

DE LA SOCIEDAD DENEGADA A LA SOCIOLOGÍA DENEGADA

From denied society to denied sociology

Marcos Cueva¹

Fecha de recepción: 14 de abril del 2015

Fecha de aceptación: 22 de mayo del 2015

¹- Nacionalidad: Mexicano. Grado: Doctorado. Especialización: Historia de las ideas y las mentalidades. Adscripción: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. Correo electrónico: cuevaperus@yahoo.com.mx

Resumen

Este artículo vuelve sobre varios de los clásicos fundadores de la sociología para mostrar cómo buscaron crear una tradición que hoy se encuentra denegada. En el centro de esta tradición, con sus debates, se encuentra regularmente la posibilidad de pensar la sociedad como un todo. Sin embargo, en las últimas décadas y bajo la influencia de disciplinas ajenas a la tradición sociológica, se ha ido ganando un lugar la creencia de que no es posible pensar la sociedad, por lo que esta como estructura y desde el punto de vista conceptual no es pensable.

Palabras clave: Sociología, sociedad, tradición.

Abstract

This article returns on several of the classic founders of the sociology to show how they thought about how to create a tradition that today finds itself denied. In the center of this tradition, with his debates, one finds regularly the possibility of thinking the society as a whole. Nevertheless, in the last decades and under the influence of disciplines strange to the sociological tradition, the credence that it is not possible to think the society as a whole -what it is like in structures and from the conceptual point of view- has been gaining a place.

Keywords: Sociology, society, tradition.

Este artículo muestra cómo gran parte de la sociología actual, dedicada a temas que en otros tiempos eran particulares, suele encontrarse cortada de sus raíces disciplinarias, casi como si la sola mención de una disciplina tuviera algo de peyorativo e incluso de coactivo. Esas raíces privilegiaban de distintas maneras y desde varios puntos de vista el estudio de la sociedad en su conjunto, mientras que ahora gran parte de la sociología se ocupa de “lo social” como algo residual, no como conjunto. En efecto, en la democracia formal de hoy “lo social” suele aparecer como algo “al margen”, que se encuentra por fuera del individuo, como si a éste no lo determinara o antecediera nada y su particularidad debiera ser el objeto de estudio primordial. La sociología tiene que ocuparse ya sea de la generalidad política, ya sea de “lo social”, pero únicamente en la dimensión particular y de las preferencias individuales (como si de consumo se tratara), en toda libertad y sin coacción externa. Sucede como si cualquier determinación, por mínima que sea (digamos que en el estilo de la frase de Ortega y Gasset: “yo soy yo y mi circunstancia”) debiera ser denegada, lo que incluye a la cuestión social, como la llamaran algunos en el pasado. Esta forma de proceder responde a la disolución de una disciplina bajo una fuerte influencia estadounidense. Luego de mostrar que la sociología surgió como inquietud por un “todo” organizado, señalaremos mediante la influencia de qué disciplinas se ha diluido ese objeto de estudio, escindido entre lo general de la ciencia política y lo particular de quienes suelen constituirse en grupos de presión y creer que “lo personal es político”, aunque, desde luego, no todo en la sociología actual se reduzca a esta vertiente de observación, ni sea por ende criticable.

En vez de permitir actuar con mayor conocimiento de causa, resulta que cualquier determinación por la “cuestión social” coartaría la libertad: el individuo no se encuentra en sociedad y “determinarlo” es “condicionarlo”, “obligarlo”. Prácticamente ninguna tradición que reivindique una totalidad social consigue esquivar las críticas o la sospecha; desafortunadamente, expresiones como “hecho social total”, aunque provenientes de la antropología de Marcel Mauss (del conocido *Ensayo sobre el don*, de 1924), inducen –sobre todo si han sido mal entendidas– la creencia de que cualquier aproximación a la sociedad como una totalidad organizada –o más simplemente, como un conjunto organizado, así sea desde el punto de vista estructural o funcionalista– corre el riesgo de desembocar en alguna forma de negación de la libertad individual², como si “organizar” fuera restringir esa misma libertad de elegir. Esta se encuentra –aparentemente al menos– en el corazón de muchas de las prácticas actuales, las cuales buscan –no deja de ser paradójico– calcular de la manera más sencilla los beneficios para el individuo e incluso controlarlos –minimizando costos– para garantizar las libertades. El estudio sociológico debería simplemente “ser útil” y ayudar a este tipo de cálculo, so pena de ser estigmatizado como “no pertinente”. Lo cierto es que las influencias en la sociología han llegado a través de la filosofía (de la libertad), de la economía (con la creencia en el “libre mercado” o la “libre competencia”), y de la ciencia política (con énfasis en “las libertades públicas”, entendidas en el modo de la *Bill of Rights* estadounidense), al mismo tiempo que algunos autores se preguntan por un cambio antropológico. ¿El ser humano actual ya no está precedido por una

2- Influye el hecho de que la organización al extremo de una sociedad –una organización “total”– haya conducido al fascismo, al nazismo o al socialismo, bajo la égida de un Estado omnipotente: para algunos, se sigue curiosamente que el Estado coacciona *per se* y que la sociología tampoco debe ocuparse del tema, por lo que se prefieren entonces las formas de gobierno y de comportamiento político (el “padre fundador” aquí es otro: Maquiavelo). A veces, el énfasis en *cómo* gobernar termina olvidando el *qué* gobernar (una sociedad que no se reduce a la sociedad civil).

sociedad, ni influido por ella? Luego de insistir en que el objeto de estudio primigenio de la sociología no era originalmente el individuo sino la sociedad organizada desde dentro (para reproducirse como tal), sugeriremos que otros objetos han sido introducidos desde esas otras disciplinas.

Para trabajar este tema, escogimos partir de la lectura previa de un texto muy poco conocido de Emile Durkheim, donde éste hizo la crítica del pragmatismo, aunque sin dejar de reconocerle a aspectos positivos, como habría que reconocérselos hoy a una multitud de estudios con sentido práctico, por contraste con una vieja tendencia a la generalización un tanto vaga. Al mismo tiempo que rastreamos las fuentes del pragmatismo descrito por Durkheim, mostramos aquí que el pragmatismo responde a una representación particular –la estadounidense- de lo que Charles Sanders Peirce llamó “comunidad”: en su forma actual, esta representación niega la “cuestión social” (tal y como lo quería Hannah Arendt), reduce así la democracia a “lo político” –y la sociología a la ciencia política, o incluso al “libre juego” de intereses que no se cuestionan- y encumbra al individuo (en quien justifica el cálculo, que toma el lugar del pensamiento), produciendo de este modo la denegación tanto de la sociedad –como algo que pueda ser conceptualizado- como del estudio sobre la misma –y por ende de la sociología, tal y como fue concebida por varios de sus precursores. Denegación es un “no ha lugar” que sugiere que en cualquier forma de organización social y de “existencia pública” hay un “totalitarismo” en potencia, o al menos una coacción. En el pragmatismo – al menos en el de Charles Sanders Peirce - *la sociedad está dada, y no está “en cuestión”*: no interesa pensarla, sino que lo que cuenta ante todo es “operar” sobre ella³, hacer un procedimiento “decisional-operacional”, según Michel Freitag (Bonny, 2002:34), “tomar de ella”, agreguemos. En nuestro texto pasamos entonces por algunos autores –Hannah Arendt, Isaiah Berlin, Milton Friedman- para mostrar que lo anterior sucede porque la incursión de otras disciplinas ha tenido lugar de modo tal que la visión del Hombre (la ontología subyacente) ha cambiado. En realidad, ya no se habla del Hombre, ni mucho menos de emanciparlo: se habla del individuo particularizado y de sus “intereses” dentro de “lo dado”, lo que remite a una sociedad que no pasa de ser en el mejor de los casos la suma de esos mismos intereses en juego y con procedimientos legales para atenuar los conflictos “en el margen”.

