genera posiciones intelectuales conscientes. La educación, y con ella la enseñanza institucionalizada, resulta fundamental en el análisis de Bourdieu en la medida en que configura el *habitus* intelectual como una «estructura estructurante».²

1. Véase Ringer, Fritz. K., *Fields of Knowledge: French Academic Culture in Comparative Perspective, 1890-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, esp. pp. 1-25.

2. Ibid, esp. pp. 4-15; Bourdieu, Pierre, «Intellectual Field and Creative Project», *Social Science Information* 8, 1969, pp. 89-119; y Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 164 y pp. 168 ss.

Si se admite que gran parte de cualquier cultura es tácita o doxástica, antes que plenamente consciente y explícita, se puede forjar una concepción del cambio y de la creatividad intelectual más sólida que la visión que tiene a las nuevas ideas como creaciones ex nihilo. Los desafíos ambientales, los cambios en las relaciones y los usos sociales o, incluso, las simples incongruencias internas dentro de un campo intelectual, pueden suscitar nuevas reflexiones y discusiones que desplazarán fragmentos de la preconsciencia cultural hacia el ámbito de la definición y de la contestación explícita. Incluso un pertinaz esfuerzo individual de articulación de lo no expresado puede exponer tensiones en el seno de una tradición, provocar desacuerdos o incitar esfuerzos de clarificación y crear de ese modo las condiciones para el cambio y la innovación intelectual. Siguiendo este tipo de explicación, los responsables del cambio cultural no son los incomprensibles creadores de ideas inéditas sino los analistas capaces de escudriñar sus propias tradiciones para evidenciarlas primero y, eventualmente, cambiarlas.

Junto con el concepto de campo intelectual, Bourdieu ha desarrollado una compleja teoría de las relaciones sociales y de su incidencia en dicho campo. Ampliando la distinción de Weber entre posiciones de «clase» y de «status», Bourdieu distingue el capital cultural del capital social y económico. Dicho en pocas palabras, el capital social permite lograr relaciones provechosas, mientras que el capital cultural es transmitido por la familia y confirmado por las instituciones y las titulaciones académicas. Bourdieu también se refiere a las ventajas y desventajas relativas, entre ellas las situaciones homólogas en que coinciden los grupos sin capital económico y los grupos mucho más pobres en términos económicos que culturales. El análisis de Bourdieu de las posiciones sociales es aún más dinámico que el de Weber, ya que según él lo que más incide sobre los grupos sociales son sus respectivas trayectorias, la mejora o merma en el tiempo de sus recursos sociales.

Bourdieu también considera la diferencia entre la posición o trayectoria social objetiva de un grupo determinado y la «lectura» subjetiva que éste hace de su situación. Aunque las realidades ni pueden ni suelen ignorarse, pueden interpretarse: por lo tanto, las autodefiniciones o «roles» son, en parte, construidas, y contestadas. Los «intelectuales» por ejemplo, tenderán a verse a sí mismos –y a ser vistos– de una manera que trasciende, en mayor o menor grado, sus circunstancias reales. Por último, siempre según Bourdieu, los rasgos sociales de los participantes en un campo intelectual no afectan directamente a las posiciones

sustantivas que en él adoptan mientras que la influencia de los orígenes e intereses sociales sí suele estar mediada por la estructura del campo intelectual. Así, en Alemania en torno a 1930, el «positivismo» parecía implicar, por lógica, un cierto radicalismo sociopolítico; pero en el campo intelectual estadounidense de los años 1960 las afinidades aparentemente se habían invertido.

Además, la función del intelectual se ha visto cada vez más condicionada por la importancia funcional de la educación superior. Aquellos intelectuales que no participaran de forma directa en las activas instituciones de enseñanza e investigación superiores se han definido, no obstante, —o han sido definidos— por su relación con esas instituciones. A finales del siglo XIX y después, «el hombre de letras» francés pudo sobrevivir para criticar el nuevo estatus de los académicos y científicos especializados. En Alemania, por el contrario, no ser en esa época un profesor universitario era arriesgarse a ser denigrado. En los siguientes párrafos quisiera mostrar algunos ejemplos prácticos de una historia social comparada del conocimiento cotejando algunos aspectos de las culturas académicas de Francia y Alemania en el tránsito al siglo XX.

Las culturas académicas de Francia y Alemania en torno a 1900

Empezaré esta sección formulando una tesis conscientemente simplificada de lo que llamo la revolución educativa. Me refiero fundamentalmente a la radical transformación de la educación secundaria y superior en los estados alemanes entre finales del siglo XVIII y principios del XIX. Al igual que hiciera la revolución industrial inglesa, esa revolución fijó unas pautas que posteriormente se reproducirían, con variantes, en otros países europeos, entre ellos Francia a partir de la década de 1870. Un elemento importante de la revolución educativa fue la consolidación del llamado imperativo de la investigación. Otro rasgo fundamental fue la exigencia de titulación superior para los futuros funcionarios y maestros de la enseñanza secundaria y, a la postre, para toda una serie de profesionales liberales.

La importancia de esta revolución educativa en la historia social e intelectual de Europa no debe subestimarse ya que en muchos de los principales países de Europa, y especialmente en Alemania, la educación superior se convirtió en un elemento constitutivo de la clase media semejante al de la riqueza o el poder económico; esto fue aún más claro

en la representación que de sí misma se hizo la clase media y en sus ideologías. Para ilustrarlo me referiré a las teorías sobre la educación secundaria y superior que surgieron en los países europeos, especialmente en Alemania y Francia, durante el siglo XIX. Como era de esperar, estas teorías se asemejan unas a otras, al igual que las prácticas pedagógicas que reflejaban. La más temprana y filosóficamente ambiciosa de estas teorías se desarrolló en Alemania, donde la clase media educada consiguió antes y retuvo durante más tiempo una posición social de preeminencia y liderazgo cultural.

Aunque la decimonónica teoría alemana de la *Bildung* o «cultivación» no fue unívoca ni permaneció invariable, me referiré aquí, para simplificar, a las definiciones recogidas en los diccionarios y a los usos que de la palabra se dieron en torno a 1900. Tal y como la definen esas fuentes –entre ellas algunos brillantes ensayos de Georg Simmel– la *Bildung* se refiere al cultivo o autodesarrollo de un individuo único. El proceso de la *Bildung*, por otro lado, se desenvuelve a través de una relación interpretativa entre el estudiante y un conjunto de textos venerados, por lo general de la Antigüedad clásica, a los que se les atribuían valores morales y culturales. En la definición más sencilla e ideológica de la *Bildung*, la relación del estudiante con esos textos se entendía como un proceso de identificación subjetiva: el lector se confundía con el autor hasta llegar a asimilar y reproducir los valores expresados en el texto.³

En las versiones más complejas de la teoría, la relación interpretativa se concebía como un ejercicio de interacción: el estudiante participaba activamente en el proceso interpretativo, por ejemplo, adelantando posibles interpretaciones del texto que luego contrastaba empíricamente para determinar si ayudaban a esclarecer su sentido. En esta versión, más compleja e interesante, el aprendizaje no era un mero trasvase sino el despertar de un talento en el lector, la realización de una potencialidad personal para cultivarse. Más allá de las variaciones en el enfoque, el aprendizaje implicaba necesariamente interpretación, y la idea de una relación de empatía con el texto, de ahí que haya denominado este elemento de la teoría de la *Bildung* el «principio de la empatía».

El otro elemento fundamental de la teoría puede denominarse el «principio de la individualidad», ya que el estudiante que se cultiva a sí

3. Ringer, Fritz K., «Der grosse Brockhaus (1928-35)», en *Fields of Knowledge*, op. cit., pp. 95-108; y Simmel, Georg, «Der Begriff und die Tragödie der Kultur», en *Philosophische Kultur: Gesammelte Essays*, Leipzig, Klinkhardt, 1911, esp. p. 248.

mismo era considerado absolutamente único, dotado de un potencial para la *Bildung* absolutamente propio e individual. La teoría alemana de la educación superior divergía así radicalmente de la imperante visión francesa que entendía la educación como un proceso de «civilización» o «socialización» de las nuevas generaciones en las normas socioculturales preexistentes. Tampoco era la *Bildung* una simple potenciación de la universal capacidad de ser racional, sino el cultivo de una personalidad total, de una individualidad en teoría incomparable.

Este principio de individualidad se extendió incluso a los hábitos de pensamiento de unas disciplinas situadas mucho más allá de su originario contexto en el *habitus* y teoría de la *Bildung*. La apuesta por la unicidad e individualidad acabaría propiciando concepciones, que podrían considerarse románticas, del cambio entendido como despliegue teleológico de unas potencialidades inmanentes antes que como reordenación de elementos esencialmente similares, como ocurre en la mecánica física. Citemos, a modo de ejemplo, a Ernst Troeltsch, que situó el «concepto de individualidad» en el centro de la crítica romántica alemana al «espíritu científico matemático-mecánico de Europa occidental»:

Los componentes básicos de la realidad no son materiales similares ni átomos sociales ni leyes universales [...] sino distintas personalidades únicas y diferentes fuerzas individualizadoras [...] el Estado y la sociedad no surgen del individuo mediante un contrato regido por una racionalidad utilitaria, sino de las fuerzas espirituales suprapersonales que emanan de los individuos más importantes y creativos, del espíritu del pueblo o de la idea religiosa.⁴

Esta cita permite comprender por qué los paradigmas dominantes en la investigación innovadora (*Wissenschaft*) en las universidades alemanas del siglo XIX no se inspiraron en las ciencias naturales sino en las disciplinas interpretativas en sentido amplio. No cabe duda de que el camino que conduce del entusiasmo neo-humanista de las décadas en torno a 1800 a la rutinización del latín en los liceos (*Gymnasien*) de finales del siglo XIX fue largo. Usando los términos de Karl Mannheim,

4. Troeltsch, Ernst, «Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik» [1923], citado en Ringer, Fritz K., *Die Gelehrten: der Niedergang der deutschen Mandarine*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983, p. 85 [= *El caso de los mandarines alemanes: catedráticos, profesores y la comunidad académica alemana, 1890-1933*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1995].

hubo un desplazamiento de largo plazo desde la utopía a la ideología. En principio, aunque no de hecho, la *Bildung* en torno a 1800 era universalmente accesible y podía representar una alternativa utópica a las distinciones sociales basadas en la cuna. Pero un siglo más tarde, la educación superior se había convertido en un privilegio socialmente distintivo y la elite cultivada alemana cerró filas ante los grupos menos favorecidos que buscaban su movilidad social a través de la educación.

Por otra parte, en torno a 1890, muchos de los profesores alemanes expresaron una sensación de crisis y pesimismo respecto a las tradiciones educativas y culturales que encarnaban. Desde el seno del sistema educativo, las crecientes tasas de acceso por grupos de edad o el desarrollo de formas no clásicas de enseñanza secundaria se veían como peligros. Merece señalarse, en este sentido, que mientras una mayoría de los profesores de humanidades y de los científicos sociales alemanes rechazaron a finales del siglo XIX la admisión en las universidades de los estudiantes de las escuelas no clásicas o sólo parcialmente clásicas, un grupo dominante entre sus coetáneos franceses defendió exactamente la posición contraria.

Aún más interesantes resultan en este contexto, los recelos ampliamente extendidos entre los círculos académicos alemanes después de 1890 ante el futuro de la misma *Bildung*. Muchos mostraron su preocupación por la invasión de la especialización y del «positivismo» en detrimento de las aspiraciones más completas originalmente pretendidas por la *Bildung* universitaria. Esta preocupación se formuló en ocasiones aduciendo que la *Wissenschaft* ya no generaba una visión del mundo comprensiva y sujeta a valores (*Weltanschauung*). Parecía que la investigación especializada se había separado de la intuición y de la sabiduría personales.

La mayoría ortodoxa de los académicos alemanes rechazó enérgicamente, como he indicado en otro lugar, cualquier concesión a las destructivas fuerzas de la época e intentó huir del imperante «materialismo», especialmente el de «las masas», para refugiarse en un nuevo y confuso «idealismo». Algunos acabaron abogando por reacciones irracionales contra el aparente empobrecimiento de las normas de la ciencia y de la razón. Por otro lado, una minoría creativa a la que, sin mucha exactitud, he llamado «modernistas» emprendió la revisión crítica de sus tradiciones, entre ellas la de la *Bildung*, con la esperanza de «traducir» las más vitales de las mismas a un lenguaje ajustado a los nuevos tiempos y a las cambiantes condiciones sociales. Su «traduc-

ción» o clarificación resultó muy fructífera, precisamente en el sentido al que antes me he referido. Su reflejo en la obra de Georg Simmel, Ernst Troeltsch o Max Weber ha conservado su fuerza ejemplar hasta hoy. Basta recordar el renacer neoidealista en las *Geisteswissenschaften* (letras), que iniciara Wilhelm Dilthey en los años 1880 y que culminará con los trabajos metodológicos de Max Weber.⁵

Las diferencias fundamentales entre el campo intelectual francés y el alemán se deben al distinto momento en que se produjo la llamada revolución educativa. En Francia, esta revolución no llegó hasta bien entrado el siglo; los cambios principales se dieron entre finales de la década de 1870 y mediados de la de 1890. Las más afectadas por el nuevo criterio de la investigación fueron las facultades de letras, entre ellas lo que vino a llamarse la *Sorbonne Nouvelle*. Junto a las transformaciones en la educación superior, la nueva República acometió una importante reorganización de las escuelas públicas secundarias y optó finalmente por admitir a los bachilleres de los programas no exclusivamente clásicos en la universidad. Las reformas de la escuela secundaria y de la universidad se entendían como elementos conexos dentro de una iniciativa de progreso social que debía cimentar una alianza entre la «ciencia», la «democracia» y una República decididamente «laica».

En los debates públicos previos a la reforma del curriculum de la enseñanza secundaria, una comisión parlamentaria solicitó la opinión de académicos y expertos sobre las alternativas viables del sistema educativo francés. En las respuestas, un grupo de tradicionalistas propuso seguir limitando el acceso a la universidad a los estudiantes de la enseñanza secundaria clásica, mientras que un grupo de resueltos reformistas defendió la solución opuesta. Los reformistas procedían en su mayoría de las facultades de letras y científicas, incluida la Sorbona, y abogaban por la institucionalización de la investigación en la enseñanza superior, así como por la reforma curricular de la enseñanza secundaria.⁶

Ante la comisión parlamentaria los tradicionalistas se refirieron a menudo al ideal de la *culture générale*, es decir, lo contrario de la preparación especializada y el equivalente francés más cercano a la *Bildung* alemana. Sostenían que sólo las lenguas clásicas, especialmente el latín,

5. Ringer, *Fields of Knowledge*, op. cit.

6. *Ibid.*, pp. 114-127 y 141-176. Véase también *Enquête sur l'Enseignement Secondaire, Procès verbaux des dépositions, vols. I-II*, París, Commission de l'Enseignement, Chambre des Députés, 1899.

proporcionaban una educación verdaderamente general. Recalaron la perfección formal de los textos clásicos, la ejemplar claridad de los mismos, su belleza literaria y su fuerza retórica. Al referirse a los contenidos de las obras literarias de la antigua Roma, subrayaban sus virtudes pedagógicas: los autores romanos expresaban virtudes humanas tan fundamentales como el amor a la familia y a la patria de una forma al mismo tiempo intemporal y accesible para los jóvenes franceses. Roma era, en definitiva, la madre de la civilización característicamente latina de Francia.

Como era de esperar, coincidiendo con el cambio de siglo, los reformistas franceses fueron despiadados en sus ataques contra el «formalismo» de la tradicional educación secundaria, contra su carácter «exclusivamente literario» o «retórico». Con insistencia, abogaron por potenciar los ‘conocimientos positivos’ (*connaissances positives*). Y no porque el influjo de Comte fuera tan grande y claro como algunos historiadores han creído sino ya que para estos reformistas, las *connaissances positives* se definían ante todo en oposición al razonamiento «formal» o apriorístico y a los hábitos mentales exclusivamente «literarios» o «retóricos».

Entre los críticos más decididos de la tradicional educación literaria y los defensores del nuevo ethos de la investigación había un grupo de historiadores que incluía a Ernest Lavisse y Charles Seignobos, al que no le resultó difícil rebatir la visión de los tradicionalistas según la cual las fuentes clásicas constituían modelos morales y literarios intemporales. Por un lado, estos historiadores insistieron en que los textos griegos y romanos sólo podían comprenderse dentro de su contexto, en cuanto productos o «monumentos» de sus respectivas «civilizaciones». Por otro lado, subrayaron la distancia histórica entre las civilizaciones clásicas y la francesa de la época. Sus argumentos se construían, en definitiva, sobre un historicismo extremado para fines polémicos. De hecho también aplicaron los argumentos historicistas a su propia cultura y a su sociedad. Asociaban la tradicional educación literaria con la tradición cortesana y caballeresca del *honnête homme*, con el Antiguo régimen y, claro está, con los jesuitas. Para los reformistas, el sistema educativo debía adecuarse a la nueva sociedad, una sociedad democrática basada en una compleja división del trabajo. Al igual que el progreso científico, la nueva era reclamaba especialización, cooperación y un compromiso con el grupo antes que un individuo cultivado. Así, las investigaciones especializadas se fomentaban en la Nueva Sorbona precisamente

cuando en la comunidad académica alemana despertaban profundos recelos.⁷

Durkheim sobre la educación y los valores

El sociólogo Emile Durkheim fue sin duda uno de los más enérgicos y coherentes portavoces de los reformistas que defendieron, en general, la reforma del sistema educativo francés y, en particular, la Nueva Sorbona. Su posición puede entenderse mejor si se compara con las de los académicos ortodoxos y modernistas de Alemania y, en especial, con las del gran sociólogo alemán Max Weber. Como es sabido, Weber no puede considerarse una figura representativa de la comunidad académica alemana. Al contrario, su posición en el ámbito intelectual alemán era muy distinta a la que ocupaba Durkheim en el francés. Ante todo, Weber rompió con algunos aspectos de la herencia erudita alemana en los estudios culturales e históricos, entre ellos el énfasis exagerado sobre el carácter único o individual de sus objetos de estudio. Aunque en ningún modo pueda calificarse como un 'positivista', Weber apostaba por el sistemático análisis causal y por el estudio de los procesos a largo plazo y de las relaciones estructurales. Aunque prosiguió la estrategia interpretativa típica de las *Geisteswissenschaften*, desconfiaba de las visiones subjetivistas del proceso interpretativo. Además, debido a su simpatía por el análisis de la utilidad marginal de Carl Menger y por la escuela austríaca de economía neoclásica, apoyó en gran medida a los austríacos en la controversia que éstos mantuvieron con Gustav Schmoller, el líder de la nueva escuela alemana de historia económica. La diferencia entre Weber y Schmoller era abiertamente metodológica, ya que Weber abogaba por el uso de construcciones teóricas en las ciencias sociales, mientras que Schmoller defendía una concepción más estrictamente inductiva de la investigación histórica.⁸

Por otro lado, Schmoller creía posible alcanzar un consenso racional, ya fuera normativo o histórico, sobre los objetivos finales de la política social reformista. Para él y otros miembros de la tendencia «ética», mayoritaria en la Asociación Alemana de Política Social, no había dudas respecto a lo que debía hacerse para compensar los efectos destruc-

7. Ringer, *Fields of Knowledge*, op. cit., pp. 177-189.

8. Véase Ringer, Fritz K., *Max Weber's Unification of the Cultural and Social Sciences*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997.

tivos del individualismo capitalista y alcanzar el bien común y cierta armonía social. Por contra, Weber insistió sobre la separación lógica entre el conocimiento empírico y los juicios de valor, es decir, sobre el principio de neutralidad valorativa de la investigación social.

Aunque de orden metodológico, la oposición entre Weber y Schmoller tenía importantes connotaciones sociopolíticas. En última instancia, Weber desconfiaba del paternalismo burocrático que implicaba la política social defendida por Schmoller. Entre 1900 y 1914, Weber se convirtió en un crítico cada vez más acérrimo de la política y de la sociedad guillerminas. Adoptó la posición del *outsider*, no sólo dentro de la Asociación Alemana de Política Social, sino también con respecto al conjunto de la comunidad académica alemana. Así, mientras casi todos sus colegas intentaban contener el avance de los estudios especializados, Weber consideraba inevitable esa tendencia. No es que emocionalmente celebrara este alejamiento del cultivo personal, pero estaba preparado a abordar esta tendencia con realismo, mientras que muchos de sus colegas –y estudiantes– soñaban con un nuevo idealismo, o incluso una nueva profecía. Políticamente, Weber, se situaba en la izquierda liberal respecto a la mayoría de sus colegas; en términos sociales y culturales era un «modernista». Ocupaba, en definitiva, una posición heterodoxa en el campo intelectual, de ahí el interés de comparar sus posiciones con las de Durkheim.

Algo que distingue claramente a Durkheim de la tradición alemana de las *Geisteswissenschaften* fue su indiferencia, incluso hostilidad, hacia la interpretación. En su estudio sobre el suicidio, excluyó deliberadamente la consideración de los motivos individuales. En cierto modo, no tenía otra opción, ya que no podía confiar en los datos oficiales al respecto, ahí donde existieran. Sin duda podría haber sido aún más cauto: como le pudo decir Seignobos, el suicidio no siempre se denuncia como tal; la propensión y oportunidad de confundir a las autoridades variará según el contexto religioso o social. Sea como fuere, Durkheim optó por ceñirse a las cifras, pero no a los motivos, reflejados en los documentos públicos; y convirtió su ignorancia de los motivos en un principio metodológico. Estimaba que los suicidios podían clasificarse exclusivamente en función de sus causas sociales, y nada indica que renunciara conscientemente a esta limitación teórica. Sus explicaciones, sin embargo, adscribían, de hecho, motivos a los agentes individuales. *Suicidio* puede considerarse, en definitiva, como una muestra de la sociología interpretativa de Weber. Personajes literarios como el Raphael

de Lamartine, el Werther de Goethe o el René de Chateaubriand se convierten en tipos ideales sólo cuando Durkheim introduce las formas individualizadas del suicidio provocado por causas sociales. Si bien el uso que hizo de estos ejemplos sin duda se ajustaba a su enfoque sobre las causas, Durkheim se negaba a reconocerlo.⁹

Conforme al realismo social de los reformistas de la educación en Francia, Durkheim definió la educación como la socialización de las generaciones inmaduras por las maduras mediante la transmisión del conocimiento y de la «civilización» acumulados por una sociedad. De ahí que Durkheim rechazara abiertamente, por motivos morales, la consecución individual de la *culture générale*. Se refirió «al deber de concentrar y especializar» nuestra actividad antes que «intentar hacer de uno mismo una especie de obra maestra [...] El sentimiento público», señaló, «desaprueba una tendencia cada vez más pronunciada entre los diletantes [...] que se relaciona con una cultura exclusivamente general». A propósito del temor a que la división del trabajo pudiera «traer una disminución de la personalidad individual», se preguntó «¿por qué habría de ser más acorde con la lógica de la naturaleza humana desarrollarse superficialmente antes que profundamente?» Y recalcó que, de hecho, la especialización «desarrolla al individuo», al convertirle en «algo más que una mera encarnación del tipo genérico de su raza o grupo» de modo que puede llegar a ser una «fuente autónoma de acción».¹⁰

Tan seguro estaba de su posición respecto a la especialización disciplinaria que criticó abiertamente la visión de Comte al respecto. Como explica Durkheim, Comte entendía que se necesitaban expertos en «síntesis» intelectual, algo sobre lo que estaba en desacuerdo ya que temía que esas *grandes synthèses* no fueran otra cosa que «generalizaciones prematuras». Incluso pensaba que la función de la filosofía en cuanto «conciencia colectiva de la ciencia» iría reduciéndose a medida que avanzara la especialización. No creía que las ciencias naturales fueran muy ajenas unas de otras; y si las ciencias morales y sociales permanecían en un estado anárquico era porque hacía poco tiempo que se habían convertido en ciencias positivas. Los estudiosos de estas

9. Ringer, *Fields of Knowledge*, op. cit., pp. 282-303; Durkheim, Émile, *Suicide: A Study in Sociology*, Glencoe, Free Press, 1951, esp. pp. 248, 256, 278 ss. y 286 ss. [= *El suicidio: estudio de sociología y otros textos complementario*, Madrid, Miño y Dávila, 2006].

10. Durkheim, Émile, *The Division of Labor in Society*, Nueva York, Free Press, 1964, pp. 401-403 [= *La división del trabajo social*, Buenos Aires, Gorla, 2008].

disciplinas se encontraban aún dispersos sobre un amplio ámbito de estudio, de ahí que no consiguieran aún formular los términos de sus interacciones.

Pero a medida que desarrollen sus investigaciones alcanzarán necesariamente [...] la consciencia de su solidaridad. La unidad de la ciencia vendrá por sí misma, no a través de la unidad abstracta de una fórmula [...] sino a través de la unidad viva de un todo orgánico.¹¹

Ocurre con la especialización disciplinaria lo mismo que con la división general del trabajo: cuando la red de interacciones sea suficientemente densa, emergerán «como cosa normal» y por sí mismos los términos de la cooperación y de la «solidaridad orgánica».

En Alemania la especialización disciplinaria tenía, como se ha señalado, pocos defensores, la mayoría de ellos «modernistas». En la década de 1920, de hecho, la repulsa general contra la subdivisión del trabajo intelectual dio origen a una extendida demanda de «síntesis» que acabó propiciando las perspectivas subjetivistas incluso en las *Geisteswissenschaften*. En su conocida conferencia sobre la «*Wissenschaft* como vocación», Max Weber advirtió contra el creciente entusiasmo por la intuición y la «experiencia vital» (*Erleben*). No sólo insistió sobre el rigor del método y la objetividad, sino sobre el carácter inevitable de la especialización. En algunos aspectos importantes, su posición era pues muy cercana a la de Durkheim.

Pero había sin embargo una gran diferencia entre ellos. Weber vio en la especialización una necesidad trágica: describió con viveza las tensiones entre las necesidades emocionales del individuo y las exigencias del progreso científico. Su pesimismo fundamental contrasta así claramente con la confianza de Durkheim en que la unidad de la ciencia acabará afirmándose y en que los estudiosos serán capaces de «sentir que están colaborando en la misma tarea». Se trata de dos experiencias muy distintas de la alienación en la investigación científica: una acepta con heroísmo el empobrecimiento del individuo y otra promete al participante la recompensa de la conciencia del propósito común en una empresa colectiva.

Durkheim por ejemplo confiaba en el alcance práctico del conocimiento sociológico. En algunas ocasiones afirmó que el estudioso debe

11. Ibid., pp. 359, 361-364 y 367-371.

«saber por el saber, sin preocuparse por las consecuencias prácticas» aunque lo cierto es que en términos generales su posición era la opuesta. La sociología, como toda «ciencia positiva», escribió, intenta explicar las realidades del momento y guiar de ese modo nuestras «ideas y actos». En sus *Normas del método sociológico*, se propuso un objetivo de claro cariz neokantiano, que Weber sin duda habría comprendido.

Según una teoría cuyos partidarios pertenecen a las más diversas escuelas, la ciencia no puede enseñarnos nada sobre lo que deberíamos desear. Sólo se ocupa, dicen, de los hechos [...] los observa y explica pero no los juzga [...] sin duda puede decirnos cómo determinadas causas producen sus efectos, pero no cuáles son los fines que han de perseguirse.¹²

Pero Durkheim no aceptaba esa posición. Ya que creía firmemente que una ciencia social, debidamente configurada, podía prescribir las opciones finales de las sociedades modernas.

En pocas palabras, para las sociedades como para los individuos, la salud es buena y deseable; la enfermedad, por el contrario, es mala y debe evitarse. Si conseguimos encontrar un criterio objetivo, inherente a los propios hechos, que nos permita distinguir científicamente entre la salud y lo insano en los distintos órdenes de los fenómenos sociales, la ciencia podrá, por lo tanto, arrojar luz sobre los problemas prácticos y permanecer fiel a su propio método.¹³

Durkheim identificó lo normal con lo generalizado y frecuente pero también subrayó sus relaciones causales y funcionales con otros procesos y condiciones sociales más básicos. Lo patológico, tal y como lo definió, es normalmente una consecuencia del ajuste incompleto a un contexto cambiante.¹⁴

Por otra parte, como se encargó de explicar en *Las Formas elementales de la vida religiosa*, las representaciones y los ideales colectivos forman parte integrante del sistema social. El sociólogo está, por lo tanto, en condiciones de identificar los contenidos normativos de un determi-

12. Durkheim, Émile, *The Rules of Sociological Method*, Nueva York, Free Press, 1964, pp. 47-49 [= *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Losada, 2007].

13. *Ibid.*

14. Durkheim, *Division of Labor*, op. cit., pp. 33-35 y 339; Durkheim, Émile, *Elementary Forms of Religious Life*, Nueva York, Free Press, 1965, pp. 470 ss. [= *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial, 2003].

nado estado de la sociedad, incluso si sus coetáneos no son plenamente conscientes de ellos. De ahí que, en el marco analítico de Durkheim, los científicos sociales no deban limitarse a proporcionar consejos técnicos a los políticos. Pueden decir a quien quiera oírles que, por ejemplo, la *culture générale* está desacreditada y por qué razones, o explicarles qué significa en verdad la cada vez más extendida creencia en la «igualdad». Pueden situar, articular y aclarar determinados ideales sociales y así contribuir en gran medida a ilustrar y orientar a la opinión pública.

