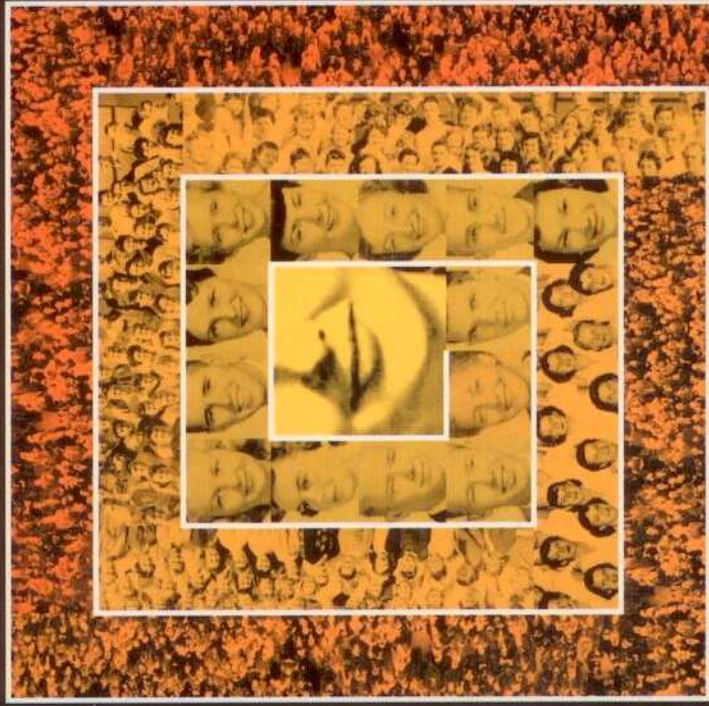


El animal social



W. G. Runciman



TAURUS

W. G. RUNCIMAN

EL ANIMAL SOCIAL

Traducción de Jesús Alborés

TAURUS

PENSAMIENTO

ÍNDICE

Título original: *The Social Animal*

© 1998, W. C. Runciman

© De esta edición:

Grupo Santillana de Ediciones, S. A., 1999

Torrelaguna, 60. 28043 Madrid

Teléfono (91) 744 90 60

Teléfono (91) 744 92 24

• Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.

Beazley 3860. 1487 Buenos Aires

• Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A. de C. V.

Avda. Universidad, 767, Col. del Valle,

México, D.F. C. P. 03100

• Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.

Calle 80, n.º 10-23

Teléfono: 635 12 00

Santafé de Bogotá, Colombia

Diseño de cubierta: Pep Carrió y Sonia Sánchez

ISBN: 84-306-0326-3

Dep. Legal: M-2721-1999

Printed in Spain - Impreso en España

Todos los derechos reservados.
Esta publicación no puede ser
reproducida, ni en todo ni en parte,
ni registrada en o transmitida por,
un sistema de recuperación
de información, en ninguna forma
ni por ningún medio, sea mecánico,
fotoquímico, electrónico, magnético,
electroóptico, por fotocopia,
o cualquier otro, sin el permiso previo
por escrito de la editorial.

Prefacio.....	7
I Un animal muy social	9
II ¿Qué es, exactamente, lo que quiere saber?	29
III Un catálogo de errores	55
IV Poder	73
V Cuestión de azar	103
VI Estructuras y culturas	121
VII Historia	151
VIII Arriba y abajo	171
IX Mundos posibles e imposibles	191
X Usos y abusos	207
Notas	223
Índice analítico	237

PREFACIO

El animal social se ha concebido como una introducción a la sociología, breve y necesariamente selectiva, para lectores que o bien no están demasiado seguros respecto a cuál es el objeto de la sociología o bien creen que los sociólogos son un grupo de árbitros autodesignados del orden social existente que no son ni lo suficientemente inteligentes para ser filósofos ni tienen los conocimientos suficientes para ser historiadores. No he intentado exagerar nuestros logros ni pasar por alto las controversias que nos dividen. Pero mi principal esperanza es la de haber logrado transmitir cuán fascinante es la sociología como campo de trabajo. Y lo es no sólo porque trata íntegramente de nosotros mismos, los seres humanos. También lo es porque ahora se sabe mucho más, incluso en comparación con hace pocas décadas, respecto a las notables diferencias y no menos notables similitudes de las instituciones y conductas humanas a través de las épocas y del mundo.

Éste es, además, un momento especialmente interesante para entregarse a la investigación sociológica debido a los numerosos avances que se están produciendo en la actualidad en todas las ciencias del comportamiento, trátase de la demografía, la lingüística y la economía o la genética, la antropología biológica y la psicología evolutiva y cognitiva. Atrás van quedando las más dogmáticas sobresimplificaciones del marxismo, del darwinismo social, del estructuralismo y de la antropología cultural durkheimiana; se ha visto llegar, y en gran medida pasar, la "posmodernidad", lleván-

dose con ella aquellos aspectos del estudio del comportamiento social humano que propiamente pertenecen a la literatura y no a la ciencia; y comienza a emerger un nuevo paradigma evolutivo dentro del cual las hipótesis históricas y transculturales pueden formularse y contrastarse de acuerdo con estándares compartidos entre todas las diversas disciplinas que se dedican a explicar por qué los seres humanos son lo que son y hacen lo que hacen. Por tanto, para cualquier lector de este prefacio que pueda estar dudando si iniciar una carrera en la sociología académica, mi consejo es: adelante, todas las posibilidades están abiertas.

Debo expresar mi gratitud a Patricia Williams por sus prácticos consejos y a Stuart Proffitt y HarperCollins por aceptar el libro, a Geoffrey Hawthorn, Toby Mundy y David Runciman por sus valiosos comentarios sobre el borrador inicial, así como a Hilary Edwards por preparar el manuscrito para su publicación. También estoy agradecido a Oxford University Press por su permiso para citar *The Roman Revolution*, de Ronald Syme, en el capítulo VII.

Trinity College, Cambridge
Septiembre de 1997

I. UN ANIMAL MUY SOCIAL

Hace ya más de dos mil años, Aristóteles dijo que un ser humano capaz de vivir fuera de la sociedad era una bestia salvaje o un dios¹. ¿Pero qué quiere decir esto? ¿Qué clase de animal social somos?

Usted, como yo o como cualquier otro ser humano en el mundo, somos simultáneamente tres cosas. En primer lugar, somos un organismo, es decir, una criatura viva nacida (cosa que no ocurre con todos los organismos) de un progenitor masculino y uno femenino de los cuales hemos heredado nuestros genes. En segundo lugar, somos un organismo con cerebro y, por tanto, con mente; y aunque otras especies también tienen mentes, la nuestra es sumamente más compleja y sofisticada que incluso las de los más inteligentes de nuestros parientes genéticos próximos, los chimpancés. En tercer lugar, somos un organismo con una mente compleja que vive en contacto regular con otros organismos con mentes complejas, y por consiguiente, tenemos una vida social en la que tenemos relaciones con otras personas, relaciones a las que nosotros y esas otras personas ellos dotan de significado.

La sociología es el estudio científico del comportamiento humano en la tercera de estas circunstancias. Tiene debidamente en cuenta aquellos aspectos de la conducta humana estudiados por biólogos y psicólogos. Pero los sociólogos están interesados específicamente en los grupos, comunidades, instituciones y sociedades en las que los seres humanos desarrollan sus relaciones mutuas de acuerdo con las reglas que les hacen ser lo que son. (No todos sus miembros

siguen sus reglas; por supuesto que no. Pero para que los no conformistas rompan las reglas tiene que haber reglas que romper). Esta definición global, obviamente, deja espacio para una gran variedad de disciplinas más o menos especializadas: sociología del derecho, de la política, de la educación, de la religión, etc. Pero si hay una única pregunta que pueda resumir el objeto de estudio de la sociología es la de por qué diversos grupos humanos, comunidades, instituciones y sociedades que son y han sido en el mundo son y han sido como se nos presentan.

Esto no implica de ninguna manera que la "científica" sea la única forma de considerar el comportamiento social humano. Pero es categóricamente distinta de las formas no científicas. A diferencia de ellas, presupone que el comportamiento de grupos, comunidades, instituciones y sociedades puede observarse y las diferencias entre ellas explicarse en términos capaces de suscitar acuerdo en la medida en que las evidencias que cualquiera puede observar apoyen las observaciones y explicaciones que uno u otro sociólogo hayan formulado. Si el lector piensa que esto no puede hacerse, le aseguro que ocurre diariamente y le ruego que siga leyendo. Si, por otro lado, cree que esto desestima lo que filósofos, predicadores y poetas tengan que decir sobre el comportamiento humano, también puedo asegurarle que no es así. La diferencia está entre informes y explicaciones que no hay más remedio que aceptar en la medida en que la evidencia excluye cualquier alternativa plausible y conclusiones de otro tipo que pueden compartirse libremente por otras razones con nuestro filósofo, predicador o poeta favorito.

Los sociólogos estudian muchos tipos de colectividades humanas, algunas de las cuales volveremos a encontrar más adelante: hogares, familias, clanes, tribus, sectas, clases, castas, ejércitos, escuelas, clubes, partidos políticos, órdenes monásticas, redes de clientelismo, asociaciones voluntarias, empresas comerciales, profesiones, sociedades secretas, sindicatos, bandas criminales, grupos de presión, etc., etc. Pero es común a todas estas colectividades que sus miembros pertenezcan a ellas en una determinada función para referirse a la cual el término comúnmente aceptado es el de papel o rol. Los ro-

les son, por expresarlo así, lo que las constituye; y la respuesta a la pregunta "¿qué constituye a los roles mismos?" es la de que estos están constituidos por *prácticas*, es decir: unidades de comportamiento recíproco informadas por el reconocimiento mutuo de intenciones y creencias compartidas. Afortunadamente, dar definiciones precisas de conceptos importantes no es un prerequisite para lograr una explicación útil ni en las ciencias naturales ni en las humanas; muchas veces los descubrimientos vienen primero y los refinamientos conceptuales después. Pero, en la medida de lo posible, deben evitarse los malos entendidos debidos únicamente a las palabras; lo relevante de los roles es que son al mismo tiempo *desempeñados* y *ocupados*, por confundente que esta mezcla de metáforas pueda parecer a primera vista.

En su sentido más corriente, un rol o papeles, apenas es necesario recordarlo, la parte de una obra representada por un actor. "El mundo entero es un escenario", afirma Jacques en *Como gustéis*, "y todos los hombres y mujeres no son sino actores". Así, todos podemos distanciarnos de nuestros diversos roles y podemos vernos actuar como ejecutivos comerciales, tenientes coroneles, padrinos, votantes, amas de casa, mafiosos, estudiantes universitarios o lo que sea. Pero esto tiene otro aspecto. Si de verdad *fuéramos* "meramente" actores, podríamos contratar nuestros papeles a nuestro gusto y si no nos gustara el guión podríamos rechazarlo. Pero ni somos una cosa ni podemos hacer la otra. Consideremos lo que para mucha gente es su rol principal: como asalariados, se nos paga por nuestro trabajo de acuerdo con reglas que no hemos hecho nosotros. Podemos cambiar de un empleo a otro y puede que algunos de nosotros simplemente no necesiten trabajar para vivir. Pero nosotros no decidimos el marco legal y consuetudinario en el que nosotros y quienes nos dan empleo funcionamos, como tampoco quienes frecuentan la iglesia deciden los rituales y doctrinas de la religión a la que pertenecen o los votantes deciden la constitución bajo la que eligen a un político para un cargo. Los roles de la vida real, en otras palabras, están gobernados por reglas que las personas que los ocupan y desempeñan no tienen más elección que tomar como dadas, incluso aunque deseen cambiarlas y, por tanto, a veces lo intenten.