Por lo demás, la sociología actual se ha instalado con frecuencia en la negación de la teoría, para preferir un desdoblamiento que lleva por una parte a lo que algunos llaman “narrativa”, en nombre de “la vida”, y por otra parte a un empirismo que suele confundirse con la condición numérica –excluyendo la evidencia del hecho histórico- y la posibilidad de poner la disciplina al servicio del cálculo y, con éste, del control mediante el adiestramiento de hábitos, que es lo que suele entenderse por sentido práctico. Contra lo que quería Max Weber, la sociología tiende entonces a volverse técnica, una *expertise*, mientras que el trabajo teórico parece inútil, por no tener alguna repercusión directa, entendida como inmediata para algún interés. Nos interesa demostrar que sin teoría y sobre todo en una creencia que, viniendo de muy atrás, niega la pertinencia de los conceptos, la sociología suele desconfiar hoy –desde creencias que no son las suyas, según veremos, y que remiten a la visión de la libertad (tanto negativa como positiva) según Isaiah Berlin- de la posibilidad del conocimiento de la sociedad y del cambio social (menos si es un cambio organizado): es entonces una disciplina con un objeto de estudio desdibujado, puesto que los fundadores conceptualizaron distintos modos de organización social partiendo del hecho de que, para reproducirse, una sociedad requiere de cierto orden y no puede ser totalmente caótica, un simple

3- De donde resulta por ejemplo el curioso nombre de “operador político”.

“residuo” sin ninguna forma de “organización”. No es una afirmación en el aire, ya que existen desde hace mucho tiempo en diversas disciplinas corrientes de pensamiento que han negado una y otra vez que la realidad pueda conocerse y mucho menos cambiarse, incluso contra lo que pretendía Auguste Comte. A lo sumo, “la vida hay que vivirla”, por lo que cuenta ante todo “experimentar”, de la práctica de campo a la encuesta. Por otra parte, es a la ex primera ministra británica Margaret Thatcher a quien en algún momento le correspondió decir: *there is not such thing as society* (no existe tal cosa como la sociedad). Para la difunta Thatcher, no había más que individuos y familias que debían ver cada quien y cada cual por sí mismos. Tampoco había “dinero público”, por cierto, sino simplemente “contribuyentes”, según una frase que suele olvidarse: *there is not such thing as public money; there is only taxpayer's money*. Ni la sociedad ni el espacio público debían ser superiores al interés individual, que en cambio los negaría, colocándose entonces como fin último y sin limitación ninguna. Mrs. Thatcher no descubrió nada: en pleno nacimiento de la sociología, Georg Simmel, tratando de delimitar qué es la “sociedad” (para Simmel, un conjunto de interacciones duraderas hechas de muchas interacciones pequeñas), mostraba como era denegada so pretexto de que era una “abstracción” sin relación con los objetos singulares (el individuo); Simmel reivindicó esas interacciones más o menos organizadas, así como al carácter abstracto y de síntesis de la sociología, no sin considerar que el estudio del individuo no es del ámbito del conocimiento, sino del “vivenciar”⁴

1. ¿Qué hacer con la tradición sociológica?

La tradición sociológica apareció entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX: no fue monolítica sino ambigua, por decir lo menos, al grado que Comte poco tiene que ver con Durkheim, para dar un ejemplo. Salvo tal vez en el mismo Comte, esa tradición de origen nunca pretendió ser “exacta”: privilegió la Historia y formas de organización para una vida en común o, si se quiere, para una vida en colectividad, incluso en Max Weber. Aunque Marx influyó con mucho en la sociología del siglo XX, no quiso fundar tal disciplina: se consideraba ante todo economista, parte de una tradición en la Economía Política (que luego fue llamada “clásica”) y también filósofo, a partir de la dialéctica de Hegel⁵. Marx era además un “político”, por así decirlo, que consideraba que una sociedad no podía cambiar para mejor sin lo que él llamaba “lucha de clases”, lejos de algún automatismo, ya que aquella también podía entrar en decadencia. Desafortunadamente, la inexistencia de una disciplina específica en Marx sirvió –involuntariamente– para que, lejos del conocimiento preciso de economía y filosofía (junto con la historia, ya que Marx afirmaba no conocer otra ciencia que “la ciencia de la Historia”), en la academia el uso de categorías de resonancia marxista encubriera a veces generalizaciones un tanto apresuradas –como llegó a suceder en América Latina y por momentos con el dependantismo⁶ (como en *Socialismo o fascismo: el dilema latinoamericano*)– y/o escasez de conocimientos históricos precisos (como sucede en parte en la

4- Esta defensa de la sociología de Simmel se encuentra en su Simmel, Georg, 2002. *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona: Gedisa, en particular pps. 24-34 (la primera edición fue de 1917).

5- Marx precisó lo anterior en su *Miseria de la filosofía*.

6- El título es de Theotonio Dos Santos, de 1969 (será recogido luego en otra edición), y llega a ser tan apresurado como la creencia de la Revolución Cubana en la generalización de la lucha armada (con Régis Debray y el foquismo).

obra de Bolívar Echeverría, hasta antes de la llegada del tema del *ethos* barroco e incluso con éste)⁷, y su remplazo por cierto espíritu “de vanguardia” –para la supresión acelerada del capitalismo- en nombre del derecho a la crítica o al “estilo” (barroco, en el caso de Echeverría, después de la reflexión de éste sobre valor de uso, valor y fetichismo de la mercancía en *El Capital*). La preocupación por la Historia no estuvo presente nada más en Marx: lo estaba exhaustivamente en Max Weber, por ejemplo, aún con todo el rechazo de éste a la “concepción materialista de la Historia”. Era una inquietud igualmente presente en Georg Simmel y en Vilfredo Pareto⁸. Si las sociedades cambiaban, se podía actuar sobre ellas.

Emile Durkheim vio la sociedad como un todo, es decir, como algo más que la suma de sus partes. No hubo en Durkheim negación del individuo, pero sí afirmación de que, aún libre, éste tiene que hacer con un pasado (por lo que lo social es un precedente para aquél), educarse y vivir en sociedad, lo que no está dado ni supone nada de “natural”, ni siquiera en el pleno uso de las libertades. A juicio de Durkheim, un cierto grado de coacción debe existir para evitar la desorganización social, y también para mantener a la sociedad como algo estructurado y al mismo tiempo analizable. Lo que todos tuvieron en común fue la idea de que una sociedad es tal cuando es capaz en mayor o menos grado de organizarse (nótese que no es lo mismo que “ser organizada”), y por ende de “organizar” hasta cierto punto al individuo, coaccionándolo.

Comte había hecho de una potencial ciencia social una “física social”, abriendo la puerta a toda suerte de equívocos sobre lo que se entiende por sociología. La crítica contra Rousseau –que está junto a una más, a Voltaire-, por generar utopías “irresponsables”, contrarias al orden, se encuentra paradójicamente en Comte, el abogado de las grandes leyes históricas y de una sociología exacta y sacra. Es en efecto el mismo Comte quien quiso partir de una teoría –y ni siquiera de alguna lucha concreta- para la “reorganización de la sociedad”; “la equivocación –consideraba Comte- (...) consiste en que la reorganización social ha sido considerada como una operación puramente práctica, siendo como es esencialmente teórica (...)” (Comte, 2011: 24). Como se necesitaba “(...) elevar la política al rango de las ciencias de la observación” (Comte, 2011: 25), Comte difícilmente distinguía entre ciencia natural y ciencia social. No está de más recordar que para el positivista “la física social es el estudio positivo del conjunto de las leyes fundamentales de los fenómenos sociales (...)”, y “(...) la finalidad de la física social es advertir con nitidez el sistema de *operaciones* (el subrayado es nuestro) sucesivas, filosóficas y prácticas, que han de liberar a la sociedad de su fatal tendencia a la disolución inminente y *conducirla de modo directo* (el subrayado es nuestro) a una nueva organización más progresiva y sólida que la asentada sobre la filosofía teológica” (Comte, 2011: 62). Conociendo entonces las leyes de la sociedad como se conocen las de un organismo viviente, la “física social” prometía la reorganización social, encabezándola, hacia los muy conocidos orden y progreso social. Se trataba de dirigir a masas enteras por el camino que señalan estas leyes: “un sistema cualquiera de sociedad, escribía Comte, esté hecho por un puñado de hombres o por varios millones, tiene por objetivo definitivo el *dirigir hacia un fin general de actividad todas las fuerzas particulares* (el subrayado es nuestro)”, porque “no hay *sociedad* más que allí donde se ejerce una acción general y combinada (...) Es esto lo que distingue a la sociedad humana de la de otros animales que

7- Como en El discurso crítico de Marx, de 1986, pero luego también en La modernidad de lo barroco, de 1998.

