

# CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS EN LAS PRIMERAS ESCUELAS SOCIOLÓGICAS

---

*Francisco Javier Ullán\**

RESUMEN: Se revisa el debate entre las corrientes sociológicas positivistas y no positivistas de finales del siglo XIX y principios del XX, y se concluye que se trata, en el fondo, de un falso debate, pues, más allá de sus diferencias, ambas comparten los principios básicos del paradigma de la modernidad.



## CONVERGENCE AND DIVERGENCE REGARDING THE MODERNITY PARADIGM IN THE FIRST SOCIOLOGICAL SCHOOLS

ABSTRACT: In this article, we will revisit the debate between the sociological positivists and non-positivists schools at the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century and we conclude that it is in fact a false debate because they both share the same basic principles of the modernity paradigm despite their differences.

PALABRAS CLAVE: epistemología de las ciencias sociales, positivismo, hermenéutica, posmodernidad.

KEY WORDS: epistemology of social sciences, positivism, hermeneutics, postmodernism.

RECEPCIÓN: 11 de enero de 2016.

APROBACIÓN: 3 de mayo de 2016.

\*Universidad de Alicante, España.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

# CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS EN LAS PRIMERAS ESCUELAS SOCIOLÓGICAS

## **Introducción: la doble “jaula de hierro” de la epistemología en las ciencias sociales**

La epistemología posestructuralista de la década de 1960, su desembarco masivo en las ciencias sociales y, de forma más difusa pero sin duda más profunda y duradera, el movimiento contracultural de la posmodernidad del que se irían impregnando nuestros valores culturales a partir también de esa década, lanzaron un asalto frontal al paradigma científico ortodoxo, que predicaba para la ciencia la promesa (ya parcialmente cumplida según sus sacerdotes) de la objetividad del conocimiento, de la racionalidad objetiva, de la formulación de leyes universales.<sup>1</sup> A medio siglo de distancia de

63

<sup>1</sup> En términos muy generales, podemos definir el paradigma moderno como aquel basado en los principios de la Ilustración: el rechazo a la tradición como principio de organización de la sociedad y el conocimiento a favor de la razón y la ciencia empírica que se postula como totalmente objetiva. El paradigma posmoderno supone una crítica al racionalismo y a la pretensión absoluta de objetividad de la ciencia que recupera las dimensiones no racionales de lo humano, así como expone las debilidades y sesgos de la ciencia (la epistemología posestructuralista es parte de dicho movimiento). Para un análisis exhaustivo de la posmodernidad como paradigma y fenómeno histórico y de su contraposición a la modernidad, véase A. Giddens, *The consequences of modernity*, 1990, Palo Alto, Stanford University Press; D. Harvey, *The condition of postmodernity*, 1989, Blackwell, Oxford; B. S. Turner (ed.), *Theories of modernity*

la irrupción del paradigma posmoderno, seguimos en buena parte inmersos en esas batallas, si bien parece que finalmente nos aproximamos a una síntesis estable entre ambas tesis, un estadio científico y epistemológico superior al precedente en el que el paradigma moderno se ha perfeccionado y depurado gracias a la crítica posmoderna sin renunciar, sin embargo, a sus ambiciosos objetivos. Pero no es de los últimos 50 años de las ciencias sociales de lo que se quiere hablar en este ensayo, sino de los 50 o, más bien, 100 años precedentes. Y ello con dos ideas centrales en mente.

La primera, recordar a los lectores interesados en la historia de las ciencias sociales, que ese debate entre lo nomotético<sup>2</sup> y lo ideográfico,<sup>3</sup> entre la objetividad/universalidad y la subjetividad/contextualidad, que nos ha llevado hasta donde estamos hoy, no es en absoluto, como algunos han pretendido, nuevo ni es fruto de ese debilitamiento del paradigma de la modernidad que se produjo después del trauma de las guerras mundiales en un mundo poscolonial, sino que se remonta a los mismos inicios de la ciencia social como disciplina científica, desde el primer momento en que se reflexiona sobre la sociedad de una forma sistemática y sistematizada académicamente. No hemos sido tan originales en nuestras disquisiciones epistemológicas posmodernas como algunos aún piensan, así como tampoco lo fueron los movimientos contraculturales “sesentaiochistas”: el gran primer movimiento contracultural posmoderno fue el Romanticismo.

La segunda idea es recurrir a la mirada retrospectiva para extraer lecciones que sean útiles para la reflexión sobre la ciencia social hoy. Aquí entra en escena el análisis del debate que anunciábamos en el título del ensayo. De la misma manera que a finales de la década de 1960 y exponencialmente a partir de la década siguiente, las ciencias

---

*and postmodernity*, 1990, Londres, Sage; P. M. Rosenau, *Post-modernism and the social sciences: Insights, inroads, and intrusions*, 1992, Princeton, Princeton University Press; A. Touraine, *Critique de la modernité*, 1992, París, Fayard; y G. Ritzer, *Postmodern social theory*, 1997, Nueva York, McGraw-Hill.

<sup>2</sup> Por “nomotético” se entiende un enfoque científico cuyo objetivo es el establecimiento de leyes universales y objetivas para explicar la realidad.

<sup>3</sup> Por “ideográfico” se entiende un enfoque hacia el conocimiento de la realidad que se limita a describirla en su contexto, sin pretender encontrar leyes de aplicación general que la expliquen.

sociales de finales del siglo XIX y principios del XX y, más en concreto la sociología —disciplina de las ciencias sociales que he escogido como caso ilustrativo—, también protagonizaron un acalorado debate entre los partidarios del descubrimiento de leyes universales y estructurales objetivas (los positivistas) y los partidarios de modelos interpretativos con validez únicamente contextual (sintetizados aquí por el término de *verstehen*, “interpretación”, en alemán); sin embargo, ese debate no era en realidad tal. No podía serlo, en el fondo, sin haber minado la entera posibilidad de hacer ciencia, exactamente como hoy en día. La lección (anticipada) que se extrae de la revisión de esas discusiones es que la crítica al paradigma de la modernidad, entonces como ahora, es solo una falsa crítica o, mejor dicho, una crítica parcial, un conjunto de enmiendas, un proyecto reformista del paradigma, pero en ningún caso un proyecto de demolición y sustitución por algo radicalmente diferente. Esto es así porque, consciente o inconscientemente, los parámetros básicos de la epistemología y la ética de la modernidad, de la Ilustración, están presentes en todos los autores de entonces y de ahora, incluso en los críticos: búsqueda sistemática de la verdad, elevación del ser humano a cotas más altas de perfección (sea esta perfección entendida a través de la razón pura o de la emoción) y por lo tanto, evolucionismo y teleología del progreso (lo cual es una forma de ideología).