Y, lo que es más, estas reglas son de un tipo especial. Determinan quién está en situación de influir en el comportamiento social de otros en función de los roles que, respectivamente, ocupan. En tanto que organismos con mentes pertenecientes a una misma cultura, podemos tomar unos de otros cualesquiera ideas, gustos, costumbres o modas nos atraigan a través de un proceso de transmisión individual de mente a mente, y aunque podemos ser más proclives a hacerlo así si la persona de la que se aprende o a la que se imita —el "modelo de rol"— tiene un alto prestigio o autoridad manifiesta, no deja de ser una cuestión de elección individual. Por consiguiente, uno no *está obligado*, a no ser que lleve un uniforme de algún tipo, a llevar la ropa que viste más de lo que está obligado a silbar su melodía preferida o leer su libro preferido. Sin embargo, como ocupantes y actores de roles que pertenecen a una sociedad común, nos relacionamos mutuamente según normas institucionales que nos sitúan a unos respecto a otros en un espacio social definido por los límites dentro de los que se aplican esas normas. Como las personas pueden desempeñar diferentes roles y como los límites del espacio social no son ni fijos ni impenetrables, el director de la CIA puede ser un agente soviético, el presidente de Pepsi Cola en Europa un ciudadano americano y el rey de Nápoles un francés designado por el emperador en París. Pero dentro de nuestros grupos, comunidades, instituciones y sociedades comunes, patronos y trabajadores, terratenientes y aparceros, oficiales y soldados, ministros y funcionarios, dirigentes y pueblo llano, señores y vasallos, sacerdotes y feligreses, profesores y estudiantes se comportan unos frente a otros de formas que dependen de las prácticas que prescriben las normas para *ambas* partes de la relación. Eso es lo que implica decir que los roles son lugares que se ocupan dentro de un sistema regido por normas (cosa que toda institución es, pues si no se desintegraría), así como papeles que han de desempeñarse (y que, como en el teatro, pueden ser interpretados por diferentes actores de formas diferentes).

Pero hemos de evitar la vanidad. El comportamiento social no es exclusivo de las sociedades humanas. Una interac-

ción entre individuos ajustada a pautas a lo largo de períodos prolongados de tiempo es característica de los primates antropoides desde hace millones de años. Admito que esto no es idéntico a lo que ocurre en el club de golf, en la ópera, en el funeral familiar o en el claustro de profesores. Pero existen otros animales sociales, aparte de nosotros mismos, muy capaces de percibirse entre sí como conocidos o extraños, amigos o enemigos, propietarios o intrusos, y actuar en consecuencia. Y cuando los avispados chimpancés de la selva de Gombe comenzaron a aprender unos de otros cómo hacer, utilizar y reutilizar herramientas, y, lo que es más, a hacerlo dentro de tradiciones estilísticas diferentes y discernibles, no parece muy convincente hablar del sentido de la interacción entre madres e hijos, o profesores y alumnos, como algo exclusivamente humano. Sí, nosotros tenemos lenguajes plenamente desarrollados y ellos no: la capacidad lingüística de cualquier niño normal de tres años es enormemente superior incluso a la del chimpancé totalmente adulto más cuidadosamente entrenado. Pero no es preciso tener lenguaje para tener cultura. El lenguaje nos hace *más* sociales de muchas formas: más activamente sociales, más conscientemente sociales, más intensamente sociales y más efectivamente sociales. Pero ya éramos sociales.

¿Reside, pues, toda nuestra sociabilidad en nuestros genes? Eso depende de cómo se interprete ese "toda". Muchos cientos de miles de años de selección natural han tenido como resultado que todos los seres humanos nazcan con un conjunto de propensiones, instintos y capacidades innatas compartidos, uno de las cuales es la sociabilidad. Pero a la sociabilidad acompaña también la agresividad y la capacidad para intimidar, mentir y engañar. Tanto el odio como el afecto, la traición como la lealtad y la vergüenza como la gratitud son muy anteriores a la evolución del lenguaje. La conducta altruista y la egoísta se encuentran juntas en todas partes y la existencia de ambas es cabalmente explicable, gracias a Darwin y a sus sucesores del siglo XX, desde dentro de la teoría de la selección natural. La diferencia es que la diversidad de las pautas de comportamiento social entre los seres humanos es inmensamente mayor: mucho mayor de

la que pueda explicarse de forma plausible desde el punto de vista exclusivo de la selección natural. Considérense las relaciones entre hombres y mujeres. Procreamos sexualmente mediante la selección natural, con todas las consecuencias para nuestro comportamiento que eso conlleva. También se deben a la selección natural las diferencias entre hombres y mujeres en algunos aspectos de la psicología y del físico. Pero queda por explicar hasta qué punto se deben a ella. Las diferentes formas y grados de subordinación de las mujeres a los hombres (o en ocasiones a la inversa), las condiciones bajo las que las mujeres llegan a ocupar y ejercer roles políticos, el éxito de algunos y el fracaso de otros movimientos de emancipación femenina, el alcance de las reglas de matrimonio, descendencia y coresidencia y la diversidad de modales, costumbres y actitudes que rodean tanto a las relaciones heterosexuales como a las homosexuales son cuestiones imposibles de explicar enteramente en términos biológicos. Sin embargo, son igualmente imposibles de explicar partiendo del supuesto de que la biología no puede decirnos nada sobre ellas. En estos, como en todos los aspectos de nuestras relaciones sociales, somos quienes somos, nos comportamos los unos con los otros como nos comportamos en tanto que resultado de una continua interacción entre la herencia y el entorno. Algunas pautas de comportamiento son universales: en todas las sociedades humanas existen rumores y juegos, castigos y venganzas, intercambio y división del trabajo². Pero aparte de la común herencia desde los largos milenios del Pleistoceno, siguen desarrollándose nuevas y diferentes pautas de conducta social que se suceden en una secuencia abierta imposible de predecir. Todo lo que podemos hacer es esperar a que se presenten y entonces, con el beneficio de la consideración retrospectiva, explicarlas lo mejor que sepamos.

El mejor modo de resumir el proceso mediante el que todo esto se produce es la frase en la que Darwin resumía su idea fundamental de la evolución: "Herencia con modificación". Debido a que, sin culpa alguna de Darwin, durante mucho tiempo se predicaron en el nombre del "darwinismo

social" un montón de falaces sandeces racistas, muchos sociólogos se sienten incómodos al referirse a él en un contexto sociológico y no en un contexto estrictamente biológico. Pero no hay ninguna razón para que ellos, ni nadie, se sientan alarmados por la idea de "herencia con modificación". A primera vista, en efecto, podría decirse que esto no es más que otra forma de expresar lo que ya sabemos. Difícilmente podrá considerarse novedoso señalar que desde los proverbiales albores de la humanidad los seres humanos y sus culturas y sociedades se han reproducido de formas que no son idénticas a las de sus predecesores. Pero lo que Darwin observó fue que los cambios de este tipo, incluyendo la evolución del propio comportamiento social, pueden explicarse sin referencia a un grandioso proyecto previo en la mente de Dios o de cualquier otro. Como señaló en uno de sus libros de notas: "Quien entienda a los babuinos puede hacer más por la metafísica que Locke"³. Ni el propio Darwin podía saber hasta qué punto tenía razón, porque no podía imaginar lo que los biólogos moleculares saben ahora sobre el código genético y el modo en que el ADN se transmite a través de las generaciones de padres a hijos. Pero sí fue la primera persona en captar plenamente que para que el proceso de "herencia con modificación" tenga lugar es preciso satisfacer dos y sólo dos condiciones independientes. La primera, que los elementos básicos del objeto de estudio deben ser capaces de actuar como *replicantes*: es decir, de reproducirse a sí mismos, pero con la posibilidad de pequeñas pero significativas diferencias a las que suele aplicarse el término conveccional de *mutaciones*. En segundo lugar, estas mutaciones deben poseer a su vez la propiedad de ser capaces de influir en sus oportunidades de reproducirse además de, naturalmente, estar abiertas a la posibilidad de ulteriores mutaciones. El que las mutaciones pervivan, se difundan y se repliquen depende de hasta qué punto el entorno en el que surjan sea favorable para sus posibilidades.

Esto no es, permítaseme que lo subraye con el mayor énfasis, la "supervivencia de los más aptos" en el vacío sentido de que la prueba de la mayor aptitud es la supervivencia y la supervivencia la prueba de la mayor aptitud. La investiga-

ción empírica es la que tiene que establecer qué mutaciones, sea en organismos, culturas o sociedades, ven reforzadas (o no) sus probabilidades de replicación y difusión y debido a qué características de su entorno. Hay todavía margen para discutir sobre el valor del concepto de evolución en el estudio de las sociedades humanas. En parte, esa discusión se desencadena por el irrelevante temor de que sus implicaciones pueden considerarse "políticamente incorrectas"; en parte, por la desencaminada sospecha de que convierte a la sociología en mera biología aplicada. Anthony Giddens, durante algunos años profesor de sociología en mi propia Universidad de Cambridge, solía insistir en que en la teoría social no hay lugar para el concepto de evolución, lo que, en mi opinión, es tan razonable como insistir en que en la teoría física no hay lugar para el concepto de gravedad. Nadie puede negar que los grupos, comunidades, instituciones y sociedades humanas son de tipos diversos y que, antes o después, pasan de un tipo a otro. Por tanto, ningún sociólogo, ni siquiera los que echan espumarajos cuando se menciona el nombre de Darwin, puede discutir seriamente la proposición de que algo tiene que haber ocurrido para que esas sociedades se transformen.

La historia del comportamiento social humano, por consiguiente, es ineludiblemente "evolutiva" en el sentido de que todas sus formas nuevas se han desarrollado a partir de formas previas, pero no —de ninguna manera— en el sentido de que el cambio de unas a otras se produzca en dirección de un estado final de cosas que es posible especificar de antemano: ese es precisamente el error que, justificadamente, desacreditó a los ojos del siglo XX las ideas decimonónicas sobre evolución social. La Historia se remonta hasta la aparición de la materia orgánica a partir de los elementos químicos básicos del universo tal como se encuentran en el planeta Tierra, y se prolonga hasta la mente humana y su poder para construir y programar ordenadores que poseen a su vez capacidades "mentales". Esto no significa que las cosas que hayan surgido en su curso sean del mismo tipo ni que el funcionamiento de todas ellas pueda explicarse en los mismos términos. Nuestras ideas no pueden explicarse directa-

mente en términos de la física, incluso aunque nuestras mentes consistieran únicamente en maquinaria molecular extraordinariamente compleja. Tampoco nuestras instituciones pueden explicarse directamente en términos biológicos, ni siquiera aunque el comportamiento social consista únicamente en lo que hacen organismos individuales en interacción recíproca. Aunque la evolución, por expresarlo así, carece de cesuras —Dios no decidió de repente, una buena mañana de domingo, implantar la vida en la materia y otra mañana de domingo implantar mentes en los organismos vivos— los cambios que resultan de la "herencia con modificación" son tanto de tipo como de grado. En lo que se refiere a la sociología, la consecuencia relevante es que lo que hacen los seres humanos debe analizarse en tres niveles distintos que corresponden a los tres tipos de comportamiento a los que me referiré a partir de ahora utilizando los términos de *suscitado*, *adquirido* e *impuesto*.

Supongamos que estamos viendo un partido de béisbol en el Yankee Stadium. Suponiendo que conozcamos las reglas del béisbol, no tendremos ninguna duda respecto a lo que está ocurriendo: el bateador vuelve al banquillo porque el *outfielder* ha recogido la pelota que el bateador golpeó antes de que tocara el suelo, etc. Pero sigue habiendo tres formas diferentes de observar el partido. Desde un punto de vista biológico (o "sociobiológico"), es un ejemplo de la propensión innata de los seres humanos a disfrutar de deportes y juegos en los que los participantes tratan de ser más rápidos corriendo, o lanzar o atrapar pelotas de algún tipo, o manejar un instrumento con el que puede golpearse una bola. Pero desde un punto de vista cultural, es un ejemplo de cómo actividades de ocio psicológicamente gratificantes y los lenguajes, estilos y modas que conllevan son popularizadas mediante la imitación y el aprendizaje entre poblaciones contiguas y sucesivas. Y, desde un punto de vista sociológico, es un ejemplo del funcionamiento de una economía capitalista en la que los deportistas profesionales son contratados por los propietarios de equipos rivales teniendo en cuenta los beneficios que pueden obtener por lo que los aficionados estén dispuestos a pagar por verlos (y los patrocinadores

por anunciarse en los canales de televisión en los que aparecen los jugadores).

La respuesta directa de los jugadores y espectadores al bateo de una pelota en movimiento es un comportamiento *suscitado*: es desencadenado por un estímulo al que reaccionamos como resultado de esos cientos de miles de años de selección natural durante la cual aquellos de nuestros antecesores que tenían respuestas de ese tipo tenían más probabilidades de vivir el tiempo suficiente como para replicar sus lenguajes, estilos y modas vinculados a este deporte concreto, sin embargo, son comportamientos *adquiridos*: han sido adoptados por quienes han querido hacerlo imitando a otras personas a las que conocen de forma directa o indirecta. Y la contratación de jugadores asalariados por propietarios rivales es un caso de comportamiento *impuesto*: aunque los contratos de trabajo se firman libremente, la transacción se desarrolla de acuerdo a normas institucionales que, como todas las reglas institucionales, a excepción de las que se forjan en un momento de elección constitucional, no son libremente fijadas por las partes. Evidentemente, podemos ocupar y ejercer nuestros roles sin haber aprendido las reglas que gobiernan las prácticas que los constituyen. Pero aunque el comportamiento impuesto presupone el comportamiento suscitado, no es, sin más, un caso de éste. Un bateo de los jugadores profesionales de béisbol es más que una cuestión de gusto, del mismo modo que su jerga y estilo son más que una cuestión de instinto.