Esta posición es coherente con la activa participación de Durkheim en el caso Dreyfus, caso sin duda relevante para los sociólogos ya que el término «intelectual» se popularizó en Francia durante ese debate público. La palabra apareció durante la década de 1880 usándose inicialmente en un sentido peyorativo para referirse a los grupos de la vanguardia literaria que se consideraban a sí mismos esotéricos. Bourget la usó después en *Le disciple* (1889) donde seguía teniendo un sentido negativo. Esta connotación no cambió hasta que los *dreyfusards* no aceptaron el calificativo para sí.¹⁵

Los escritos de Bourget y Barrès habían creado un retrato crítico y extraordinariamente pintoresco del «intelectual» en cuanto tipo social. El confuso estudiante de Bourget o los «proletarios intelectuales» de Barrès eran personajes completamente moldeados por sus profesores, precisamente porque provenían de circunstancias sociales desfavorecidas. Su total dependencia respecto a la escuela les acababa confiriendo esa pedantería libresca y una incontrolable afición por la abstracción. Eran personas desarraigadas y alienadas, ajenas a la vida real. Barrès atribuía estas características al truculento igualitarismo y fatal universalismo kantiano del maestro Bouteiller: el «intelectual» francés nació, en definitiva, con los rasgos propios y los afanes universalistas del «proletario intelectual». Para los conservadores, el intelectual era una peligrosa mezcla de anarquista y pedante; a ojos más benévolos, y para sí mismo, era un defensor cabal de la verdad y la justicia.

En el ámbito universitario, los *dreyfusards* eran especialmente numerosos en las instituciones más estrictamente «académicas» del centro parisino del sistema: entre los profesores y estudiantes de la *École Normale* y de la Nueva Sorbona. Los anti-*dreyfusards*, por el contrario, estaban bien representados en las facultades «profesionales», la de derecho en especial, y en todas las *Grandes Écoles* burguesas. Entre las

15. Ringer, *Fields of Knowledge*, op. cit., pp. 219-222.

principales disciplinas académicas, la historia y la filosofía eran predominantemente *dreyfusardes*, mientras que la literatura clásica y, sobre todo, el derecho se escoraban claramente hacia la posición contraria. En términos generales, los ámbitos académicos más profundamente transformados por el nuevo imperativo de la investigación apostaban con decisión por las posiciones *dreyfusardes*. Esta curiosa circunstancia permite explicar un fenómeno, en principio, aún más sorprendente: la opinión de la época identificaba a los intelectuales *dreyfusards* casi exclusivamente con la comunidad académica, especialmente con la reformada Sorbona. Así, los anti-*dreyfusards* más destacados prácticamente ignoraron a sus adversarios escritores y novelistas y concentraron su ira contra los académicos, especialmente los investigadores. Estaban acostumbrados a los sentimientos antiburgueses de las vanguardias literarias, pero la posibilidad de una desafección radical en el seno de la universidad les resultaba algo inédito y profundamente chocante.

Esta es la perspectiva adoptada por el crítico literario conservador Ferdinand Brunetière en su famoso ensayo de marzo de 1898 en el que atacó el «manifiesto de los intelectuales» de los *dreyfusards*. Brunetière se negó a reconocer el derecho de simples especialistas en paleografía o en química a hablar «con autoridad sobre cosas que están más allá de su competencia». Por desgracia «el conocimiento y la ciencia» podrían coexistir con una «inteligencia mediocre». Aunque los académicos insistieran en el carácter científico de sus métodos, muchas de sus especialidades no tendrían en absoluto carácter científico. Y por mucho que la física y la química tengan

un método contrastado, ¿quién ha decidido que pueden aplicarse a las cuestiones morales más delicadas, a la vida de las naciones y a los intereses de la sociedad? Si comprendo lo que significan la superioridad basada en la cuna o la fortuna, no entiendo cómo un profesor de tibetano está preparado para gobernar a sus semejantes, ni como el conocimiento de las propiedades de la quinina [...] otorga el derecho a ser obedecido y respetado por otros hombres?¹⁶

Esta fue la reacción de un hombre de letras conservador, no ya sólo ante el caso Dreyfus, sino ante las nuevas funciones intelectuales nacidas con la reforma de la universidad francesa.

16. Brunetière, Ferdinand, «Après le procès», *Revue des deux mondes* 146, 15 de marzo de 1898, pp. 428 y 442-446.

En una contundente réplica, Durkheim rechazó el retrato que de los «intelectuales» hizo Brunetière. Según Durkheim, a los «adversarios de la razón» les gusta insinuar que el «liberalismo» aboca a la «anarquía intelectual y moral». Pero de hecho la libertad intelectual no impide respetar la autoridad racionalmente fundada, ni aceptar las opiniones más competentes en aquellas materias que se desconocen. Los artistas y los académicos que dudaron de la legalidad del juicio contra Dreyfus no hablaban en cuanto expertos, ni pretendían arrogarse el «derecho al control» de las cuestiones judiciales, sino que

en cuanto hombres, pretenden ejercer todos sus derechos humanos [...] en una cuestión que sólo puede someterse a la razón. Es cierto que han demostrado ser más celosos de sus derechos que el resto de la sociedad, pero esto sólo se debe a que como consecuencia de sus prácticas profesionales se los toman más a pecho. Al estar acostumbrados por el ejercicio del método científico a reservarse sus juicios mientras no se sientan seguros, es natural que cedan con menos facilidad ante el empuje de las masas y el prestigio de la autoridad.

La réplica tiene, claro está, dos filos. Durkheim identificaba a los intelectuales *dreyfusards* como ciudadanos normales pero les otorgaba, al mismo tiempo, una capacidad profesionalmente potenciada para resistirse, en nombre de la razón, al prejuicio y a la autoridad injusta.¹⁷

Sin pretender poner en duda la sinceridad de «nuestros adversarios no podemos», sigue Durkheim, «dejar de percibir cuán pobre es su convicción».

[No son] ni apóstoles que den rienda suelta a su cólera o entusiasmo ni estudiosos que aporten el resultado de sus investigaciones y reflexiones; son hombres de letras seducidos por un tema interesante.

Aquí está la clave del contraataque de Durkheim. El especialista puede aportar los resultados de sus estudios y también puede hablar como un ciudadano especialmente comprometido con los derechos del hombre. El hombre de letras conservador, por el contrario, no se merece el respeto por el pensamiento riguroso, el estudio o la convicción moral. Su acercamiento a las cuestiones públicas es, en el peor sentido de la pa-

17. Durkheim, Émile, «Individualism and the Intellectuals», en Émile Durkheim, *On Morality and Society*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1973.

labra, «literario»; no es sino un mero *dilettante*, demasiado fácilmente «seducido por un tema interesante».

Por suerte, como Durkheim afirmó con audacia, «las masas», adecuadamente conducidas, estarán del lado de los derechos del hombre –y de la erudición.

LA AUTOINTERPRETACIÓN DE LA PROPIA SOCIEDAD Y EL CAMBIO POLÍTICO-SOCIAL: IDEAS SOBRE LA INFLUENCIA DE LA TEORÍA POLÍTICA

– Herfried Münkler

Es llamativo lo poco que se han ocupado la teoría política reciente y la historia de las ideas de la relación entre el cambio cognitivo y el cambio sociopolítico. Y se trata nada menos que de la reflexión sobre la relevancia de la teoría política para la estabilidad o la ruptura del orden sociopolítico o sobre la relevancia de la rapidez o del modo en que se realiza el cambio y la transformación. De forma simple y resumida se puede formular así: ¿tienen los teóricos políticos con sus teorías influencia sobre este cambio sociopolítico o se limitan en gran medida a constatarlo y a describirlo? Así se ha concebido, en todo caso, este problema en la historia de las ideas políticas tradicional. En la primera parte se van a describir tres ideas sobre la relación entre cambio cognitivo y cambio sociopolítico en la teoría política y en la historia de las ideas políticas. En la segunda parte se tratarán algunas metáforas sobre la relación entre los teóricos políticos y la autointerpretación de una sociedad y de su organización político-social.

Tematización del cambio cognitivo y del cambio político-social en Hegel, Marx, Tocqueville y Schmitt

La idea de que la teoría política sólo está en situación de constatar y de entender el cambio que ya ha sucedido, pero sin poder impulsarlo ni dirigirlo o forzarlo, encontró su formulación más expresiva en Hegel al escribir éste en el prólogo a sus *Fundamentos de la filosofía del derecho*:

Para decir una palabra sobre cómo debería ser el mundo, la filosofía siempre llega de todos modos demasiado tarde. La filosofía sólo aparece como

concepto sobre el mundo después de que la realidad haya completado y terminado su proceso de formación. Esto que enseña el concepto, lo muestra asimismo necesariamente la historia: que sólo con la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y que lo ideal se construye este mundo –captado en su sustancia– con la forma de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta en gris el gris del mundo, ya ha envejecido una cara de la vida, y con el gris en gris no se deja rejuvenecer, sino sólo conocer; la lechuza de Minerva no comienza su vuelo hasta que no haya comenzado el crepúsculo.¹

Unas páginas antes, Hegel había intentado ejemplificar con la *Politeia* de Platón la dependencia respecto al cambio político-social del pensamiento que se entiende erróneamente a sí mismo como ideal e innovativo; escribe Hegel allí:

[...] incluso la república platónica, que es considerada como el lema de un ideal vacío, no captó esencialmente nada más que la naturaleza de la moralidad griega, y que luego Platón, siendo consciente del principio más profundo que irrumpía en ella, principio que, en ella, sólo podía aparecer como una nostalgia aún no satisfecha y, por lo tanto, sólo podía aparecer como perdición, tuvo que buscar asimismo ayuda contra ésta desde la nostalgia, pero esta nostalgia, que tenía que venir de lo alto, sólo la podía buscar en una forma externa de aquella moralidad, con la que se imaginaba poder dominar aquella perdición y con la que precisamente hería en lo más profundo su impulso más profundo, la persona infinita y libre. Pero en esto demostró ser un gran espíritu, en que el principio alrededor del cual gira lo diferente de su idea, es el gozne en torno al cual giró la transformación (entonces) inminente del mundo.²

1. Hegel, Georg W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburgo, Meiner, 1967 (4ª edición), p. 17 [= *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid, Libertarias/Prodhuvi, 1993].

2. *Ibid.*, p. 14. La contrafigura de Platón es, para Hegel, Cicerón, del que dice: «Cicerón, que se había creado mucha reputación por su gran elocuencia, y tenía mucho peso por su sabiduría, atribuye la ruina de la república a los individuos y sus pasiones. Platón, a quien Cicerón pretendía imitar, tenía plena conciencia de que el Estado ateniense, tal como se ofrecía a sus ojos, no podía subsistir y, en consecuencia, esbozó con arreglo a sus puntos de vista una constitución política perfecta; Cicerón, en cambio, no ve la imposibilidad de mantener durante más tiempo la república romana y busca exclusivamente soluciones momentáneas para conservarla; no tenía conciencia de la naturaleza del Estado, concretamente del romano». Véase Hegel, Georg W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en Moldenhauer, Eva y Michel, Karl M. (eds.), *Werke in 20 Bänden und Register* (vol. 12), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1970, p. 378 [= *Lecciones de filosofía de la historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996]. Para Hegel, los «grandes espíritus» desempeñan en el terreno de la teoría el mismo papel que él atribuye en el campo de la política a los individuos de la historia universal. De éstos, entre los que cuenta a Alejandro y especialmente a César y Napoleón, dice que tenían «la idea [...] de lo que es necesario y de lo que va unido al tiempo [...]». Lo que les interesaba

Con referencia a la cuestión de la relación entre cambio cognitivo y cambio político-social, por lo tanto, Hegel creía en la época en que escribió su *Filosofía del derecho* que las innovaciones cognitivas acompañaban, en el mejor de los casos, al cambio social, pero que no iban por delante de él en absoluto ni le servían de ideal o criterio, ni siquiera lo iniciaban; y que este discurrir paralelo del cambio cognitivo y del político-social no era lo usual y corriente, sino más bien una muestra de que aquí estaban actuando los «grandes espíritus».

Naturalmente el propio Hegel puso el acento de otra manera en la relación entre el cambio cognitivo y el cambio político-social en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, que pronunció cinco veces entre 1823 y 1830, cuando, con la mirada puesta en la Revolución francesa, le concedía al cambio cognitivo una función inicial en el derribo del orden político-social antiguo:

El pensamiento, el concepto de derecho, se impuso de una sola vez, y el viejo andamiaje de la injusticia no pudo ofrecer ninguna resistencia. En el pensamiento del derecho se ha erigido ahora una constitución, y sobre esta base iba a fundarse todo. Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento y edificase la realidad según el pensamiento. Anaxágoras había dicho el primero que el *nous* rige al mundo; ahora por vez primera ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Fue esto, por consiguiente, un magnífico amanecer. Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo; el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si solo entonces se hubiese llegado a la efectiva reconciliación de lo divino con el mundo.³

Aunque no sea posible ahora interpretar matizadamente los pasajes de la obra de Hegel citados, sí se muestran aquí al menos algunos matices en relación con el origen y la sucesión del cambio. Que con la Revolución francesa el pensamiento adquiriera un influjo mayor sobre la sociedad y el Estado no es, en la opinión de Hegel, casual sino que es debido al desarrollo de la historia universal como «progreso en la conciencia de la libertad».⁴

era conocer lo universal, el siguiente paso, necesario, de su mundo, convertirlo en su objetivo y poner toda su energía en él», *ibid.*, p. 46.

3. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 529.

4. *Ibid.*, p. 32.

La conciencia de lo espiritual es ahora la base, y el poder se ha convertido así en filosofía. Se ha dicho que la Revolución francesa ha salido de la filosofía, y no sin razón se le ha llamado a la filosofía la *sabiduría del mundo*, pues la filosofía no sólo es la verdad en sí y por sí, como pura esencia, sino también la verdad, en cuanto que se hace viva en la realidad. No se debe, por tanto, decir nada en su contra cuando se dice que la Revolución recibió su primer estímulo de la filosofía.⁵

Es ésta una acentuación claramente distinta a la del prólogo a la *Filosofía del derecho*, donde se le atribuye a la filosofía que siempre llega demasiado tarde para enseñar. Con la Revolución francesa, así se puede leer el pasaje de la *Filosofía de la historia*, se produjo un cambio en la relación entre el sistema cognitivo y el sistema político-social que hizo época.

No sorprende apenas que Hegel tendiera a atribuirle al cambio cognitivo, precisamente en el contexto de su tratamiento de la Revolución francesa, un papel de pionero y de iniciador respecto al cambio político-social. La Revolución francesa ha permanecido hasta hoy como un tema sobre el que se ha afirmado con la máxima insistencia la primacía del cambio cognitivo sobre el cambio político-social, primacía que, al mismo tiempo, ha sido discutida enérgicamente. Roger Chartier ha intentado recuperar la matización ya lograda en el tratamiento de esta cuestión poniendo juntos los grandes trabajos de Hippolyte Taine y de Alexis de Tocqueville y comparando los impulsos para la investigación que nacen de ellos.⁶ Según él, Taine había remitido los orígenes intelectuales de la Revolución, más allá de la filosofía de la Ilustración, al clasicismo francés, a Descartes, Corneille, Racine y otros, para mostrar que los viejos cimientos de la monarquía ya habían sido enterrados en el siglo xvii, y no sólo en el xviii, por un cambio cognitivo, en cuyo transcurso la política práctica y la experiencia cotidiana se fueron separando cada vez con mayor intensidad de la idea de una razón absoluta y universal. Por el contrario, Tocqueville había colocado el cambio político-social en el centro de su análisis de la Revolución —la centralización administrativa de la monarquía, el desposeimiento del poder de los poderes intermedios y, finalmente, el desarrollo de las gentes de letras hasta convertirse en una especie de nobleza sustitutiva— pero lle-

5. Ibid., p. 528.

6. Chartier, Roger, *Die kulturellen Ursprünge der Französischen Revolution*, Fráncfort del Meno, Campus, 1995, pp. 18-26.

gando al final, desde esta base, a un diagnóstico no distinto de las consideraciones de Taine: el fundamento decisivo de la abrupta quiebra de la Revolución hay que buscarlo en la politización de la literatura y en la simultánea literarización de la política.

En conexión con las reflexiones de Tocqueville y de Taine, Daniel Mornet intentó, en *Les origines intellectuelles de la Révolution Française*, afinar la teoría del cambio cognitivo como factor inicial del cambio político-social estableciendo tres procesos de difusión paralelos, que condujeron a que algunos aspectos nuevos de la filosofía pudieran impulsar un cambio político-social profundo: primero, las nuevas ideas se difundieron de los intelectuales a la burguesía, a la pequeña burguesía y, finalmente, al pueblo; segundo, estas ideas se difundieron desde el centro a la periferia, es decir, desde París a las provincias y, tercero, estas ideas se convirtieron de ideas de una minoría en principios difundidos con carácter general. En estos procesos de difusión se iba decidiendo, según Mornet, si las ideas de la primera Ilustración tenían consecuencias o si se trataba simplemente de meros proyectos intelectuales sin ningún tipo de influencia sobre el sistema político y social de la comunidad. La referencia de Mornet a la significación de los procesos de difusión insinúa una matización mayor de la diferenciación binaria anterior entre cambio cognitivo y cambio político-social. Según esto, las innovaciones en el terreno de la teoría (política) no se pueden equiparar con el cambio cognitivo, sino que hay que separarlas sistemáticamente de éste. La debilidad de la historia de las ideas políticas clásica residía, y no en último término, en este punto, estableciendo una conexión *directa* entre las grandes obras de la teoría política y la orientación y la velocidad del cambio político-social, conexión que investigaciones más precisas no podían confirmar o tenían que rechazar totalmente. El que las innovaciones teóricas tengan consecuencias políticas o no las tengan depende menos de ellas mismas, y menos aún de la brillantez y de la coherencia de los argumentos utilizados, que de su relación con las ideas sociales dominantes. Esta relación puede analizarse a lo largo de las tres zonas de difusión que señala Mornet –la difusión social, la regional y la cuantitativa– en donde, sin embargo, la última no se deriva necesariamente de las dos primeras, aunque sí está realmente en una estrecha relación.⁷

7. En los últimos años se le ha dedicado una investigación más precisa al aspecto material-organizativo de estos procesos de difusión; véase, por ejemplo, Darnton, Robert, *Literaten im Untergrund. Lesen, Schreiben und Publizieren im vorrevolutionären Frankreich*, Múnich, Hanser, 1985 [= Edición y

Innovaciones teóricas, como, por ejemplo, la sustitución de una idea de naturaleza en la que el mundo que rodea al hombre está provisto de un sentido providencial por otras concepciones de la naturaleza en las que la naturaleza es simple material para el autodesarrollo del hombre, o el intercambio entre ideas organicistas e ideas mecánico-atomistas del orden, la separación entre política y ética, la sustitución de ideas sustanciales de la vida buena por otras formadas sobre la base de la preferencia individual, y otras más de este estilo,⁸ son intentos por intervenir en la autointerpretación de una sociedad, que, por su parte, siempre va evidentemente por delante de estas innovaciones y que no está generada en absoluto por éstas. La teoría política siempre es, respecto a esta autointerpretación y autocomprensión de la sociedad, el segundo, cronológica y sistemáticamente. Eric Voegelin lo ha resumido así:

El hombre no espera para la interpretación de su vida a la ciencia, y cuando el teórico quiere ocuparse de la realidad social se encuentra el campo ya está requisado por algo que podría denominarse la autointerpretación de la propia sociedad.⁹

Las teorías políticas, independientemente del estatus que tengan, se refieren necesariamente a esta autointerpretación de la propia sociedad —en la terminología de Foucault habría que hablar de campos episte-

subversión: literatura clandestina en el Antiguo Régimen, Madrid, Turner, 2003]; y Gersmann, Gudrun, *Im Schatten der Bastille. Die Welt der Schriftsteller, Kolporteurs und Buchhändler am Vorabend der Französischen Revolution*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1993.

8. Estas innovaciones y transiciones han sido tematizadas, desde otra perspectiva totalmente diferente, por Strauss, Leo, *Naturrecht und Geschichte*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1977 [= *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000]; y Borkenau, Franz, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

9. Voegelin, Eric, *Die neue Wissenschaft der Politik*, Múnich, Pustet, 1959, p. 49 [= *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires, Katz, 2006]. De manera muy similar, aunque completada con un tercer nivel, ha intentado Michel Foucault entender la relación entre la autointerpretación de la propia sociedad y las teorías científicas o filosofías: «Los códigos fundamentales de una cultura, su lengua, sus esquemas de percepción, su intercambio, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas, fijan desde el comienzo para cada hombre el sistema empírico con el que tendrá que ver y en el que se volverá a encontrar. Al final del pensamiento en la dirección opuesta, las teorías científicas o las explicaciones de los filósofos explican por qué existe un sistema como tal, a qué ley general obedece, qué principio puede rendir cuentas sobre esto, por qué motivos se ha establecido más bien este sistema que el otro. Pero entre ambos territorios tan separados entre sí existe un territorio, que, aunque tiene más bien un papel intermedio, no es por eso menos fundamental. Es más confuso, oscuro y probablemente más difícil de analizar [...]. Entre la mirada codificada y el conocimiento reflexivo existe una región médiana, que libera el sentido del propio sistema» [cursivas mías, H.M.], Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, 2ª ed., pp. 22 ss. [= *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo Veintiuno, 2005].

mológicos— sea porque rechazan radicalmente esa autointerpretación y la critican culpándole de un desconocimiento de la «verdad»,¹⁰ sea porque proponen algunas modificaciones, cambiando algunas ideas dominantes pero queriendo conservar otras, sea, finalmente, porque se entienden a sí mismas como un resumen sistemático y concluyente de la autointerpretación existente de la propia sociedad, por así decir, como una interpretación de lo que una sociedad sabe en principio sobre sí misma, pero que algo de ello ha caído en olvido o ha sido reprimido.¹¹

Uno de los malentendidos causantes del cortocircuito en la relación entre teoría política y cambio político-social es equiparar la etiquetación de la relación entre obras de teoría política y autointerpretación de la propia sociedad con las etiquetas de las distintas opciones políticas respecto al cambio político-social. Así se pueden clasificar sin dificultad las tres relaciones mencionadas entre innovaciones teóricas y autointerpretación de la propia sociedad como revolucionaria, reformista y conservadora, y en realidad es como han sido denominadas continuamente. Pero con ello no está dicho en absoluto que estas clasificaciones valgan de la misma manera en relación con el cambio político-social. Lo que en relación con el cambio cognitivo puede muy bien ser conservador, puede serlo en relación al cambio político-social —y al revés—. Así se puede ver, por ejemplo, en la Revolución inglesa de 1640-1660 que las posiciones que eran más bien conservadoras en relación con el cambio cognitivo, fueron revolucionarias en relación con las opciones políticas:¹² sobre la base de normas tradicionales en

10. Esto lo quiso corregir básicamente Thomas Hobbes con la sustitución de la filosofía práctica (aristotélica) como la idea directriz de la autointerpretación de la propia sociedad por una teoría constructivista de la sociedad según el modelo de la geometría euclidiana. Las consecuencias políticas que asociaba a esta innovación teórica eran fundamentales: «Si usted ha captado y entendido la doctrina, explicaba él en el 'Prefacio al lector' en su libro *De cive*, espero que prefiera soportar con paciencia algunas incomodidades en la vida privada —pues las cosas humanas no están libre de toda incomodidad— a que aquéllas traigan la confusión en el Estado; y espero que la justicia de sus acciones no se mida por las palabras y el consejo de algunos ciudadanos, sino por las leyes del Estado, y espero que usted no se deje abusar por seres humanos ambiciosos para ayudarles con su sangre a llegar al poder», Hobbes, Thomas, *Vom Menschen. Vom Bürger*, Hamburgo, Meiner, 1966, 2ª ed., p. 72 [= *Del ciudadano y Leviatán*, Madrid, Tecnos, 2005]. De acuerdo con esto, Hobbes no pone la auténtica causa de la guerra civil en la evolución económica o social, sino en las controversias «ideológicas»; véase Münkler, Herfried, «Thomas Hobbes' Analytik des Bürgerkrieges», en Thomas Hobbes, *Behemoth oder Das lange Parlament*, ed. por Herfried Münkler, Fráncfort del Meno, Fischer, 1991, pp. 218 ss. y p. 313.

11. Michael Walzer ha descrito esto recientemente como la única forma adecuada y defendible de crítica social; véase Walzer, Michael, *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1991, esp. pp. 307 ss.

12. Véase Schröder, Hans-Christoff, *Die Revolutionen Englands im 17. Jahrhundert*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1986, pp. 21 ss. y 51; sobre situaciones semejantes en la Revolución americana, véase Young, James P., «Amerikanisches politisches Denken: Von der Revolution bis zum Bürgerkrieg», en

la autodescripción de la propia sociedad, esas posiciones desempeñaron una resistencia contra el cambio político-social, iniciador del cual habían hecho al rey o a sus consejeros. La relación de las innovaciones teóricas con la autointerpretación de la propia sociedad y con las transformaciones de ésta es distinta a la relación con el sistema social y político y con la transformación de éste. Hay que tomar en consideración además que la influencia de la teoría política no se traslada *eo ipso* a la autointerpretación de la propia sociedad y al cambio de ésta, sino que se puede dirigir directamente a los actores políticos para ahorrarse el «difícil camino» de ser efectiva mediante el cambio cognitivo de la sociedad. Así se puede ver la colaboración de Platón con Dionisio, el tirano de Siracusa, con seguridad el *Príncipe* de Maquiavelo, y también la colaboración de algunos ilustrados con monarcas absolutos y, no en último término, la asimilación leninista de la teoría de Marx.

Pero para que las innovaciones teóricas que siguen el difícil camino de ser eficaces a través del cambio cognitivo intervengan en la autointerpretación de la propia sociedad y con consecuencias, tienen que cumplirse algunos presupuestos que son, como tales, independientes de la teoría y que, por consiguiente, tampoco pueden ser captados por la reflexión sobre las condiciones de validez de la teoría. Estos presupuestos hay que buscarlos en la relación entre la autointerpretación de la propia sociedad, por un lado, y el sistema político social y el montón de problemas con los que éste está confrontado, por otro. Si se separan la autointerpretación de la propia sociedad y el sistema político-social sin que la relación del sistema social con su autointerpretación pueda salvar de nuevo este abismo en poco tiempo, surgen entonces crisis de integración en la sociedad, que pueden hacer probable que la autointerpretación de la propia sociedad sea receptiva a correcciones mediante teorías políticas. Con independencia de a dónde apunten éstas —a una aceleración del cambio cognitivo o del cambio político-social— su influencia nace de su pretensión de que se cubran de nuevo la realidad social y la autointerpretación de esa propia sociedad. Esto explica al mismo tiempo por qué las épocas de crisis políticas y sociales son la mayor parte de las veces épocas en que se aumenta la influencia de las teorías políticas.

Iring Fetscher y Herfried Münkler (eds.) *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (vol. 3), Múnich, Piper, 1985, pp. 622 ss.

Hegel debió de tener ante sus ojos esta situación cuando hablaba de que lo que había diferenciado la teoría platónica de las autointerpretaciones tradicionales de la sociedad griega había girado sobre el mismo gozne que la transformación del mundo social de Grecia; haber captado teóricamente este gozne común del cambio cognitivo y del cambio político-social convertía a Platón, en la opinión de Hegel, en un «gran espíritu». Él le ofreció a una sociedad que se encontraba en un profundo cambio una autointerpretación totalmente nueva, y precisamente una, que debía asegurar en el futuro que no se llegaría nunca más a un cambio comparable del sistema político-social. Algo similar se puede decir de la teoría de Thomas Hobbes. En relación con la autointerpretación de la propia sociedad, la teoría de Platón y la de Hobbes eran revolucionarias, pero en relación con el sistema político-social que debía impulsarse con esta nueva autointerpretación eran ultraconservadoras.

Esta relación entre el cambio cognitivo y el cambio político-social que hemos esbozado aquí apoyándonos en Hegel (y concretamente en el Hegel de la *Filosofía del derecho*) le concede al último una preferencia temporal y sistemática: el cambio cognitivo es necesario porque ha tenido lugar un cambio político-social y entonces la autointerpretación de la propia sociedad ya no responde a los mecanismos funcionales del sistema social. En estas condiciones tiene validez la afirmación de Hegel de que la filosofía llega demasiado tarde para enseñar y su tarea consiste solamente en conocer una cara de la vida que ya se ha hecho vieja.¹³ También Marx y Engels le concedían en su *Ideología Alemana* al cambio político-social (en su caso, al cambio económico-social) una prioridad temporal y sistemática respecto al cambio cognitivo cuando hacían notar:

Los pensamientos dominantes no son nada más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las relaciones materiales dominantes concebidas como pensamientos; es decir, las relaciones que convierten a una clase en dominante, es decir, los pensamientos de su poder.¹⁴

[Y en relación con proyectos de sociedad que desembocaban en un orden distinto del existente, lo constataban expresamente que] la existencia de

13. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., p. 17.