La comparación entre el debate entablado por los padres de la sociología y el que incendió las ciencias sociales en las últimas décadas nos revela la existencia de una inescapable doble “jaula de hierro” de la que no podremos nunca salir: por un lado no hay pretensión de ciencia ni conocimiento sin pretensión de algún tipo de verdad (aunque esa verdad sea que la “verdad” es subjetiva y contextual) y, por lo tanto, de objetivación y universalidad incluso cuando afrontamos el mundo humano y sus procesos intrínsecamente reflexivos. La única alternativa sería el nihilismo epistemológico total, que ningún autor razonable ha defendido jamás. Por el otro, nadie busca el conocimiento desprovisto de intenciones de uso: la verdad se busca para aplicarla a la realidad y, por eso, está inexorablemente ligada a una agenda que es subjetiva y enmarcada en una ideología social, a una imagen de la sociedad que queremos mantener o formar.

## La sociología entre los siglos XIX y XX en el debate entre positivismo y *verstehen*

En los orígenes de la sociología como disciplina, un intenso debate alineaba a los autores en dos grandes bandos: el positivista (en el cual debemos incluir al tándem de Marx y Engels, a Durkheim y a plumas como las de Halbwachs y Small en Estados Unidos) y el no positivista de la llamada *verstehen* o sociología interpretativa en el que meteríamos a toda la escuela alemana (que podríamos casi considerar como una Escuela de Berlín pues todos, excepto Tönnies, enseñaron en esa universidad: Simmel, Sombart y Weber) y a la corriente del pragmatismo en Chicago (Mead, Dewey y, hasta cierto punto, Thomas y Znaniecki). En el bando positivista, en una categoría diferente, se abrió una segunda división no menos importante entre los marcos teóricos del materialismo histórico de Marx y Engels, y el funcionalismo de Spencer y Durkheim. Para complicar más las cosas, se producía un debate transversal, el político-ideológico, que separaba a socialistas (Marx y Engels, Tönnies, Sombart, Halbwachs) de liberales (Simmel, Durkheim, Weber, los de Chicago). Como se observa, ya en esos momentos estaban presentes las posiciones que contendieron la arena de las ciencias sociales durante todo el siglo XX. Dicho lo anterior, es necesario recordar que el objetivo de este artículo es el debate epistemológico y sobre él proyectaremos el haz central de nuestra linterna analítica. Vamos, pues, a analizar con mayor detalle ambas posiciones.

66

### *La epistemología positivista o la búsqueda de leyes universales de la conducta humana*

Como han señalado autores como Giddens,<sup>4</sup> Halfpenny<sup>5</sup> o Wacquant,<sup>6</sup> el positivismo tiene como punto de partida la unidad de todas las ciencias y la aplicación de un mismo método científico tanto para estudiar los

<sup>4</sup> *Positivism and sociology*, 1990, Porstmouth, Heinemann.

<sup>5</sup> *Positivism and sociology*, 1982, Londres, Allen and Unwin.

<sup>6</sup> "Positivism", en T. Bottomore y W. Outhwaite (eds.), *The Blackwell dictionary of twentieth-century social thought*, 1992, Oxford, Blackwell.

fenómenos naturales como los sociales. Fue formulado específicamente para las ciencias sociales por Auguste Comte en *Cours de philosophie positive* (escrito entre 1830 y 1842) y en *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848), y luego desarrollado, entre otros, por Herbert Spencer en el precoz *Social statics* (1851) y por el maduro y monumental *System of synthetic philosophy* (diez volúmenes, escrito entre 1862 y 1896). De acuerdo con estos autores, el punto de partida del positivismo y el principio esencial que lo define es la afirmación de que todos los fenómenos, sean estos naturales o sociales, obedecen y son explicables por leyes universales externas e independientes de los objetos observados. Todas las ciencias, incluidas las sociales deben, por tanto, aspirar a ser nomotéticas, es decir, a formular leyes universales que pueden ser conocidas objetivamente por medio de un método científico único que puede resumirse en los siguientes pasos:

1. *Obtención empírica de datos individuales.*

2. *Análisis comparativo de los datos en busca de regularidades.*

Así, a, b y c, que son hombres con características x, se comportan todos de forma y.

3. *Elaboración de hipótesis mediante la lógica inductiva.* Es probable que todos los hombres que muestran características x se comporten siempre de forma y.

4. *La hipótesis se somete a verificación.* En ciertos casos, como para algunas ciencias naturales (aunque no todas, si pensamos, por ejemplo, en la astronomía) esto se puede hacer en un laboratorio, reproduciendo artificialmente las condiciones de interacción de los objetos estudiados. En el caso de la mayoría de las ciencias sociales esto no es posible (aunque hay casos en que sí, sobre todo en psicología) y dicha verificación solo se puede realizar a través de la observación comparativa de situaciones reales concretas. Ahora bien, el método comparativo, cuando se aplica en forma sistemática, puede ser igualmente eficaz: si nuestra hipótesis fuera, por ejemplo, que un fenómeno como el surgimiento de las primeras ciudades Estado prístinas (no surgidas por expansión de otras, sino endógenamente a partir de formas políticas más simples) se

FRANCISCO JAVIER ULLÁN

produce solo en ciertos entornos geográficos (nodos de intercambio entre nichos ecológicos diferenciados que son a la vez territorios aptos para una intensificación de la producción agrícola basada en especies de cereales de alto rendimiento energético), podremos comprobar si todos los lugares del planeta donde se han establecido ciudades Estado prístinas reúnen esas características. En el ejemplo anterior, más abstracto, supondría observar los sujetos c, d y f, que también son hombres con características x, y comprobar si se comportan de forma y.

5. *Extracción de una ley de aplicación universal a través de la lógica deductiva.* En cualquier momento y lugar, todos los hombres x se comportan de forma y. O en nuestro caso, la teoría ecológica del materialismo cultural sobre el origen del Estado tal como la formuló el padre de la corriente del materialismo cultural en antropología y uno de los más conocidos adalides del enfoque positivista en las ciencias sociales más recientes.<sup>7</sup>

El enfoque positivista implica siempre la independencia entre el objeto de estudio y los investigadores y observadores: el objeto de estudio existe con unas características determinadas independientemente de quien lo estudie. Los predicados de la ciencia son universales, tienen validez en cualquier tiempo y lugar. Esto, en ciencias sociales, consiste en la separación entre los procesos sociales y los sujetos que son sus actores, y ello en dos sentidos:

a) *Separación epistemológica entre procesos sociales y actores sociales.* Los fenómenos sociales y las leyes que los gobiernan son independientes de los valores y las ideologías de los observadores. Las ideas pueden conducir, en todo caso, a una interpretación errónea de la sociedad (como por ejemplo, para el marxismo, la “falsa conciencia” de los obreros alienados que “creen” que la sociedad funciona de una manera cuando en realidad lo hace de otra o, para el evolucionismo racista la tesis de que la civilización urbano-industrial es producto de una inteligencia superior de las poblaciones blancas del planeta) pero no constituyen la realidad última. Por tanto, en última instancia el positivismo rechaza el relativismo cultural: no hay, al menos al nivel