Aunque he elegido un juego como ejemplo, podría haber propuesto un festival religioso, un juicio, el hundimiento (o el *boom*) de un mercado bursátil, una elección, una batalla, una huelga, una revolución o una fiesta en la oficina. Sea cual sea la forma de comportamiento social de que se trate, uno empezará planteándose qué es lo que está *haciendo* esa gente, lo que significa averiguar qué papeles ocupan y desempeñan. Pero será preciso conocer esos tres aspectos de su comportamiento antes de encontrar una respuesta satisfactoria a la pregunta de por qué hacen lo que *están* haciendo: es decir, por qué manifiestan un comportamiento suscitado, adquirido e impuesto de un tipo específico. En la prácti-

ca, los sociólogos raras veces observan directamente las pautas de comportamiento que estudian. Pero estén manejando documentos, informes de testigos presenciales, tablas de estadísticas, respuestas a cuestionarios o incluso inscripciones monumentales de objetos arqueológicos, la naturaleza de su tarea es la misma; y si la resuelven con éxito, ellos y sus lectores obtendrán una explicación contrastada de cómo funciona el grupo, institución, comunidad o sociedad concreta y cómo ha llegado a ser lo que es.

Como todas las formas de comportamiento social humano se han desarrollado de una u otra forma a partir de otras más antiguas, el proceso que ha producido cualquiera de ellas es, por definición, un proceso selectivo: para un sociólogo, la Historia no es una cosa después de otra, sino una cosa *en sustitución de otra*. Pero esto nos lleva de inmediato a la cuestión de qué es, en cada nivel diferente, lo que selecciona el proceso de selección en curso. En el nivel biológico, los objetos de selección son genes. Esto fue debatido hasta hace muy poco por biólogos que sostenían que la selección natural selecciona o el organismo individual o el grupo; pero ni los organismos ni los grupos cumplen las condiciones necesarias para actuar como replicantes tal como lo hacen los genes. En el nivel cultural, sin embargo, donde el instinto es apoyado por la imitación y el aprendizaje, los objetos de selección que se transmiten de mente a mente son las unidades, o grupos de unidades de información o instrucciones que afectan al comportamiento. Algunos sociólogos y antropólogos se refieren a ellos con el término "memes"; acuñado en los años setenta por el biólogo Richard Dawkins⁴, mientras otros prefieren utilizar el término "rasgos" para incluir la replicación, no de las meras unidades de información, sino de todos los complejos de representación, como obras de arte, teorías científicas, sistemas de mito y ritual, etc. Pero no importa demasiado qué término se utilice. Lo importante es que para explicar la evolución *cultural* —es decir, los cambios en las pautas del comportamiento social *adquirido*— es preciso tener una hipótesis sobre las características del entorno en el que se desenvuelve el comportamiento que hayan contribuido a que se difundan y repliquen los "memes" (o rasgos o grupos de instrucciones) mutantes.

En el nivel social, por contraste, los objetos de selección son, como ya he señalado, unidades de acción *recíproca*, puesto que las reglas que definen los roles que ocupamos y desempeñamos son preceptivas para *ambas* partes de la relación a las que esas reglas dotan de un significado común. Por consiguiente, los objetos de selección social son y sólo pueden ser las prácticas que definen sus roles respectivos. Las prácticas, no menos que los grupos de información e instrucciones transmitidos de mente a mente, cumplen los dos requisitos precisos para actuar como replicantes. Por tanto, puede afirmarse que —para volver a la triple distinción que he formulado al principio de este capítulo— como organismos somos máquinas cuya función es replicar los genes de nuestros cuerpos; como organismos con mentes somos máquinas cuya función es replicar los rasgos de nuestras culturas; y como organismos con mentes que ocupan y desempeñan roles somos máquinas cuya función es replicar las prácticas que definen esos roles y los grupos, comunidades, instituciones y sociedades constituidas por ellas.

Como la evolución, sea natural, cultural o social, no avanza hacia ningún estadio final predeterminado sino sólo a partir de lo que, en un momento dado, puede ser un equilibrio más o menos estable, los sociólogos nunca tendrán más posibilidades de predecir el futuro de instituciones y sociedades que los antropólogos de predecir el futuro de las culturas o los biólogos de predecir el futuro de las especies. Expresándolo con la Ley de Predicción del demógrafo estadounidense Joel E. Cohen, formulada sólo a medias en broma, "cuanta mayor confianza tenga alguien en una predicción incondicional de lo que ocurrirá en cuestiones humanas, menor confianza debemos tener en esa predicción"⁵. El problema no es únicamente la imposibilidad de calcular las consecuencias de la interacción de una enorme diversidad de sucesos independientes. También es, siguiendo la influyente argumentación de Karl Popper, que predecir el futuro estado de las sociedades humanas implicaría, entre otras cosas, predecir el futuro del propio conocimiento sociológico, y no hay manera de poder afirmar que ya se sabe lo que todavía tenemos que descubrir. Los críticos de la sociología a veces sos-

tienen que precisamente porque los sociólogos no pueden predecir la evolución de las sociedades futuras la sociología no es en absoluto una ciencia. Pero, en tal caso, tendrían que decir lo mismo de la biología y de su incapacidad para predecir la evolución futura de la especie. Si lo que distingue la ciencia de la no ciencia es que sus conclusiones son preceptivas para todos los observadores en razón de la solidez de pruebas que todos ellos pueden contrastar por sí mismos, no existe argumento alguno para desechar como "acientíficas" explicaciones que sólo pueden contrastarse *a posteriori*. Sherlock Holmes no puede *predecir* las pistas que le permitirán resolver el crimen; pero cuando sigue las pistas que de hecho lo resuelven, su solución no es menos "científica" que si hubiera llevado a cabo un experimento de laboratorio en condiciones especificadas de antemano.

Por otra parte, sería un error manifiesto sostener que el comportamiento social humano no es predecible en absoluto. ¿De qué otro modo, por ejemplo, se hacen ricos los publicitarios? Nosotros predecimos con acierto nuestros respectivos comportamientos sociales todos los días, y la continuidad de las culturas a las que pertenecemos depende de nuestra capacidad para establecer esas predicciones. Si usted y yo somos presentados en un evento social, yo estoy por lo menos tan seguro de que si extiendo mi mano usted la estrechará como lo estoy de que si aprieto el pedal del acelerador mi coche irá más deprisa. No seríamos el animal social que somos si no pudiéramos confiar en las respuestas a nuestros comportamientos sociales la mayor parte del tiempo. Cuando el comportamiento de alguien es total y consistentemente impredecible, podemos decir de inmediato que estamos en presencia de una de las bestias salvajes o dioses de Aristóteles. Una sociedad en la que no fuera predecible la conducta de nadie no sería en modo alguno una sociedad.

Pero vamos a ver. Supongamos que para justificar lo dicho en el párrafo precedente soy lo bastante atolondrado como para apostar 100 dólares con usted a que si tiendo la mano a Fulano, a quien nunca he sido presentado, estrechará la mía, tal como dictan nuestros respectivos roles y las convenciones de nuestra cultura común. El plan es obvio. Todo lo

que usted tiene que hacer es llevar aparte a Fulano y ofrecerle 50 dólares (o, si este tipo de organismo con una mente compleja resulta ser un negociador realmente correoso, 99 dólares) para que no despegue la mano de su costado. Este ejemplo no es tan estúpido como parece. Únicamente expone tan claramente como lo haría un ejemplo de aparición más seria las implicaciones que tiene para el estudio científico del comportamiento social humano el conocido hecho de que éste, en su mayor parte, consiste en fines y objetivos y decisiones conscientes para alcanzarlos. Partiendo de esto, algunos sociólogos han concluido no sólo que las predicciones sobre el comportamiento social humano pueden ser invalidadas de formas en que no pueden serlo las predicciones sobre objetos inanimados, sino también que el único modo de explicar el comportamiento humano es reproducir mentalmente qué ocurre en las mentes de las personas cuyos fines y objetivos dictan su comportamiento. Sin embargo, esta segunda conclusión es acertada en un sentido y equivocada en otro. Es acertada en el sentido de que para que yo pueda explicar lo que usted está haciendo tengo que saber lo que *está* haciendo. Si pienso que *de verdad* está intentando estrangular a su compañero de clase cuando nada más está jugando, mi proyecto de investigación sobre el comportamiento social de los adolescentes en las instituciones educativas no va a llegar muy lejos, de igual modo que si pienso que usted *realmente* cree que los espíritus de sus antepasados pueden influir de algún modo en su vida pero lo cierto es que únicamente está celebrando un ritual puramente simbólico junto a sus tumbas no podré ser un sociólogo de la religión demasiado bueno. Pero esa conclusión es errónea en el sentido de que no debe suponerse que esto convierte la explicación del comportamiento en un ejercicio de tipo completamente distinto. No es así. La pregunta "¿qué le hizo decidirse por el objetivo que pretende alcanzar y actuar en consecuencia?" puede abordarse mediante los mismos métodos y su respuesta evaluarse por los mismos criterios que la pregunta "¿qué le hizo responder instintivamente a lo que escuchó y vio del modo en que respondió?". El hecho de que seamos conscientes de nuestro comportamiento adquirido

e impuesto no afecta de ningún modo la validez de la explicación de ese comportamiento que es consciente para nuestro yo que actúa. Lo que importa es que el investigador que trata de explicarlo debe saber qué está ocurriendo —es decir, debe identificar la intención que hace de la acción lo que es— antes de pasar a identificar el motivo que subyace a esa acción y las condiciones ambientales que han puesto en juego ese motivo y no otro. Los !kung san del desierto del Kalahari son tan conscientes como los profesores y estudiantes graduados que los estudian de que el hecho de compartir la carne tiene como función reforzar sus vínculos sociales. Pero si no fueran conscientes, no por ello dejaría de tener la misma función.

Mucha gente considera antiintuitiva esta forma de observar el comportamiento humano porque parece más natural buscar las razones de nuestras decisiones que las influencias externas que podemos, si así lo determinamos, resistir o ignorar. Pero esta antítesis es falsa. Los conceptos de selección social y presión ambiental no son contradictorios con los conceptos de decisión individual y elección racional. Por el contrario, hay todo tipo de razones para suponer que la mente humana ha sido programada por la selección natural para calcular el balance de costes y beneficios de un curso de acción frente a otro. Pero aunque nuestro comportamiento impuesto y nuestro comportamiento adquirido sean, por tanto, una "cuestión de elección" —lo único a lo que todos estamos abocados es a morir y, como dijo Wittgenstein, la muerte no es un suceso de la vida— afirmar esto no explica ni la causa de la elección (y por consiguiente, el comportamiento) ni sus consecuencias. La pregunta "¿con qué objetivo mental consciente se introdujo esta mutación en el comportamiento social?" es totalmente compatible con esta otra pregunta, aunque la deje sin contestar: "¿cómo afectó esta mutación a la evolución subsiguiente de la sociedad en la que se produjo?". Ofreceré un ejemplo tomado de la historia militar. Los gobernantes y generales de la Europa del siglo XVII que introdujeron por primera vez los ejercicios de infantería en el entrenamiento de sus reclutas, hasta entonces indisciplinados, tenían una idea clara de lo que querían lo-

grar y de qué forma serviría a sus intereses, tanto personales como patrióticos. Y lo que es más, tenían una evidente intuición de las razones biológicas y sociológicas por las que estaban en lo cierto: como sabía el célebre mariscal de Saxe, entre otros, las respuestas instintivas de los hombres que marchan al paso en una formación cerrada al sonido de la música los hacen más eficaces en el campo de batalla. Pero aun que los innovadores lograron sus fines —que es más de lo que logran la mayoría de los innovadores—, no es su deseo de ganar guerras y batallas lo que explica su éxito. Para explicar *ese éxito* y los cambios que acarreó en la forma de combatir en las guerras europeas, es preciso mostrar por qué tenían razón, lo que a su vez supone mostrar qué ventajas competitivas obtuvieron de la adopción de este novedoso conjunto de prácticas los soldados entrenados en ellas, los ejércitos compuestos por estos soldados y los Estados que disponían de esos ejércitos.⁶

“Si la sociología, pues, puede explicar por qué las personas eligen entre pautas alternativas de comportamiento social, ¿supone esto afirmar que la sociología es, después de todo, una ciencia predictiva?”. No, no *verdaderamente* predictiva. Una predicción, para que merezca tal nombre, tiene que ser más que una suposición que termina confirmandose. Puede haber un número indeterminado de sociólogos del siglo XX que hayan afirmado que la Unión Soviética se derrumbaría antes o después, que el laborismo británico no llegaría al poder durante varias elecciones generales después de 1979, o que el resurgimiento del islam supondría una creciente amenaza a la estabilidad política de los estados árabes. Pero para que una suposición se transforme en una predicción es preciso especificar las condiciones que en su caso produzcan el resultado predicho en el momento predicho y en el lugar predicho. Si se cree que es fácil, inténtese. Un artículo del número de invierno de 1993 de la revista *Con- tention* de Jack B. Goldstone se titula “Predicting Revolutions: why we could [and should] have foreseen the Revolutions of 1989-91 in the USSR and Eastern Europe” (“Predecir revoluciones: por qué podíamos [y deberíamos] haber previsto las revoluciones de 1989-91 en la URSS y en Europa

Oriental”⁷. Quizá pudieras, Jack. Y si podías, debías haberlo hecho. Pero no lo hiciste.