14. Marx, Karl y Engels, Friedrich, «Die deutsche Ideologie», en *Marx-Engels Werke* (vol. 3), Berlín, Dietz, 1973, pp. 9-530 [= *La ideología alemana: Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes...*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 2005].

pensamientos revolucionarios en una época determinada presupone ya la existencia de una clase revolucionaria.¹⁵

Pero de todos modos Marx y Engels también mencionaron las condiciones que tenían que darse para que un cambio pudiera ganar sitio en la autointerpretación de la propia sociedad, y estas condiciones no las veían ellos en general en un cambio político-social o económico-social del sistema o en una crisis de la autointerpretación de la propia sociedad, sino en el nacimiento de una clase revolucionaria.¹⁶ A diferencia de Taine y, en cierto sentido, también de Tocqueville, que, como se ha indicado antes, en sus análisis de la Revolución francesa habían atribuido al cambio cognitivo un papel propio en el surgimiento de la situación revolucionaria, Marx y Engels lo entendieron como estrictamente dependiente del cambio económico-social. En el cambio cognitivo sólo se puede ejecutar a posteriori lo que ya ha tenido lugar en el cambio político-social; la autointerpretación de la sociedad sigue a su propia autotransformación, y ésta depende, en la visión marxista, del proceso de división del trabajo. Por ello, los análisis marxistas de la Revolución francesa han puesto siempre el acento de la investigación en la transformación de la sociedad y no en la autointerpretación de la propia sociedad,¹⁷ mientras que las investigaciones en la tradición de Taine y Tocqueville han atribuido a las innovaciones teórica y al cambio cognitivo una significación relevante para entender la Revolución, especialmente sus antecedentes históricos.

Tocqueville destacó especialmente la pregunta por la relación entre los proyectos político-filosóficos y la autointerpretación de la propia

15. *Ibid.*, p. 47.

16. «De aquí (del nacimiento de las clases a consecuencia de la división del trabajo, H.M.) se sigue que todas las luchas dentro del Estado, la lucha entre democracia, aristocracia, monarquía, la lucha por el sufragio, etc. etc. no son sino las formas ilusorias con las que se realizan las luchas de las distintas clases entre sí [...]» (*ibid.*, p. 33). Y: «dentro de esta clase [la clase dominante, H.M.], su división [a consecuencia de la división del trabajo material e intelectual, H.M.] puede desarrollarse incluso hasta una cierta contraposición y enemistad, pero que desaparece por sí misma en cualquier enfrentamiento práctico en el que esté en peligro la propia clase, desapareciendo también la apariencia de que los pensamientos dominantes no fueran los pensamientos de la clase dominante y de que tuvieran un poder distinto del poder de esta clase», *ibid.*, p. 47.

17. Véase, como ejemplo, Soboul, Albert, *Die Grosse Französische Revolution. Ein Abriss ihrer Geschichte (1789-1799)*, Fráncfort del Meno, Europäische Verlagsanstalt, 1977 [= *Compendio de la Historia de la Revolución Francesa*, Madrid, Tecnos, 2003] en donde se le dedica a la autointerpretación de la propia sociedad solamente un breve apartado titulado «la filosofía de la burguesía», pp. 44-52; comienza con la apodíctica afirmación: «con el cambio de las bases económicas de la sociedad se transformó también la conciencia», p. 44. El cambio cognitivo es, según esto, una variable dependiente del cambio económico-social.

sociedad y la organización político-social al establecer que el punto de partida de todos los proyectos de la filosofía política del siglo XVIII había sido un único pensamiento: la sustitución de los complicados usos y normas tradicionales de la sociedad de entonces por leyes simples y sencillas, deducidas de la razón y del derecho natural. El mismo Tocqueville expuso en este contexto:

Este pensamiento no era nuevo en absoluto: desde hacia tres mil años ocupaba la mente humana sin cesar, sin llegar a lograr un lugar firme. ¿Cómo logró esta vez apoderarse de la mente de todos los escritores? ¿Por qué bajó hasta la masa, en vez de fijarse en la cabeza de algunos filósofos, como ya había hecho frecuentemente, y obtuvo allí la fuerza y el calor de una pasión política de modo que las teorías generales y abstractas sobre la naturaleza de la sociedad se convirtieron en tema de las conversaciones cotidianas de los ociosos e incluso pudo ver encendidas la fantasía de las mujeres y de los campesinos? ¿Cómo pudieron escritores sin título ni rango, sin riqueza ni responsabilidades o poder, convertirse realmente en los políticos más influyentes de la época, incluso verdaderamente en los únicos políticos, porque mientras que otros se ocupaban de los asuntos del gobierno eran ellos los únicos que estaban en posesión de la autoridad?¹⁸

Las mujeres y campesinos, de los que dice Tocqueville que incluso ellos estaban cogidos por las teorías abstractas, representan obviamente los sectores sociales que, usualmente, no se interesan por los debates teóricos y adoptan una actitud de rechazo ante las innovaciones.

Tocqueville contesta estas preguntas, que no sólo se dirigen a la relación entre cambio cognitivo y cambio político-social, sino también a los presupuestos requeridos para que las innovaciones teóricas se metan dentro de la autointerpretación de la sociedad, al describir las transformaciones dentro del sistema político-social, que desembocaban en una separación creciente entre la autointerpretación de la propia sociedad y las funciones de la sociedad existente: los escritores fueron así sacados cada vez más de la práctica política en el transcurso del siglo XVIII, hasta que perdieron todo conocimiento de la misma; a consecuencia de esto se dedicaron cada vez más a la teoría pura, en vez de trabajar teóricamente las experiencias de la práctica política. Y como la masa fue mantenida alejada de los asuntos públicos, igual que los escritores,

18. Tocqueville, Alexis de, *Der alte Staat und die Revolution*, Reinbek, Rowohlt, 1969, p. 124 [= *El antiguo régimen y la revolución*, Madrid, Alianza, 2004].

se fue haciendo más receptiva a sus proyectos. Así se llegó finalmente a que

cada pasión del pueblo [...] se disfrazó de filosofía; la vida política había sido empujada a la literatura, y los escritores que tomaron en sus manos la dirección de los asuntos públicos se vieron un día en posesión del lugar que, en los países libres, toman usualmente los dirigentes de partidos.¹⁹

Al quitarle el régimen absolutista a la nobleza francesa la dirección de la opinión social, se creó un vacío en el que entraron los escritores.

Por lo tanto, en el análisis de Tocqueville el hecho de que la autointerpretación de la sociedad, en la que se habían incorporado leyes deducidas de la razón y del derecho natural en vez de los usos y normas tradicionales, tenía sus causas en transformaciones que habían tenido lugar antes en el sistema político-social. La transformación que más consecuencias tuvo consistió, según lo veía él, en que los políticos se habían convertido, mediante los mecanismos funcionales del régimen absolutista, en funcionarios de la administración, a los que les faltaba el sentido del uso del poder. La consecuencia de esto fue, finalmente, la completa independización de la autointerpretación de la propia sociedad respecto a los principios y mecanismos del sistema existente:

Sobre la sociedad real, cuya estructura todavía era tradicional y donde las leyes eran muchas y contradictorias, los estamentos estaban rígidamente separados y donde las situaciones eran incambiables y las cargas desiguales, se construyó paulatinamente una sociedad imaginaria, en la que todo parecía sencillo y coordinado, igual, justo y racional.²⁰

Era el contraste entre la sociedad «real» y la «imaginaria» el que les abría a los proyectos de los teóricos políticos la posibilidad de tener éxito políticamente.

Poco a poco la fantasía de la masa abandonó la primera sociedad [la «real», H.M.] para huir hacia la segunda [la «imaginaria», H.M.]. Se abandonó el interés por lo que realmente existía para pensar en lo meramente posible;

19. Ibid., p. 126; las observaciones de Tocqueville tienen a primera vista una cierta similitud con el análisis de la Revolución de Edmund Burke, quien también escribe sobre la ascensión de los intelectuales y literatos.

20. Tocqueville, *Der alte Staat*, op. cit., p. 129.

en resumen, se vivía mentalmente en el estado ideal que habían fundado los escritores.²¹

A causa de los efectos no buscados de su poder, el absolutismo mismo había convertido a los escritores en influyentes actores políticos. El origen de su influencia no hay que buscarlo, por tanto, según las reflexiones de Tocqueville, en sus obras y escritos, sino en el cambio político-social, que Francia experimentó en el transcurso del siglo XVIII.

Otra posibilidad de captar la relación entre cambio cognitivo y cambio político-social fue la tematización de la religión, es decir, de la creciente pérdida de significación de la religión para la integración de la sociedad, tal como se encuentra sobre todo en los teóricos de la contrarrevolución –una vez más en el contexto de la Revolución francesa.

Una vez eliminados los frenos de la religión –dice Antoine Sabatier– ¿cómo se van a poder frenar los impulsos ocultos de los empleados, de los mesoneros, de los comerciantes del vino, de los curanderos y de otras personas que tienen una influencia directa sobre la vida de los ciudadanos? A esas gentes les resulta tan fácil sustraerse a la mirada de la ley y de la policía que sólo se les puede mantener en sus obligaciones con un poder sobrenatural invisible. El pueblo, y los estratos más refinados, necesitan una fuerza que actúe sobre su alma, pues en el alma está el origen de todos los excesos, y únicamente la religión puede aportar esta fuerza eficaz.²²

Según esto, la desaparición de los vínculos religiosos tiene consecuencias inmediatas para la estabilidad del sistema social y político; el cambio cognitivo en el sentido de erosión de las convicciones religiosas es la causa del cambio político-social. Fue en este sentido que Louis G.A. de Bonald interpretó la Revolución como consecuencia de la Ilustración:

21. Ibid.

22. Sabatier de Castres, Antoine, «Pensées et observations morales et politiques», en Jean-Jacques Langendorf (ed.) *Pamphletisten und Theoretiker der Gegenrevolution (1789-1799)*, Múnich, Matthes y Seitz, 1989, p. 276. La declaración del contrarrevolucionario Sabatier se asemeja a la del ilustrado Voltaire, que escribía en una carta a Damilaville, que quería educar a todo el pueblo, lo siguiente: «a mí me parece esencial que haya pobres ignorantes. Si usted y yo tuviéramos que trabajar un trozo de tierra y si usted poseyera arados, usted sería con toda certeza de mi opinión. No hay que educar al obrero manual, sino al buen bourgeois, es decir, al habitante de la ciudad; esto ya es una tarea suficientemente grande» (citado según Fetscher, Iring, «Politisches Denken im Frankreich des 18. Jahrhunderts vor der Revolution», en Iring Fetscher y Herfried Münkler (eds.) *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (vol. 3), Múnich, Piper, 1985, p. 459).

Ahora cosechó la sociedad los frutos de esta doctrina, cuya difusión había sido tolerada e incluso quizá fomentada por funcionarios ciegos y sobornados; doctrina que sustituía la religión de todos por la razón del individuo y que sustituía el amor al más alto de todos y el amor al prójimo por un egoísmo calculador.²³

También Heinrich Jung-Stilling expuso de manera similar la fuerza de la «verdadera religión cristiana» para impedir la revolución:

Esta nos enseña a estar sometidos y ser obedientes a quienes tienen el poder sobre nosotros, y no sólo a los buenos y benignos sino también a los raros. Ella nos convence de nuestra propia corrupción moral, y así nos hacemos humildes: pues vemos que todavía tenemos faltas más grandes que los otros y que, en su lugar, seríamos todavía peores [...] Nosotros sabemos que en este mundo imperfecto somos incapaces del disfrute de la libertad y que nos haríamos daño a nosotros mismos, y por eso soportamos todas las limitaciones como medios de mejora y de alegría, y así entonces podemos estar seguros de que, con este progreso general de esta única Ilustración verdadera, tampoco nuestros gobernantes se quedarán atrás.²⁴

Se le está asignando aquí al cambio cognitivo, con total claridad, la función de iniciador del cambio político-social, por lo que también para el punto de vista contrarrevolucionario lo que importa de manera decisiva es mantener el cambio cognitivo bajo control o impedirlo totalmente, si se puede, para poder controlar o impedir las correspondientes transformaciones en la sociedad.²⁵

Esta idea de que las influencias ejercidas sobre la autointerpretación de la propia sociedad generaban inevitablemente consecuencias para el sistema político-social, fue formulada con mayor fuerza y claridad entre los críticos conservadores de la Revolución en Francia. También ellos estaban a favor de atajar con censura y otras medidas de represión los efectos no deseados sobre una autointerpretación de la propia sociedad que valoraban positivamente. El contrarrevolucionario español Donoso Cortés fue, entre sus contemporáneos, el máximo adversario de Marx por considerar éste que el sistema político-social era una varia-

23. Bonald, Louis G. A. de, «Théorie du pouvoir politique et religieux», en Langendorf, *Pamphletisten und Theoretiker*, op. cit., pp. 55 ss.

24. Jung-Stilling, Heinrich, «Über den Revolutionsgeist unserer Zeit», en Langendorf, *Pamphletisten und Theoretiker*, op. cit., p. 153.

25. En Hobbes ya se dice: «El centro de la rebelión son las universidades, que no hay que suprimir sino disciplinarlas mejor», *Behemoth*, op.cit., p. 64.

ble independiente del sistema cognitivo. Aun con una valoración política contraria, Donoso continúa la otra línea explicativa de la Revolución de Hegel, en la que la filosofía posee una significación relevante para el proceso de la transformación política.²⁶ Así Donoso distingue, en su *Discurso sobre Europa*, dos épocas de la civilización europea, la católica y la revolucionaria. La época católica la define con tres afirmaciones: «la idea de la inviolabilidad de la autoridad, el carácter sagrado de la obediencia y el carácter divino del sacrificio».²⁷ A la época católica se le contrapone la revolucionaria, que según Donoso está caracterizada por tres negaciones: la negación deísta con el lema político: «el rey existe, el rey reina, pero no gobierna» –la monarquía constitucional–; la negación panteísta con el lema: «el poder existe, pero el poder no es una persona, gobierna y reina» –república–; finalmente, la negación del ateísmo, que niega la existencia de Dios: socialismo. Y aparece Proudhon y dice: «no hay ningún gobierno».²⁸ Estas tres negaciones o herejías, como también las denomina Donoso, le robaron la paz a Europa y la llevaron a una época de revoluciones y guerras.

Donoso explica con suma agudeza el cambio cognitivo como causa exclusiva del cambio político-social, y hace esto estableciendo una estrecha unión entre los dogmas teológicos sobre la existencia de Dios y sobre su modo de intervención en el mundo y la autointerpretación de la propia sociedad. El cambio cognitivo, que con los ilustrados se había desencadenado al principio en el terreno de las ideas teológicas y de la sensibilidad religiosa, pronto produjo consecuencias inmediatas para la autointerpretación de la propia sociedad, y la transformación de esta autointerpretación de la sociedad minó las estructuras del sistema político y social. De esta manera puede escribir Donoso en una carta de 16 de Julio de 1849 lo siguiente:

26. En este punto, para Hegel también desempeñaba la religión un papel, como muestra el enlace que hace de la Revolución en Francia con la Reforma en Alemania: con esto [describe Hegel sobre la Reforma] se alza la nueva y última bandera, bajo la cual se congregan los pueblos, la bandera del espíritu libre [...]. Esta es la bandera que portamos y bajo la cual servimos. El tiempo transcurrido desde entonces hasta nosotros no ha tenido, ni tiene, otra obra que hacer que infundir este principio en el mundo [...]. Este es el contenido esencial de la Reforma; el hombre está determinado por sí mismo a ser libre», véase Hegel, Georg W. F., «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte», en Moldenhauer y Michel (eds.) *Werke in 20 Bänden und Register* (vol. 12), op. cit., pp. 496 ss.

27. Cortés, Juan D., *Drei Reden. Über die Diktatur. Über Europa. Über die Lage Spaniens*, Zürich, Thomas, 1948, p. 77. Sobre Donoso, véase Münkler, Herfried, «Juan Donoso Cortés und der spanische Katholizismus», en Iring Fetscher y Herfried Münkler (eds.) *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (vol. 4), München, Piper, 1986, pp. 277 ss.

28. Cortés, Juan D., *Drei Reden*, op. cit., pp. 67 ss.

La sociedad europea muere [...] Muere porque Dios la había creado para que se alimentara con la sustancia católica y los charlatanes le han suministrado la sustancia racionalista como alimentación. Muere, pues igual que el hombre no sólo vive de pan sino de la palabra que sale de la boca de Dios, las sociedades no sólo se hunden por la espada sino también por la palabra anticatólica que viene de la boca de un filósofo.²⁹

Entre los teóricos políticos del siglo xx ninguno se ha ocupado tan intensamente con Donoso como Carl Schmitt.³⁰ Y ahí Schmitt –no refiriéndose siempre a Donoso, pero sí apoyándose enormemente en sus reflexiones– le dio a la historia de las ideas políticas un papel clave en la comprensión de la historia política y entendió el cambio cognitivo como punto de partida y como motor del cambio político-social (por supuesto que con un claro acento negativo sobre este cambio y

29. Cortés, Juan D., *Die Kirche und die Zivilisation*, Múnich, Lentner, 1920, pp. 27 ss. Reflexiones similares, aunque por supuesto menos tendentes a la dogmática teológica que a la religiosidad social (humildad y amor al prójimo), se encuentran también en Franz von Baader: «Pero la prueba más llamativa y la más irrefutable de la total incompatibilidad del cristianismo con el despotismo y la esclavitud nos la da la historia de nuestra época, es decir, la historia de la Revolución francesa, cuyos corifeos se vanaglorian y no sin razón de haberla generado mediante la eliminación de la religión cristiana, o al menos quitándole su crédito. Hemos visto desaparecer realmente en este pueblo, más que en ningún otro tocado por el espíritu de la revolución, ese espíritu de verdadera superioridad y de sincera humildad del carácter y entrar en su lugar la más descarada arrogancia con la mas baja abyección; y mientras que la política de prácticamente todos los otros Estados se había vuelto totalmente vanidosa, el gobierno de la Revolución se manifestó con total descaro y abiertamente como verdaderamente infernal, no sólo desligándose de toda religión sino declarándole una guerra abierta en todas partes con una locura diabólica. Y, sin embargo, muchos hombres estuvieron embobados durante mucho tiempo (en las naciones vecinas) con este brillo del amanecer del infierno, que salió sobre Francia, y alabándolo y admirándolo como la luz de la verdadera ilustración y de la liberación del género humano!», véase Baader, Franz von, *Gesellschaftslehre*, Múnich, Kösel, 1957, p. 81. Por lo tanto, Baader le atribuía además de al cambio cognitivo al cambio mental una función de iniciador del cambio político-social.

30. Si bien Donoso es citado de pasada en tres notas en Schmitt, Carl, *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlín, Duncker y Humblot, 1978, reimp. de 1928 [= *La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de la clase proletaria*, Madrid, Alianza Editorial, 2003]. Schmitt le dedica todo un apartado en Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlín, Duncker y Humblot, 1985, 4ª ed., reimp. de 1934, pp. 75-80 [= *Teología política: cuatro ensayos sobre la soberanía*, Buenos Aires, Struhart & Cia, 1998]. Cuatro artículos sobre Donoso están recogidos en el volumen de Schmitt, Carl, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Colonia, Greven, 1950 [= *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Madrid, Rialp, 1963]. Es curioso que la intensa ocupación de Schmitt con Donoso apenas ha encontrado eco en la bibliografía sobre Schmitt, que entretanto es ya muy amplia; como excepciones hay que mencionar a Meier, Heinrich, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung von Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart, Metzler, 1994; y Wacker, Bernd, *Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, Múnich, Fink, 1994.

con la esperanza casi siempre resignada de que este cambio se pudiera paralizar).

En la historia de las ideas políticas –escribe Schmitt– hay épocas de grandes impulsos y épocas de calma de un statu quo sin ideas. Así la época de la monarquía llega a su fin cuando se pierde el sentido por el principio de la monarquía –el honor– cuando aparecen reyes-ciudadanos, que buscan demostrar, en vez de su honor y dignidad, su utilidad. El aparato externo de las instituciones monárquicas puede todavía permanecer durante largo tiempo, pero, a pesar de ello, ha sonado la hora para la monarquía. Las convicciones que son propias de esta institución y de ninguna otra, aparecen entonces como anticuadas; no faltarán justificaciones prácticas, pero es sólo una cuestión de hecho que aparezcan hombres u organizaciones que demuestren ser realmente tan útiles o incluso más útiles que los reyes, y que eliminen con este simple hecho a la monarquía. De manera similar sucede con las justificaciones «de técnica social» del parlamento. Si el parlamento se convierte de ser una institución de una verdad evidente en un mero medio de carácter técnico-práctico, entonces sólo necesita mostrarse por cualquier procedimiento –*via facti*– y no necesariamente mediante una clara dictadura, que las cosas también pueden ir de otra manera, para que el parlamento esté ya acabado.³¹

El cambio cognitivo y el político-social no se realizan, según esto, simultáneamente, ni siquiera necesariamente en una distancia corta entre uno y otro, sino que muchas veces pueden estar separados el uno del otro durante siglos. Esta distancia temporal es también causante, según Schmitt, de que rara vez se llegue a conocer la relación entre ambos. La influencia del cambio cognitivo sobre el político-social se produce no abierta y directamente, sino a través de la sustitución de la legitimidad metafísica por una legitimidad utilitaria. De esta manera van perdiendo estas instituciones la incuestionabilidad de su legitimidad y entran en una situación de competencia con las prestaciones de otras instituciones. A partir de entonces es una cuestión de tiempo cuándo van a ser vencidas en esta competencia. En la perspectiva de Schmitt, el cambio cognitivo adquiere influencia sobre el cambio político-social a través de

31. Schmitt, Carl, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlín, Duncker y Humblot, 1985, 6ª ed., reimpr. de 1926, p. 13 [= *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, Tecnos, 2008]. Como justificación del parlamento como una técnica social tenía Schmitt ante sí los escritos de Max Weber, Hugo Preuss y Friedrich Naumann, en los que el parlamento se entendía como el lugar de selección de los dirigentes políticos, véase *ibid.*, p. 8.

la erosión de un determinado tipo de legitimidad o, mejor, de la fe en la legitimidad, en la que no se cuestionaba la necesidad de una institución y en la que no tenía que someterse a ninguna comparación sobre su utilidad. El cambio cognitivo no determina ahí el decurso posterior del cambio político-social en concreto ni fija tampoco los pasos de la transformación, pero sí decide que *tiene* que haber una transformación, con independencia de cuándo *tendrá* lugar. El parlamentarismo sólo tenía una legitimidad incuestionable en la medida en que la discusión y la publicidad se entendían como medios para generar el derecho y la verdad; pero esto, según Schmitt, ya no era posible en el siglo xx. Ante la realidad política

la fe en una opinión pública discutidora debió sufrir una terrible desilusión. [...] Al menos existirá todavía la fe en que la política y la legislación verdadera y recta surgen de los debates parlamentarios, de los discursos en las asambleas, de los artículos de los periódicos. Y esta es la fe en el parlamento mismo. Si la discusión y la publicidad en la realidad de la actividad parlamentaria se han convertido en una formalidad vacía y nula, también el parlamento, tal como se ha desarrollado en el siglo xix, ha perdido sus cimientos anteriores y su sentido.³²

Llama la atención que Schmitt, al tratar el parlamento, y a diferencia de cómo trata la monarquía, relativice la prioridad del cambio cognitivo respecto al cambio político-social, atribuyéndole ahora al cambio cognitivo la mera función de constatar lo que realmente ha ocurrido, mientras que, antes, había establecido el marco dentro del cual algo se convertía en una *quaestio facti*. Al cambio cognitivo le atribuye Schmitt, en el caso de la deslegitimación del parlamento, la mera función de ser un instrumento interpretador, en el que se traen a la conciencia las transformaciones político-sociales que ya han ocurrido realmente, con la consecuencia de que esta toma de conciencia de las transformaciones tiene consecuencias para una ulterior transformación del sistema político-social. Pero Schmitt lleva el cambio cognitivo a este papel de intérprete sólo cuando trata del parlamento,³³ pues posiciones cognitivas vuelven a jugar un papel decisivo con vistas a la época posterior al

32. Ibid., p. 63.

33. Estas inconsistencias de la teoría de Schmitt tienen que ver claramente con su rechazo del parlamento y del parlamentarismo; traer a colación simplemente el cambio cognitivo para su obsoleta explicación, como lo habría hecho suponer la línea de la argumentación anterior, le parecía evidentemente demasiado poco.

parlamentarismo. Schmitt se refiere a la teoría del mito de Sorel, con el que las masas son arrulladas para una acción histórica, y en el contexto de reflexiones posteriores surge de nuevo Donoso Cortés como el garante intelectual de Schmitt:

Desde el punto de vista de esta filosofía [la del mito que entusiasma para la acción y el sacrificio, H.M.], el ideal burgués del entendimiento pacífico, en el que todos van a encontrar su preferencia y van hacer un buen negocio, se convierte en el nacimiento de un intelectualismo cobarde; la negociación de estilo parlamentaria, con discusión, con transacciones, parece una traición al mito y al gran entusiasmo, que es lo que importa. A la imagen mercantil del balance se opone la idea bélica de una batalla decisiva, sangrienta, destructora. Contra el constitucionalismo parlamentario surgió esta imagen de 1848 por ambos lados: por el lado del orden tradicional en sentido conservador, representado por un español católico, Donoso Cortés, y por el lado del anarcosindicalismo radical con Proudhon.³⁴

Aquí no juegan el papel decisivo el cambio político-social o económico-social, la progresión de la división social del trabajo y las transformaciones de ahí resultantes en la relación de fuerza entre las clases, como Marx y Engels habían puesto en el centro de sus reflexiones, sino que lo juegan los proyectos e ideas que se hacen los actores políticos de cómo va a parecer el orden del futuro y de cómo se van a entablar los conflictos en el camino hacia allí.

Schmitt trató todavía una vez más la cuestión de la relación entre cambio cognitivo y cambio político-social en su *Politische Theologie* («Teología política») desde una perspectiva más distante y menos polémica, cuando él, apoyándose en su famosa fórmula de que «todos los conceptos fundamentales de la teoría del Estado moderna [...] son conceptos teológicos secularizados»,³⁵ hace unas reflexiones sobre una sociología de los conceptos político-jurídicos fundamentales.³⁶ El punto de partida de estas reflexiones es la analogía entre los conceptos teológicos y los conceptos jurídicos, que Schmitt desarrolla con el ejemplo del milagro y el estado de excepción:

34. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, op. cit., p. 81.

35. Schmitt, *Politische Theologie*, op. cit., p. 49.

36. Los trabajos de Reinhart Koselleck sobre semántica histórica están en la tradición de este enfoque schmittiano, aun cuando Koselleck haya abandonado las amplias pretensiones políticas de Schmitt.

Tan sólo en la conciencia de esta posición análoga cabe conocer el desarrollo que han tenido las ideas filosóficas sobre el Estado en los últimos siglos. Pues la idea del Estado de derecho moderno se realiza con el deísmo, con una teología y una metafísica que elimina el milagro del mundo y que rechaza tanto la infracción de las leyes naturales contenida en el concepto de milagro, infracción que establece una excepción mediante una intervención directa, como la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente.³⁷

En estas reflexiones, Schmitt le concede a la innovación teórica, aquí en concreto a la transición del teísmo al deísmo, la función de iniciador del cambio cognitivo; la autointerpretación de la propia sociedad se transforma, según esto, no bajo la presión de las crisis de adaptación del sistema político-social, sino como consecuencia de los «inventos» de los teóricos políticos.³⁸

Pero Schmitt con su sociología de los conceptos no sólo quiere descubrir el cambio cognitivo sino también el político-social, pues propone como siguiente paso en el análisis, comparar «la estructura última» de los conceptos jurídicos «con la elaboración conceptual de la estructura social de una época». De esta manera forma parte de «la sociología del concepto de soberanía» del siglo xvii el hecho de

que la existencia histórica de la monarquía correspondiera al conjunto de la conciencia de la humanidad europea occidental y la configuración jurídica de la realidad histórico-política pudo encontrar un concepto, cuya estructura coincidía con la estructura de los conceptos metafísicos. La monarquía recibió así en la conciencia de aquella época la misma evidencia que la democracia en una época posterior.³⁹

El cambio cognitivo que tuvo lugar entre los siglos xvii y xix fue un cambio de la trascendencia a la inmanencia como idea predominante sobre el orden metafísico, y de esta manera cree Schmitt poder afirmar, generalizando, lo siguiente:

37. Schmitt, *Politische Theologie*, op. cit., p. 49.

38. Schmitt polemiza aquí expresamente con la idea marxista de que las innovaciones teóricas dependen de las situaciones económico-sociales: «Si Engels considera el dogma calvinista de la predestinación como un reflejo de la falta de sentido y de la impredecibilidad de la competencia capitalista, igualmente se podría reducir la teoría de la relatividad moderna y su éxito a las relaciones entre las monedas en el mercado mundial actual y así se le habría encontrado su infraestructura económica», *ibid.*, p. 57.

39. *Ibid.*, p. 59.

La imagen metafísica que se hace una determinada época del mundo tiene la misma estructura que aquello que le hace aparecer como forma de su organización política sin más.⁴⁰

Refiriéndonos a Hegel, Marx, Taine, Tocqueville, Donoso y Schmitt se han esbozado tres distintas concepciones sobre la relación entre el cambio cognitivo y el cambio político-social: Marx ve el cambio cognitivo en dependencia del cambio político-social o económico-social, Donoso y Schmitt parten de una dependencia inversa del cambio político-social respecto al cambio cognitivo, mientras que Tocqueville supone una relación recíproca compleja, en la que unas veces el cambio cognitivo impulsa el cambio político-social y otras veces el cambio político-social acelera el cognitivo y lo lleva a un papel determinante. En conexión con esto, vamos a investigar cómo los propios teóricos han tematizado sus propias posiciones, y las de otros, en relación con su papel respecto al cambio político y social.