8- No hay aquí suficiente espacio para ocuparse de estos autores, pero lo curioso de Pareto es su relación con la economía noeoclásica. Simmel amplió en cambio sus reflexiones al campo de la cultura.

viven en manadas” (Comte, 2011: 12). Podría decirse que un “fin superior” apareció aquí como lo que distingue a la sociedad de la manada, pero Comte consideraba que la sociedad debía ser dirigida a este fin por quienes lo conocen y saben asimismo del modo “directo” de alcanzarlo; no son las masas, por cierto, sino que son “los sabios” (los “teóricos”), ya que, “(...) por su género de capacidad y cultura intelectuales, son los únicos con competencia para ejecutar estos trabajos”; así, “esta función les está destinada por la naturaleza de las cosas”, y aquéllos “poseen de modo exclusivo la autoridad moral (...) para determinar la adopción de la nueva doctrina orgánica” (Comte, 2011: 24). Antes de pasar a convertir esta ciencia positiva en religión, Comte escribió que el fin buscado “(...) debe colocar la gran misión teórica de los sabios al abrigo de toda incertidumbre y de toda discusión” (¡) (Comte, 2011: 24).

Aunque quisiera una sociología “libre de valores”, Max Weber parece haberlo dicho en el sentido de que una disciplina así no podía dar mayor cabida al proselitismo en nombre de “la libertad”, ni a la negación de hechos incómodos. Weber quería del estudiante que supiera “(...) posponer su propia persona a la causa y (...) reprimir el afán de exponer en un sitio inadecuado sus preferencias y demás sentimientos personales” (Weber, 2013: 91). “La (...) norma de la imparcialidad científica –escribió Weber- (es) la de que (...) debe indicarse al lector, con toda claridad, empezando, naturalmente, por uno mismo, dónde y cuándo termina de expresarse el científico que reflexiona, y dónde y cuándo comienza lo dicho por el hombre de voluntad” (Weber, 2013: 19). Aunque ante “el flujo del devenir” no creyera en grandes leyes ni en formalizaciones abusivas (Weber, 2013: 49), no por ello Max Weber –desconfiado ante las “técnicas”- llegó a renunciar a los conceptos, sobre todo para establecer “conexiones causales” y “tipos ideales” a partir de la idea de “posibilidad objetiva” (Weber, 2013: 62). Weber señalaba que las ideas “que dominan a los hombres durante una época dada, cuya actuación es de un modo difuso, son a su vez para nosotros comprensibles (...) con riguroso valor conceptual, consideradas desde un ángulo de tipo ideal” (Weber, 2013: 62).

Durkheim consideraba que la sociología estudia un “hecho social” que se caracteriza por estar *fuera* del individuo y, lo que es más, que lo *coacciona*. “Un hecho social –escribió Durkheim- se reconoce por el poder de coacción externo que ejerce o es susceptible de ejercer sobre los individuos” (Durkheim, 2011: 39). Dicho de otra manera, este “fuera” tiene una existencia independiente con la que quíeralo o no “tiene que hacer” el individuo: no puede denegarla –denegando de paso todo límite externo- argumentando que es “opresiva”, “impuesta” –siempre algo amenazante- o simplemente inexistente. El individuo no es el sustrato del hecho social (Durkheim, 2011: 33), y en la tradición sociológica el mismo individuo no puede ser entonces (hasta donde se reclama de autores como Durkheim) el sustrato de la disciplina. El argumento de Durkheim no era para nada inocente: sostenía que el espacio individual es *privado y particular*, mientras que la sociología se ocupa de un espacio colectivo aunque no forzosamente público, y con una “organización definida” (Durkheim, 2011: 34), sean prácticas y “corrientes sociales”, o “maneras de ser colectivas”. “Colectivo” no es aquí “colectivizante” ni “estatizante” (Durkheim escribió décadas antes de los Estados “totales”). Este “espacio colectivo que coacciona”, por así decirlo, tiene propiedades definidas y está integrado por “fenómenos determinados y distinguibles”, según Durkheim (Durkheim, 2011: 31). Así, el hecho social puede ser estudiado y nombrarlo no es “colectivizarlo” ni negar al individuo, aunque permanece en la esfera privada y particular. De lo contrario, es esta esfera la que ocupa el espacio social y hay una suplantación: el individuo parece el único “hecho social”, aunque esta afirmación suena contradictoria desde un punto de vista como el de Durkheim. ¿La sociología sigue siendo tal si

deja de ocuparse de la cuestión social y particulariza todos los objetos de estudio? La pregunta queda abierta. En todo caso, la sociología se planteó en el origen el estudio de la sociedad como conjunto, más allá de sus partes y del individuo, y ello desde una perspectiva que solía ser histórica, por lo que no se trataba de reproducir un estado de cosas. Un siglo más tarde, el propósito de la sociología será otro.

2. Una democracia como modelo: Hannah Arendt, Isaiah Berlin, Estados Unidos y la libertad

En efecto, el conservadurismo –dedicado a reproducir un estado de cosas, no a cambiarlo– no se remonta nada más a los hechos de entre 1989-1991, que marcaron el fin del sistema soviético y colocaron la sociología, por cierto que no nada más en América Latina, en el estudio de las “transiciones a la democracia”. En lo que se podría llamar “paradigma”, en realidad estaba establecido desde mucho tiempo atrás –durante la Guerra Fría– el modo de debatir sobre la democracia: Hannah Arendt, por ejemplo, lo hizo en el libro *Sobre la revolución*, un texto relativamente corto de 1963 (poco antes de las revueltas de 1968, que algunos consideran “libertarias”). Algo debiera llamar la atención en esta autora, que algunos incluyen en la ciencia política: aunque interesada en las formas de gobierno, aquélla no se ocupa del Estado, mucho menos como modalidad de organización social, como si el Estado debiera reducirse al gobierno, del mismo modo en que para más de un economista debe reducirse a la “administración de las cosas”⁹.

El libro de Arendt no deja de ser polémico y llegó a ser recibido como tal¹⁰. La autora separa política de cuestión social. Se escogen los términos del debate de tal modo que la libertad –consagrada a la vez en la política y en la dimensión jurídica, la de los derechos– aparece sin el “límite” de una cuestión social que tiende a presentarse como un riesgo, el de que en nombre del “pueblo” o de los “pobres” –de la necesidad– se restrinjan las libertades. La “cuestión social” es el “resto” del que no se ocupa una revolución “auténtica”. Arendt no era socióloga: es desde la filosofía que se le fue negando a la sociología la posibilidad de ocuparse de la “cuestión social” y de darle el cauce que suele ser el Estado. No abundaremos en el sesgo de Arendt, quien olvida hasta qué punto está presente esa “cuestión” en la fundación americana, al negar la ciudadanía al indio y al negro, y no nada más por motivos raciales –el problema de los negros era también el de la sociedad esclavista–, además de entrañar los riesgos de la plutocracia, algo contra lo que advirtió por ejemplo Jefferson.

Hannah Arendt construye un largo alegato a favor de una esfera política que es a su juicio la única en la cual el Hombre puede ser libre. Este argumento parece ser un rechazo de cualquier determinismo, algo aparentemente atractivo, por lo que el texto no tarda en enfilarse –sentando todo un precedente– contra Marx, pero sobre todo contra la Revolución Francesa y autores como Rousseau. Del argumento se desprenden ideas que luego serán muy socorridas: se desliza la posibilidad de que cada revolucionario sea un potencial usurpador, palabras más palabras menos (Arendt, 2004: 74), y de que en nombre de todos (del interés de “todos” o de la clásica “voluntad general” de Rousseau) se instalen primero las bajas pasiones y luego el terror “contra el interés particular del ciudadano” (Arendt, 2004: 79), al grado de que el

9- Esta “administración de las cosas” y no “de los hombres” debía ser por cierto lo propio del comunismo (¡), al menos según Engels (*AntiDuhring*).