Nadie pretendería que el economista más brillante que jamás haya existido sea capaz de predecir cuáles van a ser los precios de la Bolsa de Nueva York dentro de un año. ¡Imagínese qué ocurriría en las pantallas de los agentes de bolsa si un consorcio de inversores tuviera un programa que les permitiera conseguir eso! Sin embargo, los economistas pueden predecir las condiciones en las que los precios de las mercancías subirán o si bajará el coste marginal de la entrada de un producto en un nuevo mercado, o incluso (quizá) las condiciones en las que la bolsa subirá o bajará a corto plazo. De forma similar, ni siquiera el politólogo más brillante que jamás haya existido podrá predecir cuál va a ser la distribución de escaños en el Parlamento británico o en el Congreso estadounidense en un plazo de cincuenta años. Pero los politólogos que cuentan con los resultados de sondeos pueden predecir con bastante acierto el resultado de unas elecciones generales con el margen de un 1,2 por ciento del voto al inicio de la campaña. Incluso los sociólogos pueden lograr formular *algunas* predicciones que no son *meras* suposiciones. ¿Pero podría algún sociólogo haber predicho cuándo y cómo caería el imperio romano, el surgimiento del islam, la conquista española de lo que desde entonces se llamaría Hispanoamérica, o la evolución del capitalismo industrial a partir del feudalismo agrario? Naturalmente que no; como tampoco un biólogo que estudiara el mundo de hace cinco millones de años, cuando nuestros ancestros comenzaban a diverger genéticamente de los chimpancés, podría haber predicho cuándo y cómo llegaría a ser dominado por el *Homo sapiens*, es decir, por nosotros.

Podría parecer que esto implica que las ciencias sociales más especializadas logran su aparente capacidad para formular predicciones más exactas al coste de incrementar su lejanía de los recalitrantes hechos del comportamiento social real. ¿Qué pueden decir los economistas, por ejemplo, de los compradores de artículos de lujo que pagan a sabiendas más por menos? Sin embargo, no hay nada inherentemente inexplicable en decisiones como éstas, y no hay nada

en las explicaciones del comportamiento resultante propuestas por economistas y politólogos que sea incompatible con nada de lo dicho en este capítulo. El presente libro sólo aludirá de pasada a las ciencias sociales especializadas. Pero eso no significa que éstas no puedan aportar al estudio del comportamiento social humano cosas tan interesantes como las de la propia sociología. La de "interesante", indudablemente, es una categoría subjetiva que cada cual debe decidir cuándo aplica. Pero muchos de quienes practican las diversas ciencias sociales han producido explicaciones de pautas de comportamiento social humano que son mucho más que construcciones abstractas sobre seres humanos idealizados y que han resistido los intentos de refutación tan bien como cualquiera de los hallazgos que hayan podido lograr los sociólogos sobre grupos, comunidades, instituciones y sociedades como tales. Además, los sociólogos necesitamos cuanto ayuda podamos recibir, tanto de biólogos, psicólogos, historiadores e incluso filósofos como de quienes ejercen las ciencias sociales especializadas cuyos objetos se solapan con los nuestros.

Una última observación preliminar. Espero que ningún lector de este capítulo discuta que las explicaciones de por qué el mundo es como es son lógicamente independientes de los juicios de valor sobre si el estado del mundo es bueno o malo. Si es cierto que los normandos conquistaron Inglaterra en 1066 porque una flecha mató al rey Harold en la batalla de Hastings, ese dato es independiente de que usted o cualquiera piense que la conquista normanda fue buena (o mala). Esto tampoco debería considerarse extraño. Los sociólogos, como cualquiera, tienen y no pueden evitar tener opiniones propias sobre los tipos de instituciones, formas de comportamiento social y desempeño de los roles individuales que han de admirarse o deplorarse y es muy posible que su forma de abordar su estudio esté influida por esas opiniones. Pero eso no añade nada a la validez o invalidez de sus explicaciones rivales respecto a por qué los grupos, comunidades, instituciones y sociedades humanas son como son, del mismo modo que tampoco los valores morales, políticos

o estéticos de los geólogos cambian la validez (o invalidez) de sus explicaciones rivales respecto a por qué los continentes y océanos de la Tierra son como son. Bien es cierto que los geólogos del siglo XIX sí *estaban* influidos, entre otras cosas, por sus diferentes interpretaciones del Génesis. También es verdad que se puede tener y probablemente se tenga una opinión sobre la moralidad del capitalismo, lo que difícilmente será el caso respecto a la deriva continental. Pero el que las causas y consecuencias del capitalismo sean las que uno desearía que fueran en virtud de las opiniones morales, políticas y religiosas de cada cual es algo que cada cual debe decidir por otros motivos. Y si alguien afirma: "Observa, sin embargo, cuánto de lo que se escribe en sociología es escandalosamente tendencioso en contra [o a favor] del capitalismo (o del socialismo)" la respuesta es: "No cabe duda; pero el hecho de que pueda percibirse esa tendenciosidad es en sí mismo una demostración concluyente de que los valores del autor son lógicamente distintos de las hipótesis de causa y efecto de cuya validez el propio autor está tratando de persuadirte".

Siendo así las cosas, no deja de ser un tanto sorprendente (al menos para mí) ver en un número de 1995 del *Times Higher Education Supplement* cómo un distinguido historiador británico de la medicina, el profesor Roy Porter, afirma que no puede evitar la sensación de que el creciente éxito de la teoría evolutiva es "un proyecto político". Pero, reflexionando, creo saber ahora qué quiere decir. Es innegable que la ciencia, tanto natural como social, *pueda* tener consecuencias políticas, y que quienes la practican *pueden* tener motivos políticos. La teoría darwiniana se *ha* usado, o más bien se ha abusado de ella, para fines políticos, y si a uno le preocupa que los descubrimientos de la ciencia natural o social puedan ser invocados en apoyo de fines que deplora, está en su pleno derecho de desear que los científicos dejen de hacerlos. Pero eso no quiere decir de ningún modo que esos científicos no estén haciendo ciencia. Por el contrario: cuando sus hallazgos logran resistir los intentos de refutación es cuando sus posibles usos políticos se convierten en una amenaza para aquellos con cuyos intereses y fines están

en conflicto. Cuando, a comienzos del siglo XVII, el Vaticano empezaba a sentirse incómodo con Galileo y su telescopio, los consejeros del Papa muy bien pudieron decirle: "¡Cuidado, Su Santidad! Esta astronomía de nuevo cuño es un proyecto político que puede dañar gravemente la reputación de la Iglesia!". Desde el punto de vista del Vaticano y sus consejeros, hubieran hecho bien en advertirle. El tradicional monopolio eclesástico de los secretos del universo era de hecho atacado. Pero, le gustara o no al Vaticano, ahí estaban las lunas de Júpiter, visibles a través del telescopio de Galileo. Ése era el problema.

II. ¿QUÉ ES, EXACTAMENTE, LO QUE QUIERE SABER?

Antes incluso de que nuestros ancestros remotos entraran en contacto con el pueblo extinto al que hoy llamamos "neandertales", pueblos de un tipo, o de un grupo, o de un territorio, sentían curiosidad por el comportamiento de pueblos distintos. En gran medida, la curiosidad se refería a su comportamiento adquirido: ¿por qué llevan esos sombreros tan raros? ¿Cómo son capaces de comer carne cruda? ¿De qué demonios tratan esas pinturas que hacen? Pero los observadores no entrenados no se plantearán con tanta facilidad preguntas sobre su comportamiento impuesto: ¿cómo eligen a sus líderes? ¿Cómo distribuyen la propiedad? ¿Qué les prohíben o compelen a hacer quienes ejercen los roles que disponen del poder?

Herodoto, llamado el "padre de la Historia", puede ser llamado también, al menos con tanta razón, el padre de la sociología. Su famoso libro, escrito a mediados del siglo V a.C., se ocupa sobre todo de narrar la victoria de los griegos del continente sobre los invasores persas. Pero es también un rico y fascinante catálogo de observaciones sobre otros pueblos, obtenidos por extensos viajes y análisis sistemáticos de las tradiciones orales, relatos de testigos oculares y registro de rasgos físicos. Aunque parece haber creído algunas cosas que no debería haber creído, como que las murallas de Babilonia tenían 200 "codos reales" (¡100 metros!) de altura, es notable la frecuencia con que su relato ha sido posteriormente confirmado: en el ejemplo más espectacular, por los hallazgos arqueológicos sobre las costumbres funerarias escitas realizados hace me-

nos de un siglo. Y, lo que es más, articula precisamente los dos aspectos fundamentales de toda investigación sociológica: el reconocimiento de que toda sociedad es distinta de cualquier otra, pero que todas ellas son, al mismo tiempo, variantes de una naturaleza humana universal. Aunque, como observa explícitamente Herodoto, los miembros de todas las sociedades se inclinan a tomar la suya propia como paradigma, ninguna tiene más derecho que otra a hacerlo, por fuerte que sea su creencia, entonces como ahora, de que lo tengan¹.

Del planteamiento de Herodoto se sigue que los miembros de una sociedad tendrán dos respuestas diferentes, pero igualmente válidas, respecto a lo que lleguen a saber de otra sociedad distinta: "¡Qué diferentes somos!" pero, al mismo tiempo: "¡Cuán reconocibles!". Es preciso admitir que todas estas comparaciones tienen que partir de algún sitio: en el caso de Herodoto, desde el punto de vista de un griego que observaba a no griegos; y diferentes observadores siempre estarán interesados en cosas distintas y se sorprenderán de cosas distintas. Por ejemplo: "¡No sólo *matan* a sus prisioneros de guerra sino que además se los *comen!*!", o "¡allí no tratan a los *negros* como a los *blancos!*", o "¿puedes creerlo? En la antigua Mesopotamia una *monja* podía ser *empresaria*, y en la Inglaterra anglosajona un *scartote* podía ser *esclavo!*"; pero también: "¡Admiran a los atletas triunfantes igual que nosotros!", o "mira cómo actuaban aquellos antiguos burócratas romanos, ¡igual que los nuestros!"².

Sea cual sea el contraste que se establezca entre "nuestros" roles y los "suyos", los sociólogos se deben a sí mismos y a sus lectores realizar correctamente sus observaciones básicas. Eso no siempre es tan fácil como puede parecer. Para empezar, existe un problema de lenguaje: si un sociólogo hispanoparlante le pregunta a un informante francófono sobre el rol del jefe del informante, el sociólogo hispanoparlante debe de tener cuidado de no equiparar "*patron*", que es lo que los hablantes españoles entienden por "jefe", con "*patron*", que es algo distinto. Pero incluso aunque el sociólogo y el informante nativo entiendan correctamente lo que dice cada uno de ellos, el sociólogo puede errar al no haber conseguido plantear la pregunta adecuada. Cuando el capitán R. S. Rattray, un oficial colonial británico que pasó muchos años entre los ashanti de lo

que entonces, entre los años 1910-1930, era denominado Costa de Oro, preguntó a sus informantes nativos por qué nunca le habían dicho que la reina madre tenía un rango superior al del rey, replicaron: "El hombre blanco nunca nos preguntó eso; vosotros tratáis y reconocéis únicamente a los hombres; supusimos que los europeos no consideraban a las mujeres dignas de tenerse en cuenta y sabíamos que no las reconocéis como nosotros siempre lo hemos hecho"³.