Descubridor, Intérprete y Médico: Tres metáforas sobre la posición de los teóricos políticos respecto al cambio cognitivo y político-social

«Descubridor», «Intérprete» y «Médico» se han utilizado continuamente en la historia del pensamiento político como metáforas sobre la posición de los teóricos políticos en relación con el cambio cognitivo y el cambio político-social.⁴¹ No se trata ahora de la posición del observador del cambio, como en los autores que se han tratado antes, sino que se trata de observar al teórico como actor político-social. En este sentido, «descubridor» significa una relación de carácter interventor de la teoría respecto al cambio cognitivo y al político-social; «intérprete» significa más bien una relación receptiva, y «médico» representa –como unión personificada de diagnóstico y terapia– la unión del receptor y del interventor. La utilización de estas tres descripciones del modo cómo se comporta la teoría política en relación con el cambio cognitivo

40. Ibid., pp. 59 ss.

41. Michael Walzer ha denominado con estos conceptos de «descubrimiento», «invención» e «interpretación» tres caminos de la filosofía moral; véase Walzer, Michael, *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Berlín, Rotbuch, 1990, p. 11. Los conceptos que proponemos aquí se distinguen de los de Walzer en que no se dirigen a las pretensiones de validez de las teorías, sino a la descripción propia y de otros de sus efectos sobre la sociedad.

y el político-social, se analizará a continuación tomando como ejemplo un teórico, concretamente Nicolás Maquiavelo.

En 1950 publicó Joseph Vogt una crítica al libro de Gerhard Ritter *Die Dämonie der Macht*, en el que Ritter discutía la teoría política del Renacimiento, especialmente Maquiavelo y Moro. Ritter, según Vogt, había intentado en este libro aportar la prueba

de que, con el surgimiento del Estado moderno en el Renacimiento, había nacido una nueva percepción de la naturaleza de lo político.⁴²

Traducida esta nueva percepción a los conceptos que estamos utilizando aquí significa que Ritter partía de un cambio político («el surgimiento del Estado moderno») y paralelamente de un cambio cognitivo («una nueva percepción de la naturaleza de lo político»). Más aún: según Vogt, Ritter había entendido el cambio cognitivo como punto de partida del cambio político y había concebido este cambio cognitivo como el logro individual de un teórico, como un «descubrimiento». El punto de partida del cambio lo constituyen, según esto, una teoría, un libro, un autor. Y continúa Vogt refiriéndose a Ritter:

Maquiavelo descubrió todo ese terreno de la realidad que nosotros llamamos hoy la peligrosidad del poder, sobre todo la extraña realidad de que la construcción política casi nunca avanza sin la destrucción de valores morales, y que en el poder tienen necesariamente que ir juntos la máxima generosidad y el máximo egoísmo, si se quiere tener éxito.⁴³

No se trata, en este punto, de que Vogt contradiga a Ritter respecto a sus hallazgos referidos al Renacimiento; Vogt duda más bien que el «realismo político», que entra en el pensamiento y en la autointerpretación de la propia sociedad con el Renacimiento, conciba adecuadamente el acontecer político y sea una guía fiable para la acción política.

En la visión de Ritter y de Vogt es un «descubrimiento» el que condujo a un cambio cognitivo, y a través de éste, finalmente a un cambio político-social. En su libro *La idea de la razón de Estado*, Friedrich Meinecke describe asimismo el papel de Maquiavelo en la transformación del sistema cognitivo según este modelo del descubrimiento:

42. Vogt, Joseph, «Dämonie der Macht und Weisheit der Antike», en Hans Herter (ed.) *Thukydides*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, p. 282.

43. *Ibid.*, p. 283.

Era, pues, una necesidad histórica que el hombre con el que comienza en el Occidente moderno la historia de la idea de la razón de Estado y por el que el maquiavelismo ha recibido su nombre, tuviera que ser un pagano que no conocía los terrores del infierno, sino que iba con ingenuidad antigua a la obra de su vida de pensar sobre la naturaleza de la razón de Estado. Nicolás Maquiavelo fue el primero que hizo esto.⁴⁴

La calificación de un autor como «el primero» que ha hecho algo, puede considerarse como sustituto del concepto de descubridor que no surge expresamente en este lugar. De manera explícita se encuentra la metáfora del descubridor también, y finalmente, en la obra de Leo Strauss *Naturrecht und Geschichte* («Derecho natural y historia»), donde se dice: «Maquiavelo, este gran Colón, había descubierto el continente sobre el que Hobbes pudo edificar su construcción».⁴⁵ Ritter, Meinecke y Strauss han concebido al teórico, por tanto, como un actor político y no como un simple espectador; como uno que, pensando y escribiendo, transformó el sistema cognitivo, interviniendo a través precisamente de esta transformación del sistema cognitivo en el sistema político-social. *Words are deeds*, dice un famoso aforismo de Wittgenstein, que podría tener aplicación aquí. O el propio Leo Strauss: *scribere est agere*.

Pero ¿qué significa caracterizar a las palabras como acciones y a los teóricos como actores? Por regla general, el concepto de descubridor tiene connotaciones positivas, y se le asocia en general la idea de que, a través de un descubrimiento, el conocimiento existente se vuelve más completo y/o que alcanza, a través del descubrimiento, un nivel más alto en su estructuración. Esto no sólo vale para viajeros cosmopolitas y científicos de la naturaleza, sino también para los teóricos políticos calificados de «descubridores». Sirvan como prueba algunos títulos de libros: *Die Entdeckung der Freiheit* («El descubrimiento de la libertad»), de Kurt Raaflaub, o, con otras connotaciones, el libro de Jean Starobinski *Die Erfindung der Freiheit* («La invención de la libertad»). En este tema no tiene que ser necesariamente una sola persona, a cuya in-

44. Meinecke, Friedrich, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Múnich, Oldenbourg, 1976, 4ª ed., p. 34 [= *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997]. Punto de partida para la vinculación de Maquiavelo a la expresión «peligrosidad del poder» es la conferencia de Max Weber sobre *Política como profesión*, véase Weber, Max, «Politik als Beruf», en Johannes Winkelmann (ed.) *Gesammelte Politische Schriften*, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1980, 4ª ed., pp. 557 ss. Weber utiliza estas reflexiones para desarrollar su importante distinción entre ética de las convicciones y ética de la responsabilidad.

45. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, op. cit., p. 184.

novación teórica se le atribuya un cambio cognitivo, sino que pueden ser también grupos o generaciones de teóricos los que figuren como descubridores o inventores.⁴⁶ En todo caso se le asocia la idea de una ruptura cognitiva, de una innovación con amplias consecuencias.

Que estas ideas de progreso no van unidas, sin embargo, de manera necesaria a la calificación de un teórico como «descubridor» se puede ver en Leo Strauss, en relación directa con el pasaje citado antes:

Que la revuelta «realista» contra la tradición condujo a que la excelencia humana o, más exactamente, la virtud humana y la vida contemplativa fueran sustituidas por el patriotismo o por la simple virtud política [...] La meta se puso más abajo para aumentar la probabilidad de alcanzarla.⁴⁷

A un resultado similar llegó finalmente Joseph Vogt, después de haber contrapuesto a la «peligrosidad del poder», que —siguiendo a Ritter— había descubierto Maquiavelo, la «sabiduría de la antigüedad» desde Tucídides hasta Tácito: el descubrimiento de Maquiavelo no es, según esto, ninguna ganancia en conocimiento sino una pérdida, que había que remitir al resentimiento resultante del encuentro de Maquiavelo con Savonarola y de la contemplación de su fracaso:

Es una fatalidad del pensamiento moderno no haber superado este resentimiento, que en Maquiavelo tenía una base personal. En la creencia de que el maquiavelismo había *descubierto* la nuda realidad, los filósofos y por supuesto también los teólogos llegaron al máximo explicando que el mal era imprescindible y elevando a divino lo demoníaco. Al final se desveló la nihilista voluntad del poder o la callada sumisión bajo el pecado. Desde estas fases finales se ve clara la profundidad de la apostasía, que comenzó en el pensamiento occidental con Maquiavelo.⁴⁸

46. No distinguimos entre descubrimiento e invención, que Walzer sí distingue sistemáticamente, porque, por regla general, a la teoría política sólo se le ha aplicado el concepto de descubridor. Está, sin embargo, fuera de duda que, de esa manera, en la propia tematización de la teoría política se ha limitado mucho la significación de la innovación.

47. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, op. cit., pp. 184 ss.

48. Vogt, Joseph, «Dämonie der Macht und Weisheit der Antike», en Herter, *Thukydidés*, op. cit., p. 308, subrayado de H.M.; la idea de que el giro introducido por Maquiavelo en la historia del pensamiento político hay que remitirlo a su propio resentimiento se encuentra con frecuencia en las interpretaciones alemanas de Maquiavelo; esta idea se remonta a Martin, Alfred von, «Peripetien in der seelischen Entwicklung der Renaissance. Petrarca und Machiavelli», *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1927, p. 468; Martin, Alfred von, *Soziologie der Renaissance*, Múnich, Beck, 1974, 3ª ed., pp. 97 ss. [= *Sociología del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995]; esta idea la ha desarrollado con la máxima matización König, René, *Niccolo Machiavelli. Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende*, Múnich, Hanser, 1979, pp. 120 ss. y 263 ss. Esto es obviamente una

La acción del teórico va unida aquí a amplias consecuencias: no se puede pasar por alto que los conceptos de nihilismo y de apostasía remiten en este contexto a Hitler, después de que Hermann Rauschning, en su libro *Die Revolution des Nihilismus* («La revolución del nihilismo»), haya puesto en conexión a Hitler y a Maquiavelo con el nihilismo:⁴⁹ el descubrimiento de Maquiavelo no es ahora la mirada a la tragedia del juego del poder, como en Ritter, sino el comienzo del camino hacia el abismo.

Como el intento más elaborado de entender al teórico como un actor que interviene en el sistema cognitivo de la sociedad pueden considerarse ahora los trabajos de Quentin Skinner, que, entre otras cosas, también se ha ocupado intensamente de Maquiavelo.⁵⁰ Skinner parte de que la significación de un texto de teoría política sólo puede ser comprendida adecuadamente si se analizan sus afirmaciones esenciales en el contexto discursivo e ideológico en el que surgió. El contexto del análisis está constituido no por la evolución diacrónica de los grandes pensadores –diacronía privilegiada en la historia de las ideas clásica–, sino por la producción sincrónica del texto. Para Skinner, las teorías políticas son «maniobras ideológicas» o «manipulaciones ideológicas» mediante las que el teórico cambia el sistema cognitivo para intervenir en el sistema político-social. Al analizar estas intervenciones, Skinner se concentra, primero, en los criterios de uso de un concepto (textualidad), segundo en el tipo de fenómenos que se describen con el concepto (semántica) y, tercero, en la posición evaluativa del concepto (pragmática). Cambios en estos campos afectan a la estructura de la teoría social, a la forma de la percepción de la sociedad y, finalmente, a los valores y actitudes sociales. En el caso de Maquiavelo, Skinner cree poder mostrar que la inversión de los valores platónico-ciceronianos que Maquiavelo hace en el *Principe* condujo a una significación radicalmente nueva de los conceptos político-filosóficos fundamentales: a la *prudentia* se le despojó de todas sus connotaciones éticas y se

reacción a la idea que se ha formado en Alemania con más fuerza que en otros sitios de que Maquiavelo es el descubridor/inventor del realismo político.

49. Un tratamiento más detallado del tema se encuentra en Faul, Erwin, *Der moderne Machiavellismus*, Colonia, Kiepenheuer y Witsch, 1961, pp. 302 ss.

50. La dedicación de Quentin Skinner a Maquiavelo se encuentra en los libros *The Foundations of Modern Political Thought* (vol. 2), Cambridge, Cambridge University Press, 1978; vol. 1: pp. 128 ss., pp. 180 ss.; Skinner, Quentin, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1981 [= *Maquiavelo*, Madrid, Alianza Editorial, 2008]; Skinner discute cuestiones metodológicas en el artículo «Language and political change», en Terence Ball et al. (eds.) *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 6-23.

la puso en la imagen del león y el zorro, cuyas cualidades —la fuerza y la astucia— debe tener un gobernante, en la concepción de Maquiavelo, si quiere tener éxito; de la *iustitia* dice Maquiavelo que no hay que tenerla realmente, sino que puede ser suficiente con su apariencia, lo que, además, es más conveniente; *fortitudo* no es para él nada más que no depender de mercenarios y establecer una milicia reclutada en el propio país, y de la *temperatia*, por último, se dice que, como virtud del gobernante, depende de las circunstancias exteriores el que sea útil o dañina. El objetivo de Maquiavelo fue, según Skinner, cambiar las estructuras léxicas y semánticas del lenguaje político de modo que se adecuaran lo más exactamente posible a sus propios deseos políticos.

Para Skinner, por tanto, no es la teoría, sino el teórico mismo, no el texto sino el autor del texto, el punto de partida de cambios con consecuencias. Estos cambios se producen de manera intencionada y abrupta, no en una transformación paulatina de los conceptos, aunque fuera con una lucha fuerte, como ha intentado mostrar Reinhart Koselleck en el nacimiento de los singulares colectivos, en la temporalización de los conceptos y en las terminaciones, que sirven como conceptos de movimientos y actuaciones colectivas.⁵¹ Detrás de los cambios está el teórico, que no sólo tiene la intención del cambio sino que lo ejecuta y sabe además adónde quiere ir con ello. En Koselleck, el centro del análisis está en la transformación de los conceptos; en Skinner, sin embargo, está el teórico y su manejo de los conceptos. En Koselleck los teóricos políticos actúan «con la espalda por delante»; en Skinner, los teóricos saben exactamente lo que quieren. En esta acentuación de la intencionalidad del autor está también la diferencia entre el enfoque de Skinner de la historia de las ideas políticas y la teoría del discurso de Michel Foucault, que prohíbe el recurso al autor y a sus fines e intenciones.

La calificación del teórico político como «intérprete» de la sociedad, la segunda metáfora sobre la influencia de los teóricos, después de la del «descubridor», no se puede prácticamente abordar sin la referencia a la famosa fórmula de Marx: «los filósofos sólo han interpretado el mundo de maneras distintas, lo importante es cambiarlo».⁵² La contraposición

51. Koselleck, Reinhart, «Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte», en Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1984, 2ª ed., p. 113 ss.

52. Marx, Karl, «Thesen über Feuerbach», en *Marx-Engels Werke* (vol. 3), op. cit., p. 7 [= *El manifiesto comunista; Once tesis sobre Feuerbach*, Madrid, Alhambra Longman, 2000].

proclamada aquí por Marx es entre una referencia al mundo básicamente teórica y otra básicamente práctica, y él les reprocha a «los filósofos» haberse encerrado de manera pasiva en sus teorías, en vez de haberse referido al sistema político-social de manera interventora. Según Marx lo que les caracteriza es su aspiración a no ser precisamente actores, sino tener una relación con el mundo de mera interpretación; no dirige su quehacer la intención del descubrir o inventar, sino solamente la alegría de comprender lo que pasa y acontece en el mundo, sin querer inmiscuirse activamente en ello.⁵³

También Maquiavelo fue entendido e interpretado de esta manera:

Mis escritos –le hace decir Trajano Boccalini en los *Ragguagli di Parnaso*– no contienen nada más que las recetas políticas y las máximas políticas, que he tomado de la actuación de algunos gobernantes.⁵⁴

Según esto, Maquiavelo es menos que un «intérprete», realmente sólo refleja. Hermann Conring también destacó que los autores antiguos se habían expresado de manera similar a Maquiavelo y que en todas las épocas los gobernantes habían actuado según los principios que Maquiavelo mostró. *Ratio status*, dice Grimmelshausen en su escrito *Simplicianischer Zweyköpffiger Ratio status* («Ratio status simpliciano de dos cabezas»), ha habido siempre en el mundo y por eso Maquiavelo no la pudo poner en el mundo como un descubridor o inventor; como prueba de esto le sirve el informe bíblico sobre la vida y actuación del rey Saúl.⁵⁵ Christian Weise va un paso más lejos en su obra de teatro *Bäurischer Machiavellus* («Maquiavelo campesino») y deja entrar a Gentillet, el crítico hugonote de Maquiavelo, que en sus escritos había atacado a Maquiavelo como culpable de la teoría. Su reproche dice que Maquiavelo ha traído la maldad al mundo. Este se defiende, por el contrario, afirmando que el mundo siempre ha sido malo y que él sólo lo ha descrito como es. Es decir, Maquiavelo reclama para sí el papel del «mero intérprete». Y así en realidad se comportan los hombres, como

53. Véase sobre este punto Münkler, Herfried, «Machtanalytik als Konfliktverschärfung? Vom Praktischwerden der Theorie bei Thukidides, Machiavelli und anderen», en Volker Gerhardt (ed.) *Eine angeschlagene These. Die 11. Feuerbach-These im Foyer der Humboldt-Universität zu Berlin*, Berlín, Akademie, 1996, pp. 85 ss.

54. Trajano Boccalini en Rua, Giuseppe (ed.) *Ragguagli di parnaso e Pietra del Paragone Politic* (1612/13), Bari, Laterza, 1910-1912, p. 89.

55. Datos detallados sobre este punto y para lo siguiente en Münkler, Herfried, *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1987, p. 71.

informan los emisarios enviados apresuradamente, tanto los hombres que no conocen sus escritos como los que los han leído. De esta manera Maquiavelo queda rehabilitado.

Semejante rehabilitación tiene, por supuesto, el precio de marginar considerablemente al teórico político y de negarle casi toda influencia en relación con el devenir de los acontecimientos. O en los términos que hemos introducido aquí: si la teoría política y, más aún, la auto-interpretación de la propia sociedad es, en su conjunto, un mero reflejo de lo que ocurre, con este reflejo no se produce ningún cambio, ni se lo acelera ni se lo refuerza, sino que todo sigue como es. Sólo los intelectuales que desde hace mucho se quejan del mal del mundo creen haber encontrado un responsable de ello en el teórico político, y al hacerlo responsable de la perdición del mundo se están asegurando al mismo tiempo una influencia de los intelectuales sobre la situación del mundo. Se confirman a sí mismos su propia significación al hacer responsable de la situación del mundo político a uno de ellos. Por eso en la calificación del intelectual como «descubridor», «intérprete» o «médico» siempre hay contenidas algunas suposiciones sobre la relevancia político-social de los intelectuales, que tendrían que desarrollarse por separado en una teoría del intelectual.

Pero volvamos todavía a la concepción de la teoría política como reflejo de lo que ocurre, que también puede ir unida a la idea de que de esa manera tiene una función explicativa. Quien refleja se convierte en explicador al reunir la realidad a modo de una imagen en el espejo, la cual, a través de ella misma, le da a la realidad político-social una mayor visibilidad y claridad que la que tiene en una observación directa. Spinoza se expresa en este sentido en el *Tractatus politicus* cuando escribe sobre Maquiavelo lo siguiente:

Quizá él quería mostrar además cuánto se tiene que cuidar una multitud libre de confiarle su propio bienestar completamente a un único hombre, que, aunque no sea vanidoso y crea que puede gustar a todos, tiene que temer cada día un ataque, viéndose por lo tanto obligado a ir más bien tras la muchedumbre para su propia defensa que a cuidar de ella.⁵⁶

De esta manera el reflejar se convierte en interpretación explicativa, en pensamiento interventor, al suministrar ideas que deberían permanecer

56. Baruch de Spinoza, en Bartuschat, Wolfgang (ed.) *Politischer Traktat. Tractatus politicus*, Hamburgo, Meiner, 1994, p. 67.

ocultas desde el punto de vista de las élites políticas. De manera muy similar se expresa también Jean-Jacques Rousseau en el *Contrat social*:

Con el pretexto de enseñar a los reyes, él [Maquiavelo, H.M.] ha enseñado en realidad a los pueblos.⁵⁷

El intérprete cae de esta manera en el papel del oponente político, porque el hace visible lo que tenía que permanecer invisible, abandonando así la esfera de la teoría contemplativa, como le había exigido Marx en la 11ª tesis sobre Feuerbach. Transforma el mundo al interpretarlo.

¿Desaparece entonces nuevamente la diferencia entre la relación con el mundo esencialmente interventora, la del «descubridor», y la relación sobre todo receptiva, la del «intérprete»? Para poder mantener y precisar esa diferencia son necesarios al menos algunos supuestos más. La diferenciación establecida al principio entre sistema cognitivo, aquí la autointerpretación de la propia sociedad, y el sistema político-social se la puede utilizar para una matización de las dimensiones receptiva e interventora de la teoría política: la intervención del «descubridor» se produce directamente, mayoritariamente como consejo o recomendación directa, dirigida a los actores dentro del sistema político. El «intérprete», por el contrario, no recomienda ni aconseja, sino que cambia la percepción y la perspectiva; su intervención es indirecta; interviene en la realidad político-social a través de un cambio en la autointerpretación de la propia sociedad. No es casual entender al teórico calificado de «descubridor» como próximo al poder, mientras que los teóricos calificados de «intérpretes» están provistos con el atributo de la crítica subversiva. Esto puede ocurrir en un mismo autor, como muestra el ejemplo de Maquiavelo. Son, por tanto, dos modos distintos de la influencia de la teoría política, los que han sido etiquetados con la denominación de «descubridor» e «intérprete».

Pero la acción del teórico se ha entendido al mismo tiempo de manera receptiva e interpretativa, y especialmente en la descripción del papel del teórico político contenido en la metáfora del médico. En su escrito de juventud *Die Verfassung Deutschlands* («La constitución de Alemania») escribe Hegel sobre Maquiavelo:

57. Rousseau, Jean-Jacques, *Politische Schriften* (vol. 1), Paderborn, Schönigh, 1977, p. 134 [= *Escritos políticos*, Madrid, Trotta, 2006].

Ya el mismo fin que pone por delante Maquiavelo, unir Italia como un Estado, es ignorado por la ceguera que sólo ve en la obra de Maquiavelo nada más que la fundación de una tiranía, un espejo dorado para opresores ambiciosos. Pero si se admite también que los medios son reprobables, entonces la moral tiene un amplio campo de acción para sacar a relucir sus trivialidades de que el fin no justifica los medios, etc. [...] Aquí no se puede hablar de ninguna elección de los medios: los miembros gangrenosos no pueden curarse con agua de lavanda; una situación en la que las armas usuales han sido el veneno y el asesinato, no tolera experimentos en contra suaves. La putrefacción de la vida próxima sólo puede reorganizarse con el proceder más violento.⁵⁸

También Ranke utiliza en su escrito *Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber* («Acerca la crítica de los nuevos historiadores») la metáfora del médico para describir el papel de Maquiavelo, destacando, como Hegel, el aspecto interventor:

Él [Maquiavelo, H.M.] buscaba la curación de Italia; pero su situación le parecía tan desesperada que era lo suficientemente astuto para prescribirle veneno.⁵⁹

En Ranke se denomina una dosis demasiado fuerte de lo que Hegel había metaforizado como amputación. En ambos casos el médico se ve obligado a echar mano de los medios más fuertes para poder salvar quizá todavía al paciente.

La metáfora del teórico como médico ofrece la posibilidad de captar el momento receptivo y el momento interventor de la teoría política como reacción al cambio político-social previo –como muestran los dos ejemplos– en donde se puede acentuar el lado del diagnóstico o el de la terapia. Pero como el médico es ambas cosas, diagnosticador y terapeuta, ambos elementos están aquí unidos entre sí. El teórico interviene aquí en la autointerpretación de la propia sociedad, o da consejos a los actores políticos sobre lo que él considera necesario, a consecuencia de los cambios observados en el sistema político-social y no desde la arbitrariedad de su pensamiento o de su voluntad, como en el caso

58. Georg W. F. Hegel, en Moldenhauer y Michel (eds.), *Werke* (vol. 1: Die Verfassung Deutschlands), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1970, pp. 461-581, p. 555 [= *La Constitución de Alemania*, Madrid, Aguilar, 1972].

59. Ranke, Leopold von, *Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1874, 3ª ed., pp. 173 ss.

de la metáfora del descubridor. La cuestión de si esta intervención se caracteriza más por el aspecto de diagnóstico o por el de terapéutico, depende, y no en último término, de las intenciones políticas de quien emplea la metáfora del médico.

Probablemente no es casual que encontremos un montón de metáforas del médico en relación con Maquiavelo, pues él mismo se sirvió de ella muchas veces para caracterizar al político competente. En el *Principe* habla de enfermedades políticas que se podrían curar fácilmente si se hubieran previsto, pero contra las que no hay remedios una vez se han declarado:

la tisis, dicen los médicos, es difícil de reconocer al principio, pero fácil de curar; por el contrario, cuando no se la reconoce inmediatamente al comienzo para aplicar los métodos de curación correctos, es fácil de reconocer, pero difícil de curar. Lo mismo ocurre con la política. Si se mira el mal en embrión ya desde lejos —para lo que, por supuesto, está una cabeza inteligente—, se puede eliminar fácilmente; pero todos los remedios llegan demasiado tarde cuando no se lo reconoce y ha crecido tanto que ya está a la vista de cualquiera.⁶⁰

La metáfora puede utilizarse, por supuesto, también en el sentido de que el «médico», por los motivos que sean, mantiene una vida que, de lo contrario, ya habría terminado hacía tiempo. Lo que el médico así mantiene es una enfermedad crónica. El giro de la socialdemocracia como médico en la cama de enfermo del capitalismo significaba más o menos eso.

60. Niccolò Machiavelli, en Herfried Münkler (ed.) *Politische Schriften*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1990, p. 56.

LA HISTORIA COMPARADA DE LOS INTELLECTUALES EN EUROPA: ALGUNAS CUESTIONES DE MÉTODO Y PROPUESTAS DE INVESTIGACIÓN

- Christophe Charle

Aunque el interés más reciente de la historiografía gira en torno a la historia comparada,¹ lo cierto es que los estudios de historia cultural comparada son aún escasos y objeto de discusión sobre la pertinencia misma de su enfoque. Su principal ámbito de análisis ha sido hasta ahora el de la historia comparada de la educación.² ¿Podría extender sus miras y adentrarse en los ámbitos propios de otras disciplinas, la literatura comparada, la historia del arte, la historia de las ideas o la antropología, por ejemplo? Si sólo se tratara de una disputa en torno a los deslindes entre disciplinas, la cuestión se resolvería fácilmente ya que todos los progresos historiográficos de los últimos cincuenta años se han basado en la importación de problemáticas propias de disciplinas próximas con la finalidad de renovar el enfoque histórico. Algunos autores, sin embargo, dudan de la misma razón de ser y de la legitimidad de la comparación en la historia cultural.³ Aducen que toda comparación, y especialmente en historia cultural, exige un *tertium comparationis*, es decir, un esquema común de análisis y que éste no suele consistir

1. Véase Haupt, Heinz-Gerhard y Kocka, Jürgen (eds.) *Geschichte und Vergleich, Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Fráncfort del Meno, Campus, 1996.

2. Véase Müller, Detlef K., Ringer, Fritz K. y Simon, Brian (eds.) *The Rise of the Modern Educational System: Structural Change and Social Reproduction 1870-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; Jarasch, Konrad H. (ed.) *The Transformation of Higher Learning*, Stuttgart, Klett, 1983; Schriewer, Jürgen, «The Method of Comparison and the Need for Externalization: Methodological Criteria and Sociological Concepts», en Schriewer, Jürgen y Holmes, Brian (eds.) *Theories and Methods in Comparative Education*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 1992, 3ª edición, pp. 25-83. Para una visión general, Compère, Marie-Madeleine, *L'histoire de l'éducation en Europe. Essai comparatif sur la façon dont elle s'écrit*, Berna, Peter Lang, 1995.

3. En especial Espagne, Michel, «Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle», en Jean Bazin y Alban Bensa (eds.) *Genèses: sciences sociales et histoire* 17, 1994, pp. 102-121.

sino en un vocabulario eufemístico que no consigue reflejar las particularidades de los distintos contextos culturales, la manera en que cada lengua desglosa la realidad. Así, el vocabulario utilizado puede acabar transmitiendo juicios de valor implícitos generados por la mirada recíproca de las culturas comparadas.

Siguiendo esta perspectiva crítica, este capítulo tratará de examinar las condiciones en que pueden estudiarse comparativamente los campos intelectuales y a los intelectuales de distintos países europeos. La hipótesis de partida sobre la que se asienta el propósito comparativo es aquí distinta de la que suele presidir los trabajos comparativos en la historia de la economía, de la educación o de las sociedades en general. En estos ámbitos el estudio se desarrolla tomando en consideración realidades universales cuyas definiciones no dependen de los contextos nacionales en que se verifican (las empresas, el capitalismo, la enseñanza secundaria o determinado grupo social presente en varias sociedades)⁴ para luego dar cuenta de las particularidades que revisten dichos universales en cada contexto, como consecuencia tanto de la evolución propia del ámbito considerado como de la herencia histórica de cada lugar. En el caso de la historia comparada de los intelectuales, no hay acuerdo sobre la existencia de una noción universal que se manifieste en las distintas sociedades. No cabe duda de que hay funciones y actividades intelectuales en todos los sitios, pero queda por saber si todas ellas responden a los calificativos de «intelectual» o «campo intelectual», términos surgidos de la universalización de la experiencia francesa y de una eufemización de su inicial trasfondo político e ideológico. Durante mucho tiempo las investigaciones comparadas han seguido el método de la historia de las ideas y se han limitado a analizar algunas figuras destacadas o a estudiar el influjo internacional de determinadas corrientes ideológicas, consiguiendo de ese modo soslayar la cuestión previa de las definiciones ya que se partía de particulares o de determinadas realidades empíricas. Se estudiaba, por ejemplo, el darwinismo, el positivismo, el romanticismo o el marxismo o, también, la filosofía en dos o más países desde un enfoque difusionista o genealógico. Pero cuando el planteamiento quiere ser global y sociocultural, la cuestión de las definiciones resulta ineludible.