<sup>7</sup>Marvin Harris, *Culture, man, and nature: An introduction to general anthropology*, 1971, Nueva York, Crowell.



más elevado de conocimiento, interpretaciones contingentes de la realidad, válidas solo para cierto contexto. El significado o sentido de un objeto o una acción es siempre una propiedad del objeto en sí mismo, invariable con independencia de quien la observe o trate de explicarla. El positivismo es, en ese sentido, un absolutismo epistemológico: solo existe una verdad y la misión de la ciencia es descubrirla, aunque estemos aún lejos de alcanzar plenamente ese objetivo. Todas las sociedades y culturas pueden explicarse, en última instancia, de acuerdo con los mismos parámetros (que serán los parámetros objetivos marcados por la realidad biológica, ecológica, económica y psicológica del ser humano en tanto especie natural).

La ciencia positiva no solo es capaz de explicar los fenómenos presentes o pasados, sino también de formular predicciones basadas en la universalidad de las leyes que gobiernan los fenómenos. En el siglo XIX, la más importante de las predicciones de la ciencia social positiva (importante hasta el punto de haber constituido un eje cardinal de la cosmovisión moderna) tomó la forma de un evolucionismo unilineal. Se llamaba “unilineal” porque se veía la historia de la humanidad como determinada por una ley universal que la conducía por una única línea evolutiva, siempre hacia cotas crecientes de complejidad social y racionalidad. Los autores positivistas discrepaban sobre los mecanismos por los cuales se operaba este proceso de complejidad y racionalidad: para Spencer, eran los principios físicos de la termodinámica y la ley biológica de “la supervivencia de los más aptos”. Es él, de hecho, como señala Francis, quien incorporó este término a la ciencia social, adaptándolo del contexto biológico para el cual lo había acuñado Darwin.<sup>8</sup> En cambio, para Marx y Engels es la dialéctica de la lucha de clases;<sup>9</sup> para Durkheim, como ha explicado Giddens,<sup>10</sup> son las leyes isostáticas de un sistema social que se autorregula a sí mismo. También discrepaban sus predicciones sobre el futuro de la evolución social:

<sup>8</sup> Mark Francis, *Herbert Spencer and the invention of modern life*, 2007, Newcastle, Acumen Publishing, p 18.

<sup>9</sup> Para una exposición sintética del marxismo como corriente positivista en ciencias sociales ver Peter Worsley, *Marx and Marxism*. 2002, Londres, Routledge.

<sup>10</sup> Anthony Giddens, *Durkheim*, 1978, Londres, Fontana Modern Masters.

en Spencer, la selección natural acabaría en una especie de anarcocapitalismo, un sistema social perfectamente eficiente y en equilibrio guiado por el *laissez faire* y la mano invisible del mercado (traducción al terreno humano de la selección natural en las otras especies).<sup>11</sup> Esta idea la recoge también, aunque desde posiciones menos ultraliberales, Durkheim. En Marx y Engels el mal funcionamiento de la economía política capitalista conduciría, indefectiblemente, a su sustitución por la socialista que, en cualquier caso, constituía una forma más progresiva y racional de organización social liberada de atavismos irracionales como el nacionalismo o la religión.<sup>12</sup>

b) *Separación ontológica entre procesos sociales y actores sociales.*

Si el conocimiento es objetivable, explicable e incluso predecible es porque los procesos sociales gobernados por leyes son ontológicamente distintos de los individuos, de sus acciones y de sus voluntades concretas. Más allá de las bases físicas que explican y condicionan en última instancia sus procesos, la sociedad es una especie de entidad colectiva (el superorganismo de Durkheim, la formación social de Marx), una nueva forma de vida que ha emergido de la natural, no menos real que aquella pero formada por una estructura que no es material (aunque su base, los seres humanos que la conforman, sí lo sea), sino inmaterial, conformada por relaciones organizadas entre sus partes (y por tanto reducibles a modelos y leyes). La sociedad humana es un sistema semejante en ese sentido al resto de los ecosistemas biológicos o a los sistemas no biológicos (como el sistema solar, por ejemplo) aunque en su funcionamiento entren a formar parte, en razón de la naturaleza inteligente de la especie humana, otros elementos como los psicológicos y los culturales, cuyo papel el positivismo no niega pero sí reduce a la lógica última de las leyes universales: así es, en efecto, desde el “darwinismo” social de Herbert Spencer al materialismo cultural de Leslie White o Marvin Harris o la sociobiología de Edward O. Wilson y el neodarwinismo de Helen Fisher. Al igual que un cuerpo humano

<sup>11</sup> Herbert Spencer, *Social statics*, 1969 [1851], Nueva York, Robert Schalkenbach Foundation.

<sup>12</sup> Cf. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, 1998, Barcelona, Crítica.

(la metáfora organicista es muy potente porque es muy clara) tiene una existencia real más allá de las células (individuos) que lo componen, la estructura o sistema de relaciones existe lo quieran los individuos o no y funciona por sí mismo, de acuerdo con ciertos mecanismos (leyes), con independencia de la voluntad o del conocimiento de los individuos.

Las consecuencias políticas del enfoque positivista son, en principio, muy claras: la ciencia debe mantenerse ideológicamente aséptica frente a la sociedad. Su finalidad es producir conocimiento objetivo, no imponer transformaciones en el objeto de estudio. Por supuesto, sabemos que esto nunca fue así en la realidad y que la ciencia positiva estuvo desde el principio al servicio de los ideales modernos de progreso y de la conquista de la naturaleza (y en muchas ocasiones también la de otros seres humanos).<sup>13</sup> Si difícil ha sido siempre separar la ciencia en general de sus aplicaciones en la sociedad, esta dificultad se reveló desde el principio titánica para los sociólogos positivistas, pero para unos más que para otros. El caso más dramático es el de Marx y Engels, cuya vida transcurrió, como señala Worsley, en la tensión inevitable entre el análisis neutral de las estructuras sociales (el marxismo como método científico que les ha sobrevivido hasta hoy) y el compromiso político de operar activamente en su transformación en una dirección concreta.<sup>14</sup> Es la tensión, en resumidas cuentas, entre el científico y el ingeniero social. En Marx y Engels, esta tensión se resuelve finalmente por medio de su ontologismo sistémico y su evolucionismo: ambos estaban tan epistemológicamente convencidos de que las leyes sistémicas del capitalismo conducirían más pronto o más tarde al comunismo, que percibían sus acciones políticas como una suerte de refrendo de dicha dinámica, todo lo más destinadas a acelerar un proceso en cualquier caso inevitable.