Este tipo de experiencia ya es bastante desconcertante. Pero incluso si el sociólogo ha planteado todas las preguntas adecuadas, puede que no se las haya planteado a las personas adecuadas. O las personas adecuadas, por sus propias razones, pueden haber dado respuestas falsas. Un ejemplo clásico es la descripción de la adolescencia femenina en Samoa por la antropóloga estadounidense Margaret Mead. Su descripción, que fue acriticamente aceptada por un número enorme de lectores durante varias décadas después de su publicación en 1928, describía un mundo de permisividad sexual libre de culpa. Pero Mead no tenía un conocimiento detallado de la sociedad y el lenguaje samoano y no confrontó lo que sus 25 jóvenes informantes le contaban con otras observaciones directas propias o descripciones alternativas de otros samoanos adultos, y parece que nunca se le ocurrió que estaba siendo liberadamente engañada. Por consiguiente, no es sorprendente que se hiciera una imagen bastante desacertada. Lo sorprendente es que pasara tanto tiempo hasta que otros observadores diagnosticaran sus errores⁴. Pero existen otros muchos ejemplos de investigadores cuya honestidad intelectual (en contraste con su criterio) no está en duda que se han dedicado a explicar cosas que no existieron y que, por tanto, no podían ser explicadas; por ejemplo, la emergencia de las familias "nucleares" de padres e hijos por contraste con una "familia extensa" puramente hipotética atribuida al pasado preindustrial, o "nuevos" estilos de vida de la clase trabajadora en contraste con una cultura "proletaria" puramente hipotética atribuida a la industrialización decimonónica. O piénsese en el caso del capitán Archibald Blair, que informó, sobre la base de una exploración llevada a cabo en 1789, que los jefes de las islas Andaman "generalmente iban pintados de rojo".

No está mal, capitán. Como el antropólogo británico A. R. Radcliffe-Brown descubrió poco más de un siglo después, los isleños de las Andaman no tienen jefes⁵.

Los casos difíciles pueden ser verdaderamente difíciles. Uno notablemente intrigante es la recepción de otro capitán (Cook, esta vez) por los habitantes de las islas Hawai cuando llegó allí a bordo del HMS *Resolution* en 1778. ¿Le consideraron o no un dios? El antropólogo americano Marshall Sahlins está seguro de que sí, considerando que la aparición de Cook era totalmente acorde a sus creencias y expectativas y que no habían tenido ningún contacto previo con los europeos. Pero el antropólogo de Sri Lanka Gananath Obeyesekere está seguro de que no; lo que hicieron (o eso es lo que Obeyesekere cree) fue deificarle para sus propios fines políticos después de que lo mataran en una escaramuza que se produjo durante su tercera e inesperada visita. Es un caso particularmente difícil por dos razones. En primer lugar, los datos, tanto históricos como antropológicos, son ambiguos e incompletos. En segundo lugar, el problema pertenece a ese tipo que suscita precisamente esa clase de acusaciones de mala fe intelectual que, de hecho, ha suscitado. Para Obeyesekere, Sahlins impone a los nativos del Hawai del siglo XVIII el mito imperialista blanco de la propensión de los nativos a ver a los visitantes europeos como dioses. Para Sahlins, Obeyesekere les impone el mito del racionalismo universal (aunque, en realidad, sea únicamente un racionalismo burgués europeo) que les niega su propia cultura distintiva y coherente. Al menos hasta el momento, Sahlins es quien parece haber salido mejor parado del debate⁶. Pero no es eso lo que importa. Lo que importa es que si pudiéramos volver atrás en el tiempo, contrastar los datos que nos han llegado, entrevistar a las personas implicadas y observar cómo se comportaban en realidad, lo sabríamos a ciencia cierta. La conclusión a extraer no es que disputas de este tipo sean difíciles de resolver de forma concluyente, que lo son, ni que puedan utilizarse para librar batallas ideológicas de aquí y ahora, que pueden utilizarse, ni que afecten a profundas cuestiones filosóficas sobre la naturaleza de la creencia religiosa, a las que de hecho afectan. Lo que importa es que, a

pesar de todo, en principio son accesibles a la investigación empírica.

Tampoco se trata de que la cuestión sea tan difícil de resolver debido a la distancia en el tiempo y en el espacio entre los profesores de antropología del siglo XX y los hawaianos o ingleses del XVIII. Lo mismo puede ocurrir en cualquier investigación sociológica, tanto dentro de una sola sociedad como entre una y otra sociedad, o entre distintas épocas de una misma sociedad. Los sociólogos pueden cometer, y cometen, errores sobre los roles de los miembros de su propia sociedad no menos que sobre los de los miembros de sociedades remotas. A veces, incluso, un observador de una sociedad diferente hará un mejor trabajo que uno nativo. Ningún sociólogo americano ha escrito jamás con tanta perspicacia sobre la sociedad estadounidense como el francés Alexis de Tocqueville, cuyo libro *La democracia en América*, publicado en 1835, sigue siendo hasta la fecha una fuente inagotable de agudas percepciones sobre los modos de comportamiento y pensamiento estadounidenses. Ni tampoco se ha escrito ninguna exposición del estado de la sociedad inglesa a finales de las guerras napoleónicas que supere a la del historiador francés Elie Halévy, cuya obra *England in 1815* fue publicada en 1912. Para un sociólogo, pertenecer al mismo grupo, comunidad, institución o sociedad que haya decidido estudiar no es una condición ni necesaria ni suficiente para hacerlo bien. Lo que importa es, como en todas las ramas de la ciencia, que las conclusiones que se invita a aceptar al lector puedan confrontarse por y con otros observadores de datos que todos puedan examinar.

Por otro lado, no tiene sentido exagerar las dificultades. En ningún lugar del mundo existe una sociedad cuyos miembros se comporten de forma literalmente incomprensible a los miembros de otra sociedad. Uno puede leer escritos de filósofos, entre los que se cuenta el propio Wittgenstein, en los que éstos conciben ejemplos imaginarios de pueblos peculiares que parecen atribuir sentido a proposiciones que violan cualquier regla de significado conocida para "nosotros". En un artículo del filósofo británico John Skorupski se pide al lector que imagine una sociedad cuyos miembros

creen que las chinchetas que pueden transportarse en cajas de cerillas son idénticas al Empire State Building⁷. Pero ningún antropólogo ha regresado jamás de ningún lugar en el mundo en el que haya encontrado gente que crea cosas semejantes, del mismo modo que ningún antropólogo ha encontrado nunca una población cuyo lenguaje haya demostrado ser imposible de aprender. Podría ser difícil establecer *exactamente* qué significado vincula a ciertas creencias suyas y los conceptos con los que las expresan. Pero esto también les ocurrirá en casa. Jamás he leído nada sobre una sociedad ajena cuya religión me pareciera *más* extraña que la religión cristiana en la que fui educado (génesis, encarnación, resurrección, un Dios trino y uno, omnipotente y benevolente, etc.). Pero no tengo mayores dificultades en mantener relaciones con sentido con cristianos serios y convencidos miembros de mi propia sociedad que las que tuvo el antropólogo británico E. E. Evans-Pritchard con los azande del norte de Sudán, cuyas creencias sobre magia, oráculos y brujería le eran totalmente extrañas. En efecto, Evans-Pritchard llegó a decir que "al principio, me pareció extraño vivir entre los azande y escuchar las explicaciones nativas de desgracias que, a nuestros ojos, tienen causas evidentes, pero al cabo de un tiempo aprendí el lenguaje de su pensamiento y aplicaba nociones de brujería tan espontáneamente como ellos mismos en situaciones en las que el concepto era relevante"; y lo que es más: "Siempre mantenía una reserva de veneno para el uso de mi casa y vecinos, y regulábamos nuestros asuntos de acuerdo con las decisiones de los oráculos. Puedo hacer notar que hallé que ésta era una forma de gobernar mi casa y mis asuntos tan satisfactoria como cualquier otra que conociera"⁸.

Por consiguiente: por difícil que pueda ser establecer lo que otro ser humano está "realmente" pensando y, por tanto, haciendo, siempre es posible identificar no sólo los rasgos característicos de una cultura ajena sino también las prácticas que definen los roles constitutivos de las instituciones y sociedades remotas tanto en el tiempo como en el espacio. Por ejemplo, no existe ningún problema para equiparar a los "hermanos de armas" que se juraban fidelidad mutua en la

Inglaterra medieval⁹ con los *hetairoi* ("compañeros") masculinos que se asociaban con el mismo objetivo común de gloria marcial y saqueo lucrativo en la Grecia arcaica muchos siglos antes y a muchas millas de distancia: en las sociedades agrarias estratificadas y guerreras, los jóvenes que carecían de tierras propias y de un protector poderoso tenían un incentivo evidente para asociarse de este modo, fueran cuales fueran las restantes diferencias en su entorno cultural y social. Del mismo modo, cuando el historiador francés Fernand Braudel, en su magistral estudio del mundo mediterráneo en el siglo XVI, describe la forma en que los españoles tratan a los miembros de su sociedad que son de origen musulmán, los equipara con el tratamiento que daban los blancos pobres a los negros en los estados sureños de Estados Unidos; y no hay ninguna dificultad para identificar casos de una amplia variedad de lugares y épocas en los que un grupo étnico o religioso dominante discrimina a uno subordinado de la misma forma, reconocible sin dificultad¹⁰.

Ni son menos fáciles de encontrar casos en los que en dos sociedades diferentes puede observarse la misma pauta de comportamiento social pero con diferencias funcionales en cada una. Si observamos la antigua sociedad romana durante su expansión mediante conquista en los siglos II y I a.C. encontraremos hombres libres que luchan en las legiones y esclavos que cultivan los grandes dominios agrícolas; pero si se observan dos sociedades islámicas, no menos belicistas, de Oriente Medio unos pocos siglos después, se encontrará hombres libres que cultivan los campos y ejércitos compuestos de esclavos. Esto, sin duda, daría pie a debates un tanto improductivos sobre la definición precisa de "esclavitud". ¿Puede equipararse "realmente" el rol de un soldado esclavo en un regimiento de infantería islámico al de un esclavo patrimonial romano, adquirido en el mercado y al que se mantiene encadenado? Como siempre ocurre con tales comparaciones, la solución no está en disquisiciones terminológicas sino en atender a las prácticas que definen el rol. Si se hace así —y en este caso los datos son lo bastante abundantes y fidedignos para ese fin— se verá que en ambos casos las reglas institucionales son de tal tipo que niegan

inequívocamente al "esclavo" el poder sobre su propia persona vinculado a los roles de los hombres institucionalmente definidos como "libres". Y de comparaciones como estas surge la distinción, tan importante en sociología como en biología, entre homologías (similitudes de forma) y analogías (similitudes de función). El esclavo romano es el homólogo del soldado islámico y el análogo del agricultor islámico. Y si esto lleva a preguntar: ¿cabe combinar las funciones en un único rol?, la respuesta sería que sí, también hay casos. En sociedades tan lejanas en el tiempo y en el espacio como la China T'ang del siglo VII, la Sajonia medieval, la Prusia del siglo XIV bajo la "Orden Teutónica", la Suecia del siglo XVII y la Rusia del siglo XVIII se encontrarán roles de "agricultores soldados" en los que las prácticas de la agricultura a pequeña escala y el servicio militar se combinaban. Y esto ilustra otro punto común a la teoría biológica y sociológica: la evolución puede producir la *recombinación*, al igual que la mutación, de las unidades de selección.