4. Sobre el estado de la discusión en torno a la comparación aplicada en la burguesía véase Kocka, Jürgen, «The Middle Classes in Europe», *The Journal of Modern History* 67, 1995, pp. 783-806.

Problemas de definición

Las numerosas definiciones de los intelectuales, sin embargo, oscilan constantemente entre el substancialismo y el nominalismo: en un extremo se les confunde con un grupo social más, en el otro sólo se les atribuye un propósito ideológico o político. La virtud del enfoque de la historia comparada reside en que cuestiona estas delimitaciones apriorísticas o formales en beneficio de un enfoque constructivista y polemológico. Siguiendo esta perspectiva, he demostrado en otro lugar⁵ que la emergencia de los intelectuales en Francia a finales del siglo XIX, en el sentido hasta entonces desconocido de un grupo defensor de unos valores universales en nombre de los cuales interviene en el debate político, sin constituirse necesariamente en profesionales de la política, es el resultado de una lucha entre distintos grupos intelectuales de los cuales cada uno tiene una definición diferente de su función y de su legitimidad. No hay ningún motivo para pensar que la progresiva difusión de esta nueva noción (o su rechazo en determinados países en beneficio de una definición alternativa) no obedezca a un mismo tipo de proceso. Se impone, por lo tanto, sustituir la definición apriorística, con la que suelen operar los teóricos, los filósofos o los ensayistas, por el análisis explicativo de las luchas entre los distintos conceptos en liza, conceptos que deben relacionarse con las posiciones ocupadas por los distintos protagonistas en el campo intelectual y en el del poder. El propósito de la historia comparada de los intelectuales consiste, por lo tanto, en determinar si este proceso sigue, no obstante los desfases cronológicos, un curso paralelo; cuáles son los espacios culturales que no siguen la tendencia y por qué motivos; cuáles son las transformaciones generales, de orden social, cultural o político tras esta extensión por proximidad y cómo varía el alcance del debate en función de los distintos contextos culturales y políticos.

Podría parecer que este planteamiento, históricamente circunscrito, limita la acepción del término a un contexto específico vinculado a la esfera de influencia cultural francesa en la medida en que, como he señalado en otro lugar, el éxito del nuevo vocabulario derivado del término francés es mayor cuanto más próximas son las comunidades lingüísticas receptoras (Italia, España y su extensión en América latina).⁶

5. Charle, Christophe, *Naissance des «Intellectuels»: 1880-1900*, París, Minuit, 1990.

6. Charle, Christophe, *Les intellectuels en Europe au XIX^{ème} siècle – Essai d’histoire comparée*, París, Le Seuil, 1996 [= *Los intelectuales en el siglo XIX: precursores del pensamiento moderno*, Madrid, Siglo XXI de España, 2000].

Parte de las variaciones en el sentido de la palabra se debe a la familiaridad de su etimología en cada contexto lingüístico: así en las lenguas latinas o en inglés, los equivalentes directos del término *intellectuel* tienen una resonancia menos extranjera, erudita o socialmente distintiva que en las lenguas no romanas o no romanizadas como las germánicas o eslavas. Estas últimas pueden disponer de otros términos derivados de otras etimologías o acuñados en épocas históricas anteriores, lo que obstaculiza la difusión del término francés, salvo en aquellos círculos sociales que pretenden distinguirse con su uso y que, precisamente por ello, limitan tanto la difusión como los significados del mismo.⁷

Pero la originalidad añadida del término *intellectuel* es que ha sabido escapar, ya sea en francés como en sus lenguas vecinas, al desgaste al que suelen verse sometidos todos los términos polémicos y políticos para acabar asentándose en el vocabulario abstracto y relativamente transhistórico de las ciencias sociales. Esto se debe a una serie de particularidades inicialmente presentes en Francia y también a una coyuntura general en Europa que reclamaba una nueva terminología que pudiera abarcar los distintos oficios y cometidos intelectuales. Desde su misma emergencia y primigenia difusión, la noción de *intellectuel* y sus términos conexos, y sus consiguientes representaciones sociales, denotaban tres registros parcial o totalmente ausentes en la semántica de las anteriores, y más restrictivas, terminologías: un registro social, otro cultural y (con carácter menos general, de ahí la discusión) una dimensión política.⁸

Toda definición estandarizada, es decir, ahistórica, tiende, sin advertirlo, a privilegiar en exceso uno de los tres registros o a reducir una u otra de las dos primeras dimensiones a la tercera. Así las definiciones más al uso, de corte funcionalista, parten de la división del trabajo entre actividades manuales e intelectuales y amplían sin solución el número de grupos considerados a medida que aumenta el nivel cultural de un país.⁹ Las definiciones culturalistas adoptan, por el contrario,

7. Para una historia de la noción alemana de *Bildungsbürgertum*, alternativa a la de *intellectuel*, véase Engelhardt, Ulrich, «*Bildungsbürgertum*». *Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986; para la noción de *intelligentsia* en las lenguas eslavas véase Müller, Otto W., *Intelligentsija. Untersuchungen zur Geschichte eines politischen Schlagwortes*, Fráncfort del Meno, Athenäum, 1971.

8. Sobre los cambios en la dimensión política, véase Charle, *Les intellectuels en Europe*, op. cit., cap. 6.

9. Determinados sociólogos anglosajones adoptan esta perspectiva (y en el pasado la historiografía soviética o de los países influida por ésta).

una inconsciente visión elitista y sólo toman en consideración a los creadores más notorios a los que elevan al rango de ejemplos o portavoces del conjunto de los intelectuales. Perpetúan así esa visión profética y romántica de la primera mitad del siglo XIX que ha marcado por mucho tiempo tanto la historia de las ideas como la historia de la literatura o de las ciencias. Con este enfoque, de carácter normativo, la dimensión social queda, a diferencia del anterior, relegada para dar paso a una galería de excepciones consideradas por sí mismas o por sus parentescos espirituales o ideológicos. No obstante su aportación erudita, este tipo de enfoque resulta ser más descriptivo que explicativo, cuando no se queda en meros ejercicios apologeticos o de celebración. Por otro lado, no se presta fácilmente a un uso comparativo.

El enfoque político, igualmente particularista, es el resultado de varios estratos históricos. El más antiguo es el de la, recurrente, denigración: tras un periodo de turbulencia histórica en el que las nuevas ideas y los intelectuales han sido protagonistas se produce el conocido «proceso a los intelectuales»; un proceso cuya aparición, muy anterior a la existencia del término, se remonta a los inicios de la Revolución francesa (se censuraba entonces a los *hommes de lettres*, es decir, todos los que, de un modo u otro, por escrito o de palabra, participaban en el debate público).¹⁰ Este proceso reaparece en toda Europa tras las revoluciones de 1848, en Francia después del caso Dreyfus o en Alemania durante el periodo de entreguerras. Estas polémicas, al tener alcance europeo, influirán sobre las representaciones sociales de los intelectuales en todos los países europeos. Sin embargo, y aquí radica el problema fundamental del enfoque exclusivamente político, este aparentemente eterno retorno de la «retórica reaccionaria» y/o «progresista»¹¹ no permite comprender que el espacio de la acción política y simbólica de los intelectuales depende estrechamente de las transformaciones acaecidas en las sociedades globales y en los campos intelectuales (nacionales, infranacionales o transnacionales) y de la presencia de formas concurrentes de acción política. El cambio en las representaciones políticas de los intelectuales, aunque constituye —como he señalado en otro sitio—¹²

10. La primera crítica a los *hommes de lettres* es la de Burke en su *Reflexiones sobre la Revolución francesa*.

11. Me refiero aquí al análisis de Hirschman, Albert O., *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, París, Fayard, 1990.

12. Charle, *Naissance des «intellectuels»*, op. cit.; y «Les intellectuels comme acteurs et enjeux de la mémoire politique française», en Fernand Bartfeld (ed.) *Perspectives: Revue de l'Université hébraïque de Jérusalem* 1, Jerusalén, Editado Magnès, 1994, pp. 73-99.

un fiel indicador de las evoluciones de fondo del orden social y cultural, no basta para proporcionar una trama explicativa. Algo que, por el contrario, sí aporta el enfoque comparativo en la medida en que exige al historiador revisar las correlaciones que, sin previo examen, haya podido asumir en virtud de un inconsciente cultural que le induce a considerar su propio caso nacional como la norma con la que medir los otros casos. Los historiadores franceses han tenido tradicionalmente la costumbre de considerar como universales las modalidades específicamente francesas de lo político y de la actividad intelectual. Esta ceguera se ha difundido en la medida en que los intelectuales de otros países han adoptado espontáneamente como referencia (debido a su precedencia) el modelo francés sin reconocer o advertir los condicionantes y las deformaciones que implica esta matriz simplificada porque es vista desde lejos.¹³

Como en los otros ámbitos de la historia social, sólo una historia total permite aprehender a los intelectuales en toda su complejidad y en su evolución contrastada según los periodos y los países. Aunque esta totalidad es aún en parte inaccesible, a falta de investigaciones básicas sobre determinados aspectos, este punto de vista global debe, cuando menos, orientar la elaboración de las muchas preguntas por resolver, aunque muchas queden finalmente sin respuesta.

Con objeto de aunar estas tres perspectivas y de disponer de un criterio aplicable a distintos contextos históricos y geográficos, se optará por dar preponderancia, en cuanto mínimo denominador común de las tres dimensiones de la noción de intelectuales, a la pretensión a la autonomía. Esta pretensión implica, socialmente, la capacidad de disponer de una identidad común o de unos mínimos rasgos compartidos que diferencian de otros grupos más generales o más reducidos; culturalmente, esta pretensión exige el establecimiento de unas normas específicas al campo intelectual, es decir, en parte ajenas a las autoridades simbólicas de otros órdenes; desde el punto de vista político, por último, significa el rechazo a aceptar sin más la definición oficial de la política o del acceso al poder o del influjo sobre la opinión. Claro está que, como los intelectuales pueden abogar por distintas formas de autonomía, cada caso nacional o infranacional ejercerá de distinto modo esa pretensión, que también variará en función de los momentos históricos.

13. El paradigma de esta ilusión de lo lejano es la conocida frase de Marx: «el día de la resurrección alemana será anunciado por el canto del gallo galo».

En el contexto de la primera mitad del siglo XIX, por ejemplo, cuando el espacio público no disponía sino de una autonomía incompleta, la lucha de los intelectuales se confundía con la de todos aquellos grupos que pretendían participar en el debate público, como demuestra la sobrerrepresentación de los intelectuales en sentido amplio en la Asamblea de Fráncfort. Por el contrario, los avances del liberalismo a finales de ese siglo coinciden con una vuelta de tuerca en la reivindicación de autonomía, de ahí el creciente aislamiento de los intelectuales respecto a los restantes grupos de la elite que participan en el debate público. En un tercer momento, la paulatina creación de aparatos políticos de masas en la mayoría de los países obliga a los que siguen reivindicándose como intelectuales a escoger entre la adscripción a esos aparatos o la creación de asociaciones alternativas a éstos. Se asiste entonces al paso desde la lucha entre intelectuales y elites al combate interno entre intelectuales de partido e intelectuales sin afiliación que denuncian la traición de los primeros. Todo parece indicar que hemos llegado en nuestros días, con el derrumbe u obsolescencia en toda Europa del modelo partidista, a una nueva etapa que no coincide pura y llanamente con la situación de principios del siglo XX. El debate intelectual y entre intelectuales parece centrarse, ante la creciente dificultad de acceso a los medios de comunicación capaces de incidir sobre el conjunto de la opinión pública, entre usar esos medios de comunicación, con las limitaciones que ello implica para la autonomía del mensaje intelectual propiamente dicho, o permanecer fiel al viejo ideal de rechazo de la doxa e intentar crear espacios autónomos de discusión y acceder sólo indirectamente a esos medios de comunicación sin dejarse atrapar por ellos. Este esquemático repaso a los dos últimos siglos sólo pretende indicar cómo la historia comparada de los intelectuales es un indicador fiel de las evoluciones sociales y culturales más generales de las sociedades europeas. Pasemos ahora a tratar los problemas de método y las cuestiones que este enfoque implica.

Problemas de método

Los desfases sociohistóricos entre países europeos podrían, más allá de las dificultades derivadas de las definiciones previas, entorpecer el propósito comparativo. ¿Cómo comparar por ejemplo la situación de los intelectuales a finales del siglo XIX en los países liberales y en los

conservadores, en los países dominados por la aristocracia, en aquellos dominados por los valores burgueses y aquellos presos del subdesarrollo y del analfabetismo? ¿El resultado del análisis no estará ya determinado por las diferencias de partida más evidentes, como las mencionadas? La comparación no se propone reafirmar las evidencias, ni tampoco inventariar las analogías más formales. Al igual que en otras ramas de la historia, la comparación sirve para proponer hipótesis explicativas que no se queden en simples tautologías ni se remitan a unas diferencias culturales irreductibles, del tipo «los intelectuales franceses tienen tales rasgos porque son franceses, es decir, reproducen las particularidades de la historia y de la cultura francesas».

Preguntas generales

Se trata más bien de elaborar un cuestionario transversal a las sociedades, a las culturas y a los espacios políticos estudiados que, sin obviar sus respectivas características, permita dar cuenta de las diferencias, las convergencias, las influencias y los rechazos entre las comunidades intelectuales nacionales e infranacionales. Sin pretender ser exhaustivo, estas son las tres preguntas principales a las que debe responder la comparación para empezar a tener sentido:

- (i) ¿Qué grado de autonomía tiene el campo intelectual en cada país? Las normativas que rigen la publicación, difusión y recepción de las actividades intelectuales y, sobre todo, el nivel de movilización de los intelectuales para conseguir el respeto o la mejora de esas normas sirven para evaluar esa autonomía. Pero no basta con la libertad formal. La heteronomía también puede generarse por los límites previos que los propios intelectuales se dan a sí mismos por falta de una identidad definida.
- (ii) ¿Cómo son las relaciones entre el campo intelectual y el del poder? La progresiva y creciente separación entre estos dos campos desde el Antiguo Régimen no siempre trae parecidas consecuencias, todo depende de las formas y grados de autonomía de cada campo.¹⁴ Siguiendo un planteamiento más economicista, cabe también

14. Habría que incluir en esta cuestión, el problema básico de las relaciones de la religión con el Estado en los distintos espacios de Europa en la medida en que, por un lado, las Iglesias participan del proceso educativo, es decir de la transmisión de la cultura a las élites y a los intelectuales y, por otro, pueden desempeñar una función en el control de lo lícito en materia de innovación cultural.

preguntarse sobre el nivel de dependencia económica del campo intelectual. Se trata aquí, en definitiva, de una inversión de la misma pregunta, ya que, a medida que el Estado concede libertad al campo intelectual para regirse por sí solo, los mecanismos rectores que se establecen suelen ir asemejándose a las clásicas leyes del mercado: de ahí la extrema ambivalencia de los intelectuales, según sea el país, respecto a la llamada literatura industrial. Para unos, se trata del peaje que se ha de pagar para convertir en profesionales a escritores y publicistas, al igual que ocurre con los abogados y los médicos cuyas reputaciones se valoran económicamente con independencia de la intervención del Estado. Para otros, significa la pérdida de valores frente a una mediocridad destinada a un público más amplio. La verdadera literatura o el pensamiento libre necesitan de la tutela o protección del Estado. Este debate se reproduce en todos los países a mediados del siglo XIX y se resuelve de distinta manera según sea la protección cultural que tradicionalmente haya ejercido el Estado (por ejemplo, los distintos modos de liberalización de la abogacía en Alemania, Suiza o Italia siguen incidiendo sobre la identidad social de los abogados).¹⁵

(iii) Dentro de un mismo campo intelectual, las diversas relaciones de dominación adscritas a las distintas formas de la actividad intelectual (según perduren las tradiciones o se hayan producido cambios a raíz de la incidencia de la lógica económica en la esfera cultural) deben analizarse en profundidad, así como la estructura específica de la organización espacial del campo intelectual. El espacio intelectual en Europa puede dividirse, en efecto, entre países en los que el campo intelectual disfruta de una posición dominante frente al universitario (y viceversa), entre zonas dominadas por una capital en la que se concentra el grueso de las funciones intelectuales y regiones multipolares, entre espacios lingüísticamente homogéneos y otros heterogéneos en los que, por tanto, las ideas circulan con mayor o menor continuidad y necesitan de más o menos relevos. Claro está que estas tipologías son, por esclarecedoras que puedan resultar, insuficientes: deben en cualquier caso inter-

En un país como Francia, donde la distinción entre laicos y católicos atraviesa el campo intelectual, la relaciones Iglesia-Estado sirven para explicar en parte las opiniones y posiciones políticas del mundo intelectual. La situación es aún más compleja en países multiconfesionales como Alemania o Inglaterra.

15. Siegrist, Hannes, *Advokat, Bürger und Staat. Sozialgeschichte der Rechtsanwälte in Deutschland, Italien und der Schweiz (18.-20. Jahrhundert.)*, vol. 2, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1995.

pretarse de manera dinámica y conflictiva y no debe ignorarse la existencia, incluso en los tipos más puros, de contra-tendencias que matizan las características propias del tipo considerado. Así, Francia ha visto nacer, a pesar de ser el paradigma de la centralización intelectual, espacios intelectuales periféricos que reclaman una autonomía regional.¹⁶ Por el contrario, los intelectuales de las naciones más heterogéneas y descentralizadas pueden inventarse lugares alternativos para su centralización y comunicación: París ha sido, en determinadas épocas, la capital intelectual sustitutiva para los intelectuales de las naciones dominadas o fragmentadas (Polonia o Rumania, por ejemplo).

Estas preguntas generales no agotan el cuestionario pero pueden considerarse como las condiciones previas de los debates y las luchas que se producen en cualquier campo intelectual: inciden sobre el impensado de esos debates al orientar los objetivos principales de las luchas en espera de que estas coyunturas de enfrentamiento no modifiquen las condiciones iniciales. En Alemania, por ejemplo, la ausencia de una capital intelectual suscitó, en la primera mitad del siglo XIX, lamentos ritualizados, pero más se lamenta la escasa libertad de expresión debida a la multiplicidad y autoritarismo de los Estados preunitarios —este enemigo común a los intelectuales nacionales y liberales proporcionó un polo de convergencia unificadora (lo que Marx denominaba la «miseria alemana»)—. Por el contrario, cuando Berlín, capital del Reich, se dispuso a desempeñar, a semejanza de París, una función nacional en el ámbito cultural, la aceptación o rechazo de esta tendencia se convirtió en un elemento de división entre intelectuales: aparecen entonces los defensores de la vanguardia berlinesa que encuentran en el espacio de la gran urbe las condiciones para una mayor autonomía frente al provincialismo; los defensores del vanguardismo en otras ciudades que identifican Berlín con el militarismo, el autoritarismo y el prusianismo o los nostálgicos de la Alemania romántica y provinciana que perciben cualquier ciudad y más aún la gran urbe como el lugar en el que se desvanecen los valores verdaderos o, también, los eternos exilados u ocasionales emigrantes para los que la única ciudad capaz de abarcar sus actividades es, como a principios del XIX, la capital de Europa, París, etc.¹⁷

16. Véase Thiesse, Anne-Marie, *Écrire la France: Le mouvement littéraire régionaliste de langue française entre la Belle Époque et la Libération*, París, Presses Universitaires de France, 1991.

17. Las respuestas a la encuesta de Grottewitz, Curt, *Die Zukunft der Literatur*, Berlín, Max Ho-

Transferencias y comparaciones específicas

Aunque estas grandes preguntas fijan el marco inicial de cualquier comparación en la historia de los intelectuales europeos, no agotan en modo alguno las múltiples preguntas específicas al estudio de cada tipo singular de intelectual. Estas últimas preguntas resultan, por lo general, más difíciles de definir precisamente porque los historiadores especializados han tendido a reproducir, inconscientemente, en sus respectivos cuestionarios, los sesgos propios de su universo nacional. El hecho, en concreto, de que la Historia de la literatura tenga una definición y una institucionalización distinta en cada país ha condicionado el análisis sobre los escritores al proporcionar al historiador, que pretende establecer relaciones entre países desde una perspectiva internacional, materiales definidos y recortados con distintos patrones. Lo mismo ocurre al abordar la cuestión de las universidades. La historiografía de las universidades goza de muy diversas posiciones y niveles de desarrollo según sea la situación del campo universitario en cada país. En este terreno, por ejemplo, el contraste entre Francia y Alemania es notorio. Para evitar los sesgos de las tradiciones intelectuales que proporcionan al historiador unos materiales no siempre dados a la síntesis, debe seguirse una metodología cruzada.

En lugar de abordar la historia sociocultural de los países analizados desde un esquema previo elaborado con el mínimo común denominador, o desde un planteamiento de sociología teórica al modo anglosajón, conviene adentrarse en esas historias usando el cuestionario —a menudo rechazado apriorísticamente porque considerado inadecuado por ser específico— utilizado por los otros países. Para que el ejercicio resulte plenamente convincente debería practicarse por pares: así, para una comparación francoalemana, el germanófono especialista en Alemania trataría el caso francés y a la inversa.¹⁸ Cabe, en efecto, esperar que el alemán interesado en los intelectuales franceses esté influenciado por la opinión que a éstos dispensa el sector intelectual alemán que lamenta la escasa relevancia de los intelectuales germanos desde el fracaso de la revolución de 1848. Inversamente, cabe suponer que la fascina-

chsprung, 1892, permiten definir las distintas posiciones de los intelectuales alemanes respecto a la relación entre la capital y la nación.

18. Es lo que apunta el estudio de Hübinger, Gangolf, «Die Intellektuellen im wilhelminischen Deutschland. Zum Forschungsstand», en Gangolf Hübinger y Wolfgang J. Mommsen (eds.) *Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich*, Fráncfort del Meno, Fischer Taschenbuch Verlag, 1993, pp. 198-210.

ción que produce la tradición cultural alemana sobre los representantes de determinadas disciplinas clásicas en Francia (desde la filosofía a la filología pasando por la historia del arte) se debe en parte a la doble nostalgia por dos funciones intelectuales heterodoxas en el ámbito intelectual francés y, sin embargo, dominantes en la tradición germana (o al menos en la imagen que de ella se tiene en el extranjero): el profeta que piensa el mundo y el erudito que en su maníaca e infinita búsqueda de una verdad puntual se aleja del mundo.

Esbozemos esta transferencia recíproca y conceptual. Los historiadores alemanes se han negado durante mucho tiempo a estudiar a los intelectuales de su país (salvo en tiempos del régimen democrático de Weimar) debido al matiz peyorativo del término en su lengua.¹⁹ Han preferido por ello analizar un grupo homólogo, el del *Bildungsbürgertum*, que recalca la división social resultante del acceso o no a la formación universitaria y por tanto a la *Bildung*, fetiche depositario de la tradición cultural nacional.²⁰ Pero esta división sociocultural que reproduce la visión y la clasificación de los intelectuales dominantes cuando se sienten amenazados por las «masas» y la socialdemocracia, por la nueva cultura técnica no humanista y por la relativa devaluación de sus posiciones debido a la extensión de los efectivos universitarios, reviste todos los peligros que la historia sociocultural debe evitar: substantialismo, etnocentrismo de clase, perpetuación de un determinado momento histórico y de una determinada relación de fuerzas.²¹ Coincidiendo con el caso Dreyfus, también se dio entre los intelectuales franceses más influyentes un discurso elitista antidemocrático basado, no en la *Bildung*, sino en el culto a las humanidades. Cabe pensar, antes que asimilar esta noción a las *professions* anglosajonas o al *Bildungsbürgertum* específicamente germánico, que se trata de una de las posibles identidades sociales de los intelectuales en cuanto grupo cerrado frente a un campo intelectual en plena transformación en ambos países.

19. Bering, Dietz, *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*, Stuttgart, Klett, 1978.

20. Véanse los esclarecedores comentarios de Koselleck, Reinhart (ed.) *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, esp. pp. 14-28.

21. No todos los artículos reunidos en obras colectivas sobre la cuestión escapan por igual a estos peligros: Conze, Werner y Kocka, Jürgen (eds.) *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil I: Bildungssystem und Professionalisierung in internationalen Vergleichen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1985; Kocka, Jürgen (ed.) *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil IV: Politischer Einfluß und gesellschaftliche Formation*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1989; Kocka, Jürgen (ed.) *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil III: Lebensführung und ständische Gesellschaft*, München, DTV, 1988; y Siegrist, Hannes (ed.) *Bürgerliche Berufe*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1988.

Siguiendo con la transferencia de los cuestionarios, recientes investigaciones han demostrado que el *Bildungsbürgertum* viene contestado o rivalizado por otros grupos intelectuales con una visión social y un comportamiento político más parecidos a los de los intelectuales franceses de finales del XIX de lo que antes se creía.²² El que se les haya subestimado desde la historia social se debe seguramente a la división del trabajo entre disciplinas, cuyos inconvenientes en Francia ya he mencionado. En Alemania, el reparto de los cometidos entre historiadores sociales e historiadores de los fenómenos culturales es aún más rígido. La sociología de la literatura, la historia de la prensa y del libro han encontrado más dificultades para hacer llegar sus acervos a una historia global de los intelectuales. Así, los historiadores han dado preferencia al sector del que son incontestados especialistas, el de la enseñanza superior, los universitarios y los principales ideólogos políticos de la historia general.²³ Se trata, en realidad, de un grave error de enfoque ya que en 1907 había en Alemania 8.753 escritores, periodistas y publicistas independientes frente a 3.807 profesores de enseñanza superior. En Francia, en 1906, había, según las estadísticas oficiales, 9.148 escritores y publicistas y 2.200 profesores superiores. El elitismo despectivo de los «mandarines» alemanes, retomando la expresión de Fritz Ringer (los profesores numerarios suelen ser una minoría en ese grupo), se debe precisamente a esa situación minoritaria en el nuevo campo intelectual propiciado por el desarrollo de la letra impresa y del capitalismo de la edición. Este elitismo no puede, por mucho que así se haga, reflejar todo el discurso social de los intelectuales. Un reciente libro de J. Requate sobre los periodistas alemanes ha recalcado la distorsión existente entre las representaciones sociales (desprecio, debido a un prejuicio social, de los intelectuales libres por parte del poder y de los universitarios) y los datos extraídos de los análisis prosopográficos. Por sus orígenes, por sus niveles de estudio y su posición financiera, estos intelectuales que trabajan para el mercado se asemejan, de no ser por su perturbadora función de portavoces de la opinión en una estruc-

22. Hübingen y Mommsen, *Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich*, op. cit.

23. Incluso la obra citada en la nota precedente se centra casi exclusivamente en los intelectuales vinculados al campo universitario. Para un análisis de la bibliografía sobre las universidades y los universitarios alemanes donde queda reflejado el sesgo de los historiadores alemanes respecto al campo intelectual. Véase Charle, Christophe, «Les universités germaniques. Essai de bibliographie commentée», *Histoire de l'éducation* 62, 1994, pp. 111-126.

tura política todavía basada en el autoritarismo, casi por completo a los profesores.²⁴

Estas breves indicaciones sociales no bastan para justificar la transferencia del análisis de los intelectuales y del campo intelectual hacia el caso de la Alemania imperial. Sin embargo, los numerosos análisis ahora disponibles sobre una serie de asuntos en los que los intelectuales liberales alemanes se han enfrentado al poder y han intentado despertar la conciencia colectiva y defender la justicia permiten vislumbrar el proceso de emergencia del compromiso colectivo de los intelectuales al margen de los cauces tradicionales de la vida política, muy similar –aunque a menor escala y con un resultado menos tangible– al proceso de emergencia de los *intellectuels* en Francia.

Así la primera polémica sobre el antisemitismo, encendida por el historiador conservador Treitschke en noviembre de 1879 con una intolerante denuncia de una minoría,²⁵ suscitó una protesta colectiva encabezada por su colega Mommsen, liberal de 1848, que anticipó los argumentos del dreyfusismo moderado más clásico: los derechos del hombre y el respeto por el otro. En la universidad, los casos Arons (1899-1900) y Spahn (1901) y, en el campo literario, las protestas contra la censura y contra la ley Heinze (1900) manifiestan nuevamente esa resistencia colectiva –resuelta con distinta suerte– de los intelectuales alemanes frente al Estado autoritario. El caso Arons surgió por la expulsión de la Universidad de Berlín de un docente por ser socialdemócrata, a pesar de la resistencia pasiva de la asamblea de profesores.²⁶ El segundo caso surgió con la decisión del gobierno prusiano de nombrar, sin pedir el visto bueno de la facultad afectada, para la Universidad de Estrasburgo un profesor extraordinario, Martin Spahn, hijo de un diputado del partido católico *Zentrum* para agradar al Vaticano y a la Alsacia católica.²⁷ De nuevo Mommsen liderará contra este atropello a las libertades académicas una campaña que contará con el apoyo del 37% de los profesores ordinarios de las universidades de Prusia y del

24. Requate, Jörg, *Journalismus als Beruf. Entstehung und Entwicklung des Journalistenberufs im 19. Jahrhundert. Deutschland im internationalen Vergleich*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1995.