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, J. R. Saul, *Voltaire's bastards: The dictatorship of reason in the West*, 1992, Glencoe, Free Press.

<sup>14</sup> Peter Worsley, *Marx and Marxism*, 2002, Londres, Routledge, pp. 73-101.

FRANCISCO JAVIER ULLÁN

*La familia de las epistemologías ideográficas: hermenéutica,<sup>15</sup> neokantismo, historicismo, sociología interpretativa de la verstehen, fenomenología<sup>16</sup> e interaccionismo simbólico*

La segunda posición viene representada por toda una serie de autores cuyos trabajos encontraremos etiquetados en las historias de la filosofía y de las ciencias sociales con diferentes taxonomías (con el riesgo de dejarme en el tintero alguna de las que se incluyen en el encabezamiento de este apartado). Aunque cada una representa una identidad intelectual propia en ciertos sentidos, todas ellas, *grosso modo*, ofrecen una posición similar respecto al estatuto epistemológico de las ciencias sociales. Todas son parciales herederas del movimiento cultural del romanticismo, en sí mismo una reacción al positivismo moderno y la tiranía de la razón. Sin embargo, sus planteamientos no son ni antimodernos ni antirracionalistas, sino más bien fruto de un intento de moderar el mecanicismo y el determinismo naturalista por medio de cierto humanismo que reintrodujera la importancia (aun admitiendo su contingencia) de un mundo “antropocéntrico” producido por el ser humano a partir de sus propias motivaciones psicológicas y, por ende, de un libre albedrío del individuo frente a la estructura (aunque fuera limitado). Es una reacción que emana de otro de los elementos cardinales del paradigma de la modernidad, el individualismo, elemento que el positivismo, con todo lo moderno que se reclama, parecía arrinconar; una reacción, en suma, que no renunciaba de ninguna manera al conocimiento racional de los fenómenos humanos sociales, pero planteaba que ese conocimiento no podía alcanzarse aplicando las mismas metodologías que se aplicaban para el análisis de los fenómenos no humanos.

Dilthey, compañero de Weber en la Universidad de Berlín, planteó de forma sistemática la necesidad de separar epistemológicamente las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) de las ciencias humanas, a las

<sup>15</sup> La hermenéutica es la teoría y metodología de la interpretación de textos.

<sup>16</sup> La fenomenología es una corriente filosófica que se basa en la premisa de que la realidad consiste en objetos y eventos (fenómenos) tal y como son percibidos e interpretados por la mente humana y nunca como algo independiente de dicha interpretación mental.

que denominaba, literalmente, “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*). En aquella época, por “espíritu” se entendía en la academia la dimensión de lo mental, es decir, de la cultura. El objetivo de las *Naturwissenschaften* es establecer leyes de funcionamiento universales, mientras que el de las *Geisteswissenschaften*, es “comprender” (*verstehen*) los fenómenos humanos, “interpretándolos” en relación con su contexto, un contexto que, si bien colectivo, es histórico, contingente.<sup>17</sup> La interpretación que han hecho de esta posición ciertos autores como no positivista o incluso como antipositivista<sup>18</sup> es, a todas luces, errónea. Ni Dilthey ni Weber ni Simmel renegaron de la pretensión positivista de encontrar leyes universales en la naturaleza. Y con respecto a la sociedad, simplemente rechazaron la posibilidad de la aplicación estricta del método científico a la misma, afirmando que posee una naturaleza especial diferente de la de los fenómenos físicos: la de estar modelada por acciones humanas individuales, voluntarias y reflexivas.

Dilthey, cuyo planteamiento ha sido denominado muchas veces como simple historicismo,<sup>19</sup> siempre defendió el carácter científico de su *Geisteswissenschaften*. Es diferente de la *Naturwissenschaften* pero igualmente ciencia, un producto de la razón, aplicada al caso concreto del mundo cultural creado por la acción de los cuerpos y mentes humanos. Su trabajo se reconocía heredero de una tradición hermenéutica introducida por el racionalismo de la Ilustración, inicialmente dirigida a la interpretación científica de las Sagradas Escrituras no como manifestaciones de una verdad divina revelada, sino como textos históricos cuyo verdadero código podía “descifrarse” a partir de la comparación intertextual y con su contexto histórico concreto. Esta tradición fue continuada por Schleiermacher (1768-1834), verdadero padre de

<sup>17</sup>Para una exposición exhaustiva de la epistemología dilthiana, véase J. De Mul, *The tragedy of finitude: Dilthey's hermeneutics of life*, 2004, New Haven, Yale University Press.

<sup>18</sup>Entre otros, J. Giedymin, “Antipositivism in contemporary philosophy of social science and humanities”, *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 26, núm. 4, diciembre de 1975, pp. 275-301.

<sup>19</sup>Por ejemplo en A. Waismann, *Dilthey o la lírica del historicismo*, 1959, San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán. Por historicismo se entiende la corriente que considera que todos los fenómenos sociales están únicamente determinados por su contexto histórico, son únicos e irrepetibles y así se deben abordar, sin intentar encontrar explicaciones universales, válidas para cualquier tiempo o lugar.

la hermenéutica moderna, quien generalizó el método introducido en la exégesis bíblica a cualquier texto y forma de comunicación humana, es decir, a la cultura en general. Su método se basaba en el conocimiento de las reglas gramaticales y las leyes psicológicas, pues por estos medios se llegaba a la “comprensión” o “decodificación” del significado del texto y de las intenciones del autor.

La sociología de la *verstehen* recoge también la importante influencia de dos escuelas filosóficas contemporáneas: la corriente neokantiana de Cassirer, Windelband y Rickert<sup>20</sup> y la fenomenología de Edmund Husserl,<sup>21</sup> este último también profesor en Berlín. Estas dos corrientes sí pueden, sin embargo, considerarse plenamente antipositivistas. Para el neokantismo, el mundo tal y como lo percibimos es siempre un mundo parcialmente construido por las categorías mentales de los individuos y, por ello, se concluye que el conocimiento puramente objetivo es imposible. Para la fenomenología, los objetos son inseparables del sentido que cada particular individuo, desde su propio contexto psicológico y cultural, les concede. Aunque los fenomenólogos no niegan la existencia ontológica de los objetos en sí, estos se consideran inseparables y vienen constituidos por el significado concreto que el individuo y la cultura les da. Para la epistemología fenomenológica, por tanto, la naturaleza o la sociedad entendidas como sistemas que existen y funcionan por sí mismos, independientemente de que los individuos sean conscientes de ellos o conozcan sus leyes, están fuera de nuestras posibilidades de cognición. Lo único que puede conocerse es la realidad (sea esta social o física) investida de sentido humano (y por lo tanto modificada y constituida al menos parcialmente). Esta premisa es la negación de la posibilidad de alcanzar una explicación objetiva y universalmente válida de la realidad, en todos los contextos culturales y para todos los seres humanos como pretendían los positivistas.