Cualquiera que observe una sociedad humana, incluyendo al propio observador, no sólo sentirá más curiosidad sobre unos aspectos del comportamiento social de sus miembros que sobre otros, sino también sobre un *nivel* del comportamiento social que sobre otro. Si se ha decidido estudiar grupos de trabajo en una factoría, o escolares en un aula, o docentes y pacientes en un hospital se estará desarrollando un proyecto distinto al del que desee estudiar las instituciones de una sociedad: su economía, o su tipo de gobierno, o su forma de religión organizada. Pero no totalmente distinto. No es posible estudiar grupos, por pequeños que sean, sin tener en cuenta el contexto institucional del comportamiento que se estudia, ni es posible estudiar instituciones, por grandes que sean, sin tener en cuenta el comportamiento de los individuos que desempeñan los roles específicos. El destacado sociólogo británico David Lockwood señaló en un influyente artículo publicado en 1964 que la integración "sistémica" —es decir, la estabilidad en las relaciones entre instituciones— es bastante diferente de la integración "social", es decir, la estabilidad en las relaciones entre grupos¹¹. Es muy posible descubrir que en la sociedad que se estudia

exista mucho más de la una que de la otra: en sociedades tan lejanas, por ejemplo, como el Haití del siglo XIX y Egipto bajo los mamelucos se mantenían de forma permanente elevados niveles de hostilidad y violencia intergrupal dentro de un conjunto de instituciones económicas, ideológicas y políticas que en gran medida se conservaba sin cambios¹². Pero no se puede separar ambas. Siempre se estará observando el comportamiento de la gente *en roles*; y no hay, ni nunca habrá, una sociedad en la que sea imposible identificar esos roles o establecer sus relaciones mutuas tanto en el nivel del grupo como en el institucional.

Sin embargo, una vez que se han identificado los roles constitutivos de una sociedad, uno puede seguir dos direcciones muy diferentes. Por un lado, se puede plantear la pregunta "¿por qué son estos roles como son?" (una pregunta que, en sí misma, como veremos en su momento, puede interpretarse de varias formas diferentes). O, por otro lado, también puede preguntarse: "¿Qué se siente al ser una de las personas que ocupa y desempeña estos roles?". Esta segunda pregunta, obviamente, no se plantea en la física o en la química. No es que surja únicamente en el estudio del comportamiento de los seres humanos: algunas de las investigaciones recientes más notables sobre el comportamiento social de los primates se dirigen precisamente a establecer hasta qué punto éstos se atribuyen mutuamente mentes como la propia¹³. Pero este libro se refiere al comportamiento social de los humanos y, por tanto, organismos con mentes que tienen la capacidad innata para toda la riqueza y sutileza del lenguaje tal como lo hablamos únicamente nosotros. Y es esto lo que confiere a la pregunta "¿qué se siente al ser lo-que-seas?" no sólo su interés perenne, sino también sus dificultades peculiares.

Lectores poco convencidos, recién llegados quizá de textos "posmodernos", pueden argüir que, dado que ya he admitido la dificultad de establecer más allá de toda disputa qué es lo que alguien está pensando "realmente", difícilmente estoy autorizado a sostener que ni siquiera el sociólogo más experimentado pueda jamás contrastar una descripción de lo que ocurre en la cabeza de otras personas del mismo modo en que puede contrastarse una hipótesis explicativa de las

influencias externamente visibles sobre el comportamiento externamente visible si son accesibles los datos requeridos. Pero caben dos respuestas. La primera es que el modo de contrastar una descripción de la experiencia subjetiva de otra persona es intentar hacerlo *a través de esa persona*; a no ser que esa persona trate deliberadamente de engañar, como una o varias de aquellas adolescentes samoanas que deliberadamente engañaron a la crédula Margaret Mead, la descripción del observador puede extenderse y refinarse progresivamente según lo que la persona observada esté dispuesta a confirmar como auténtico. En segundo lugar, y tanto por lo que se refiere a la explicación como a la descripción, llega un momento en el que, por utilizar una metáfora de Wittgenstein, se da la vuelta a la pala: los niños descubren rápidamente que si a cada respuesta que reciben a la pregunta "¿por qué?" replican con otro "¿por qué?" el interlocutor adulto pronto se queda sin recursos. Ningún sociólogo —ni psicólogo— pretende lograr la recreación literal del estado mental de una persona en la mente de otra. No hará falta contarle a ningún amante heterosexual que haya interrogado a su compañero o compañera sobre sus sensaciones exactas en el momento del orgasmo que la empatía tiene un límite. Pero sería absurdo concluir que personas diferentes no puedan comunicarse nada sobre la naturaleza de sus diversas experiencias subjetivas. En ocasiones, puede recurrirse incluso a la propia incomensurabilidad de la experiencia subjetiva con buenos resultados retóricos. Si un amigo que ha perdido recientemente a un ser querido te dice: "Mi desolación es más devastadoramente dolorosa de todo lo que puedas imaginar", puede que eso te ayude a comprender la experiencia —es decir, a entenderla en el sentido enfático, descriptivo— mejor que cualesquiera otras palabras que pudiera haber elegido.

Pero, cualquiera que sea la forma en que se desarrolle, ese ejercicio es de un tipo bastante diferente al de formular una hipótesis explicativa para explicar el comportamiento en cuestión. No sólo emplea técnicas distintas, sino que que apela a estándares distintos, está abierto a críticas distintas y sigue reglas distintas. Y, más aún, la descripción de una pauta de comporta-

miento social tal como la experimentan aquellos que la desempeñan no sólo puede desviarse de la hipótesis que acabe explicándola correctamente, sino estar en abierta contradicción con ella. Esto no debe causar extrañeza, puesto que, como cualquier psicólogo mostrará, todos estamos expuestos a confundir las causas de nuestro propio comportamiento. Quizá no por completo, ni siempre. Pero sí con la frecuencia suficiente para que la disyunción entre las razones por las que hacemos lo que hacemos y qué sentimos al hacerlo sea una característica tan importante de nuestras vidas sociales como cualquiera de las grandes crisis y conmociones que esperan encontrar en el nivel institucional o societal los sociólogos que estudian nuestro comportamiento.

Las descripciones de la experiencia subjetiva, sobre todo en el nivel cultural, han sido tradicionalmente el dominio de antropólogos y no de sociólogos. Pero la división del trabajo entre ambos es, en gran medida, convencional. Los antropólogos tienden a estudiar culturas ajenas viviendo en ellas durante un año o dos e informando después a sus compatriotas no iniciados de los curiosos hábitos y costumbres de los azandes, !kung san, esquimales, indios hopis, etc. Nada les impide hacer lo mismo una vez que han regresado. Se puede hacer trabajo de campo en las afueras de Londres igual que en Tahití. Pero a medida que se amplió el alcance de estos estudios y se refinaron sus métodos, también ha aumentado el debate sobre dilemas tales como los que surgen de los viajes de Herodoto o de la llegada a Hawai del capitán Cook. "Ellos" ven el mundo de forma muy distinta a como lo vemos "nosotros", y sus creencias respecto a él son muy diversas. ¿Cuáles son, por tanto, los términos adecuados para que "nosotros" les describamos a "ellos"? ¿Los nuestros o los suyos?

Si la pregunta se plantea de este modo, la respuesta es "los suyos". Pero es un error plantearla así. Es cierto que cualquiera que estudie una sociedad lejana en el tiempo y en el espacio de la suya propia probablemente tendrá que captar ideas y creencias muy distintas a las de la cultura en la que fue educado. Pero la medida de su éxito es precisamente su capacidad para retraducirlas, como Evans-Pritchard y muchos otros antropólogos han hecho, a términos comprensibles

bles para "nosotros"; y el hecho de que *pueda* hacerse es una demostración concluyente de que "nosotros" y "ellos" somos variedades de aquella misma naturaleza humana universal que reconoció Herodoto, dentro de la cual ni nosotros ni ellos somos menos peculiares los unos para los otros. Cuando, por tanto, el antropólogo estadounidense Clifford Geertz llama a sus colegas a "pregonar lo anómalo" y "difundir lo extraño" ¹⁴, está negando el mismo supuesto que legítima su propia práctica profesional. ¿Qué es más exótico, profesor? ¿Usted o ellos? ¿Qué hace las peleas de gallos balinesas que usted describe ¹⁵ más anómalas o extrañas que los partidos de béisbol en el Yankee Stadium? Y ya puestos, ¿podría ayudarnos a entender una sociedad anómala como la suya en la que el papel político supremo puede ser ocupado por un antiguo actor de serie B de limitada inteligencia llamado "Ron", cuya mujer organiza su agenda bajo la guía de un astrólogo, y una cultura tan extraña como la suya, en cuyo complejo heredadado de mitos y símbolos figura un omnipresente culto totémico a un pato antropomórfico denominado "Donald" y un ratón antropomórfico denominado "Mickey"?

El artículo de Geertz se tituló "Anti-anti-relativism" por su preocupación, perfectamente legítima, por enfatizar cuán diferentes son nuestras culturas y sociedades unas de otras. Pero el título no deja de ser un desacierto debido a que el relativismo es un problema de tipo filosófico —o, más estrictamente, epistemológico— más que antropológico y sociológico. La razón es muy sencilla. Cualquier antropológico o sociológico que se tome en serio el relativismo epistemológico no tiene más opción que la de dejar su trabajo. Una cosa es admitir que "nuestras" creencias y valores no son inherentemente privilegiados con relación a los "suyos", y otra muy distinta concluir que, por tanto, "nosotros" no podemos hacer ningún tipo de juicios con sentido sobre "ellos". ¿Qué objeto tiene salir a hacer trabajos de campo entre los balineses o los norteamericanos si todo lo que uno va a conseguir es volver con una descripción arbitraria en términos intraducibles pertenecientes a sus inalcanzables ideas respecto a su ilusoria cultura? Si el "anti-anti-relativismo" puede tener alguna utilidad, es la de subrayar una vez más el precepto de que, ya que los resultados de la investigación an-

ropológica —igual que los de cualquier otra— están en función no sólo de los datos sino de las presuposiciones con las que los investigadores los aborden, hay que tener mucho cuidado en no dar por descontadas esas presuposiciones. El principio de que "el punto de vista crea el objeto" —que se aplica tanto a la ciencia natural como a la ciencia social— puede que no tenga demasiada influencia inmediata, por ejemplo, en la investigación de un demógrafo que lo único que pretende saber es el porcentaje de ascenso o descenso de la tasa de natalidad china o de un político que lo único que quiere averiguar es cuántas votantes han elegido a un candidato presidencial frente a otro. Obviamente, es más relevante cuando la investigación es de un tipo tal que pueda ser viciada por las presuposiciones no examinadas de observadores como aquellos hombres blancos que no se plantearon preguntar a los ashanti sobre el papel de su reina madre. Pero señalar esto no es debilitar el rango de la antropología como una disciplina académica seria. Por el contrario, es animar a que la próxima generación de antropólogos estudien más adecuadamente las culturas que elijan.

¿Cuál es, pues, la diferencia entre la adecuación en el sentido explicativo ("¿por qué?") y el descriptivo ("¿qué se sienta?")? Imaginemos que somos un sociólogo o antropólogo, se sea en las afueras de Londres o en Tahití, que intenta confirmar la validez de una hipótesis explicativa aparentemente poderosa sobre "su" comportamiento, y a continuación que somos ese mismo sociólogo o antropólogo que intenta confirmar la autenticidad de una descripción aparentemente convincente de ese comportamiento articulada a partir de nuestras notas de campo. En el primer supuesto estaremos buscando, idealmente, una prueba decisiva —un artefacto, un documento, una serie estadística, una pauta o secuencia de conducta observadas— que excluya explicaciones alternativas y esté de acuerdo con la propia. Pero en el segundo caso estaremos recopilando toda una serie de observaciones auxiliares que, acumulativamente, reforzarán la impresión del "qué se siente" que uno pretende transmitir a sus lectores. Si uno de los estudiantes del profesor Geertz le dijera: "He leído su artículo, pero ni aun así puedo concebir

que las peleas de gallos se puedan tomar tan en serio como se las toman los balineses", la mejor táctica de Geertz sería cargar al estudiante de más detalles, otros testimonios de primera mano, metáforas o símiles relevantes y paralelismos tomados de la propia cultura del estudiante —incluyendo, quizá, un partido de béisbol en el Yankee Stadium— hasta que el mensaje llegue por fin a su destino.