25. Sobre este periodo véase Berding, Helmut, *Histoire de l'antisémitisme en Allemagne*, Fráncfort del Meno, Maison des Sciences de l'homme, 1988; y Boehlich, Walter (ed.) *Der Berliner Antisemitismus-Streit*, Fráncfort del Meno, Sammlung Insel, 1965.

26. Véase Wolff, Stefan L., «Der Fall des Physikers Leo Arons», en Tilmann Buddensieg, Kurt Duwell y Klaus-Jürgen Sembach (eds.) *Wissenschaft in Berlin*, Berlín, Mann, 1987; Fricke, Dieter, «Der Fall Leo Arons», *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 8 (1960), pp. 1069-1107.

27. Craig, John E., *Scholarship and Nation Building, The Universities of Strasbourg and Alsatian Society, 1870-1939*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1984, pp. 145-158.

73% en el resto de las universidades, menos sumisas al poder. En el campo literario, por último, la ley Heinze, propuesta por los medios católicos y conservadores, que formalmente debía servir para luchar contra la pornografía pero que de hecho amenazaba con perseguir a todos los autores nonconformistas que se tomaran libertades con el decoro. Una campaña de prensa, reuniones públicas en las principales ciudades y, sobre todo, la fundación de asociaciones locales que se unieron en el *Goethebund* consiguieron alertar a la opinión y hacer reaccionar a los diputados. Gracias a la alianza en el Reichstag entre liberales y socialdemócratas, la ley quedó en parte vaciada de su contenido.²⁸

Para que el ejercicio de transferencia sea completo, habría que analizar el campo intelectual francés desde el punto de vista alemán. Así lo ha hecho Fritz Ringer en su último libro con un análisis comparado de los intelectuales franceses, de los «mandarines alemanes» y de los sistemas educativos de ambos países. La diferencia esencial radica, según él, en el inverso dominio que ejerce el campo universitario sobre el literario a ambos lados del Rin.²⁹ Estas situaciones opuestas permitieron, a finales del XIX, la apuesta progresista de los «mandarines franceses» y, por el contrario, el repliegue nostálgico de la mayoría de los profesores alemanes frente a la modernidad. El campo literario y en general el intelectual se encuentra en Alemania en una posición de sumisión, a diferencia de Francia donde ocupa una posición dominante. Pero estas situaciones estructurales pueden dar pie a situaciones paradójicas, como a las que apuntan los casos antes mencionados. En Francia, los universitarios pudieron sumarse a la función de los *intellectuels*, en el sentido estricto y político, debido a la ya tradicional y radical desaparición de las estructuras corporativas, lo que, sin embargo, no impidió que otra fracción de los universitarios optara por la función del experto o por una posición cercana a la del alto funcionario comprometido con el Estado napoleónico y con la defensa de un conservadurismo apolítico. En Alemania, por el contrario, la relativa autonomía de las universidades, más allá de su pertenencia al Estado, otorgó a los profesores titulares un ambiguo estatus que combinaba la condición de funcionario con la de casi-miembros de una profesión liberal capaz de negociar la venta

28. Lenman, Robin J. V., «Art and the Law in Wilhelmine Germany: the Lex Heinze», *Oxford German Studies* (vol. 8), 1973, pp. 86-113.

29. Ringer, Fritz K., *Fields of Knowledge, French Academic Culture in Comparative Perspective 1890-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; y Charle, Christophe, «France et Allemagne, deux histoires contrastées», *Actes de la recherche en sciences sociales* 93, 1992, pp. 69-74.

de sus servicios. Esto permitió a los profesores tener unas conductas colectivas por encima de las divisiones geográficas o académicas; unas divisiones, por el contrario, muy marcadas en Francia. Este espíritu corporativo y aristocrático, que alimentó un alto concepto de sí, dificultó enormemente el establecimiento de una verdadera acción común con los representantes de otras profesiones intelectuales, a diferencia de lo que ocurrió en Francia con motivo de las grandes crisis políticas. Inversamente, y siempre por analogía cruzada con Francia, la posición dominada de los intelectuales libres pudo inducir a sus vanguardias a adoptar posiciones mucho más radicales y llegar incluso a repudiarse en cuanto intelectuales y convertirse, antes y en mayor número que en Francia, en «intelectuales de partido». Esta tendencia, iniciada en la década de 1880, alcanzaría su punto culminante durante la república de Weimar.

Comparaciones del pasado y del presente

Tras este somero e ilustrativo ejercicio de método llegamos a la última dimensión metodológica de la historia comparada de los intelectuales. En nuestra época, la multiplicación de las relaciones de todo tipo entre los países hace que la comparación ya no sea solo un ejercicio *ex post* a cargo de historiadores o sociólogos sino una práctica social habitual entre los grupos sociales analizados, sobre todo cuando esos grupos ocupan posiciones en la cúspide o internacionalizadas. Los intelectuales son uno de esos grupos por excelencia, especialmente en el siglo XIX. Esta comparación desde dentro, y las imitaciones a las que invita, justifican el cada vez más extendido estudio de las transferencias culturales.³⁰ Yo mismo he practicado este método, complementario del anterior, por ejemplo, en el primer capítulo de *La République des universitaires*, donde señalo cómo los universitarios franceses han resuelto la posibilidad de transferir las innovaciones alemanas, no obstante la marcada diferencia entre los respectivos contextos universitarios.³¹ En el octavo capítulo de ese mismo libro, titulado *Embajadores o investigadores*, indico que la creciente función internacional de la enseñanza superior es el resultado de una lucha competitiva entre

30. Véanse los trabajos de Espagne, Michel y Werner, Michael, *Philologiques III. Qu'est-ce que la littérature nationale? Approches pour une théorie interculturelle du champ littéraire*, París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1994.

31. Charle, Christophe, *La République Des Universitaires 1870-1940*, París, Le Seuil, 1994.

Francia y Alemania. Las soluciones adoptadas en cada país reflejan tanto el funcionamiento específico de los respectivos sistemas universitarios como el aprovechamiento de los modelos del vecino para ganarle la partida cuando las circunstancias políticas internacionales le favorecen.

Esta perspectiva de las transferencias permite sostener, más allá del caso de los intelectuales, la idea de que toda historia cultural que no sea meramente descriptiva debe necesariamente ser comparativa, especialmente en nuestra época, ya que toda cultura se piensa por su connivencia o diferencia respecto a las otras culturas, incluidas las dominantes y con pretensiones universalistas como la francesa. Todos los movimientos culturales importantes se definen respecto no ya sólo a movimientos culturales anteriores sino sobre todo respecto a movimientos internacionales que avalan la pretendida innovación.

Podrá objetarse que se trata de un fenómeno típico de las vanguardias. De hecho los garantes de la ortodoxia o las retaguardias suelen reforzar esta tendencia al denunciar precisamente como extranjeras algunas de esas innovaciones y al forzar en ocasiones a esas vanguardias a tener mayor conciencia de su universalismo transfronterizo.

La comparación en historia cultural no sólo se justifica por la situación cultural de Europa, con sus encajonados y parcialmente solapados espacios lingüísticos y con la especificidad de sus intelectuales en cuanto actores de una cultura con distintas dimensiones espaciales. Se impone igualmente para evitar caer en los desvíos a los que dan pie los objetos con varias dimensiones. En la consideración de los intelectuales del siglo XIX, que en gran medida establecieron las normas culturales de las que en mayor o menor grado somos herederos y que influyen inconscientemente sobre nuestra percepción cultural y social, la comparación tiene el mérito de relativizar lo que, dentro de un mismo espacio nacional, puede parecer evidente. Los intelectuales franceses, por ejemplo, en nombre de una tradición bicentenaria y de un universalismo abstracto que ha servido de modelo en muchos lugares del mundo, suelen caer con facilidad en esta trampa etnocéntrica. La comparación es pues un parapeto indispensable; y no sólo tiene esta ventaja heurística sino que también debe permitir deshacer la trampa de las falsas similitudes y semejanzas. Para llevar a término el análisis social de un grupo como el de los intelectuales, al mismo tiempo categoría social, ideológica y política, puede resultar tentador por ejemplo partir de sus elementos constitutivos más simples: individuos pertene-

cientes a una misma profesión, a una misma generación, a una misma escuela de pensamiento, de los que se hace un estudio de biografía colectiva en busca de regularidades u oposiciones sociales. Este método se ha usado mucho en los últimos estudios de historia social, en lo que he denominado la micro-historia social.³² Puede aplicarse también al estudio de espacios multinacionales, pero sólo será útil si se tiene en cuenta la posición relativa del grupo dentro del campo intelectual y, en términos generales, dentro del espacio de las elites de cada país, posición que explica muchas de las diferencias constatadas. Si no se hace así, se equiparán, siguiendo una definición funcionalista, individuos formalmente análogos (por ejemplo, los universitarios), pero que, en realidad, no ocupan posiciones análogas en la estructura jerárquica de sus respectivos países.

Perspectivas

Aunque me he referido sobre todo a ejemplos comparativos francoalemanes, debe recordarse, a modo de conclusión, que conviene practicar, cuanto se pueda, la comparación multilateral para evitar así crear antítesis demasiado simplistas. Las comparaciones francoalemanas, aunque hayan destacado en el ámbito cultural debido al intenso diálogo que vienen manteniendo estos países desde hace dos siglos, no deben hacernos olvidar que las relaciones culturales están a menudo mediadas por otros espacios lingüísticos y que el eco de las innovaciones culturales no siempre es de primera mano, ya que las culturas dominantes suelen comunicar a través de las culturas dominadas o de espacios neutros que, al ser menos visibles, suelen ignorarse.

Es el caso de Suiza, de Italia o de España respecto a la doble referencia francesa y alemana, de Inglaterra frente a sus dos principales vecinos continentales, de Rusia respecto a Occidente en general –y a Francia y Alemania en particular–, etc. En los países multiétnicos y plurilingües de Europa central y oriental, la confrontación es prácticamente permanente y cotidiana. Está social y políticamente connotada por la jerarquía de los idiomas y de las etnias de un determinado lugar.

32. Charle, Christophe, «Macro-histoire sociale et micro-histoires sociales. Quelques réflexions sur l'évolution des méthodes en histoire sociale depuis dix ans», en Christophe Charle (ed.) *Histoire sociale, histoire globale?*, París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1993, pp. 45-57.

De ahí que el ejercicio comparativo, en el caso específico de los intelectuales, no sea sólo una herramienta teórica del historiador con la que cotejar los datos disponibles sino una vía de acceso a una determinada percepción y definición de la realidad sociocultural de los grupos y de los individuos que estudia; unos individuos y grupos que, en definitiva, se caracterizan por estar menos enraizados que la media en un determinado espacio cultural nacional (o mejor, dicho, lingüístico) y por actuar y reaccionar dentro de un horizonte histórico, si no europeo, al menos multinacional.

Este balance y las propuestas comparativas permiten apuntar algunas pistas para futuras investigaciones. Al ser, por naturaleza, internacional, este campo de estudio debería abordarse por los investigadores de cada país intentando siempre transgredir las costumbres nacionales acumuladas por cada tradición historiográfica: rechazar la división del trabajo entre las disciplinas que abordan estas cuestiones establecida en cada sistema universitario, cotejar la problemática del país vecino en su propio ámbito nacional, cuestionar sistemáticamente las transferencias soterradas e interesadamente ocultadas por los intelectuales dominantes en cada país. Conviene, en suma, retomar lo mejor de la herencia del siglo XVIII resumida en los siguientes dos términos: «república de las letras» y «enciclopedismo». En efecto, esa Europa de los intelectuales que se mantuvo viva hasta 1848 se ha echado a perder tras casi dos siglos de nacionalismo cultural del que los historiadores actuales no consiguen librarse plenamente en la medida en que sigue impregnando tanto sus tradiciones historiográficas, incluso las innovadoras, como el inconsciente académico de los intelectuales, incluso de los que denuncian el nacionalismo «ordinario».

LA COMPARACIÓN DE SOCIEDADES EN LA HISTORIA DE LAS IDEAS

– Friedrich Jaeger

La comparación histórica de sociedades, que desde hace años representa el epítome de la innovación en la historia y la esperanza de un avance cualitativo en el conocimiento, no es privilegio de la historia social, sino una metodología que puede aplicarse productivamente en el campo de la historia de las ideas. Aunque careciendo todavía de realizaciones empíricas, la aplicabilidad del método comparado en la historia moderna de las ideas es tan múltiple como la historia de las ideas misma. Ésta puede extenderse a comparaciones sincrónicas e interculturales, referirse a comparaciones entre mentalidades arraigadas o civilizaciones avanzadas, entre sistemas simbólicos, cosmovisiones y religiones, tradiciones científicas o interpretaciones de sentido cotidianas, y requerir, en última instancia, de métodos de investigación totalmente dispares. Por ello, en las siguientes páginas no intentaré dar cuenta de la multiplicidad casi infinita de tipos, contenidos y métodos de comparación en la historia de las ideas, sino abordar el arco temático de la «comparación de sociedades» bajo la forma de una comparación entre diversos modelos de descripción y análisis de la sociedad. A tal fin, me propongo presentar un estudio de caso basado en las teorías de la sociedad de Max Weber y John Dewey, como aporte a una historia comparada de las ideas de sociedad. Ambos pensadores no sólo dejaron una clara impronta en el mundo intelectual de su tiempo, sino que representan hasta el día de hoy un importante punto de referencia en los análisis teóricos de la sociedad. También es posible encontrar en ambos interpretaciones y modelos teóricos alternativos de la sociedad moderna y compararlos desde una perspectiva sistemática. Obrarán como marco de este estudio teórico-social una consideración previa acerca de la significación de la comparación en el historicismo –en su carácter de

importante corriente de la tradición de la historia de las ideas en el pasado— y una consideración final, de carácter más general, acerca de las funciones de la comparación en la historia de las ideas actual.

Consideración previa: La comparación implícita como principio del pensamiento histórico en la hermenéutica del historicismo

La capacidad de comparar distintos pasados —entre sí y con el presente— es una de las principales fuerzas que nos separan de la confusión cotidiana y de la barbarie.¹

Esta frase de Jacob Burckhardt, tomada de sus *Reflexiones sobre la Historia Universal*, evidencia que la comparación representaba ya para el historicismo un procedimiento de investigación histórica teóricamente necesario y metódicamente practicado, al que se consideraba como el aporte central y constitutivo del pensamiento histórico. Ello no quiere decir, por supuesto, que esté yo proponiendo al historicismo como modelo metodológico definitivo de la historia comparada de las ideas; antes bien, me valgo, en un principio, de los elementos comparativos de la hermenéutica historicista como trasfondo teórico-histórico ante el cual se reconoce con mayor claridad la especificidad del método comparado en la historia de las ideas actual.

El historicismo del siglo XIX ocupa un lugar destacado en la tradición de la historia de las ideas. Por su método hermenéutico, dirigido a la comprensión de los factores espirituales del devenir histórico, constituye el exponente más puro de la interpretación de los fenómenos históricos desde la perspectiva de la historia de las ideas. El historicismo prefiere como objeto de estudio de la historia como ciencia aquellos factores e impulsos que son atribuibles a la cultura. Las «ideas» son articulaciones del espíritu humano que califican a la historia como «mundo moral», es decir, como resultado de acciones intencionales, de logros culturales, pero también de catástrofes y crímenes provocados de manera culposa. Comprender un proceso histórico significa entonces remitirlo a las ideas rectoras y la manera de actuar de los hombres. Ya Droysen, en su *Histórica*, puso de manifiesto este aspecto hermenéutico

1. Burckhardt, Jacob, «Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente aus dem Nachlaß», en Albert Oeri y Emil Dürr (eds.) *Jacob Burckhardt-Gesamtausgabe* (vol. 7), Berlín, Deutsche Verlagsanstalt, 1929, p. 283.

central del historicismo, al declarar a la comprensión indagadora, la interpretación histórica, como «la esencia del método histórico».² La historia es, en última instancia, un proceso cultural, y la historiografía posee un medio teórico-metodológico adecuado en la historia de las ideas, en el sentido de una ciencia histórica del espíritu y la cultura.³

No se considera, sin embargo, que el historicismo –paradigma clásico y de prolongada influencia en la historia de las ideas– haya realizado aportes esenciales a la historia comparada. Es más, los estudios históricos comparados son vistos como una de las instancias metodológicas superadoras del historicismo y, en virtud de ello, como una de las características de la ciencia histórica posterior. No obstante, el historicismo conoce ya un método comparado establecido sobre la estructura hermenéutica del pensamiento histórico. Para el historicismo, el pensamiento histórico, como forma de conciencia y práctica de investigación hermenéutica decididamente histórica, es necesaria y continuamente comparativo.

Esta dimensión comparativa inserta en la estructura hermenéutica del pensamiento histórico se deriva directamente de su función práctica. La conciencia histórica –como lo expuso, ante todo, Droysen en su *Histórica*– resulta en un esclarecimiento y un reconocimiento del presente en el reflejo de su devenir:

Es la comprensión retrospectiva de lo existente como aquello que ha llegado a ser, un reflejo de aquello que se nos aparece de la reconstrucción de su devenir y en lo que encontramos su verdad, su fuerza vital.⁴

Es sólo en el ámbito del pensamiento histórico que pueden producirse –en opinión de Droysen y del historicismo en general– los logros culturales de individuación y limitación necesarios para la orientación y estabilización de la identidad propia. La estrategia hermenéutica fundacional de la historia se caracteriza, según Droysen, no por derivar la significación cultural de la historia como ciencia del profesionalis-

2. Droysen, Johann G., *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1997, p. 22. [= *Lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia*, Barcelona, Alfa, 1983].

3. A este respecto, véase con más detalle: Rösen, Jörn, *Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1993; Jaeger, Friedrich, *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1994.

4. Droysen, *Historik*, op. cit., p. 41.

mo metódico de los historiadores, sino por reservar un lugar central a la importancia práctica y mundana del pensamiento histórico para la orientación temporal de las acciones humanas y el esclarecimiento del presente:

El pensamiento histórico no es tarea sólo del historiador o del investigador; cualquier persona que tenga contacto con las formaciones de las fuerzas morales debe poseer y aplicar la capacidad de comprender y aprehender estas fuerzas en los cambios y en la continuidad de sus manifestaciones.⁵

Esta reflexión fundamental de Droysen de que la «historia» surge de la necesidad de parte de la acción humana de orientación histórica en el presente y que se elabora empíricamente en la idea de un *continuum* temporal que, partiendo del pasado, apunta hacia el futuro pasando por el presente y posibilita una mejor comprensión de la situación propia, es lo que caracteriza al historicismo como estrategia hermenéutica de base en el pensamiento histórico.

En este contexto la comparación histórica cobra importancia, porque el reconocimiento práctico del presente en el ámbito del pensamiento histórico está ligado directamente con la experiencia dentro de la continuidad de la cultura que lo contiene. Es esta experiencia lo que constituye la condición para la comparación de fenómenos históricos. Las comparaciones requieren necesariamente la coexistencia de aspectos comunes y aspectos distintivos («los cambios y la continuidad de las manifestaciones»); de otra manera, toda comparación sería imposible. Comprender algo históricamente significa reconocer la analogía y la identidad estructural entre aquello comprendido y aquello por comprender que caracterizan a los fenómenos históricos como formas individuales de una totalidad y continuidad que lo abarca. Tomando como referencia el proyecto de hermenéutica trascendental debido a Wilhelm von Humboldt, Droysen formula cabalmente la convicción fundamental del historicismo:

La posibilidad de comparación requiere que los observadores tengamos las mismas categorías éticas e intelectuales que se expresan en lo observa-

5. Ibid., p. 5.

do; sólo en caso de que se exterioricen la mismas categorías, estaremos en condición de comprender.⁶

La comparabilidad de individuos históricos, por otra parte, es resultado de la existencia de las diferencias que los hacen individuos en el contexto que los abarca. La comparación en la historia de las ideas sólo se extiende a los fenómenos que pueden explicarse como manifestaciones individuales de una categoría común superior. El pensamiento histórico es comparativo en la medida en que clarifica este entrecruzamiento de homogeneidad y diferencia, esta relación entre la individualidad del fenómeno y la universalidad de la cultura.

Jacob Burckhardt, en sus *Reflexiones sobre la Historia Universal*, ligó claramente esta capacidad de comprender lo propio a partir de lo ajeno y de reconocer la individualidad en la universalidad con el método histórico comparado:

Nuestro espíritu, por más independiente del pasado que pretenda mostrarse en las ciencias naturales y la técnica, termina siempre por recibir sus órdenes mayores en la conciencia de su conexión con el espíritu de las épocas y las civilizaciones más remotas. En efecto, sólo aprende a conocerse y a apreciar su elevada naturaleza por medio de comparar lo que él –lo eternamente igual– ha sido a lo largo de los tiempos.⁷

Y en su *Historia de la cultura griega* había llamado enfáticamente la atención sobre el logro cultural de relevancia histórica universal que se presenta como consecuencia de la aparición de la capacidad de comparación, que es el que ha creado –hasta su época– el «aroma misterioso y narcótico de la formación griega», por el cual los griegos llegaron a ser «un modelo para todos los tiempos». La *Historia de la cultura griega* satisface el interés histórico elemental de Burckhardt de demostrar, ante el agotamiento cultural de su época, la posibilidad de una renovación espiritual, al señalar como las bases de toda cultura fueron sentadas en el marco de los orígenes griegos de la continuidad histórica de Europa y la manera en la cual el logro cultural de la comparación histórica contribuyó en este proceso. Para Burckhardt, «cultura» significa que, por medio de la comparación histórica, se extienda, se transforme y se renueve constantemente el horizonte de la identidad humana, ya que

6. Ibid., p. 22.

7. Burckhardt, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, op. cit., p. 238.

es sólo la comparación la que permite el conocimiento de mundos ajenos y, a través de este conocimiento, el conocimiento de la identidad propia. En caso de existir un proceso que incluya en una totalidad histórica las muchas manifestaciones individuales de la cultura europea, éste sólo puede ser, en opinión de Burckhardt, el proceso que comienza con los griegos y su «espíritu objetivo universal», que hace posible, en la comparación histórica contrastiva de las realizaciones humanas pasadas y presentes, un futuro que potencialmente supera en riqueza cultural de experiencia y sentido a cualquier tiempo pasado:

Pero los griegos poseen de seguro un ojo con el que miran como panorama el mundo que los rodea, así como también un espíritu objetivo, y ello no sólo para con su propia nación, sino que utilizan su pluma para todos los pueblos. Son ellos los primeros en ver una cosa e interesarse por ella sin poseerla o siquiera codiciarla; y dado que están divididos en *póleis* y éstas a su vez lo están en facciones políticas, se conocen y se describen mutuamente. Pero lo que constituye un título de honor para ellos es la observación imparcial de pueblos ajenos y épocas pasadas, puesto que es a partir de ellos y por su intermedio que todas las civilizaciones se han visto obligadas a tomar nota de todos los pueblos y épocas. Este interés universal se lo debemos sólo a ellos.⁸

Para el historicismo, el pensamiento histórico es siempre de naturaleza comparativa y su relevancia práctica consiste en poder comprender mejor (o hacerlo tan sólo entonces de manera correcta) la individualidad de los fenómenos históricos y la identidad propia por medio de la comparación con otras formas culturales. La comparación es el principio básico de la hermenéutica histórica del historicismo porque se basa (al tiempo mismo que la hace posible) en la experiencia de la diferencia entre lo propio y lo ajeno como requisito para la comprensión. En la historia de las ideas historicistas, «comprender algo históricamente» significa reconocer la especificidad de un fenómeno histórico determinado o del propio presente dentro de una continuidad cultural sólo por intermedio de su contraste con otras configuraciones históricas. Por ello, para el historicismo, el método de la memoria histórica es equivalente al de la comparación histórica. Es el que yo denominaría «método de la *comparación implícita*», para deslindarlo del «método de la

8. Burckhardt, Jacob, «Griechische Kulturgeschichte», en Felix Stähelin y Samuel Merian (eds.) *Jacob Burckhardt-Gesamtausgabe* (vol. 10), Berlín, Deutsche Verlagsanstalt, 1937, p. 397.

comparación explícita» en la historia de las ideas.⁹ Este último no apela ya a las funciones de orientación cultural inmanentes a un pensamiento histórico que opera siempre de manera comparativa por medio de experiencias hermenéuticas de diferenciación, sino que eleva la comparación a un principio de investigación metodológicamente fundado y conscientemente reflexionado. En tanto que el historicismo no practicó por lo general la comparación directa entre distintos objetos de estudio, la historia comparada de las ideas representa, desde la perspectiva heurística, metodológica y teórica, un avance respecto del historicismo.

En relación al estado relativamente avanzado de la historia social comparada,¹⁰ en la historia de las ideas son más bien pocos los casos concretos de aplicación del método explícito, que sigue siendo un postulado que no encuentra su realización empírica.¹¹ No es casual que sus primeras materializaciones se hayan dado en la historia de la intelectualidad y en las investigaciones de historia conceptual.¹² En estos campos están dadas las condiciones para la comparación explícita, ya

9. Me remito en este aspecto a Rösen, quien ha puesto de relieve la utilización del método implícito en el historicismo y destaca la explicación teórica de ideas rectoras como característica de la historia posthistoricista: Rösen, Jörn, *Konfigurationen des Historismus*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1993, pp. 95 ss.; Rösen, Jörn, *Rekonstruktion der Vergangenheit*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1986, pp. 65 ss. También Kocka ha resaltado la importancia de la elaboración teórica explícita en la constitución de la historia social reciente, cfr. Kocka, Jürgen, «Theorien in der Sozial- und Gesellschaftsgeschichte. Vorschläge zur historischen Schichtungsanalyse», en *Geschichte und Gesellschaft* 1, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1975, pp. 9-42.

10. Kaelble, Hartmut, «Vergleichende Sozialgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts: Forschungen europäischer Historiker», *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, Halle, Akademie, 1993, pp. 173-200. Véase también su contribución en el presente volumen.

11. Una de las pocas excepciones la constituye el análisis de Kloppenberg de las concepciones de política y las filosofías de la sociedad de los intelectuales europeos y estadounidenses entre 1870 y 1920, que pone de manifiesto la posible ganancia en racionalidad en el paso de la comparación implícita del historicismo a la comparación explícita de una historia de las ideas moderna: Kloppenberg, James T., *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, Nueva York, Oxford University Press, 1986.

12. Algunos ejemplos: Herbst, Jürgen, *The German Historical School in American Scholarship: A Study in the Transfer of Culture*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1965; Koselleck, Reinhart et al., «Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich», en Hans-Jürgen Puhle (ed.) *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft – Politik – Kultur*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1991, pp. 14-58; Liebersohn, Harry, «The American Academic Community before the First World War. A Comparison with the German 'Bildungsbürgertum'», en Werner Conze y Jürgen Kocka (eds.) *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert* (tomo 1): *Bildungsbürgertum und Professionalisierung in internationalen Vergleichen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1985, pp. 163-186; Ringer, Fritz K., *Fields of Knowledge. French Academic Culture in Comparative Perspective, 1890-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. Un intento personal de análisis comparativo de los espacios generadores de teorías sociales a comienzos del siglo xx puede encontrarse en Jaeger, Friedrich, «Bürgerlichkeit: Deutsche und amerikanische Philosophien einer Lebensform», en Klaus Tenfelde y Hans-Ulrich Wehler (eds.) *Wege zur Geschichte des Bürgertums*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1994, pp. 171-206.

que, en ambos casos, se trata de formas discursivas preestructuradas y ya explícitas, lo que facilita las condiciones metodológicas para compararlas y relacionarlas entre sí.

En las siguientes páginas intentaré ofrecer, tomando a Weber y Dewey como ejemplo, un estudio comparativo de caso del tipo antes mencionado, del cual intentaré extraer, finalmente, algunas conclusiones generales respecto de la importancia de la comparación en la historia de las ideas.

Max Weber y John Dewey: Comparación de la historia intelectual de la sociedad moderna

Las sociedades industriales de principios del siglo xx fueron sometidas a procesos de cambios acelerados, en los cuales una crisis política de legitimación del Estado, una crisis de integración social —consecuencia de la urbanización, el crecimiento de la población, los movimientos migratorios y la depauperación material—, una transformación del capitalismo moderno caracterizada por procesos de concentración económica y, por último, la vivencia de la catástrofe de la Primera Guerra Mundial presente aún en la conciencia de sus contemporáneos, se unieron para dar lugar a una crisis cultural general de la sociedad moderna. A este cambio social correspondió, en la historia de las ideas, la aparición de una nueva generación de intelectuales que, en vista de la constelación que signaba su época, se apartaron concientemente del pensamiento, los valores culturales y formas de vida tradicionales del siglo xix, y reaccionaron a las crisis de su tiempo con nuevas interpretaciones de la sociedad moderna.¹³

En la época del Imperio Alemán (1871-1918), estas nuevas formas de la intelectualidad pasaron a ocupar el lugar de la tradición educativa burguesa de orientación cultural,¹⁴ que había ido perdiendo

13. Entre los abundantes intentos recientes de brindar una caracterización del ámbito intelectual de aquella época en Alemania y los EE.UU., cfr. Cotkin, George, *Reluctant Modernism: American Thought and Culture, 1880-1900*, Nueva York, Twayne, 1992; Bruch, Rüdiger vom, *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, Stuttgart, Steiner, 1989; Mommsen, Wolfgang J., *Bürgerliche Kultur und künstlerische Avantgarde. Kultur und Politik im deutschen Kaiserreich 1870 bis 1918*, Fráncfort del Meno, Ullstein, 1994. Respecto de los intelectuales alemanes, sigue teniendo importancia Ringer, Fritz K., *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983 [= *El ocaso de los mandarines alemanes: catedráticos, profesores y la comunidad académica alemana, 1890-1933*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1995].