Sin embargo, la sociología de la *verstehen* que encarnan Weber, Simmel o Tönnies no fue, ya lo hemos apuntado, tan radical, sino que se

<sup>20</sup> Para quien desee profundizar en la relación entre neokantismo y positivismo, véase K. C. Köhnke, *The rise of neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism*, 1991, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>21</sup> Para la obra de Husserl, véase T. Luckmann, *Phenomenology and sociology: Selected reading*, 1978, Nueva York, Penguin Books.

limitó a acotar el determinismo materialista o sistémico de los positivistas para salvar así la agencia y la libertad humanas. Weber, Simmel y Tönnies no renunciaron a elaborar análisis generales de los procesos sociales, si bien advirtieron que no se trata ni de explicaciones predictivas ni de pretensiones absolutas, sino de tendencias más o menos mayoritarias o más o menos probables. Lo que la *verstehen* pretendía era afirmar la existencia de un mundo humano de acciones, valores y símbolos que era parcialmente independiente del substrato material sobre el que se desarrollaba, y que obedecía a sus propias dinámicas, no determinado mecánicamente por las leyes de la naturaleza, sino constituidas por sus propios códigos internos (históricas, contingentes, que variaban de sociedad en sociedad, de época en época). Las sociedades y sus manifestaciones culturales no pueden, por tanto, afirmaban, reducirse a modelos universales del tipo “dadas las condiciones a, b y c el resultado será siempre d”, porque está de por medio la agencia individual y colectiva, que es siempre el producto final de una voluntad y de una reflexividad (el sujeto que piensa e interpreta sus propias acciones), voluntad y reflexividad que no son, como plantean los positivistas, variables dependientes del sustrato material o del sistema social, sino factores que realimentan el sistema social, modificándolo. Detrás de este planteamiento yace el rechazo a aceptar que la idea/cultura sea un mero producto de la materia o que el genio individual creador de cultura sea un mero reflejo de la cultura/consciencia colectiva. Se trata de una reacción al materialismo puro que afirma la agencia humana sobre la historia: la idea/cultura tiene una vida propia, la cultura tiene la capacidad de modificar también la materia y la voluntad, mientras que la creatividad de los individuos tiene el poder de transformar el sistema social.

Este planteamiento marca el nacimiento del culturalismo<sup>22</sup> y el psicologismo<sup>23</sup> en las ciencias sociales. Su foco es doble y está estre-

<sup>22</sup> El término “culturalismo” fue acuñado por Florian Znaniecki. Con él, como ha señalado Elzbieta Halas (*Towards the world culture society; Florian Znaniecki's culturalism*, 2010, Fráncfort, Peter Lang), Znaniecki quería reivindicar el papel protagonista de la cultura en la construcción de la realidad. La cultura construye nuestra visión del mundo y nuestra manera de pensar y de estudiarlo. El mundo es estudiado siempre a través de la lente de una cultura determinada, la del observador.

<sup>23</sup> Entendemos por psicologismo una postura filosófica que otorga a la psicología un protagonismo especial en la explicación causal de fenómenos, como los sociales, que en principio parecerían regirse por otro tipo de leyes o mecanismos.

FRANCISCO JAVIER ULLÁN

chamente ligado a los orígenes de la sociología: en Europa, tenemos la ya citada escuela alemana de Berlín, en la que abundaremos a continuación. Al mismo tiempo, otro foco culturalista y psicologicista se había gestado en torno a algunos exponentes de la primera generación del Departamento de Sociología de Chicago (a pesar de que su fundador, Albion Small, permaneció siempre fiel al positivismo). Es el llamado “pragmatismo filosófico” de George Herbert Mead, Charles Cooley y John Dewey (quien pasó temporalmente por Chicago) y en el que habría que incluir a William James.<sup>24</sup> Al igual que la *verstehen*, el pragmatismo ahonda en la concepción de los fenómenos sociales como emanaciones de una esfera simbólica y psicológica autónoma que es necesario siempre entender y decodificar en su contexto. Pero lo hace a costa de rebajar el nivel de autonomía del individuo con respecto a su medio cultural. “La mente individual solo puede existir en relación con otras mentes en un mundo de significados compartidos.”<sup>25</sup>

El individuo es, pues, para el pragmatismo, un producto de la interacción social concreta y solo puede ser entendido culturalmente, en su contexto colectivo. La posición de Mead sería desarrollada plenamente por la segunda generación del Departamento de Sociología de Chicago, en concreto, por su discípulo Herbert Blumer, quien la completó a partir de 1937 con el nombre de “interaccionismo simbólico”.<sup>26</sup> La idea central es que las personas actúan sobre la realidad basándose en el significado que esa realidad tiene para ellas, y por lo tanto, la cultura, la idea, modifica la realidad. La gente interactúa con los demás interpretando o definiendo las acciones de los otros y no meramente reaccionando a las acciones objetivas de los otros. Chicago, una ciudad fuertemente segregada en comunidades étnicas con sus propios valores y estilos de vida, resultó, mucho más que la más homogénea Berlín de los fenomenólogos alemanes, el laboratorio ideal para someter a prueba los planteamientos de este relativismo cultural. Mucho más que

76

<sup>24</sup> Para la relación entre la corriente del pragmatismo y la sociología de su época, véase R. B. Goodman, *Pragmatism: A contemporary reader*, 1995, Londres, Routledge.

<sup>25</sup> Mead, en D. L. Miller (comp.), *The individual and the social self: Unpublished essays by G. H. Mead*, 1982, Chicago, University of Chicago Press, p. 5.

<sup>26</sup> Herbert Blumer, *Symbolic interactionism: Perspective and method*, 1969, Nueva York, Prentice Hall.



en Berlín, en Chicago aparecía evidente a la experiencia cotidiana que “todo depende del cristal (cultural) con que se mire” y que la propia identidad del grupo y el individuo se forma en buena medida en el juego de interrelaciones entre grupos culturalmente diversos pero al mismo tiempo obligados a interactuar. Una interacción que conduce a la creación de enormes prejuicios recíprocos que luego (re)construyen las barreras étnicas. En esas circunstancias, la invitación al relativismo era una forma de combatir los prejuicios étnicos y la tensión social desenmascarando la lógica en que se fundaban. Este planteamiento culturalista y relativista se introducirá en la Escuela de Chicago a través de los llamados *community studies*, estudios etnográficos de las diferentes comunidades que la masiva inmigración había hecho convivir en Chicago, cada una con sus códigos simbólicos propios y cuyo principal impulsor y exponente será Louis Wirth. Esta rama culturalista encajaba mal con el positivismo de la ecología humana, pues dificultaba la aplicación de un mismo marco teórico explicativo para el conjunto de la ciudad, y acabó separándose para derivar hacia la antropología urbana, no sin antes haber dejado una producción muy extensa en las bibliotecas.