Existe otro síntoma revelador de la diferencia. La explicación suele implicar el atisbo de una relación tentativamente causal: sin agricultura no hubiera habido feudalismo; o siempre que se da el capitalismo hay democracia; o la II Guerra Mundial tuvo su origen en la Primera. Pero la descripción implica de forma típica lo que Wittgenstein denomina "ver como".¹⁶ He citado anteriormente a Wittgenstein como filósofo cuyos ejemplos fantásticos de comportamiento social, útiles tal vez para los filósofos que estudian el significado del significado, son inútiles, si no positivamente confundentes, para la práctica sociológica o antropológica. Sin embargo, en el proceso mental de "ver como", tal como lo expone en sus *Investigaciones filosóficas*, lo que aporta es totalmente pertinente. Como ejemplo (mío, no suyo) imaginemos una voluminosa máquina de escribir Remington de principios de siglo, e intentemos verla como se vería en el año en el que fue construida, es decir: como una obra de tecnología punta, interesante, novedosa y a la última. ¿Podemos hacerlo? Aunque lo intente, yo no estoy seguro de lograrlo. Pero el ejercicio de imaginación requerido es el mismo que cuando un antropólogo intenta ver un tótem, o la danza de la lluvia, o un sacrificio animal o un dibujo de Disney como "ellos" los ven. Uno no lo hace remontando la secuencia de causas y efectos que ha convertido los objetos de nuestra curiosidad en lo que son. Uno lo hace aplicando su conocimiento del contexto cultural en el que se producen y el lenguaje empleado por los informantes nativos a quienes se ha interrogado respecto al significado que tienen para "ellos". Y, repitámoslo una vez más, no hay ninguna diferencia entre un antropólogo balinés que intentara entender (en el sentido enfático, descriptivo, referente al "qué se siente") un partido de béisbol y los esfuerzos del profesor Geertz por entender las peleas de gallos balinesas.

Supongamos, sin embargo, que ver las cosas como "ellos" las ven conlleva la aceptación de creencias que "nosotros" sabemos que son falsas (o, en cualquier caso, *pensamos* que sabemos que son falsas: la observación sigue siendo válida incluso aunque, posteriormente, decidamos que estábamos equivocados). Volvamos a Evans-Pritchard entre los azande. Evans-Pritchard encuentra bastante fácil comportarse *como si* compartiera sus creencias. Pero no puede compartirlas, y, por tanto, no las comparte realmente, ni tampoco puede, sean cuales sean las averiguaciones que haga, ver al oráculo del veneno como ellos lo ven, del mismo modo que tampoco yo puedo ver el cuerpo de Cristo en la hostia que levanta el sacerdote católico. ¿Importa eso? No, no importa, al menos para los fines de la sociología. No es preciso que *compartamos* sus creencias para captar el sentido que tienen para ellos y transmitirlo a su vez a nuestros lectores. Uno no tiene, supongo, más motivos que Herodoto para compartir la creencia de sus informantes escitas de que, una vez al año, todo miembro de la tribu de los neurios se convierte en hombre lobo. Pero no por eso deja uno de entender el concepto (y disfrutar de la película, si no la encuentra demasiado espeluznante). Piénsese en lo que ocurriría si todos los sociólogos y antropólogos llegaran a compartir las creencias de los pueblos cuyas pautas de comportamiento estudian. Únicamente podrían explicar el comportamiento si aquellos que desarrollan ese comportamiento hubieran llegado ya a la explicación correcta. ¿Y cuántas veces ocurriría eso?

Y, lo que es más, esto es igual de válido, si no más, tanto cuando las creencias en cuestión son las de los gobernantes, activistas y responsables de tomar decisiones como cuando son las de los profesores de sociología. Los gobernantes, activistas y responsables de tomar decisiones políticas tienen sus propias explicaciones de por qué las sociedades a las que pertenecen son como son, al igual que recetas propias sobre cómo deberían mejorarse sus sociedades, según su propio criterio de lo que es mejor. Pero su memoria destaca por lo poco fidedigna. Sólo el lector más ingenio estará más dispuesto a aceptarlas por su valor nominal de lo que Evans-Pritchard estaba dispuesto a compartir la opinión de

sus informantes azandes de que sus desgracias se deben a que uno o más de sus vecinos es una bruja. Pero cuando se leen los recuerdos selectivos y tendenciosos de personas importantes, desde Julio César y antes hasta Winston Churchill y después, y se contrastan con las exposiciones de los mismos acontecimientos de observadores no implicados que han intentado contrastar posibles explicaciones alternativas, ¿no resulta enteramente comprensible la disyunción entre ambas? Como especie, no somos sólo un animal compulsivamente social, sino también compulsivamente autojustificativo, y es preciso examinar la veracidad y falta de insinuaciones y omisiones engañosas de las autobiografías de los políticos con el mismo cuidado que las de los filósofos (la de Bertrand Russell es un ejemplo clásico de lo que decimos)¹⁷. Pero la disyunción entre lo que se sentía al ser el sujeto de la autobiografía en su momento y lo que resulta de ser explicado por profesores revisionistas cincuenta años después de la muerte del autobiografiado no es razón para poner en tela de juicio que aquello era lo que sentía. El sociólogo que estudia las sociedades en las que los Grandes y Buenos (o Malos) ocuparon y desempeñaron sus roles políticos puede sentir curiosidad tanto por un punto de vista como por el otro, y sentir cada vez con mayor fuerza la ironía inherente a la discrepancia entre ambos. Sin embargo, la discrepancia no hace por sí misma más difícil llegar a una descripción auténtica o a una explicación válida, o a ambas. Por el contrario, entender los delirios de grandeza que condujeron a la caída de Creso o Luis Napoleón o Margaret Thatcher puede hacer más fácil ver sus causas.

Sin embargo, explicar, en sociología o en otros ámbitos, puede significar varias cosas diferentes. ¿Por qué, volviendo a mi ejemplo, estrecho su mano cuando nos presentan? ¿Porque no quiero parecer grosero, porque así me enseñaron a hacerlo, porque refuerza los vínculos sociales en nuestra comunidad, porque es lo que hacemos en nuestra cultura en vez de frotarnos las narices, o porque en épocas más duras y violentas el significado simbólico del apretón era que ninguno de nosotros llevaba armas en la mano?

Esta no es una lista exhaustiva. Pero para el sociólogo, la distinción importante es la triple distinción que se da entre las explicaciones *genéticas*, *motivacionales* y *funcionales*. Subrayaré que esta diferencia no corresponde a la diferencia entre comportamiento suscitado, adquirido e impuesto: pueden buscarse explicaciones de cada clase para los tres. Sin embargo, es típico que los sociólogos sean más proclives a estudiar el comportamiento impuesto y a buscar explicaciones funcionales. Volveré una vez más al ejemplo del entrenamiento de la infantería en la Europa del siglo XVII. Si se desea saber cuál fue su origen, la respuesta sería una descripción narrativa del desarrollo por parte de Maurice de Nassau, capitán general de Holanda y Zelanda durante cuarenta años a partir de 1585, de rutinas sistemáticas de marcha y contramarcha, de carga y descarga de mosquetes y de transmisión de órdenes a través de unidades tácticas coordinadas. Si se quiere saber qué es lo que influyó a las personas implicadas, la respuesta se encontraría en las carreras y ambiciones de los líderes de los ejércitos de la Europa de comienzos de la modernidad, por un lado, y las disposiciones y respuestas de los soldados de infantería voluntarios o forzados, por otro: respuestas que pueden explicarse, como ya he expuesto, tanto por un efecto inconsciente de coordinación del movimiento al son de los tambores o de la música como por un proceso cultural de imitación o aprendizaje deliberados. Pero si lo que se quiere es saber por qué esto transformó el modo de combatir en las guerras, la respuesta se encontraría en la ventaja competitiva que los ejércitos así entrenados tenían sobre sus adversarios y en la función que desarrolló el entrenamiento en la promoción de la disciplina, tanto durante el período de ejercicios y servicio de guarnición como en el campo de batalla.

Esta misma distinción puede establecerse en temas que se encuentran más claramente dentro del dominio de una de las ciencias sociales especializadas. Si, por ejemplo, un economista estudia la industria automovilística, quizá sea su objetivo investigar la explotación comercial inicial del motor de combustión interna, en cuyo caso será necesario indagar los cálculos de coste-beneficio que lo hicieron rentable. O pue-

de que lo que desee conocer sea el atractivo del producto para sus clientes potenciales, por lo que será preciso investigar no sólo su utilidad como modo de transporte sino también el efecto de la publicidad en la expansión de su demanda por los consumidores y el papel desempeñado por la imitación o la rivalidad dentro del mismo grupo social al darle mayor prioridad como artículo de gasto doméstico. O puede que lo que quiera saber es por qué algunos fabricantes han tenido más éxito que otros, en cuyo caso será preciso investigar las técnicas de producción, las estrategias de *marketing*, las barreras arancelarias y las tasas de innovación u obsolescencia tecnológica. Es muy posible que se tenga que recurrir directamente a modelos derivados de la teoría de la selección natural, como han hecho algunos economistas, para explicar por qué ciertas empresas y sus productos se han impuesto a otras en la competencia por la cuota de mercado.¹⁸

Estos ejemplos pueden utilizarse (como el ejemplo de saludar estrechando la mano) para ilustrar la diferencia entre los enfoques de sociólogos o antropólogos, por un lado, y los historiadores por otro. Es un contraste conocido, muy discutido por los filósofos de la ciencia social, entre las explicaciones narrativas ("como no pudo encontrar un caballo, el rey de Ruritania perdió la batalla y, por tanto, su reino") y las explicaciones nomotéticas ("todas las monarquías, incluyendo la ruritana, dependen de cierto tipo de legitimación religiosa"). Sin embargo, tampoco debe exagerarse el contraste. Las explicaciones narrativas presuponen regularidades subyacentes que deben regir para que sea válida la particular cadena de nexos causales; las explicaciones nomotéticas son válidas en la variedad de casos a las que son aplicadas sólo si también se presuponen condiciones históricas específicas. La falta de un caballo sólo conduce a la pérdida de un reino en un contexto en el que se aplican determinadas generalizaciones implícitas sobre ciertos tipos de actividad bélica, del mismo modo en que la legitimación religiosa de una monarquía sólo puede producirse después de una serie de eventos que, contingentemente, fueron causa suficiente de que eso tuviera lugar. Por consiguiente, podría decirse que los sociólogos son historiadores secretos (y los historiadores sociólogos secretos).

Por ejemplo: Madagascar es un área de estudio de excepcional interés, no sólo porque sea una isla, sino también porque, a lo largo de los últimos doscientos años, una red de reinos pequeños y dispersos fue reemplazada en primer lugar por un estado burocrático central que utilizaba trabajo esclavo, en segundo lugar por un régimen colonial que abolió la esclavitud al mismo tiempo que impuso sus propias instituciones políticas y en tercer lugar por un gobierno poscolonial manejado por una burguesía profesional, administrativa y comercial. Este intrigante modelo evolutivo, convincentemente analizado en la obra del antropólogo Maurice Bloch, presenta una amplia variedad de contrastes diferentes que demandan una variedad condignamente amplia de hipótesis explicativas. Pero si lo que a uno le interesa es la primera de las tres transiciones se ocupará de la secuencia concreta de eventos por los que un determinado rey del siglo XIX, habiendo capturado un número suficiente de esclavos para explotar plenamente el potencial para el cultivo del arroz de un territorio determinado, logró intercambiar el superávit por armas europeas, a las que se pudo acceder en aquel momento, con las que capturó más esclavos, estableciendo de ese modo una inercia conquistadora que le dio a su reino el control de todo Madagascar¹⁹. Esto no es únicamente un ejemplo de manual de explicación narrativa; también es un argumento en contra de una posible explicación nomotética, es decir, en forma de ley, puesto que cualquier generalización del tipo "siempre que uno o varios estados rivales obtenga la prioridad de acceso a una tecnología militar más avanzada establecerá una inercia de conquista suficiente para garantizar la victoria" puede ser demolida por contraejemplos de otras épocas y lugares en los que no se dieron las condiciones requeridas en el caso de Madagascar.

Pero supongamos que no estamos interesados en la historia política de Madagascar, sino, por el contrario, en los modos de comportamiento social tradicional que han perdurado a través de los sucesivos cambios de régimen. Bloch llama la atención sobre la persistencia de un ritual de circuncisión en el que una "autoridad" elegida celebra la ceremonia y da la bendición tradicional²⁰. Bloch sostiene que en Madagas-

car, como en otros lugares, tales rituales tienen una función de desigualdad institucionalizada, y que, por tanto, no es sorprendente que el rol de la persona elegida como "autoridad" bajo cada régimen sucesivo no sea constante en cuanto a las prácticas que lo definen, pero sí en cuanto a su rango: en el primer periodo, la ceremonia es celebrada por autoridades del grupo de parentesco local; en el segundo, por administradores reales; en el tercero, por funcionarios coloniales franceses; en el cuarto, por capitalistas locales prominentes. QED. Obsérvese, sin embargo, que Bloch no está estableciendo una generalización nomotética como "la cantidad de comunicación ritual en una sociedad varía con la distancia social entre sus roles constitutivos". Lo que dice es que el contenido de rituales de este tipo es la desigualdad institucionalizada. Por tanto, explicarlos implica analizar tanto el significado del ritual para los participantes como las características históricas y culturales de Madagascar que explican la sustitución de un tipo de "autoridad" por otra. Y si existe la posibilidad de establecer una generalización válida, si así se desea, en el sentido de que la gente prefiere que sus ceremonias domésticas sean presididas por personas de elevado rango. ¿Qué profesor de antropología se sentiría halagado si su lección inaugural no fuera presidida, como se ha anunciado, por el vicerrector de la Universidad con su toga académica, sino por un estudiante novato, descalzo y con una camiseta sucia?