10- Por Eric Hobsbawm, por ejemplo, en *Revolucionarios*. El texto sobre Arendt es de 1973.

individuo se vea llevado a actuar contra “su propio interés y su propia voluntad” (Arendt, 2004: 79). ¿Es acaso el Estado el que está en tela de juicio? Arendt no lo dice, pero lo cierto es que en todo su alegato no habla del Estado. En todo caso, el texto llega incluso a establecer una interconexión textual entre “terror e ideología” (Arendt, 2004: 100). Digamos hasta aquí que el argumento de Hannah Arendt no parece reconstituir la especificidad de algunos autores, como Marx, quien nunca habló de “los pobres”, ya que usó otras categorías, como la de clase, que Arendt prácticamente no menciona. En rigor, no hay grandes sorpresas: es una argumentación que, simplificada, establece equivalencias entre “pobres”, revolución, violencia e ideología, oponiéndoles el ideal de una Independencia americana pacífica (sin terror), hecha –según Arendt– en un lugar sin miseria y lograda con muy poca o ninguna “ideología”: una revolución “puramente política” (¿hay aquí influencia de Heidegger?).

No falta en *Sobre la revolución* la crítica al *homme de lettres*, el partícipe de la Ilustración, un privilegiado que está según Arendt (en un argumento extraño) a distancia calculada de “lo social” (*sic*) y “lo político” (Arendt, 2004: 127), con ideas y principios no probados por la realidad, y sin experiencia ni observación concreta, por lo que “el pueblo” es para aquél una abstracción. Aunque no esté directamente dicho, aquí se encuentra la crítica a la revolución “ilustrada” que pretende cambiar el mundo con “abstracciones”, a riesgo de identificarlas con las ideas mismas; en realidad, no hay diferenciación entre idea y creencia, ni entre idea y concepto. Ya está en cierto modo preparada la oposición entre abstracción y pragmatismo, puesto que Hannah Arendt reivindica indirectamente contra esas abstracciones “ilustradas” una “realidad” que pasa por la observación y la experiencia. De paso, Arendt critica a sociólogos e historiadores dándole a sus profesiones una connotación más bien peyorativa, por su cercanía con un Marx que la Independencia americana habría refutado (Arendt, 2004: 26).

Por momentos, el punto más fuerte de la argumentación en *Sobre la revolución* aparece como el más endeble. Antes de enfilarse a una explicación un tanto extraña, según la cual Estados Unidos hizo la revolución auténtica de una libertad “no determinada” por la “cuestión social” –libertad para todos, por lo demás jurídicamente asegurada–, y tal pareciera –insistamos– que sin plantearse la cuestión del Estado, Arendt parte del problema de la necesidad, considerado “prepolítico” (Arendt, 2009: 43). En pocas líneas, este problema de la necesidad queda vinculado al cuerpo y a la biología. La libertad se vuelve absoluta y alejada del trabajo y la labor cuando Arendt la quiere por encima de este determinismo de la necesidad (o de esta determinación, como se prefiera decir), como si la quisiera en el espíritu –fiel a la obra de Arendt– por encima del trabajo (tema discutido contra Marx en *La condición humana*). La Revolución Francesa, como revolución de los *Sans-Culottes*, los “necesitados”, como podríamos también llamarlos, termina por ser una “conspiración de la necesidad y la pobreza” y una “abdicación de la libertad ante el dictado de la necesidad” (Arendt, 2004: 61). Es algo que, agreguemos, rebaja a la libertad –ahí está citado Jefferson en sus palabras contra esa “canalla”, que son también *les gueux*. Con Marx ocurre lo mismo: este autor representa según Arendt “la rendición de la libertad a la necesidad” (Arendt, 65)¹¹. Es esta perspectiva queda denegada la “cuestión social”, vuelta entonces tabú –asunto de “necesitados”, no de “libres”– porque rebaja el espíritu, digamos que a “cosas del cuerpo”. Es en esta misma perspectiva que Arendt concibe la esfera pública, aunque la valora como el lugar de la permanencia frente a la fragilidad de la “conservación de la vida” doméstica.

11- Marx esperaba en el comunismo el “salto” del “reino de la necesidad” al “reino de la libertad”, según el Libro III de El Capital.

Para Arendt, lo que funda la revolución americana de Independencia es un orden en el que “el problema (...) no (es) social sino político”, y concierne “no el orden de la sociedad sino la forma de gobierno” (Arendt, 2010: 68), por lo que resulta excluido el problema de la organización social para una vida en común: ¿es asunto de necesidad y está por ende relegado? Por lo demás, frente al totalitarismo o al autoritarismo no hay más que una forma de gobierno, la democracia para “intereses particulares”, salvaguardando los de cada uno, no para una Humanidad en cuyo nombre parece peligroso hablar –a propósito de Dostoievski y Melville, Arendt se desliza en este asunto hacia un potencial nominalismo. El pluralismo americano salvaguarda la libertad de cada individuo, no más: es lo que finalmente entiende el estadounidense por la búsqueda de la felicidad (*the pursuit of happiness*), y entre los padres fundadores, algunos identifican felicidad con libertad porque, según Isaiah Berlin, lo que cuenta para el individuo es la “autorrealización” (Berlin, 2010: 73).

El que aporte a la organización social corre el riesgo de verse sacrificado, justamente en nombre de algo “superior” y por quienes crean interpretarlo mejor que otros. “Basta con manipular la definición de hombre, escribe Berlin, y podrá hacerse que la libertad sea lo que quiere el manipulador” (Berlin, 2010: 64). En realidad, según este autor nadie puede conocer mejor que el individuo sus propios intereses; el mismo Berlin critica a quienes tratan de imponer algún “fin superior”: este fin puede ser por ejemplo la razón, por lo que Berlin critica a la Ilustración y en particular a Helvétius, quien sugiere “legislar” para educar a los hombres como si se tratara de física y geometría (Berlin 2013, 33); puede ser este curioso “dramaturgo” –como lo llama Berlin- que para Hegel eran las “leyes de la Historia”, supuestamente ineludibles, frente a lo cual el bien subjetivo pareciera no tener razón de ser (Berlin 2013, 131); puede ser igualmente la “voluntad general” –convertida en “autoridad suprema”- de Rousseau, a juicio de Berlin “(...) uno de los más siniestros y más formidables enemigos de la libertad en toda la historia del pensamiento moderno” (Berlin 2013, 75), o pueden ser otras formas de supuesta “coacción”, sea la del individuo auténtico que debe realizarse en una colectividad trascendente, según Fichte, o la del “productor” de Saint Simon, un autor que se toma por un “mesías” que espera planearlo todo y por todos. En nombre de “valores superiores”, algunos pueden convertirse en el mejor de los casos en “una élite de guardianes platónicos” (Berlin, 2010: 88).

Por ser humano, libre de escoger, el individuo no puede ser objeto de ciencia, y según veremos, ésta puede a lo sumo ayudarlo a calcular sus intereses. Isaiah Berlin resume así una libertad negativa –y política- que debe ser expresamente ajena a todo condicionamiento (Berlin, 2010: 69): “normalmente –escribe- se dice que soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren mi actividad” (Berlin, 2010: 47). Aquí no hay ningún contrato social, ni está planteado el problema de la igualdad de todos los ciudadanos. ¿La sociología debe entonces marginar al estudio social para que no interfiera en las libertades individuales, y convertir la cuestión social en tabú? Berlin, cuya libertad busca que el individuo no sea “frustrado en sus deseos” ni “importunado por otros”, reconoce la influencia de Hobbes (Berlin, 2010: 49), pero no hay contrato posible y de nueva cuenta la cuestión del Estado queda excluida. La libertad positiva de Berlin identifica prácticamente todo “afuera” con una coacción que “rebaja” al individuo: “quiero ser alguien, no nadie, escribe; quiero actuar, decidir, no que decidan por mi; dirigirme a mí mismo y no ser accionado por una naturaleza externa o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de jugar mi papel como humano, esto es, realizar fines y conductas propias” (Berlin, 2010: 60). ¿Pero por qué toda naturaleza externa tendría que estar reñida con

la libertad del individuo, que parece absoluta? ¿Por qué cualquier Estado debiera estar igualmente reñido con esta emancipación?¹² Las bases del Estado parecen estar en cuestión, aún sin ser mencionadas explícitamente, ya que se critica más a la Revolución Francesa que a Marx. Sucede que en realidad no se trata de emancipación ni de igualdad, sino de algún gobierno que se limite a garantizar el interés individual *en una comunidad dada* –según se verá más adelante con Peirce–.