Volviendo de nuevo a la escuela alemana, su particular combinación de agencia individual y culturalismo condujo a su rechazo, para las ciencias sociales, del método inductivo-hipotético de las ciencias naturales y a su sustitución por dos tipos de metodologías:

1. En un primer nivel, el más genuinamente no positivista, está la metodología hermenéutica, que se sirve de todas las herramientas cualitativas (análisis de textos y etnografía). El propósito es “traducir”, “decodificar”, el universo social y simbólico concreto de un momento o lugar describiéndolo y exponiendo sus propias dinámicas internas (no necesariamente nomotéticas) en un lenguaje que sea comprensible para el lector. Como vemos, se trata de un análisis fundamentalmente ideográfico; es decir, se trata de reducir el aparente caos de la realidad a una representación (*graphos*), un dibujo que la retrate y la haga comprensible.

2. En un segundo nivel, los sociólogos de la *verstehen* no quisieron renunciar a hacer ciencia e intentaron realizar análisis generales

y explicativos, es decir, retornaron al positivismo, aun reconociendo las limitaciones de la ciencia social para establecer leyes universales. La sociología puede y debe establecer modelos explicativos que sean razonablemente válidos en el sentido de que marquen una tendencia predominante, una “probabilidad” más o menos alta de que la realidad se acerque al modelo. Pero estos modelos, formulados con un método comparativo, no son absolutos, no son “leyes” en el sentido de las ciencias naturales ni deben confundirse con la realidad social en sí misma, que nunca será plenamente predecible ni determinada del todo por ninguna fuerza o factor externos a la agencia humana. Esos modelos dotados de parcial poder explanatorio son lo que Simmel denomina “la forma”, distinguiéndola del contenido (las acciones humanas individuales)<sup>27</sup> y lo que Weber denomina los “tipos ideales”, es decir, abstracciones conceptuales extraídas de datos empíricos (la sombra del positivismo sigue, inevitablemente, proyectándose sobre los sociólogos alemanes), contruidos por el sociólogo con propósitos heurísticos, es decir, como herramientas para acercarnos a un conocimiento que es por definición escurridizo.<sup>28</sup>

78 | En resumidas cuentas, es como si dijésemos: si tienes problemas para entender cómo funciona un motor intenta hacer un dibujo. Si tienes dificultades para entender una realidad compleja, divídela en partes más pequeñas y ponle etiquetas a cada una. Bocetos y etiquetas para captar la abigarrada realidad empírica eran, así, los tipos ideales de Weber (como el capitalismo, la ciudad medieval o el liderazgo carismático) o los conceptos de *Gemeinschaft* y *Gessellschaft* de Tönnies.<sup>29</sup> Desgraciadamente, lecturas distorsionadas posteriores, como las de Adair-Toteff<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Véase D. Levine (comp.), *Simmel: On individuality and social forms*, 1971, Chicago, Chicago University Press.

<sup>28</sup> Para la teoría weberiana sobre los tipos ideales, véase Weber, *Economía y sociedad*, 1969, México, Fondo de Cultura Económica; S. Hekman, *Weber, the ideal type, and contemporary social theory*, 1983, Notre Dame, University of Notre Dame Press; y J. Freund, *The sociology of Max Weber*, 1998, Londres, Routledge.

<sup>29</sup> Tönnies, *Comunidad y sociedad*, 1947, Buenos Aires, Editorial Losada.

<sup>30</sup> C. Adair-Toteff, “Ferdinand Tönnies: Utopian visionary”, *Sociological Theory*, vol. 13, 1996, pp. 58-65.

o Bond,<sup>31</sup> reificaron estos tipos y plantearon, por ejemplo, el famoso dualismo campo-ciudad como dos categorías ontológicamente distintas y excluyentes.

### **Conclusión: Las diferencias entre positivismo y *verstehen* son de matiz más que de fondo**

Si escarbamos más allá de las sofisticadas florituras epistemológicas desplegadas por los autores, el debate positivismo/*verstehen* de principios de siglo se nos revelará como esencialmente estéril y falso. Falso, porque falsas son las imputaciones que los dos bandos se hacen recíprocamente, fruto de lecturas vulgarizadas y reduccionistas de sus obras: ni el positivismo es un determinismo que anula la voluntad humana o la acción de la cultura ni la *verstehen* es un relativismo radical que niega la existencia de dinámicas objetivas que mueven la sociedad por encima de los individuos. Falso también, porque ambas posiciones se reencontran al final en el terreno común de un paradigma cultural que impregnaba el espíritu de la época y que es el de la modernidad, entre cuyos principios quiero hacer referencia aquí a dos, por la importancia que tienen en el abordaje de los fenómenos sociales: el racionalismo epistemológico y ético, y el evolucionismo histórico y etnocéntrico.<sup>32</sup>

Pero antes volvamos a la cuestión de la falsa diferencia entre ambas posiciones. Un análisis de los textos de los principales autores revelará que los sociólogos interpretativos no renunciaron nunca a la explicación causal ni a las leyes y que los marxistas no eran materialistas vulgares que reducían la causalidad al imperativo de la infraestructura.

<sup>31</sup> N. Bond, "Ferdinand Tönnies's Romanticism", *The European Legacy*, 16, 4, 2011, pp. 487-504.

<sup>32</sup> La sociología y la antropología social definen etnocentrismo como la tendencia que lleva a una persona o grupo social a interpretar la realidad a partir de sus propios valores culturales, interpretación que a su vez sustenta la creencia en la superioridad de las prácticas culturales propias frente a las de otras sociedades o etnias. El evolucionismo etnocéntrico es una forma particular de etnocentrismo que considera a la cultura occidental como la cumbre de la evolución social.

Para todos los autores, herederos de la Ilustración, el ser humano es definido fundamentalmente por su capacidad racional. De ello se desprende la dificultad para aceptar o aprehender la realidad por otros medios que no sean los del pensamiento lógico-racional. Es posible que la *verstehen* sea una forma de racionalismo más humilde pero es, en cualquier caso, un intento de comprensión racionalista de los procesos sociales, incluidos los irracionales. Y al serlo, cesa inmediatamente de ser un posicionamiento ideográfico propiamente dicho, puesto que la lógica racional opera siempre con principios causales y por lo tanto le resulta imposible limitarse a describir la realidad: necesita explicarla, y para hacerlo, tiene que procesarla en modelos y pretender que esos modelos son reales. No hay, en ese sentido, escapatoria al positivismo nomotético, salvo el irracionalismo relativista absoluto.