14. Cfr. Giesen, Bernhard, *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1993; y los cuatro tomos de la serie *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, 1:

plausibilidad bajo la presión de los cambios sociales.¹⁵ La fragmentación creciente del ámbito intelectual que derivó a menudo en amargos debates entre sus representantes, las tendencias centrífugas del «extremismo filosófico»¹⁶ y un malestar respecto del mundo moderno que se exhibía abiertamente, todo ello es indicio seguro de que los valores de orientación cultural de la tradición burguesa habían perdido su fuerza socializadora, sin que otras opciones convincentes hubieran llegado a ocupar su lugar. Por ello, influyentes pensadores de la época –como Georg Simmel, Werner Sombart, Ernst Troeltsch e incluso Max Weber–¹⁷ hacían derivar la confianza en su certidumbre intelectual y su pretensión de interpretación cultural más bien de su capacidad de establecer un diagnóstico históricamente constituido de su tiempo, un análisis científico de la sociedad y una crítica cultural apegada a la experiencia antes que de la pretensión de ofrecer soluciones convincentes y señalar así la salida de la crisis presente.

También en lo que respecta a los EE.UU. se advierte a principios del siglo xx la imagen de la creciente cuestionabilidad de las tradiciones culturales, situación que llevó igualmente al surgimiento de nuevas

Conze, Wolfgang y Kocka, Jürgen (eds.) *Bildungssystem und Professionalisierung in internationalen Vergleichen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1985; 2: Koselleck, Reinhart (ed.) *Bildungsgüter und Bildungswissen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990; 3: Lepsius, Mario R. (ed.) *Lebensführung und ständische Vergesellschaftung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992; 4: Kocka, Jürgen (ed.) *Politischer Einfluß und gesellschaftliche Formation*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1989.

15. Entre los trabajos recientes, véanse Hübinger, Gangolf, «Die europäischen Intellektuellen 1890–1930», *Neue Politische Literatur* 39, 1994, pp. 34-54; Hübinger, Gangolf y Mommsen, Wolfgang J., *Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1993; Lenger, Friedrich, *Werner Sombart 1863-1941. Eine Biographie*, Múnich, Beck, 1994; Mommsen, *Bürgerliche Kultur*, op. cit.; Prigge, Walter, *Städtische Intellektuelle. Urbane Milieus im 20. Jahrhundert*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1992. Sobre la época de la República de Weimar, véanse ahora Bialas, Wolfgang y Iggers, Georg G., *Intellektuelle in der Weimarer Republik*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 1996; y Gangl, Manfred y Raulet, Gérard, *Intellektuellendiskurse der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage*, Fráncfort del Meno, Campus, 1994.

16. Bolz, Norbert, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Múnich, Fink, 1989.

17. Indispensable en lo que respecta a las conexiones personales entre Max Weber y los demás intelectuales de aquellos años resulta Mommsen, Wolfgang J. y Schwentker, Wolfgang, *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1988; cfr., además, Mommsen, Wolfgang J., «Max Weber. Ein politischer Intellektueller im Deutschen Kaiserreich», en Hübinger y Mommsen, *Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich*, op. cit., pp. 33-61. A propósito de Sombart, véase Lenger, *Werner Sombart*, op. cit.; a propósito de Troeltsch: Drescher, Hans-Georg, *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1991; y los seis tomos de Renz, Horst y Graf, Friedrich W. (eds.) *Troeltsch-Studien*, Gütersloh, Mohn, 1982. Por último, a propósito de Simmel: Lichtblau, Klaus, *Gesellschaftliche Rationalität und individuelle Freiheit. Georg Simmel und Max Weber im Vergleich*, Hagen, Fernuniversität, Fachbereich Erziehungs- u. Sozialwissenschaften, 1988.

corrientes intelectuales.¹⁸ Se trata de la época del *progressive movement*, un movimiento heterogéneo que englobaba las iniciativas reformistas de la clase media estadounidense, que propagaba en diversos planos la reorganización de la sociedad moderna y su adaptación a las necesidades de la época. En el contexto de este amplio movimiento reformista, se llegó, en concierto con la renovación del sistema universitario, a una movilización intelectual de las clases instruidas de los EE.UU., a la superación del pensamiento tradicional en los campos de la filosofía, las ciencias sociales e históricas, la teoría política y la economía,¹⁹ y finalmente, al surgimiento de un nuevo tipo de intelectual, que se veía a sí mismo como *public intellectual* y representaba, en su carácter de *opinion leader*, el resultado natural de su época. Estos nuevos intelectuales orientaban su pensamiento a la problemática de su tiempo e intentaban hacer efectiva su pretensión de mediar entre la ciencia y la política, entre el análisis y la crítica del presente, entre el profesionalismo científico y la necesidad de orientación social.²⁰

Los intelectuales alemanes y estadounidenses de comienzos del siglo xx comparten la pretensión, en el contexto de una cultura secularizada, diferenciada y pluralizada, de reflejar de manera crítica y saturada de experiencia los modelos de orden tradicionales de la sociedad moder-

18. Cotkin, *Reluctant Modernism*, op. cit.; Moore, Robert L., «Directions of Thought in Progressive America», en Lewis L. Gould, *The Progressive Era*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 1974, pp. 35-53; Perry, Lewis, *Intellectual Life in America: A History*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, pp. 317 ss.

19. Ross, Dorothy, *The Origins of American Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

20. Un importante número de estudios recientes en el área de la «intellectual history» estadounidense dan cuenta de la relevancia de los intelectuales y las «communities of discourse» constituidas por estos en la autointerpretación y la orientación cultural de la sociedad. Algunos ejemplos importantes de este nuevo enfoque de estudio son Bender, Thomas, *Intellect and Public Life: Essays on the Social History of Academic Intellectuals in the United States*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993; Posnock, Ross, «The Politics of Pragmatism and the Fortunes of the Public Intellectual», *American Literary History* (vol. 3/3), 1991, pp. 566-587; Westbrook, Robert B., *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1991. Respecto de los intelectuales ingleses, véase Collini, Stefan, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*, Oxford, Clarendon Press, 1991. En conexión con el debate actual sobre el liberalismo y el comunitarismo (vistos como formas de la teoría de la sociedad moderna en relación de competencia), Michael Walzer ha tematizado el papel de los intelectuales en la crítica de la sociedad y puesto de relieve su especial importancia pública como intérpretes de la sociedad que, en su carácter de «primos ilustrados de la protesta común», diferencian y refinan en discursos de modernización especializados y profesionalizados el mecanismo de la «common complaint», en el sentido de un lenguaje normal de crítica mediante el cual las personas y las sociedades llegan a un acuerdo sobre sí mismas y se mantienen abiertas a reformas: Walzer, Michael, *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der gemeinen Beschwerde*, Berlín, Rotbuch, 1990, p. 78. Véase, además, Walzer, Michael, *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Nueva York, Basic Books, 1988.

na y de formular de modo adecuado los problemas de orientación del presente. Más allá de esta coincidencia, existen entre las estrategias de los *German mandarins* y los *progressive intellectuals* notables diferencias, que sólo pueden esclarecerse en el terreno de la comparación explícita.

Dentro del diverso ámbito de las teorías de principios del siglo xx sobresalen especialmente Max Weber y John Dewey. Son de los pocos pensadores de aquella época cuya obra no ha perdido en actualidad, además de considerárseles fundadores de dos tradiciones de la teoría social de gran influencia hasta el día de hoy y que se encuentran en una relación de insoslayable competencia entre sí.²¹ Todo ello hace plausible una comparación entre ellas de acuerdo con criterios sistemáticos y el establecimiento de sus diferencias al nivel de las decisiones teóricas fundamentales. Esto se hará de acuerdo con tres criterios: en primer lugar, intentaré identificar las diferencias entre Weber y Dewey en cuanto al diagnóstico de una crisis de modernización de la sociedad burguesa. En un segundo paso, se expondrán sus reacciones ante la problemática de la modernización y las soluciones posibles que cada uno propone. En último término, abordaré la diversa importancia que Weber y Dewey concedían a la ciencia y a la racionalidad que la caracteriza en el proceso de modernización social. Es según estos tres criterios que pueden establecerse las diferencias más significativas entre ambas concepciones teóricas.

El diagnóstico teórico de la época: Weber y Dewey ante la crisis de modernización de comienzos del siglo xx

La sociología de la religión de Weber concibe la crisis de modernización de comienzos del siglo xx como una crisis general de la cultura occidental que atañe a la categoría antropológica misma de «hombre civilizado» (*Kultur Mensch*) por completo. Tomando como base una reconstrucción histórico-cultural comparativa de la ética económica de las grandes religiones, Weber reconstruye la significación original de las ideas culturales en el proceso de cambio social y la elabora teóricamente en una tipología funcional abarcativa de la cultura. Por ello es que denomina su obra acerca de la sociología de la religión «un aporte [...] a la ilustración

21. Kloppenberg ha valorado comparativamente a Weber y Dewey como los intelectuales más influyentes de su época: *Uncertain Victory*, op. cit. (n. 11 *supra*), pp. 321 ss., 349 ss. y 373 ss. A propósito de Dewey, véase ahora Ryan, Alan, *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, Nueva York, Norton, 1995.

de la forma en que operan las ‘ideas’ en la historia». ²² Weber reconstruye las grandes religiones como sistemas generales de interpretación cultural de sentidos e impulsos de acción prácticos, por medio de los cuales —y dentro de los cuales— la sociedad llega a constituirse en cada una de las concreciones históricas del modo de vida humano:

Uno de los elementos formativos más importantes del modo de vida fueron en el pasado las fuerzas mágicas y religiosas y las ideas éticas de deber enraizadas en la fe en esas fuerzas. ²³

En el terreno empírico de la comparación histórica universal, Weber centra su interés cognitivo en el análisis, sobre todo, de la modernización en su variante occidental, que reconstruye con el concepto de «racionalidad» como hilo conductor:

Nuestra vida social y económica europeo-norteamericana está «racionalizada» de una manera específica y en un sentido específico. Por ello, una de las tareas fundamentales de nuestras disciplinas consiste en explicar esta racionalización y formar los conceptos que se le adecuan. ²⁴

Weber lleva a cabo, en la sociología de la religión y del poder, así como en la economía, una teoría de la racionalización social en la cual el surgimiento de la sociedad moderna va unido con el desacople entre el modo de vida humano y los motivos, normas e interpretaciones de sentido de los actores. Con el establecimiento del capitalismo moderno, la burocratización creciente del poder político y los avances intelectuales de la ciencia moderna, se conforma, según Weber, una revolución antropológica. Y su núcleo histórico lo constituye «la lucha, que penetra las cuestiones culturales más recónditas, entre el tipo del ‘hombre especialista’ contra el antiguo ‘hombre civilizado’». ²⁵

22. Weber, Max, *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*, Gütersloh, Mohn, 1981, p. 76 [= *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2006]. Respecto de la tipología funcional en Weber, véase, en mayor detalle, Jaeger, Friedrich, «Der Kulturbegriff im Werk Max Webers und seine Bedeutung für eine moderne Kulturgeschichte», *Geschichte und Gesellschaft* 18, 1992, pp. 317-393; Jaeger, Friedrich, *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1994, pp. 185 ss.

23. Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tubinga, Mohr, 1963, p. 12 [= *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1998].

24. Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, Mohr, 1985, p. 525.

25. Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, editado por Johannes Winkelmann, Tubinga, Mohr, 1976, p. 578 [= *Economía y sociedad*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1969]. Respecto de la oposición entre «hombre especialista» y «hombre civilizado» en We-

Con esta tensión entre el «hombre civilizado» y el «especialista» se hace referencia a la vez al mecanismo de crisis, al que Weber remite como origen de la «jaula de hierro» del mundo moderno: la retirada de la cultura de los centros de conexión del desarrollo social que condujo a una falta de mediación de ideas e intereses y que terminó por llevar a la pérdida de libertad y sentido del hombre moderno. En la reconstrucción de Weber, el surgimiento del capitalismo moderno, el desencantamiento del mundo por la ciencia y la burocratización creciente son los tres procesos fundamentales del racionalismo occidental, en los que se anunciaba, a la vez que se concretaba ya, la pérdida de libertad y de sentido del «hombre especialista» moderno.

Frente al diagnóstico extremo de Weber, que ve en la crisis de modernización contemporánea una ruptura de dimensiones antropológicas con la tradición provocada por factores socioeconómicos, políticos y culturales por igual, el análisis que Dewey hace de la *great society* representa un acto de desdramatización sociológica. En lugar del patetismo de Weber frente al desencantamiento absoluto del mundo, aparece en Dewey un tratamiento pragmático-experimental de los problemas empírico-concretos de orientación y una adaptación normal de la sociología a las experiencias y exigencias concretas de la sociedad industrial moderna. Las manifestaciones de la crisis del presente, que Dewey igualmente constata —por ejemplo, el aniquilamiento del individualismo burgués y de las ideas de libertad por el mecanismo de sistema de la *money culture* capitalista—²⁶ significan para él menos una ruptura de relevancia histórica universal en el desarrollo de la civilización, que un desafío político que la teoría debe aceptar y elaborar en una estrategia política para la reforma de la sociedad moderna.

El «experimentalismo» de Dewey propone que el campo de formación de las teorías filosóficas lo constituyen las experiencias mundanas y que estas teorías deben reaccionar ante esas experiencias mediante el planteo experimental de nuevas formas de vida. Por ello, la tarea fundamental de la sociología consiste, para Dewey, en adaptar la conciencia contemporánea a las modificaciones de las condiciones de vida en la civilización técnico-industrial y a las tendencias económicas y sociales de la *machine age* y la *corporate society*:

ber, véase asimismo Mommsen, Wolfgang J., *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1982, pp. 110 ss.

26. Dewey, John, «Individualism, Old and New», en *The Later Works, 1929-1930*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984, pp. 45-123, esp. p. 55.

The machine is condemned wholesale because it is seen through the eyes of a spirituality that belonged to another state of culture [...]. In reality, a machine age is a challenge to generate new conceptions of the ideal and the spiritual.²⁷

Es en el terreno de una confrontación activa con las experiencias y las condiciones de un presente cambiante que puede darse, según Dewey, el progreso sin rupturas de la *modern civilization*.

Esta orientación de la filosofía de Dewey hacia los problemas concretos de la sociedad moderna cimentó su importancia en el contexto del *progressive movement* de principios del siglo xx, a cuyos máximos exponentes intelectuales sin duda pertenece.²⁸ Su principal aporte consistió en dar un fundamento, una perspectiva y un programa socio-filosóficos consistentes a las intenciones políticas y las iniciativas reformistas, a menudo vagas y contradictorias, del *progressivism* y en haber seguido representando sus ideas con eficacia ante la opinión pública aun después de la desaparición del *progressive movement* como fuerza política a principios de los años 20.²⁹

Ante la crisis de modernización de la *great society* real, Dewey propuso la perspectiva de futuro de una *civil society* caracterizada por múltiples formas diferenciadas del público burgués, una democracia renovada a partir del espíritu de la tradición comunitaria de los EE.UU. y un liberalismo con responsabilidad social. A esta concepción de la sociedad moderna, obtenida de la confrontación de los déficits concretos observables en el presente, Dewey unía la esperanza de la revisión del *rugged individualism* que había caracterizado profundamente a la sociedad estadounidense del siglo xix. Se trataba de superarlo en favor de una nueva forma de individualismo social y liberalismo político que sería la única capaz de garantizar la continuidad de la *American society*, en la que Dewey veía el proyecto de modernidad de perspectivas más amplias.

27. Ibid., p. 113.

28. Esto ha sido puesto de relieve por Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, op. cit. (n. 20 *supra*), pp. 151 ss.

29. Entre los escritos de Dewey más relevantes en este contexto se cuentan: Dewey, John, «The Public and its Problems», en *The Later Works, 1925-1927*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984, pp. 235-374; Dewey, John, «Individualism, Old and New», op. cit., pp. 45-123; Dewey, John (en colaboración con Tufts, James H.), «Ethics», *The Later Works, 1932*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1985; Dewey, John, «Liberalism and Social Action», en *The Later works, 1935-1937*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1987, pp. 1-68.

Las reservas culturales de la sociedad moderna

Las diferentes interpretaciones que Weber y Dewey hacen de la problemática de la modernización se reflejan asimismo en su distinta comprensión de las instancias que pueden obrar en la solución de la crisis del presente. Mientras que la concepción de Weber de una dialéctica entre carisma individual y racionalización social sólo admite la fuerza interna de la «personalidad» como último recurso cultural restante para la motivación de la acción y la producción de sentido,³⁰ la teoría de la *great civilization* que postula Dewey apunta a un carisma todavía no materializado de la sociedad moderna en sí y al aporte que pueda efectuar para su renovación e integración cultural un público en libertad democrática.

El concepto de «personalidad», que Weber enfatiza, traslada la capacidad de motivación, normalización e interpretación de sentido –aquellos aspectos desmontados por los procesos de racionalización social– a la esfera interna de los sujetos y de las comunidades sociales que estos constituyen. Para Weber, cuya ética de la personalidad y de la decisión estaba signada por la filosofía de los valores neokantiana, «cultura» era un «concepto de valor»,³¹ y la articulación de los valores era asunto del alma y de las relaciones comunitarias que todavía no hubiera absorbido la racionalidad tendiente puramente a los fines. Es el alma la que resuelve las contradicciones de los órdenes de vida diferenciados y en competencia a través de la lucha de valores en su interior y la que, de este modo, constituye culturalmente el sentido de la vida humana:

El fruto del árbol del conocimiento, tan amargo para nuestra comodidad humana, pero ineludible, consiste precisamente en la necesidad de tomar conciencia de tales contradicciones y de comprender que toda acción individual y, en último término, la vida entera –a condición de que no fluya como un fenómeno de la naturaleza, sino que sea llevada con plena conciencia– no constituye más que una cadena de decisiones últimas gracias a las cuales el alma escoge su propio destino, al igual que en Platón.³²

30. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, op. cit., pp. 97 ss.; Mommsen, Wolfgang J., «Max Webers Begriff der Universalgeschichte», en Jürgen Kocka (ed.) *Max Weber, der Historiker*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1986, pp. 51-72.

31. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, op. cit. (n. 24 *supra*), p. 175.

32. *Ibid.*, pp. 507 ss.

Weber entiende la racionalización social como un proceso de despersonalización y como una emancipación de fuerzas vitales impersonales de sus fundamentos culturales. Como consecuencia, los residuos en el mundo de la vida (*Lebenswelt*) de una interpretación de la conducción de la vida humana ligada a la personalidad y a los valores pasan a ser fuerzas culturales contrarias a la racionalización social. En el amor, en el arte, en las interpretaciones generales religiosas y metafísicas del mundo y de la vida, así como también en el «*pianissimo* de las esferas mínimas de la vida», pueden encontrarse aún, según Weber, restos de los dones carismáticos y las fuerzas culturales que han sobrevivido al racionalismo y la enajenación de sentido de la sociedad moderna.³³ Es en la capacidad de resistencia de la personalidad ante los fenómenos de la racionalización social y en los residuos de orientaciones racionales de valor del hombre comunitario que aún no hayan sido desmontadas por la racionalidad tendiente a los fines (*Zweckrationalität*) que Weber ubica las fuerzas regenerativas que han de dar solución a la crisis cultural de sentido de su época.

Dewey, por su parte, interpretaba la crisis cultural provocada por la *great society* y el *liberalism* de su tiempo, caracterizado por la propiedad individual, como un «eclipse of the public», y respondía ante ello con el contraproyecto de la *great community*.³⁴ Con ello Dewey señala una sa-

33. A este respecto, véase, en mayor detalle, Jaeger, Friedrich, *Bürgerliche Modernisierungskrise*, op. cit. (n. 3 *supra*), pp. 240 ss. y 252 ss.; Jaeger, Friedrich, «Bürgerlichkeit», en Tenfelde y Wehler (eds.) *Wege zur Geschichte des Bürgertums*, op. cit. (n. 12 *supra*).

34. Dewey, *The Public and its Problems*, op. cit., pp. 304 ss., particularmente p. 314 [= *La opinión pública y sus problemas*, Madrid, Ediciones Morata, 2001]: «Indirect, extensive, enduring and serious consequences of conjoint and interacting behavior call a public into existence having a common interest in controlling these consequences. But the machine age has so enormously expanded, multiplied, intensified and complicated the scope of the indirect consequences, has formed such immense and consolidated union in action, on an impersonal rather than a community basis, that the resultant public cannot identify and distinguish itself. And this discovery is obviously an antecedent condition of any effective organization on its part. Such is our thesis regarding the eclipse, which the public idea and interest have undergone. There are too many publics and too much of public concern for our existent resources to cope with. The problem of a democratically organized public is primarily and essentially an intellectual problem, in a degree to which the political affairs of prior ages offer no parallel». Entre los estudios que abordan los conceptos de comunidad y comunitarismo, véase en especial Weber, Max, *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*, New Brunswick, Rutgers University, 1978; Joas, Hans, «Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion», en Micha Brumlik y Hauke Brunkhorst (eds.) *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1993, pp. 49-62; Daly, Markate, *Communitarism. A New Public Ethics*, Belmont, Wadsworth, 1994. Una buena introducción al debate del comunitarismo en los EE.UU. y su recepción en Alemania se ofrece en Honneth, Alex (ed.) *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralische Grundlagen moderner Gesellschaften*, Fráncfort del Meno, Campus, 1993; Zahlmann, Christel, *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlín, Rotbuch, 1994.

lida de la problemática cultural de su tiempo que es fundamentalmente distinta de la aguda antinomia entre racionalidad social y cultura personal que plantea Weber. La formación de representaciones culturales ya no es para Dewey propiedad exclusiva de las decisiones de valor de la personalidad, sino que se convierte en asunto de la razón pública y de la participación democrática de todos los involucrados, dentro del contexto de la sociedad civil moderna. Dewey ve la salvación no en las fuerzas culturales interiorizadas de una subjetividad carismática incólume, que trasciende los principios básicos de la sociedad moderna, sino que la deriva de la sociedad misma que ha dado origen a la crisis. Se trata, además del progreso político por medio de reformas, de un proceso de reeducación de la sociedad moderna por sí misma (*progressive education*), que ha de darse bajo la influencia de las experiencias actuales y dentro del cual se amplían los espacios de acción de las comunidades democráticamente estructuradas en el contexto de la *civil society* y se produce un aumento en la comunicación social:

But a good citizen finds his conduct as a member of a political group enriching and enriched by his participation in family life, industry, scientific and artistic associations. There is a free give-and-take: fullness of integrated personality is therefore possible of achievement, since the pulls and responses of different groups reinforce one another and their values accord. Regarded as an idea, democracy is not an alternative to other principles of associated life. It is the idea of community life itself. It is an ideal in the only intelligible sense of an ideal: namely, viewed as completed, perfected [...] The clear consciousness of a communal life, in all its implications, constitutes the idea of democracy.³⁵

Dewey enlaza así con una tradición semántica, ininterrumpida desde Tocqueville, del concepto norteamericano de *civil society* que se distingue tajantemente de la teoría, corriente en los países de lengua alemana desde Hegel, que veía en la sociedad burguesa un mero sistema de necesidades. Al contrario que en la concepción alemana de la sociedad burguesa, en la tradición norteamericana la racionalidad tendiente a los fines y la racionalidad tendiente a los valores no están separadas, sino intermediadas por los mecanismos del público burgués y las redes sociales de las *voluntary associations*. Así, estas formas culturales contrarias de producción de sentido y de comunidad de la racionalización

35. Dewey, *The Public and its Problems*, op. cit., p. 327.

social pueden fijarse y localizarse en el interior mismo de la *civil society* y no tienen que traerse desde fuera, desde los mundos opuestos de la personalidad y la comunidad. Siguiendo la tradición iniciada por Tocqueville y bajo la influencia de ésta, no se llegó en los EE.UU. a la rígida antinomia entre comunidad y sociedad, corriente en la tradición teórica alemana desde Hegel. Dewey constituye el mejor ejemplo de la fe en una sociedad civil caracterizada por el principio del público discursivo y que, como comunidad social de comunidades sociales, produce por sí misma las formaciones culturales de sentidos y los logros de integración de los que se alimenta como sociedad.

El ejemplo de Dewey y Tocqueville pone en claro que el par de conceptos *republicanismo* y *liberalism*, que signó distintivamente los debates en torno a la teoría política en los EE.UU., resulta demasiado limitado como para resaltar las intenciones de las tradiciones teóricas fundamentales de los EE.UU.³⁶ En el centro de estas tradiciones, en las que Dewey se incluye, no se encuentra el estado ni los factores políticos en sentido estricto, sino la sociedad civil como esfera por derecho propio. Es por ello que la obra más importante de Dewey en este contexto se titula significativamente *The Public and its Problems* (y no *The Republic and its Problems*).

Dewey evita las rígidas antinomias de Weber entre el individuo y la sociedad, y resta valor a la contraposición entre socialización racional tendiente a los fines y comunitarización racional tendiente a los valores,³⁷ definiendo la personalidad de manera constante como *social being*, es decir, como producto de los procesos de socialización. En ello, Dewey, frente a las implicaciones aristocráticas de la personalidad en la filosofía de los valores y la subjetividad de Weber, da clara muestra de una perspectiva democrática de la teoría de la sociedad moderna: la perspectiva de una filosofía práctica renovada desde la teoría de la comunicación, en la que los fundamentos morales de la vida social resultan de las formas discursivas de consenso y regulación que parten de sujetos emancipados por acción de la democracia.³⁸

36. Respecto de este debate, véase Rodgers, Daniel, «Republicanism: The Career of a Concept», *Journal of American History* 79, 1992, pp. 11-38.

37. Respecto de los conceptos de Weber, véase, en este contexto, Kalberg, Stephen, «Max Webers Typen der Rationalität: Grundsteine für die Analyse von Rationalisierungsprozessen in der Geschichte», en Walter M. Sprondel y Contans Seyfarth (eds.) *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, Stuttgart, Enke, 1981, pp. 9-38.

38. En el ámbito de la filosofía alemana, la formulación más clara de una teoría similar de la praxis social, desde la perspectiva de la teoría del discurso, se debe a Habermas, aunque sin establecer una

Dewey percibía que la *civil society* de su tiempo estaba ligada a la existencia de una discursividad caracterizada por el medio del público burgués y las *voluntary associations*, en la que era factible la *face-to-face communication* que veía como una tradición viva, aunque amenazada, de la democracia comunitaria norteamericana. Sólo partiendo de ese principio del mundo de la vida en la democracia moderna en sí habrían de surgir las iniciativas de solución a la crisis cultural de su tiempo:

There is no substitute for the vitality and depth of close and direct intercourse and attachment [...] Democracy must begin at home, and its home is the neighborly community.³⁹

Mientras que, para Weber, la libertad personal del individuo y la organización racional de la sociedad moderna se encuentran en una relación de tensión, de la que surge una dinámica histórica consistente en una dialéctica entre carisma y racionalización, Dewey considera que estos dos polos de la sociedad moderna se condicionan mutuamente, en la medida en que coinciden, en principio, en el marco de un público democráticamente estructurado y de una organización discursiva de la experiencia del mundo de la vida.

La significación de la ciencia en la sociedad moderna

Es de fundamental importancia, en lo que hace a las concepciones que Weber y Dewey tienen de la sociedad, la diferente interpretación de cada uno respecto de la relación entre ciencia y sociedad. Ambos atribuyen a la ciencia un lugar clave en el concierto de las fuerzas que determinan los modos de vida modernos, si bien fundamentan esta importancia de manera totalmente distinta. Es precisamente por medio de la interpretación que cada uno de ellos hace de la civilización científica que las diferencias ya referidas entre las concepciones teóricas de

conexión directa con el pragmatismo de Dewey: Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, tomo 2, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1981 [= *Teoría de la acción comunicativa. Vol.2*, Madrid, Taurus, 2003]; Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1992 [= *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 2000]; Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985 [= *El discurso filosófico de la modernidad: doce lecciones*, Madrid, Taurus, 1993].

39. Dewey, *The Public and its Problems*, op. cit., p. 368.

la sociedad moderna de Dewey y Weber se tornan paradigmáticamente claras.