3. Economía y neutralidad en el estudio sociológico: la introducción del cálculo

Aunque desde la filosofía (Arendt) o desde la historia de las ideas (Berlin) parezca que la libertad individual es un asunto puramente político y jurídico, no es exactamente así, ya que algunos plantean maximizar las ventajas de esta libertad. Esta reivindicación se encuentra en algunas corrientes de la teoría económica, y junto al éxito de Arendt, a partir de cierto momento –en los años '80 del siglo XX– se produjo también el de un Milton Friedman que habla de una libertad, la de escoger en el mercado. Se remonta a la teoría neoclásica, que trata al trabajo como un factor de producción más, pero la de Friedman es en cierta medida una teoría para el consumidor, también conocido entonces como “consumidor soberano”, para quien todo está en las preferencias. La libertad se asocia así a la posibilidad de preferir y elegir sin ser coartado, sin determinismo ninguno, ni siquiera el del vendedor de lo consumido, por lo que el individuo es, insistamos, soberano. No es un secreto que el auge de ideas como la de Arendt y Berlin ha tenido –pese a ser supuestamente asunto del “espíritu”– un complemento en el mundo material, si por éste se entiende la economía. Como la ciencia económica se sirve de las matemáticas y entonces de la estadística, parece ofrecer una ventaja adicional: desde la libertad se puede calcular la preferencia, lo conveniente, y la fórmula de Berlin se convierte en libertad de obtener lo más dando lo menos, es decir, de conseguir la mayor ganancia al menor costo: la cuestión social que le desagradaba a Arendt se vuelve en la política “pura” un “costo social”, igualmente calculable, “en el margen”¹³. El cálculo entra también en el empirismo de la sociología; se encuentra así en el número, no en la dimensión concreta de una “abstracción” universal –por ejemplo, en la evidencia histórica.

Milton Friedman expresa en economía –partiendo de una lectura muy particular de Adam Smith– algo similar a lo expresado por Arendt y por Berlin. Es posible encontrarse en el mercado sin ninguna coerción. No parece importar demasiado lo que venda cada quien, si una mercancía o una capacidad para tal o cual trabajo. Aquí tampoco hay “cuestión social”, en el sentido de preguntarse, por ejemplo, por los sujetos de la producción: “cada día –explica Friedman– todos y cada uno de nosotros hacemos uso de innumerables bienes y servicios, para comer, vestirnos, protegernos de los elementos o, simplemente, pasarlo bien. Damos por sentado que estarán disponibles cuando queramos comprarlos (...) Nunca nos

12- El argumento de Arendt presupone que, por no haber miseria en juego (ya que en las trece colonias norteamericanas no parece haberla), en la Independencia de Estados Unidos ya se ha realizado lo que para Marx debía hacer el comunismo: el salto “del reino de la necesidad al de la libertad”.

13- Resulta desde luego sintomática esta conversión del residuo social en “costo social” calculable: no se trata de resolver ni de cambiar nada en una sociedad, sino de minimizar el impacto de tal o cual operación, de calcular el “efecto”(sensible) o la “utilidad”.

preguntamos cómo es que la verdulería de la esquina –o actualmente, el supermercado- tiene en sus estanterías todos los artículos que queremos comprar o cómo es que la mayor parte de nosotros podemos ganar dinero para comprar esos bienes” (Friedman, 1980: 9). Friedman tampoco intenta averiguarlo y no es tampoco algo que deba hacer el consumidor, porque no es necesario: no importa ninguna “condición” social, ni forma de producción, y parece importar más bien que no haya límite en las preferencias. La “cuestión” se resuelve con una interpretación de Smith particular: la socorrida mano invisible, aunque sin mencionar siquiera la división del trabajo, a diferencia del mismo Smith. Ni el mando ni la cooperación voluntaria explican qué sucede en el punto de intersección de distintos intereses, donde lo que explica un supuesto beneficio mutuo –no se habla demasiado en Friedman de intercambio- son las señales de precios. Es involuntario, un sistema “no pretendido”, sin sujeto. Los precios transmiten información, incentivan a producir al menor costo y determinan la distribución del ingreso¹⁴. El sistema de precios “resuelve automáticamente” el problema de la información oportuna. No se le pide al agente económico que sea sujeto¹⁵ y cambie este “afuera”, ni que aporte a él: el sistema funciona solo, de manera “natural”, y lo que hay que hacer es operar a partir de él, como algo dado – para calcular el menor costo y el mayor beneficio individual.

Friedman insiste pragmáticamente en el ensayo de acierto y error ante un “afuera” donde no se puede interferir con ninguna forma de organización: la “autorregulación” debe ser espontánea. “Como los valores de la sociedad, su cultura y las convenciones sociales, todos ellos se desarrollan de la misma manera, a través del intercambio voluntario, la cooperación espontánea, la evolución de una estructura compleja fruto del ensayo y el error, de la aceptación y el rechazo” (Friedman, 1980: 26), considera Friedman, y agrega que “el intercambio voluntario puede producir la uniformidad en algunos aspectos combinada con la diversidad en otros. Es un proceso sutil cuyos principios generales de funcionamiento pueden ser razonable y rápidamente adquiridos, pero cuyas detalladas consecuencias pueden rara vez ser previstas” (Friedman, 1980: 27).

La manera en que Friedman se opone a la interferencia del gobierno permite comprender que no hay abstracción posible, puesto que no hay Estado. Friedman coincide con Arendt en que el papel del gobierno debe reducirse a la “administración de justicia” (el derecho, sobre todo para garantizar la propiedad) y la seguridad: no hay intercambio, ya que el gobierno no recibe –los que reciben o “ganan” son los consumidores- y nada más “está ahí” para dar algunos servicios, no sociales, sino para garantizar las libertades y la propiedad. El gobierno debe asegurar “(...) la protección de los individuos en la sociedad frente a la coerción ya venga del exterior o de sus conciudadanos. A menos que haya esta protección, no seremos realmente libres para elegir” (Friedman, 1980: 29). Es un tanto el equivalente –aunque desde el punto de vista económico- de la *Bill of Rights* que Arendt elogiaba.

El consumidor no está para aportar a una sociedad que no existe, ni a un gobierno que estorba ni a un mercado que se regula solo y en el que no hay más que disponer. Está para calcular su beneficio. Según Friedman, “la preocupación por la economía de mercado ha llevado a una estrecha interpretación del ‘propio interés’ como mutuo egoísmo, como una exclusiva preocupación de las inmediatas recompensas

14- El “costo social” puede calcularse entonces como el precio de tal o cual decisión. Es frecuente que sea el trasfondo de las encuestas (“sondeo del precio”), por ejemplo.

15- Friedman señala que ni siquiera es necesario hablar (Friedman, 1980: 13).

materiales. La economía ha sido condenada por esbozar supuestamente conclusiones de largo alcance a partir de una visión completamente irreal del ‘hombre económico’, concebido poco menos que como una calculadora que responde únicamente a estímulos monetarios. Esto es un gran error. El propio interés no es un egoísmo miope. Es cualquier cosa que interese a quienes participan, cualquier cosa que valoren, cualquier objetivo que persigan” (Friedman, 1980: 27). La información, los incentivos y el ingreso permiten calcular. No se trata de pensar ni de organizar nada: resolverá un mercado convertido casi en Divina Providencia.