Así, ciertos exégetas de Simmel, como Watier,<sup>33</sup> dicen que para el autor alemán la “forma” poseería una existencia real (lo cual es una posición positivista), que no debe confundirse de ninguna manera con la imagen de la forma (el modelo) que construye el sociólogo. Este mismo ontologismo final estaría presente en Weber con cierta incoherencia que solo es explicable por la renuencia consciente del autor a confesar que piensa que los fenómenos sociales obedecen, en última instancia (más allá de los millones de acciones individuales producto de la voluntad humana), a leyes objetivas: así en su *Economía y sociedad* define la sociología como “la ciencia cuyo objeto es interpretar el significado de la acción social (esta es la parte de la *verstehen*) y, a partir de ella ofrecer una explicación causal (entramos en el terreno positivista) de la forma en la que procede la acción y los efectos que produce”.<sup>34</sup> La convivencia entre *verstehen* ideográfica y explicación nomotética es aún más evidente en las líneas que siguen, cuando explica que el significado de las acciones al que se refiere puede ser el que los actores sociales individual o colectivamente les confieren o “el significado atribuido al agente o agentes, en tanto tipos, en un tipo ideal puro

<sup>33</sup> P. Watier, *Simmel sociologue*, 2003, París, Circé.

<sup>34</sup> Weber, en Runciman, W. G., *Weber. Selections in translation*, 1991, Cambridge, Cambridge University Press, p. 7.

construido en abstracto”, es decir, el sentido de una acción en tanto derivado del funcionamiento de un sistema externo a los individuos. El reconocimiento de estas leyes sistémicas hace de Weber, en última instancia, un funcionalista y uno de los ejemplos más claros es su teoría de los tres tipos de liderazgo (tradicional, carismático, burocrático-racional). Weber interrelaciona los tres tipos en un modelo circular en constante movimiento en el que con el tiempo unos se transforman en otros de acuerdo con lógicas sistemáticas que están más allá de la voluntad de los individuos y se postulan como universales, independientes de los contextos culturales concretos. Esta ley es especialmente determinista en el caso del liderazgo carismático, que, coincidimos en señalar con Adair-Totef, <sup>35</sup> Weber considera “intrínsecamente” inestable y que acaba desembocando “inexorablemente” en uno de los otros dos. Semejante presencia de la inexorabilidad de una lógica sistémica la encontramos también en Tönnies: al plantear su programa político de tenor comunitarista, Tönnies reconoce que un regreso completo a las formas comunitarias de organización social del pasado es estructuralmente imposible en una sociedad urbana e industrial de masas. <sup>36</sup> La lógica propia del sistema se impone, pues, a la voluntad humana.

Las mismas consideraciones, pero en sentido contrario, deben señalarse respecto al materialismo histórico de Marx y Engels. La idea de que se trata de un determinismo material o económico radical es absolutamente falsa, como señaló la revisión neomarxista en las décadas de 1960 y 1970. <sup>37</sup> Lo que hace el marxismo es establecer una jerarquía de causalidades (con las constricciones materiales ocupando el lugar central) dentro de un esquema sistémico en el que a las ideas y las acciones humanas también se les concede una capacidad de modificar la base material. La relación entre infraestructura y superestructura es

<sup>35</sup> Adair-Totef, “Max Weber’s charisma”, *Journal of Classical Sociology*, vol. 5, núm. 2, 2005, pp.189-204.

<sup>36</sup> Tönnies, *op. cit.*

<sup>37</sup> Por citar tan solo algunos autores: M. Harris, *The rise of anthropological theory*, 1968, Nueva York, Harper and Row; R. Williams, “Base and superstructure in Marxist cultural theory”, *New Left Review*, núm. 82, 1973; y M. Bloch, *Marxist analyses and social anthropology*, 1975, Londres, Malaby Press.

una relación de realimentación y la primera solo determina la segunda en última instancia.<sup>38</sup>

La misma contraposición se revela falsa cuando analizamos otro de los debates teóricos que también tiene importantes repercusiones en los estudios sociales: el posicionamiento en torno al evolucionismo. Según autores como Andreski,<sup>39</sup> Weber, precisamente porque rehúye el establecimiento de leyes universales en la historia, ofrecería un evolucionismo multilíneal, es decir, uno que niega la existencia de una lógica única predeterminada en la historia, al contrario de la teoría de la inevitabilidad de la “complejización” social por la que abogaba el positivismo y que conducía inexorablemente a la sociedad urbana industrial como culmen del proceso evolutivo. Para Weber, era solo una de las posibles formas de sociedad en la historia y en el planeta, resultado de una serie de procesos idiosincráticos acumulativos desarrollados a lo largo de los siglos en las sociedades occidentales. Pero la cuestión no puede zanjarse tan ligeramente. En primer lugar, porque los denominados autores positivistas nunca negaron la evolución multilíneal. Era, de hecho, una evidencia que se mostraba por doquier en una época de expansión colonial que ponía a Occidente en contacto con pueblos en estadios muy diferentes de complejidad social y tecnológica. Como han apuntado Harris y Bloch,<sup>40</sup> el famoso esquema unilíneal marxista de los modos de producción esclavista-feudal-capitalista-socialista es, así expresado, una terrible reducción ideológica y vulgar de los planteamientos de Marx y Engels para quienes era evidente que la evolución histórica era más bien ramificada y había producido otras economías políticas.

<sup>38</sup> Un ejercicio de gran potencia heurística puede ser el de imaginar la infraestructura como un campo de fútbol. Las propiedades del campo de fútbol condicionan el tipo de juego que puede practicarse dentro de sus límites e incluso determinar negativamente ciertas dinámicas (en un campo así no se podrá jugar, por ejemplo, al baloncesto o al waterpolo) pero de ninguna manera determina las reglas concretas del juego (pueden ser 11 jugadores por equipo o 9 o 14; puede haber una regla del fuera de lugar o no) ni el desarrollo ni el resultado (las jugadas concretas) ni las motivaciones y significados que los jugadores le atribuyen. Por otro lado, las acciones de los jugadores pueden acabar modificando las características del terreno de juego, lo que posibilitaría la aparición de nuevas reglas y dinámicas (los jugadores pueden construir canastas, alargar o acortar el terreno, etcétera).

<sup>39</sup> S. Andreski, *Max Weber's insights and errors*, 1984, Londres, Routledge.

<sup>40</sup> Véase la nota 28.

Ambos autores dedicaron, en efecto, grandes esfuerzos al análisis de una, el llamado “modo de producción asiático”.<sup>41</sup> En segundo lugar, porque tanto unas como otras versiones del evolucionismo multilineal, la de Weber, la de Marx, la de Durkheim o también la de Simmel<sup>42</sup> no son otra cosa que falacias muy bien elaboradas que esconden en su interior un complaciente unilinealismo etnocéntrico: el que emana del paradigma moderno del progreso que todos, absolutamente todos, hijos de la Ilustración, abrazan entusiásticamente.