Para Weber, el desencantamiento del mundo por la ciencia moderna constituía el tercer proceso de base (los dos primeros eran la burocratización del poder y la imposición del capitalismo) del establecimiento del «hombre especialista». A este respecto, Weber, en su *Sociología de la religión*, identificó la ciencia en los umbrales de la Edad Moderna como una particularidad de la modernización occidental:

Un ejercicio especializado, racional y sistemático de la ciencia, es decir, el hombre de formación especializada, lo hubo, en un sentido apenas aproximado a la significación que hoy impera en la cultura, sólo en Occidente.⁴⁰

La significación histórica universal de la ciencia moderna va adherida, para Weber, a su incompetencia –confesada voluntariamente– para dar respuesta a las cuestiones de sentido y valor:

Dondequiera que el conocimiento empírico racional haya llevado a cabo sin vacilaciones el desencantamiento del mundo y su transformación en un mecanismo causal, allí aparece de una manera u otra la tensión ante las pretensiones del postulado ético según el cual el mundo es un cosmos ordenado por la divinidad con alguna orientación ética significativa. Porque la visión empírica –y en definitiva, matemática– del mundo genera en principio un rechazo hacia toda visión que intente hallar un ‘sentido’ en los hechos intramundanos.⁴¹

Para Weber, no era a pesar de esta renuncia a la cultura, sino a causa de ella, que la ciencia podía convertirse en una fuerza impulsora significativa para el desarrollo social, ya que hacía posible, en primer lugar, la instauración y la diferenciación de un sistema de orientación y dominio del mundo carente de valores, puramente técnico y de ambiciones racionales tendientes a los fines.⁴² Weber denomina «hombre especialista» a este tipo de modo de vida humana que no sólo se apoya en la objetivación cognitiva de la acción llevada a cabo por la ciencia y la técnica, sino que también la aumenta sistemáticamente, por un lado, mediante

40. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, op. cit. (n. 23 *supra*), p. 3.

41. *Ibid.*, p. 564.

42. A tal respecto, véase en especial Schluchter, Wolfgang, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tubinga, Mohr, 1979; Schluchter, Wolfgang, *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980.

la aplicación de métodos de pensamiento racionales que pueden dar lugar a medios refinados de dominio racional del mundo; por otro, ligando la acción a una forma específica de la autorreflexión humana, que provoca que los procesos de dominio racional del mundo puedan continuar funcionando sin ser perturbados por la irrupción de elementos irracionales o racionales tendientes a los valores.

A esta autorreflexión específica del «hombre especialista» Weber la denominó «claridad» u «honradez intelectual», caracterizándolas a la vez, en evidente alusión a Nietzsche, como «nuestras últimas virtudes». Éstas dan a la personalidad una consistencia que, según Weber, bajo las condiciones empíricas de la modernidad, sólo puede consistir en la confesión de que la particularización de la identidad humana se ha convertido, por la absolutización de las orientaciones de interés racionales tendientes a los fines, en el «destino de nuestra cultura» y en «una circunstancia inevitable de nuestra situación histórica, de la cual, si nos mantenemos fieles a nosotros mismos, no podemos escapar».⁴³

Weber consideraba que la crisis de su tiempo se fundaba, entre otros factores, en la cientifización del mundo de la vida. La ciencia no resuelve la problemática de sentido del presente, sino que la crea y la potencia, eludiendo toda respuesta al problema de los valores en la vida práctica; renuncia a ser un medio de orientación cultural para ser un medio técnico de dominio racional del mundo.

Por su parte, Dewey hace una evaluación completamente distinta de la importancia cultural de la ciencia en la crisis de modernización de su tiempo. La ciencia, como fuerza de un modo de vida que Weber considera el fin de la cultura racional tendiente a los valores y al mismo tiempo reconoce como destino inevitable del «hombre especialista», en la filosofía de Dewey se transforma en la fuerza más importante para el progreso de la civilización, en agente de nuevos valores y formas de vida, en el factor dominante en la educación de la sociedad moderna y, en última medida, en la mayor oportunidad de la cultura del presente:

Take science (including its application to the machine) for what it is, and we shall begin to envisage it as a potential creator of new values and ends. We shall have an intimation, on a wide and generous scale, of the release, the increased initiative, independence and inventiveness, which science now brings in its own specialized fields to the individual scientist. It will be seen as a means of originality and individual variation [...]. Because

43. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, op. cit. (n. 24 *supra*), p. 605 y p. 609.

the free working of mind is one of the greatest joys open to man, the scientific attitude, incorporated in individual mind, is something which adds enormously to one's enjoyment of existence.⁴⁴

Dewey aboga con decisión en favor de la intervención de la ciencia como factor de racionalización en el mundo de la vida, haciéndose eco de los reclamos de *social control* y *social efficiency* del *progressive movement*, corrientes a comienzos del siglo xx.⁴⁵ Y relaciona el ascenso de las *social sciences*, como instancia de regulación y racionalización del modo de vida, no ya con el fin del «hombre civilizado», reemplazado por el dominio de «especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón», sino antes bien con la factibilidad de nuevas fuerzas de libertad e individualidad humanas. El concepto de Dewey de un *new individualism* surge del terreno de la racionalidad específica de la ciencia y se orienta hacia sus criterios racionales. Mientras que para Weber la ciencia, entre otros factores políticos, económicos y sociales de la modernidad, era precisamente una de las raíces de la crisis de la cultura, Dewey esperaba de ella esencialmente la solución de los problemas del presente:

The crisis in democracy demands the substitution of the intelligence that is exemplified in scientific procedure for the kind of intelligence that is now accepted.⁴⁶

Dewey no es, sin embargo, exponente del *democratic elitism* del cuño de Walter Lippmann o Herbert Croly, quienes sentaban sus esperanzas de progreso en una *rule by experts* y su *social engineering*, ni mucho menos partidario de un modelo de democracia de inspiración sociotécnica. Para Dewey, los experimentos científico-administrativos de planificación y control de los procesos sociales debían estar siempre unidos al

44. Dewey, «Individualism, Old and New», op. cit. (n. 26 *supra*), p. 118.

45. Esta relación aparece con claridad en la obra temprana de Dewey, en especial en las primeras ediciones de su «Ethics», en *The Middle Works, 1908*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1978. De un período posterior puede verse Dewey, John, «Science and Society», en *The Later Works, 1931-1932*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1985, p. 50: «The first lesson of scientific method is that its fruit is control within the region where the scientific technique operates. Our almost total lack of control in every sphere of social life, international and domestic, is, therefore, sufficient proof that we have not begun to operate scientifically in these fields». El trasfondo sociohistórico y el contenido semántico que se esconden tras la concepción sociológica de «social control» se reconstruyen en Ross, *The Origins of American Social Science*, op. cit. (n. 19 *supra*), pp. 247 ss.

46. Dewey, «Liberalism and Social Action», op. cit. (n. 29 *supra*), p. 51.

elemento de una sociedad civil que se regula de manera comunicativa y a una democracia participativa:

We believe profoundly that society requires planning; that planning is the alternative to chaos, disorder, and insecurity. But there is a difference between a society which is planned and a society which is continuously planning – namely, the difference between autocracy and democracy, between dogma and intelligence in operation, between suppression of individuality and that release and utilization of individuality which will bring it to full maturity.⁴⁷

El modelo de *civilization* de Dewey presenta una teoría del progreso de la sociedad moderna que se constituye en la unidad de la racionalidad científica, la democracia política y del freno administrativo, motivado por la idea de un estado social de bienestar, al capitalismo. Sobre la base de estos tres factores de la racionalidad específicamente moderna se hace posible, en última instancia, la libre adaptación de los sujetos sociales a las cambiantes exigencias de la sociedad industrial; adaptación de la que debe encargarse la concepción de Dewey de la *progressive education*.

La concepción de sociedad de Dewey se contrapone, desde los criterios señalados, con la teoría de la modernidad de Weber. Ambas teorías de la modernización representan concepciones del cambio social que se encuentran en relación de competencia y establecen un marco de tensión que tiene efecto hasta el día de hoy en el horizonte teórico de la interpretación de la sociedad moderna. La comparación entre Max Weber y John Dewey es un aporte al problema de la «comparación de sociedades», en tanto que en ambos pensadores es posible mostrar –y comparar entre sí– dos formas de teoría de la sociedad completamente diferentes.

Consideración final: Problemas y oportunidades de la comparación en la historia intelectual de la sociedad moderna

En último término, intentaré extraer algunas conclusiones de la comparación de los análisis de la sociedad de Weber y Dewey, y señalar las posibilidades y funciones de la comparación explícita en la historia de las ideas de los ámbitos intelectuales. La comparación explícita repre-

47. Dewey, John, «The Social-Economic Situation and Education», en *The Later Works, 1933*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1986, p. 76.

senta un avance respecto de la comparación implícita del historicismo en tres aspectos:

(i) En el plano de la heurística histórica, la introducción de elementos comparativos resulta en una ampliación de las perspectivas de investigación, ya que, de este modo es posible alcanzar una disposición novedosa y una contextualización más diversa de las fuentes históricas. Para explotar en justa medida esta riqueza de fuentes y perspectivas se requiere, sin embargo, de un incremento en la complejidad de los problemas relevantes, que debe tomar en cuenta tanto los aspectos comunes como las diferencias de los elementos de comparación y, en virtud de ello, ubicarse en un plano superior. La ventaja heurística de la comparación histórica reside en que las fuentes y los problemas investigados comparativamente se fecundan unos a otros, se aclaran, se complementan mutuamente y, en última instancia, se agregan en nuevas síntesis en niveles superiores.

La comparación explícita posibilita, además de estas ventajas de la abstracción, una individualización más definida de los fenómenos históricos, que pueden apreciarse en sus aspectos específicos con una claridad mayor de la que sería posible sin recurrir a la perspectiva comparativa. La comparación en la historia de las ideas permite la percepción de diferencias culturales y contribuye a la explicación de formas y evoluciones históricas atípicas.⁴⁸ Esto explica la razón de que la discusión de la significación de la comparación histórica se haya centrado en particular en el tema de la *Sonderweg* (trayectoria atípica) de Alemania.

En lo que respecta al caso estudiado en este trabajo, ello se traduce en el hecho de que, por medio de la comparación sistemática, pueden apreciarse con mayor claridad los aspectos específicos de los ámbitos teóricos sociológicos alemán y estadounidense de comienzos del siglo xx e individualizarse dos culturas interpretativas, dos estrategias teóricas ante la modernización que están en relación de competencia mutua. Si se consideran además otras unidades de comparación (por ejemplo, los ámbitos intelectuales inglés y francés),⁴⁹ se advierten con claridad ciertas evoluciones específicas de los intelectuales alemanes. En sus círculos dominaba una teoría de la sociedad moderna que operaba con conceptos y pares de oposición antinómicos, que ponía de

48. Como ejemplo de una teoría de la modernización que opera de modo histórico-comparativo, véase Münch, Richard, *Die Kultur der Moderne*, tomo 2, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1986.

49. A tal respecto, véase, por ejemplo, Collini, *Public Moralists*, op. cit. (n. 20 *supra*); Ringer, *Fields of Knowledge*, op. cit. (n. 12 *supra*).

relieve el desgarramiento profundo del mundo moderno por medio del antagonismo entre individualidad y civilización, ciencia racional y sentido cultural, comunidad y sociedad, cultura y capitalismo;⁵⁰ una aproximación teórica, en suma, que no es dado encontrar con tal grado de elaboración en las demás culturas intelectuales de Occidente. Los intelectuales estadounidenses, en cambio, ponían el acento sobre la opinión pública, la *citizenship* y la *civil society*, que servían como intermediarios entre lo público, lo privado y el estado, y armonizaban las tensiones entre estos factores.⁵¹ La «sociedad burguesa», en su sentido de *civil society*, no representaba un sistema de exigencias provenientes de la propiedad individual y de los intereses tendientes a los fines que se contrapusiera a la cultura de manera antagónica, sino más bien una estructura comunicativa de intermediación basada en las *voluntary associations* que, partiendo de la tendencia hacia la igualdad de oportunidades de todos los ciudadanos y en el ámbito del uso público de la razón, servía como intermediaria entre el estado, la esfera privada, la cultura y los subsistemas de la sociedad.⁵²

Es un hecho conocido en la historia conceptual y de la teoría que determinados conceptos tienen significados distintos en contextos históricos diversos. En el caso aquí estudiado, ello se evidencia en el hecho de que el contenido semántico de las categorías fundantes de la teoría social estadounidense —en particular conceptos tales como *civil society*, *civilization* y *citizenship*— no se superpone con el contenido de los conceptos correspondientes dentro de la tradición teórica alemana. Esta

50. Como lo ha puesto de manifiesto, con referencia a Weber, Mommsen, Wolfgang J., «Die anti-nomische Struktur des politischen Denkens Max Webers», *Historische Zeitschrift* 223, 1981, pp. 35-64. Y con referencia al ámbito intelectual del Imperio Alemán en su conjunto, Mommsen, *Bürgerliche Kultur*, op. cit. (n. 13 *supra*). Otras manifestaciones representativas de esta línea de pensamiento, según la cual la sociedad burguesa se opone en contraste sistemático a la cultura y la individualidad, las constituyen la oposición de Simmel, en su *Filosofía del dinero*, entre la cultura subjetiva de los individuos y la cultura objetiva de las cosas, la interpretación que Sombart hace del capitalismo como pérdida de personalidad y comunidad en favor de la objetividad estricta de las relaciones racionales orientadas a los fines, así como también la estética del primer Lukács. A este respecto, véase, en más detalle, Jaeger, «Bürgerlichkeit», en Tenfelde y Wehler (eds.) *Wege zur Geschichte des Bürgertums*, op. cit. (n. 12 *supra*).

51. Respecto de esta tradición de la «civil society» y su distinto contenido semántico, véase Shils, Edward A., «Was ist eine Civil Society?», en Krzysztof Michalski (ed.) *Europa und die Civil Society*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, pp. 13-51; Walzer, Michael, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlín, Rotbuch, 1992.

52. Me remito aquí a una tradición en la reflexión sobre la «civil society» que, partiendo de la interpretación de Tocqueville de la democracia estadounidense y pasando por la «public philosophy» de la «progressive era», se extiende hasta al actual debate acerca del comunitarismo. Respecto del estado actual de la discusión, véase Cohen, Jean L. y Arato, Andrew, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, M.I.T. Press, 1992 [= *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000]; Habermas, *Faktizität und Geltung*, op. cit. (n. 38 *supra*), pp. 399-467.

situación, sin embargo, no torna imposible su comparación, sino que la justifica, dado que por su intermedio las diferencias en la posición teórica se individualizan, se aclaran mutuamente y se aprecian de una manera mucho más definida de la que sería posible sin recurrir a una perspectiva comparativa. En su comparación no se trata en absoluto de la supuesta identidad de los conceptos, sino de su diferencia y su equivalencia funcional, las que remiten a problemáticas sociales que ocupan un lugar estructural similar y a sus correspondientes intereses teóricos, poseyendo, sin embargo, contenidos semánticos disímiles.

(ii) Desde el punto de vista metodológico, la historia comparada de las ideas posibilita una evolución de los métodos comparativos de investigación y análisis que va más allá de la comprensión hermenéutica de la individualidad y la diferencia. Esta evolución comprende, sobre todo, problemas de difícil solución, como la mediación entre historia social e historia de los discursos y el control sobre la remisión de las diferencias entre dos ámbitos intelectuales comparados a factores condicionantes sociohistóricos.

Es precisamente en este terreno que parecen imponerse últimamente algunas innovaciones metodológicas de importancia. Por ejemplo, hace ya algún tiempo, Lepsius y Tenbruck introdujeron en la discusión el concepto de socialización cultural, a fin de tematizar la situación social y la significación de los intelectuales para la sociedad de una manera más abarcativa de la que había sido posible hasta entonces en un marco de investigación que se concentraba en la *Gelehrtenpolitik* (política de los académicos).⁵³

Con el surgimiento de una sociedad burguesa integrada culturalmente por medio de sistemas de saber y una opinión pública discursiva, los intelectuales se habían constituido, en el curso del establecimiento de formas de vida específicamente burguesas, en una formación social con elevadas pretensiones de interpretación cultural y prestigio social, y habían asumido, a lo largo de todo el siglo XIX, en el marco del surgi-

53. Lepsius, Mario R., «Zur Soziologie des Bürgertums und der Bürgerlichkeit», en Jürgen Kocka (ed.) *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1987; Kocka, Jürgen, «Über die Institutionalisierung von Kriterien der Rationalität und die Rolle der Intellektuellen», en Mario R. Lepsius (ed.) *Interessen, Ideen und Intentionen*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990, pp. 44-52; Tenbruck, Friedrich H., «Bürgerliche Kultur», en Tenbruck, Friedrich H., *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1989, pp. 251-272. Un intento de llevar a la práctica de la investigación el concepto de socialización cultural se ofrece en Hübinge, Gangolf, *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübinga, Mohr, 1994, particularmente pp. 20 ss.

miento del estado nacional burgués, tareas de formación de identidad política y cultural.⁵⁴ El tipo del «político académico» personifica la importancia que los intelectuales tuvieron en la autodescripción cultural y la reflexión teórica de la sociedad burguesa.

El concepto de la socialización cultural –así como el del *public intellectual*– viene ahora a colocar en el centro del debate estos logros interpretativos de los intelectuales como contribución a la reproducción cultural de las sociedades modernas.⁵⁵ La praxis social que ellos representan, la de una reflexión continua sobre el saber cultural y las experiencias concretas, ya no gira en torno a la racionalidad, el conocimiento y el esclarecimiento más allá de la realidad social, sino a proyectos teóricos de formas de vida y al esclarecimiento de la sociedad misma acerca de los principios, tradiciones históricas, normas aceptadas y sistemas simbólicos que la sustentan, con el trasfondo de la experiencia concreta. Se ha introducido así en la historia de las ideas una innovación metodológica que comienza a ver en el discurso de los intelectuales un ámbito de importancia en la autodescripción de la sociedad y un indicador a la vez, de problemáticas sociales. Por medio de esta innovación se hace posible unir metodológicamente la historia de los discursos con la historia social.

(iii) Desde el punto de vista teórico, para finalizar, la comparación da lugar a posibilidades de interpretación histórica más complejas y diferenciadas, ya que, en la medida en que se explicitan, se fundamentan y se ponen en relación los elementos de comparación, se potencian también las posibilidades de contextualización histórica de los fenómenos. Estos pueden insertarse en problemáticas diversas, cobrar una significación múltiple y oscilante, y resultar interpretables desde perspectivas cambiantes que se fecundan mutuamente. Esto significa, en relación al caso estudiado, que la múltiple dimensionalidad de los conceptos de *civil society* y «sociedad burguesa», elaborados heurística y metodológicamente en el contexto de la una historia comparada, puede servir para

54. Giesen, *Die Intellektuellen und die Nation*, op. cit. (n. 14 *supra*).

55. Véase Walzer, Michael, *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Berlín, Rotbuch, 1990, quien observa que la función social de los intelectuales se funda en estos logros interpretativos: «El propósito de este libro es aportar un marco filosófico para la comprensión de la crítica de la sociedad en tanto praxis social. ¿Qué hacen los críticos de la sociedad? ¿Cómo proceden? ¿De dónde toman sus principios? ¿Cómo logran tomar distancia de las personas e instituciones que critican? Este libro es un intento de fundamentar la tesis de que la manera más conveniente de comprender la crítica de la sociedad es hacerlo como interpretación crítica» (p. 7).

el desarrollo, en el presente, de interpretaciones de la sociedad moderna con mayores pretensiones teóricas.

La hermenéutica del historicismo había ya dirigido su mirada hacia la importancia del pasado en la orientación del presente y atribuido así una tarea de relieve a la comparación histórica explícita: la comparación enriquece el horizonte de ideas necesarias para la orientación cultural de la praxis de la vida humana en el presente por medio de la presentación de formas de pensamiento distintas y de culturas alternativas, las que –como afirmaba Droysen– el actuante «debía echar en el crisol de su propio juicio, para aclararlo».⁵⁶

La comparación histórica incrementa estas oportunidades de orientación de la praxis de vida propia, presentes desde siempre en el pensamiento histórico, al proveerlo del ilimitado caudal de conocimientos que proporciona la tradición histórica.

56. Droysen, Johann G., *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, op. cit., p. 300.

SOBRE LOS AUTORES

Christophe Charle

Catedrático de Historia de la Universidad de París-Panthéon-Sorbonne y director del Instituto de Historia Moderna y Contemporánea, que forma parte del Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS) de Francia. Especialista de la historia social y cultural comparada, se ha destacado por sus numerosos trabajos sobre la historia intelectual y cultural de Francia y de Europa así como por una historia comparada de las sociedades imperiales europeas en la primera mitad del siglo xx.

Shmuel N. Eisenstadt

Catedrático emérito de Sociología de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Profesor invitado en numerosas universidades europeas y estadounidenses, obtuvo prestigiosos premios de investigación (entre otros, el Premio de Investigación de la Sociedad Max Planck) y sigue siendo académico, en particular de la American Academy of Arts and Sciences. Investigador infatigable de las distintas trayectorias de modernización recorridas por diferentes sociedades y civilizaciones, es reconocido como el fundador del muy influyente paradigma teórico de las *Modernidades múltiples*.

Danièle Hervieu-Léger

Directora de Estudios de Sociología en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París (EHESS). Antigua presidenta de la EHESS, se ha especializado sobre todo en los campos de la sociología de las religiones —particularmente de los «nuevos movimientos religiosos»—, la sociología de las organizaciones y la sociología política.

Friedrich Jaeger

Profesor de Historia Moderna en la Universidad de Witten-Herdecke e investigador principal del Instituto Interuniversitario de Estudios Socio-culturales de Essen en cuyo marco dirige la redacción de una amplia *Enciclopedia de la Modernidad* en 16 volúmenes. Profesor invitado del Colegio Max Weber para las Investigaciones Socioculturales de la Universidad de Erfurt, ha publicado numerosos trabajos comparativos sobre los fundamentos culturales y las interpretaciones conceptuales de la modernidad.

Hartmut Kaelble

Catedrático emérito de Historia Social de la Universidad Humboldt de Berlín, sigue siendo codirector del Centro para la Historia Comparada de Europa en Berlín, fundado en 1998. Doctor honoris causa de la Universidad de París-Panthéon-Sorbonne, en 1997, obtuvo también el prestigioso Premio de investigación Gay Lussac adjudicado por el Ministerio de Educación de Francia. Se ha destacado por sus análisis comparados de la historia social y económica de Francia y Alemania así como por sus investigaciones sobre la emergencia de una identidad específicamente europea.

Herfried Münkler

Catedrático de Ciencias Políticas de la Universidad Humboldt de Berlín y académico de la Academia de las Ciencias de Berlín-Brandenburgo. Autor prolífico, tras su notable tesis sobre Maquiavelo, ha publicado sobre todo en los campos de la historia del pensamiento político, del análisis de las nuevas guerras llamadas «asimétricas» y de una historia comparada de los imperios.

Fritz Ringer

Catedrático emérito de Historia de la Universidad de Pittsburgh, trabajó como profesor honorario en la Universidad Georgetown en Washington, EE.UU., hasta su fallecimiento en 2006. Doctor honoris causa de la Universidad Humboldt de Berlín, fue profesor invitado en diferentes Universidades europeas. Autor de una biografía intelectual de Max Weber, es conocido sobre todo por sus importantísimos estudios en los campos de la historia intelectual comparada y la historia comparada de los sistemas educativos europeos.

Dominic Sachsenmaier

Profesor de Historia de la Duke University, Durham, EE.UU. Profesor invitado en diferentes universidades alemanas y europeas, sigue investigando sobre temas de la historia global y las relaciones de transferencia transcultural, particularmente entre China y Europa. También ha contribuido a especificar, en estrecha colaboración con S. N. Eisenstadt, el modelo de las *Modernidades múltiples*.

Alexander Schmidt-Gernig

Historiador y antiguo investigador en el Instituto de Ciencias Históricas de la Universidad Humboldt de Berlín, es actualmente consejero del presidente del Gobierno de la provincia alemana de Renania del Norte-Westfalia, especializándose particularmente en el ámbito de la cultura social.

Jürgen Schriewer

Catedrático de Educación Comparada de la Universidad Humboldt de Berlín y director del Centro de Educación Comparada de la misma universidad. Profesor invitado en diferentes universidades europeas, latinoamericanas y japonesas, obtuvo prestigiosos premios de investigación (entre otros, el Premio Sueco de Investigación adjudicado por The Bank of Sweden Tercentenary Foundation). Su perfil de investigación –y sus publicaciones correspondientes– se refieren al análisis histórico-comparativo de la educación; al entramado casi dialéctico de una sociedad mundial emergente y los fenómenos de recontextualización y rediversificación específicos a diferentes sociedades y culturas; así como a la teoría del enfoque comparativo en las ciencias sociales y de la educación.

ÍNDICE

Sumario	5
Introducción	7

PRIMERA PARTE

Transformaciones del enfoque comparativo

Comparación y explicación entre causalidad y complejidad	
– JÜRGEN SCHRIEWER	17
La formulación de la metodología comparada a partir del espíritu de las ciencias experimentales	17
La complejidad de las redes de causalidad	26
La complejidad de las condiciones del mundo	32
La reconciliación entre la historia y la comparación	44
De las variaciones concomitantes a la equivalencia funcional	49
Un modelo de explicación funcional-configurativo	54
La comparación de civilizaciones en las ciencias históricas	
– HARTMUT KAEUBLE	63
¿Qué significa la comparación de civilizaciones en las ciencias históricas?	66
Temas de los análisis histórico-comparativos de civilizaciones	69
Peculiaridades de la historia comparada de las civilizaciones respecto a la comparación entre naciones	76
Requisitos de la comparación de civilizaciones	77
Ventajas de la comparación de civilizaciones	81

Las dimensiones del análisis comparativo y el estudio de las dinámicas sociales: De la política comparada al análisis comparado de civilizaciones

– SHMUEL NOAH EISENSTADT	85
Los comienzos: Sistemas políticos y recursos libres dentro del análisis político-comparativo	85
Primeras diferencias respecto al enfoque estructural-funcionalista	86
Impulsos adicionales hacia un enfoque comparativo de las civilizaciones	88
Rasgos básicos de la investigación comparativa de las civilizaciones	89
Diferentes tipos de centros y coaliciones de élite: Sociedades congruentes y no congruentes	91
La importancia de las civilizaciones axiales para la investigación comparativa de las civilizaciones	92
Ortodoxia y heterodoxia como «motores» de la dinámica civilizatoria	93
Las dimensiones de la dinámica microsociológica	94
Una nueva mirada al fenómeno de la revolución	97
Una nueva comprensión de la modernidad	99
Apéndice: Algunas anotaciones teóricas acerca de las propiedades sistémicas de las sociedades o de los sistemas sociales	100
La definición estructural-funcionalista de los sistemas sociales ...	100
La complejidad de los sistemas sociales	101
Los sistemas sociales y sus «entornos»	104

SEGUNDA PARTE

Identidad y modernidad desde una perspectiva comparada

El concepto de las modernidades múltiples y sus áreas adyacentes

– DOMINIC SACHSENMAIER	109
El concepto de las modernidades múltiples	109
El concepto de las modernidades múltiples: Una reacción intelectual a la teoría de la modernización clásica	117
La interacción de las visiones plurales y a la vez globales: Las trayectorias intelectuales fuera del mundo occidental	122
Las modernidades múltiples y la historiografía	130

Manifestaciones religiosas de la modernidad:

Los fenómenos del creer en las sociedades europeas

– DANIÈLE HERVIEU-LÉGER	137
El paradigma de la secularización: De la teoría a los hechos	137
De la pérdida al renacer: La paradoja de la modernidad religiosa ..	141
A vueltas con la definición de la religión	148
¿Aún puede hablarse de «secularización» de las sociedades modernas?	153
Perspectivas de investigación	157

¿Existe una «identidad europea»? Sobre la relación entre espacios de experiencia transnacionales, identidades colectivas y discursos públicos en Europa Occidental a partir de 1945

– ALEXANDER SCHMIDT-GERNIG	161
Introducción	161
Sobre los fundamentos sociológicos y la periodización histórica del desarrollo de espacios de experiencia e identidades colectivas transnacionales	169
Discursos públicos como espejo de la transformación de los horizontes de experiencia y de las identidades colectivas	177

TERCERA PARTE

Interrelaciones entre el cambio intelectual y el cambio social

Hacia una historia social comparativa del conocimiento

– Fritz K. Ringer	197
Algunas consideraciones teóricas	197
Las culturas académicas de Francia y Alemania en torno a 1900	200
Durkheim sobre la educación y los valores	206

La autointerpretación de la propia sociedad y el cambio político-social: Ideas sobre la influencia de la teoría política

– HERFRIED MÜNKLER	215
Tematización del cambio cognitivo y del cambio político-social en Hegel, Marx, Tocqueville y Schmitt	215
Descubridor, Intérprete y Médico: Tres metáforas sobre la posición de los teóricos políticos respecto al cambio cognitivo y político-social	235

**La historia comparada de los intelectuales en Europa:
Algunas cuestiones de método y propuestas de investigación**

– CHRISTOPHE CHARLE	247
Problemas de definición	249
Problemas de método	253
Preguntas generales	254
Transferencias y comparaciones específicas	257
Comparaciones del pasado y del presente	262
Perspectivas	264
La comparación de sociedades en la historia de las ideas	
– FRIEDRICH JAEGER	267
Consideración previa: La comparación implícita como principio del pensamiento histórico en la hermenéutica del historicismo	268
Max Weber y John Dewey: Comparación de la historia intelectual de la sociedad moderna	274
El diagnóstico teórico de la época: Weber y Dewey ante la crisis de modernización de comienzos del siglo XX	277
Las reservas culturales de la sociedad moderna	281
La significación de la ciencia en la sociedad moderna	285
Consideración final: Problemas y oportunidades de la comparación en la historia intelectual de la sociedad moderna	289
Sobre los autores	295