El problema planteado por el cálculo es que, al suplantar al pensamiento (cuyas reglas son lógicas, no las de la evaluación costo/beneficio), éste puede llegar a aparecer como un interferencia ante la fluidez de las operaciones. Al ser confundidos cálculo y pensamiento, lo que no sea cálculo o que no lo contenga puede ser percibido como ensayo de interpretación, como ideología, como juicio de valor coactivo o todo junto, a diferencia de la neutralidad social –y por lo demás axiológica- que supone este mercado donde nadie interviene.

4. Desde la filosofía: la vida contra el concepto

A partir del momento en que el individuo no está “en sociedad”, porque esto sería tanto como condicionarlo o determinarlo, cuando no coaccionarlo, obligarlo, está en “la vida”, “la experiencia”. Justo en el momento en que, entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, nace en algunos países de Europa la sociología, se afirma “la vida” contra el concepto en algunos autores de la filosofía, y a veces contra el positivismo. Esta afirmación de “la vida”, el vitalismo –que en Henri Bergson toma la forma del conocido élan vital-, contribuye con mucho a formar un “sentido común”: esta “vida” aparece desde luego como lo natural –tan natural como el carácter único e irreplicable de cada individuo- contra la artificialidad de una sociedad –puede tratarse incluso de una cultura- que impone y obliga; lo auténtico se opone a lo fabricado. Una parte es cálculo de interés; la otra –general- es “vida”.

Bergson muestra su admiración por otro modo de “entender la vida”, el modo pragmático, expuesto en la misma época por William James. No hay verdad ninguna por descubrir en el objeto, ni en el “afuera”; en el caso que nos ocupa, la sociología no tendría ya objeto en el cual descubrir alguna verdad o al menos verla de otro modo, aunque siempre independiente del observador. Llegadas las cosas hasta este punto, el “hecho social” suele ser una ilusión (de aquí que con frecuencia se crea que ponerlo por delante es ideología), una abstracción estéril, pero además una ilusión peligrosa, susceptible de ser manipulada para coartar al individuo¹⁶: quien intervenga en la sociedad es potencialmente sospechoso. La verdad es en realidad una invención, pero no cualquiera: es aquella que permite utilizar la realidad. Esta afirmación no está reñida con la utilización del cálculo. La empiria se dedica al sondeo, mientras que en nombre de “la vida” otra parte de la sociología puede aventurarse incluso en la ficción, la literaria incluida.

Para Bergson, usar conceptos es estar “fuera” de esa vida, mientras que seguir la intuición, el sentimiento y la voluntad es estar “dentro”. En las definiciones de la metafísica y las concepciones de lo absoluto, “la primera, considera Bergson, implica que uno gira en torno a la cosa; la segunda, que se

16- Es “ilusión” la palabra que escogió Francois Furet en su crítica al comunismo, *Le passé d'une illusion* (1995).

entra en ella. La primera depende del punto de vista donde uno se coloque y de los símbolos con que nos expresamos; la segunda no se toma desde ningún punto de vista y no se apoya en ningún símbolo” (Bergson, 2009: 5). En la segunda, se simpatiza con la cosa y se utiliza la intuición, a diferencia de lo que, nótese bien, a juicio de Bergson sucede en el análisis (Bergson, 2009: 7). El análisis, reduccionista, “es la operación que resuelve el objeto en elementos ya conocidos. (...) Analizar consiste (...) en expresar una cosa en función de lo que ella no es” (Bergson, 2009: 7). El análisis no puede dar cuenta de lo que la cosa “es”: (...) “el empirismo filosófico –dice Bergson- ha nacido de una confusión entre el punto de vista de la intuición y del análisis. Consiste en buscar el original en la traducción, donde no puede estar, naturalmente, y en negar el original con el pretexto de que no se halla en la traducción” (Bergson, 2009: 16). Mientras la intuición llega a lo aparentemente natural del objeto, “simpatizando” con él, el análisis es artificial, “una tosca imitación, una falsificación del movimiento real” (Bergson, 2009: 24), algo por ende no válido; en nombre de “la vida tal y como es” se excluye de la ciencia social ni más ni menos que el análisis mismo, tildándolo de dogmático *per se*. “(...) El análisis, escribe Bergson, opera siempre sobre lo inmóvil, mientras que la intuición se sitúa en la movilidad o, lo que es lo mismo, en la duración (...) Se reconoce lo real, lo vivido, lo concreto, en que es la variabilidad misma” (Bergson, 2009: 22), mientras que la eternidad conceptual es para Bergson (que la llama de este modo) “una eternidad de muerte” (Bergson, 2009: 28). Conceptualizar, analizar, desmenuzar, si se quiere, es “matar la cosa”, en todo caso coartarla en su fluidez. Desde 1903, Bergson considera textualmente que lo anterior es “dogmatismo”, la idea de que “(...) todo conocimiento debe necesariamente partir de conceptos de contornos fijos para estrechar con ellos la realidad que fluye” (Bergson, 2009: 30). En cambio, el conocimiento intuitivo “(...) se instala en lo moviente y adopta la vida misma de las cosas” (Bergson, 2009: 32). Lo otro es “platonismo” (Bergson, 2009: 37). Si una visión del mundo como ésta permea la sociología –inclinándola por ejemplo al testimonio, a las experiencias de vida o al estudio de grupos que parecen “expresar la vida”-, la disciplina está de más, como el método¹⁷: no hay formación necesaria y, para Bergson y la intuición, “cuanto más nos penetremos de esa verdad más nos inclinaremos a alejar la filosofía de la escuela y aproximarla a la vida” (Bergson, 2009: 46). A partir de aquí, podría colegirse que no hay individuo que mire distanciado a la sociedad, porque no hay sociedad que mirar: el individuo mira “la vida” y, para seguir a Bergson, debiera fluir con ella en la duración. Tampoco el individuo puede ser mirado desde la sociedad, porque sería determinarlo o coaccionarlo. Lo grave aquí está en la anulación de la distancia: para no hablar de mirada, es la observación misma –a partir de conceptos- la que resulta imposible, y cabe preguntarse qué sociología es posible sin distancia, así sea mínima. Toda forma de distancia ha sido suprimida, aunque la interrogante sea: ¿es posible pensar sin poner a distancia el objeto, o es que no cuenta más que actuar sobre él calculando como hacerlo, sin pensarlo? El pragmatismo tiene una respuesta, positiva por cierto, y desde este punto de vista no es demasiado extraña la admiración de Bergson por William James. Para Bergson, el pragmatismo es atractivo por este planteamiento: “las verdades que más nos importa conocer son, dice Bergson en un texto sobre James, para él, aquellas verdades que han sido sentidas y vividas antes de ser pensadas” (Bergson 2013: 242). Así, “la importancia de la razón humana se ve disminuida” pero se acrecientan “la importancia del hombre mismo, “del hombre por entero, voluntad y sensibilidad tanto como inteligencia” (Bergson, 2009: 240). La “razón” tiende a aparecer en este tipo de argumentos como

17- ¿hay que extrañarse de que en filosofía Paul Feyerabend haya escrito *Contra el método*?

algo impuesto desde fuera al Hombre –que bien puede ser el individuo-, contra su naturaleza y su carácter vital. Desde el pragmatismo, por otra parte, las premisas de un análisis conceptual pueden ser vistas como una creencia entre otras, en el mejor de los casos, y en el peor como un procedimiento no científico –con este título no queda entonces más que el modelo que “aplica o no aplica”, según el anglicismo de moda. Al pragmatismo no le importa conocer: “mientras que para las demás doctrinas una verdad nueva es un descubrimiento, para el pragmatismo es una invención” (Bergson 2013, 245).