Este evolucionismo etnocéntrico había sido elevado en las últimas décadas del siglo XX al rango de mito basilar de la identidad occidental (reforzado en su contemporaneidad por el imperialismo y la vertiginosa revolución industrial y científica) y afirmaba que Occidente era la punta de lanza del progreso civilizatorio, progreso que explica y justifica su dominio mundial. Más allá de todo el escolasticismo epistemológico, todos los padres fundadores de la sociología (como, por otra parte, los del resto de las ciencias) eran rabiosamente modernos, lo cual les hacía entender la historia, con optimismo, como una transformación hacia adelante, hacia formas más progresivas de sociedad, aunque ese impulso no se produjera estrictamente en línea recta, sino a veces en espiral, o aunque no se realizara al mismo tiempo en todos los lugares del planeta, de lo que resultaba un progreso desigual y la convivencia de sociedades muy distintas. Para alguien aferrado al paradigma moderno, exaltador de la razón, ese progreso solo podía producirse a través de un crecimiento de los procesos racionales, cuyas manifestaciones directas eran grados siempre más elevados de complejidad científico-tecnológica y social y de una capacidad mayor de crear entornos artificiales como transformación de la naturaleza. Esa es, sin duda, la visión de todos los primeros sociólogos, por debajo de sus construcciones epistemológicas más o menos elaboradas. Una visión claramente etnocéntrica y que desprende un inconfundible tufo a des-

<sup>41</sup> Véase, de Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: “Grundrisse” 1857-1858*, 1989, México, Siglo XXI.

<sup>42</sup> El evolucionismo de Simmel es estudiado, quizá por la primera vez, en la obra colectiva de K. H. Wolff, (ed.), *The sociology of Georg Simmel*, 1950, Glencoe, Free Press.

tino manifiesto. El progreso de la razón es visto, en última instancia, como una ley de funcionamiento de la historia. Desde este punto de vista, todas las formas sociales menos racionales se rebajan a callejones sin salida, fases temporales o fósiles históricos destinados más tarde o más temprano a desaparecer. Puesto que la forma más compleja tecnológica y socialmente es la de la sociedad urbano-industrial occidental, la consecuencia es evidente y de fuertes implicaciones prácticas: tiene que ser la que prevalezca. Tras el evolucionismo unilineal se escondía el rostro del imperialismo y de la suficiencia etnocéntrica occidental que puede resumirse así: solo nosotros hemos conseguido llegar al progreso de la modernidad; luego, ser como nosotros es el único camino para alcanzar el progreso. ¿Cuál era la alternativa? Había quedado muy claramente diseñada por Spencer en el dogma biologicista de la supervivencia de los más aptos. En Spencer, ese progreso racional tomaba la forma de un mercado perfecto que se autorregulaba. De forma similar, el multilinealismo marxiano tornará de nuevo sobre la senda del unilinealismo con su fe en el advenimiento de una sociedad socialista como forma más racional de civilización urbano-industrial.

84 | ¿Y nuestro multilineal y contingente Weber, que preconizaba la autonomía de los individuos y de las culturas en la construcción de la historia? Una lectura más atenta de su obra nos lleva a descubrir las compulsiones del sistema y de una lógica interna que conduce a sucesivas cotas de racionalización. Esa racionalización es considerada por Weber en *Wissenschaft als Beruf* (“La ciencia como vocación”) (1918-1919) como un “destino”<sup>43</sup> y en su *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (“Sociología de la religión”) de 1920 como “una ley inmanente”<sup>44</sup> que haría inevitable fenómenos como el cambio religioso desde las formas

<sup>43</sup>“El destino de nuestro tiempo se caracteriza por la racionalización e intelectualización y, sobre todo, por el “desencantamiento del mundo”; Weber en H. H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in sociology*, 1946, Oxford, Oxford University Press, p. 155.

<sup>44</sup>“Cuanto más sigue el mundo de la moderna economía capitalista sus propias leyes inmanentes, menos accesible se vuelve a cualquier relación imaginable con una ética religiosa de confraternidad. Cuanto más racional y, por ende, impersonal se vuelve el capitalismo más infrecuente será el caso”; Weber en Gerth, H. H., y Wright Mills, C. (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, 1946, Oxford, Oxford University Press, p. 331.



mágicas hasta el monoteísmo, y de la que se deducirían consecuencias universales como, por ejemplo, la incompatibilidad entre la evolución de la sociedad hacia una estructura racional-legal de autoridad y el mantenimiento de formas de organización basadas en solidaridades de naturaleza religiosa. ¿Podría haber evolucionado dicha racionalidad de manera independiente en diferentes sociedades? Escribe Weber en su *Sociología de la religión*: “El origen de una ética racional y secular [...] se desarrolló en un contexto social que era extraño a las culturas asiáticas”.<sup>45</sup> El texto es extremadamente revelador de dos aspectos: el estructuralismo final de Weber (las ideas no surgen al azar, sino como productos de determinadas estructuras sociales) y su profundo etnocentrismo (la racionalidad, considerada punta de lanza del progreso es un producto exclusivo de Occidente). Y aun dentro de Occidente, Weber estableció una gradación etnocéntrica al ligar la ética protestante al desarrollo del capitalismo (y este al progreso y la racionalización), colocando así a los países católicos en un peldaño inferior de su escalera evolucionista<sup>46</sup> que es, al derivar de la razón y ser la razón el fundamento de la ética, una escala a fin de cuentas moral. Weber, sin embargo, como ninguno de los otros padres de la sociología, no adoptó en ningún momento una posición explícitamente racista que negara la posibilidad de racionalización a las culturas occidentales. Para él, la causa está en la cultura, no en la biología. Lo cual no modera un ápice su feliz autocomplacencia de varón occidental, blanco y protestante, y las elevadas dosis de moralina, por supuesto. Cabe preguntarse, como reflexión final, si la sociología, después de varias décadas de revolución posmoderna, se ha “desencantado” realmente de los aspectos más ideológicos del paradigma de la modernidad o si sigue atrapada aún, de la misma manera que los sociólogos de la *verstehen* lo estuvieron en su momento. Seamos honestos por un momento y preguntémosnos si acaso la gran mayoría de los sociólogos, y el gran público en

<sup>45</sup> Weber en Bendix, R., *Max Weber: An intellectual portrait*, 1960, Oxford, Taylor and Francis, pp. 337-38.

<sup>46</sup> Véase Weber, *The Protestant ethic and the spirit of Capitalism, and other writings*, 2002, Londres, Penguin.

FRANCISCO JAVIER ULLÁN

general, no seguimos viendo nuestra cultura urbano-industrial y tecnológica como el destino inevitable, y deseable, de la humanidad, y si esta visión no es incluso más potente hoy, a la luz de la globalización, que en la era imperialista de hace una centuria. ¿Seguimos esperando de la ciencia algo más que una explicación objetiva y eficaz del mundo y unas guías para transformarlo en nuestro beneficio?