William James llegó más lejos en sus formulaciones y lo hizo a partir de Bergson, por quien manifestara admiración. Para James, el concepto –parte del “intelectualismo”- no puede dar cuenta del interior del “objeto”. “La realidad *decae* entrando en el análisis conceptual, afirma este autor estadounidense; *aumenta* viviendo su propia vida (...)” (James, 2009: 167). Esta “fórmula” pareciera sugerir que el concepto coacciona la vida, impidiéndole fluir, porque, dice James, “lo que realmente *existe* no son cosas hechas, sino cosas haciéndose” (James, 2009: 166). Dicho de modo más directo, el concepto está fuera de la realidad: el conocimiento (*knowledge*) *acerca de* las cosas, a diferencia del conocimiento (*acquaintance*) “viviente o simpático de ellas”, “toca solamente la superficie exterior de la realidad” (James, 2009: 155). La conceptualización parece superflua, y esta visión se presta a dejar el concepto “fuera” –como perorata incomprensible y además muy poco práctica, sin utilidad. ¿Qué es la conceptualización, más allá de lo que, nótese bien, llama James *creencias* platónica y aristotélica en la fijeza de algo (James, 2009: 148)? “El intelectualismo (...), según James, hace a la experiencia menos intelegible en lugar de más intelegible” (James, 2009: 147). Los conceptos “(...) no tienen valor teórico en el sentido más profundo de dar una *comprensión interna* (*insight*), pues no logran –afirma James- conectarnos con la vida interior del flujo, o con las causas que gobiernan su dirección” (James, 153). Aunque la sociología no haya sido definida nunca como ciencia de la vida, existen en aquélla corrientes que, desde “lo sensible”, pueden creer con Bergson y James que para “ser prácticos” hay que ahorrarse un “monótono”, “aburrido”, “tedioso”, “árido” y sobre todo supuestamente ininteligible trabajo conceptual, que en el peor de los casos no pasa entonces de ser la *creencia* de quien lo hace –en la superficie de “la vida”-.

5. Tener sentido práctico: Peirce y el lenguaje

En la actualidad suele ser un reclamo “ser pragmático”, algo que se presenta como lo contrario de “estar ideologizado” y perderse en “interpretaciones”. Tener sentido práctico es igualmente ser dueño del hábito que corresponda. No es un tipo de discurso que provenga en el origen de la disciplina sociológica. Lo que es más, puede aparecer como la necesidad de ahorrarse una teoría y una conceptualización que –incluso desde la perspectiva sugerida por Arendt-, al aparecer como “vida del espíritu”, caen en la categoría de lo contemplativo (o lo especulativo), lejos de la acción y de la “aplicación”, o caen también en lo que el positivismo, con su aspiración a ser ciencia exacta –por ende la única- y de haber instalado la “ruptura epistemológica” clave (entre otras disciplinas contra la filosofía de la Historia), descalifica como “ensayo”, “interpretación” (entiéndase “opinión”), “estilística” o “ideología” (como “ilusión” o “falso sentido común”). Finalmente se descalifica desde una pretensión científicista –que oculta su metalenguaje- y como extraña a la sociología –vuelta cerrada y autorreferencial- cualquier esfuerzo por comprender, según lo hiciera notar alguna vez Yves Bonny siguiendo a Michel Freitag (Bonny, 2002: 27-28). Es en apariencia

una suerte de venganza “material” –planteada desde lo necesario- contra “el espíritu”. Si el espíritu es “lo muerto”, lo necesario es lo sensible. La máxima del pragmatismo es conocida (es verdadero lo que es útil), así que no insistiremos aquí sobre ella. Así las cosas, “tiene sentido lo que es útil”, por lo que una teoría o un concepto que no demuestren su utilidad –o su urgencia, su inmediatez- corren el riesgo de verse denegados. La forma de la denegación es la reducción ya mencionada del concepto o del argumento teórico a “ensayo”, “ideología” o “juicio”. Aparece el riesgo de que esta visión del mundo se convierta –y viene bien para el individualismo- en que “lo que no es útil (no me sirve) no es objetivo (no existe)” y no importa (“está al margen”): aquí se encuentra enunciado el principio de denegación. Y a partir de aquí se abre la puerta para que pase una representación como la que surge en Charles Sanders Peirce, otro pragmatista de entre finales del siglo XIX y principios del XX, como James: tal parece que más vale una creencia que “tenga un efecto” (útil) –así carezca de un respaldo conceptual sólido- que una teoría coherente para aprehender una verdad.

Para actuar hay que eliminar la duda (la famosa duda cartesiana), y tal parece que la creencia lo consigue, permitiendo además “seguir el ritmo”: para Peirce, la creencia “es la semicadencia que cierra una frase musical en la sinfonía de nuestra vida intelectual. Hemos visto que tiene sólo tres propiedades: primero, es algo de lo que somos conscientes; segundo, alivia la irritación de la duda, y, tercero, implica el establecimiento en nuestra naturaleza de una regla de acción o, en pocas palabras, de un *hábito* (subrayado del autor). Al aliviar la irritación de la duda, que es el motivo para pensar, el pensamiento se relaja y reposa un momento una vez alcanza la creencia” (Peirce, 2012: 177). Refiriéndose a la acción de pensar, Peirce considera que “(...) el pensamiento es sólo un sistema tal, ya que su único motivo, idea y función es producir la creencia” (Peirce, 2012: 177). Es preferible una creencia que tal vez dé lugar a un discurso cerrado sobre sí mismo que un pensamiento que permanezca abierto a la duda, y por ende a la búsqueda de un mayor y mejor conocimiento, así se trate en esto de un error, al menos desde el punto de vista de una disciplina científica. Ni siquiera parece necesario demostrar la premisa de la creencia si ésta elimina “contundentemente” –cualquier cosa que se entienda por ello- la duda. Este “ya no lo pienses”, por llamarlo coloquialmente, muestra su utilidad en el hábito, puesto que “la esencia de la creencia, según Peirce, es el establecimiento de un hábito, y las diferentes creencias se distinguen por los diferentes modos de acción a los que dan lugar” (Peirce, 2012: 177). “(...) Lo que una cosa significa –establece el criterio de Peirce- es simplemente los hábitos que implica” (Peirce, 2012: 179). ¿Qué contaría entonces en una sociología? Su “efecto”. Ya no hay ni siquiera necesidad de hacer avanzar una teoría discutiendo las premisas de la creencia (que bien puede quedar establecida por algún argumento de autoridad o por un estereotipo); se la prefiere si influye sobre un hábito, lo que es tanto como “pasar a la acción” y volver sobre “la experiencia” y, de algún modo, sobre “la vida”. El significado de la creencia está en los hábitos que produce, así que he aquí el pensar, para Peirce: “para desarrollar su significado (...) simplemente tenemos que determinar qué hábitos produce, pues lo que una cosa significa es simplemente los hábitos que implica” (Peirce, 2012: 179). Se está en la primacía de lo sensible, según el cómo y el cuándo del hábito: “en cuanto al *cuándo*, todo estímulo a la acción se deriva de la percepción; en cuanto al *cómo*, todo el propósito de la acción es el de producir algún resultado sensible” (Peirce, 2012: 179).

Es posible encontrar en Peirce la prueba de que la sociedad no es objeto de estudio porque “está ahí” sin ser ni estudiada ni cuestionada en su *lenguaje*, que tiene denegado todo “metalenguaje”. Desde una creencia hasta un signo, el significado lo establece –lo tiene dado- la misma comunidad que se rechaza

estudiar: “lo real, entonces, es aquello en lo que, tarde o temprano, la información y el razonamiento resultarían finalmente, y que es por tanto independiente de los caprichos suyos y míos. Por tanto, el mismo origen de la concepción de realidad muestra que esa concepción implica esencialmente la noción de una COMUNIDAD (mayúsculas en el texto), sin límites definidos, y susceptible de un aumento indefinido de conocimiento. Así que estas dos series de cogniciones –la real y la irreal- consisten en aquellas que, en un tiempo suficientemente futuro, la comunidad continuará siempre reafirmando, y en aquellas que, bajo las mismas condiciones, continuará siempre negando” (Peirce, 2012: 96). ¿Pero quién estudia a la comunidad? Esa comunidad establece las creencias y ni la una ni las otras están en tela de juicio, puesto que perduran, son reafirmadas y establecen lo que está negado (¿o denegado?). No es exactamente asunto de individualismo: en esta comunidad que está dada, “puesta ahí”, “se” toma –como del signo- lo útil o lo que reporte algún un provecho (en el límite entre la utilidad y la ganancia). Charles Morris sintetiza así las cosas: “comprender un lenguaje –explica- significa (...) emplear solo aquéllas combinaciones y transformaciones de signos que no están prohibidas por los usos y costumbres del grupo social en cuestión, denotar objetos y situaciones tal y como lo hacen los miembros de ese grupo, tener las expectativas que los otros tienen cuando se emplean determinados vehículos signícos, y expresar las afirmaciones propias tal y como lo hacen los demás: en una palabra, comprender o usar correctamente un lenguaje significa seguir las reglas de uso (sintácticas, semánticas y pragmáticas) habituales en esa comunidad social” (Morris, 1985: 76). Ciertamente, de no seguirse a esta comunidad, no habría de donde “sacar algo útil” para sí. No hay nada que modificar en la comunidad: cabe más bien adaptarse a un mundo *dado* –sin preguntarse por su sentido- obteniendo al mismo tiempo el mayor beneficio individual.

Conclusiones

Una parte de la sociología implica hoy una toma de partido *contra* la tradición sociológica, salvo en lo que hay de similar entre el positivismo de Comte y las pretensiones actuales de establecer “sociedades de control” (la expresión es de Deleuze). Durkheim veía las cosas de un modo distinto y temía desde principios del siglo XX que el pragmatismo desafiara a la sociología como tal. No está de más recordar que Durkheim fue en la sociología el primer autor en hacerse preguntas sobre el fenómeno de la anomia. En todo caso, siguiendo a Octave Hamelin (1856-1907), Durkheim consideraba que el pragmatismo terminaría negando la posibilidad misma del saber, luego de haber negado la de la conceptualización.

Durkheim defendió la necesidad de encontrar verdades (no “una” verdad), partiendo por lo demás de que no es verdadero nada más lo que por ser útil resulta además placentero; una verdad puede ser dolorosa y obligar a reformular todo un sistema “mental” o conceptual, al decir de Durkheim. Para él, la búsqueda de una verdad era obligatoria, coactiva. Lo interesante de las notas de clase recogidas de Durkheim sobre el pragmatismo radica sobre todo en que sugieren que es la vida colectiva y la “mente colectiva” de los hombres la que está organizada, *desde dentro*, con cierta lógica al menos, lejos de ser una confusión o un caos más o menos generales. *No es una organización impuesta desde afuera: surge desde dentro del grupo, aunque sin duda por necesidad de sobrevivencia* (el tipo de necesidad que Arendt relegó a segundo plano). El concepto –lo que para otros resulta “pura abstracción”- existe así por esta organización y porque tiene que reproducirse. La experiencia sensible es en cambio individual: uno no dice “mi

concepto” (salvo que se confunda con “diseño”), pero sí dice “mi sensación”. El concepto no es una arbitrariedad del espíritu –ni es una generalidad–, sino que muestra el carácter organizado de la existencia social –la existencia de sociedades organizadas. ¿Pensarlas es “colectivismo” y negación del individuo? Tampoco es lo que dice Durkheim, quien restituye el movimiento entre una dimensión universal y otra particular, ambas perfectamente pensables. Se desprende de grave el hecho de que el pragmatismo niega la posibilidad de pensar la sociedad y cómo que se reproduce. Y en este caso, una tradición sociológica tal vez no es necesaria.

El rechazo a la coacción de la sociedad puede llevar a resistir al “hecho social” mismo, provocando la atomización completa (¿la anomia de Durkheim?). En la sociología puede tener lugar la denegación del objeto de estudio primigenio. Se pasaría así de resistir al gobierno a resistir toda coacción y al mismo tiempo todo aporte a la sociedad, como si éste fuera sacrificio a un ente extraño, y por ende un costo. Por cierto que Durkheim estaba consciente de lo que implica afirmar el “hecho social” como coactivo: “es cierto (...) escribió, (...) que la palabra ‘coacción’ (...) corre el riesgo de despertar el celo sectario de un individualismo absoluto. Como éste profesa que el individuo es perfectamente autónomo, le parece que se lo disminuye todas las veces que se le hace sentir que no depende solamente de sí mismo” (Durkheim, 2011: 34). ¿Pero acaso toda forma de organización social coacciona y encima rebaja, más allá de la gestión económica y la protección legal de las libertades?

Habría que tomar en cuenta qué significa “lo personal es político”, si es el principio de intrusión de la preferencia privada en el análisis sociológico. Arendt, quien reprobaba la intrusión de la sociedad (la de masas, sobre todo), abogaba de todos modos-y contradictoriamente- por un espacio de “libres” que debía ser el espacio *público* (no el privado), y consideraba que lo personal (familiar) y sobre todo lo privado respondía justamente a la etimología (“privado”, “privativo”): “la privación de lo privado implica la ausencia de los demás”, escribió en *La condición humana*, y, para el hombre privado, advirtió, “cualquier cosa que realiza carece de significado y consecuencia para los otros, y lo que le importa a él no interesa a los otros” (Arendt, 2009: 67). En realidad, no hay *inter-esse social* ¿Puede llegarse a creer que “sociedad” no significa nada, salvo coacción, y que toda forma de organización lo es porque limita al individuo? No debiera extrañar que en estas condiciones algunos sociólogos se hayan preguntado por la posibilidad de que una vida en común esté en entredicho¹⁸.

Para Arendt, la esfera pública era el lugar que unía en un mundo para “ver y oír” y lo separaba de lo “privado”, de “nuestro lugar poseído privadamente en él”, señalando un límite: en cambio, cuando “(...) los hombres se han convertido en completamente privados (...) han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos” (Arendt, 2009: 67). Arendt pensaba en la deliberación, aunque no abundó en que también es necesario el debate si una sociedad prefiere organizarse como tal. En este caso puede haber pluralismo de forma en la política; no lo hay sin embargo en el caos de voces que no se escuchan entre sí, porque el otro les resulta indiferente. No puede ser de otra manera, si ese individuo carece del concepto universal del género humano y no existe entonces lugar para otra relación que no sea la de “tomar algo” –obtener una ganancia- dando y devolviendo lo mínimo. Aquí se supone –contradictoriamente también- una comunidad dada para “siempre”, un probable efecto de la abundancia en algunas sociedades y grupos sociales sobre todo desde la segunda posguerra del siglo XX. Este individuo cree así

18- Es un título relativamente reciente del sociólogo francés Alain Touraine: *¿Podremos vivir juntos?* (2000).

que “lo social” es un vacío al que no vale la pena aportar (“alguien se aprovechará”) y algo dado donde todos pueden tener algo para sí; como pareció creerlo Arendt al describir con la prosperidad estadounidense en vísperas de la Independencia; son dos motivos suficientes para no hacer caso de la sociedad ni de la tradición sociológica. ¿Cómo garantizar en estas condiciones de desorganización esa tradición, pero también la reproducción de una sociedad?

Bibliografía

- Arendt, Hannah. 2004. Sobre la revolución. Madrid: Alianza
- Arendt, Hannah. 2009. La condición humana, Buenos Aires: Paidós
- Bergson, Henri 2009. Introducción a la metafísica. La risa. México: Porrúa
- Bergson, Henri.. 2013. El pensamiento y lo moviente, México: Cactus
- Berlin, Isaiah. 2010. Dos conceptos de libertad y otros escritos, Madrid: Alianza
- Berlin, Isaiah. 2013. La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana, México: Fondo de Cultura Económica
- Bonny, Yves, “introduction: Michel Freitag ou la sociologie dans le monde”, in Michel Freitag. 2002. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Comte, Augusto. 2011. La filosofía positiva. México: Porrúa.
- Durkeim, Emie .1955. Pragmatisme et sociologie, Paris: Vrin.
- Durkheim, Emile. 2011. Las reglas del método sociológico, Buenos Aires: Gradifco.
- Friedman, Milton. 1980. Free to choose, NY: HBJ
- James, Wiliam. 2009. Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia. Buenos Aires: Cactus
- Morris, Charles. 1985. Fundamentos de la teoría de los signos, Barcelona: Paidós
- Peirce, Charles Sanders. 2012. Obra filosófica reunida. Tomo I, México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max .2013. Sobre la teoría de las ciencias sociales, México: Coyoacán