Todo esto, sin embargo, nos lleva de nuevo a la necesidad de una explicación genética, motivacional y funcional en el estudio del comportamiento social humano. Por ejemplo: en muchas sociedades diferentes hay comunidades y subculturas en las que las ventajas del comportamiento que la ideología dominante define como "delincuente" superan sus desventajas. Partes de Londres y Newcastle, o de Chicago y Los Ángeles, son ejemplos obvios. Los hombres jóvenes y sanos tienen probabilidades de desempeñar, al menos a tiempo parcial, el rol de "ladrones": las posibilidades de ser detenidos son escasas, no hay ningún empleo alternativo a la vez legítimo y rentable, existen presas fáciles en la comunidad más rica del final de la calle, etc. ¿Pero cuál es la razón exacta de que actúen así? ¿Es por elección racional, conformidad irre-

flexiva al grupo de iguales, por odio étnico o de clase, por predisposición innata, por ansia de escapar al aburrimiento, por codicia patológica o por qué? Por obvia que sea la función, todavía queremos saber por qué quienes así actúan lo hacen así y por qué no lo hacen quienes no actúan de ese modo, y cuál de las características relevantes del entorno sería preciso cambiar para que quienes actúan así dejen de desear seguir actuando de ese modo. No son estas cuestiones que puedan responderse tomando por su valor nominal las explicaciones de los propios implicados: si, por ejemplo, afirman que actúan así empujados por la pobreza, el sociólogo conocedor de la calle esperará datos que demuestren que han modificado su comportamiento de ladrones cuando dejen de ser pobres. ¿Pero dejaríamos por ello de querer saber qué les motiva a actuar así, cómo empezaron y qué obtienen de ello? Naturalmente que no.

Idealmente, por tanto, la explicación de una pauta de comportamiento social humano no sólo vinculará una hipótesis motivacional a una genética y a una funcional, sino que proporcionará un soporte teórico a las tres. No es precisa una licenciatura en sociología para observar que los varones jóvenes son más agresivos que las mujeres de cierta edad. Pero puede que si se necesite (además de algunos cursos de biología y psicología) antes de aportar una respuesta adecuada a la pregunta: ¿por qué parece existir un nexo causal entre jóvenes varones y violencia? No nos hacen falta únicamente los datos que podrían invalidar pero no invalidan la hipótesis de que el nexo entre ambas es causal. También re-querimos una explicación de la explicación. Pongamos un ejemplo clásico de la física. El descubrimiento del nexo causal entre la altitud sobre el nivel del mar y el punto de ebullición del agua fue realizado mucho antes de que la noción de presión atmosférica aportara su fundamentación teórica. En sociología, estamos todavía muy lejos del tipo de fundamentación de las hipótesis causales de amplio alcance en teorías profundas y poderosas que se ha alcanzado en la ciencia física y en la biología. Pero eso es, en parte, lo que hace de ella un objeto de estudio tan fascinante. Sea lo que sea (exactamente) lo que se quiera saber hay mucho por descu-

brir respecto a cómo nos comportamos socialmente, y muchas hipótesis explicativas alternativas.

¿Qué lugar tienen en todo esto, pues, los filósofos, predicadores y poetas? ¿No ofrecen explicaciones y descripciones de pautas del comportamiento social humano tan válidas y auténticas como las que proponen los científicos sociales académicos? Bien, nada se lo impide. Los escritos de Nietzsche, por poner un ejemplo célebre, contienen numerosas conjeturas sociológicas sobre la evolución de la naturaleza humana a las que él atribuía rango "científico", incluyendo su concepción de los sistemas morales como expresiones de sentimientos sublimados o del resentimiento de quienes carecen de poder hacia quienes lo tienen. Pero Nietzsche no se dedicó a contrastar sistemáticamente un conjunto de hipótesis explicativas con los datos que tenían mayores probabilidades de entrar en conflicto con ellas. Lo que él hacía, para sus propios y muy diferentes propósitos, era construir una mera narración de la "genealogía de la moral" y utilizarla para subvertir la concepción convencional respecto a qué es lo que hacen los seres humanos cuando juzgan recíprocamente sus comportamientos. Los escritos de filósofos, predicadores y poetas *son* sociología en la medida en que sus autores los hacen sociología. Algunos de los cócteles intelectuales más potentes que jamás se hayan mezclado, como el de Freud, derivan su potencia precisamente del modo asututo, por no decir peligroso, en que combinan ambas cosas: supuestos regímenes terapéuticos derivados de una teoría psicoanalítica que no supera las pruebas estándares a las que se someten nuevas drogas terapéuticas de forma rutinaria pueden resultar más dañinos que beneficiosos. Pero la diferencia entre los tipos de conclusiones para las que se pide el asentimiento del lector sigue siendo la misma. No depende de usted o de mí que Sahlins o Obeyesekere tengan razón sobre la recepción dispensada al capitán Cook por los hawaianos, a pesar de que nuestras respectivas presuposiciones ideológicas nos puedan llevar a esperar y confiar en que sea uno y no otro quien tenga razón. Pero sí que tenemos, y seguiremos teniendo, un elemento discriminatorio para de-

cidir si compartimos o no la poco halagüeña percepción nietzscheana sobre la concepción cristiana de la moralidad, incluso después de examinar cualquier elemento probatorio relevante.

Pero enfatizar la diferencia con tanta firmeza como ven-go haciéndolo no es, repitámoslo, poner en cuestión que analizarla sea un ejercicio filosófico y no científico: la filosofía de la ciencia es una rama de la filosofía, no de la ciencia. Cuando el filósofo y crítico literario francés Jacques Derrida, en su *Gramatología*, anuncia a sus lectores que la naturaleza de la diferencia entre una cuestión filosófica y una cuestión empírica no es una cuestión meramente empírica, lo que sorprende (o al menos lo que me sorprende) es que sienta la necesidad de escribir la frase en cursiva²¹. ¿A quién está contradiciendo? Siempre habrá margen para discutir la demarcación. Pero ningún sociólogo o filósofo contemporáneo sostiene que la distinción conceptual entre cuestiones conceptuales y empíricas sea "simplemente empírica". Del mismo modo, cuando los manuales sobre la filosofía de la ciencia social insisten acertadamente en que los propios científicos sociales son sus sujetos tanto como sus objetos, ¿quién sostiene lo contrario? La pregunta es: ¿qué se sigue de esto? Y la respuesta es que aunque los científicos sociales, por ese motivo, corran el riesgo de cometer errores que de ninguna manera se presentan en el estudio de la naturaleza inanimada, eso no les impide formular hipótesis explicativas sobre su propio comportamiento y el de otras personas que pueden ser contrastados mediante los mismos criterios de validez. Los sociólogos empíricos que hablan de hechos y sus causas pueden ser denunciados por sus colegas de inclinación más filosófica como "positivistas". Con eso, los antipositivistas generalmente implican un nefando compromiso con una ideología de la ciencia que niega la obviedad de que la praxis científica plantea algunas preguntas genuinamente filosóficas. Pero cuando proceden a atacar las conclusiones específicas de los empiristas, podemos apostar a que reconocerán tácitamente la existencia de criterios empíricos que permitirán refutar o confirmar las observaciones e hipótesis sobre las pautas del comportamiento social humano. Si persisten en

mantener que todos los "hechos sociales" son construcciones ideológicas no habría más que preguntarles si, acusados ante un tribunal de un asesinato cometido por otro, aceptarían que su inocencia era *únicamente* una construcción ideológica (algo que, evidentemente, es el concepto de "asesinato" como acto de dar muerte de forma intencional y dolosa) y no, en ningún sentido, un "hecho".

Indudablemente, no tiene nada de autocontradictorio mantener ambas cosas. Todos los estudiosos del comportamiento social humano, independientemente de la etiqueta que se atribuyan, son libres de recurrir a cualquier tipo de observaciones empíricas que deseen para persuadir a sus lectores de que comparten sus convicciones personales sobre la condición humana, el sentido de la Historia, la fenomenología del mundo de la vida, la experiencia posmoderna, las contradicciones de la racionalidad, el dualismo de conocimiento y acción, el dilema existencial, la ontología de la vida social, la paradoja de la subjetividad reflexiva, etc., etc. Los sociólogos que pertenecen a ese tipo cuyos oponentes denuncian como "positivista" puede que no desprecien menos a quienes ellos, a su vez, denuncian como practicantes de una "religión sustitutiva". Pero una actividad intelectual es tan legítima como la otra. Ninguna rivaliza con la otra excepto en el sentido trivial de que los profesores que dan lecciones de un tipo pueden competir por la audiencia estudiantil con los profesores que dan lecciones del otro. Uno de los practicantes contemporáneos más influyentes de la "religión sustitutiva" es el filósofo alemán Jürgen Habermas, cuya ambición (si le he entendido bien) es formular las condiciones ideales en las cuales seres humanos racionales podrían comunicarse entre sí libres de las constricciones impuestas por la teoría social "positivista" y las instituciones sociales que refleja. Se trata, a mi juicio, de una empresa intelectual heroica pero que en última instancia se frustra a sí misma. Pero con independencia del acierto o error de mi juicio, es una empresa tan fundamentalmente diferente como lo es la de Nietzsche del intento de distinguir primero y luego explicar las diferentes pautas de comportamiento social humano histórica y etnográficamente documentadas

para posteriormente, si ésta es la intención del investigador, describir qué ha supuesto subjetivamente para las personas implicadas desempeñar esas pautas de conducta. El único tipo de argumento filosófico al que este libro se opone categóricamente es al que intenta negar que la sociología empírica sea posible en absoluto. Sin embargo, la mejor forma de replicar a ese tipo de argumento es haciendo lo que el escéptico afirma que no se puede hacer; y, como ya he sugerido, uno podrá encontrar incluso a los partidarios de la religión sustitutiva más anipositivistas hacer lo mismo siempre que eso refuerce sus argumentos contrarios a la posibilidad de hacerlo.

III. UN CATÁLOGO DE ERRORES

Si la sociología es tan antigua como Herodoto y Aristóteles —por no hablar del contemporáneo chino de Herodoto K'ung Fu Tzu, también conocido como Confucio—, uno podría preguntarse por qué le ha costado tanto tiempo llegar a la situación en la que se encuentra. Sin embargo, lo mismo podría decirse de otras ramas de la ciencia. Aunque los intentos de la humanidad de entender el mundo natural y social se remontan a muchos miles de años, es notable cuán reciente es el espectacular aumento del conocimiento que ha transformado el mundo y la forma en que vivimos en él. Cómo y por qué ha sucedido esto son preguntas sujetas en sí mismas a controversia. Sin embargo, es innegable el hecho de que la física, la química, la biología, la psicología y la sociología, tal como se entienden y practican ahora, son todas producto de los últimos dos siglos o más recientes.

Esto no quiere decir que todas las ideas anteriores sobre el funcionamiento del mundo social y el natural estuvieran equivocadas. Aristóteles tuvo algunas buenas, no siendo la menor la relativa a la relación entre la estabilidad política y el tamaño relativo de la clase media en una sociedad, una hipótesis a la que prestaron un apoyo adicional, en fecha tan reciente como 1996, los datos aportados en un artículo publicado en el *Journal of Economic Growth*¹. Lo mismo puede decirse del teórico político islámico del siglo XIV Ibn Jaldún, que descubrió en las sociedades que estudiaba una tendencia recurrente a oscilar entre el gobierno por parte de guerreros igualitarios del desierto y burócratas jerarquizados

urbanos. O de Maquiavelo, cuyas ideas sobre la búsqueda del poder y los medios para conservarlo por los gobernantes de las ciudades estado de la Italia renacentista hicieron de su nombre parte de nuestro vocabulario cotidiano. Pero todas las ideas de este tipo, como no podía ser de otro modo, eran de alcance relativamente limitado y de formulación imprecisa si se juzgan por los estándares de la sociología del siglo xx. El propio término "sociología" no fue acuñado hasta el siglo xix por Auguste Comte, que en esa medida tiene que ser reconocido como su fundador. Sin embargo, los escritos de Comte, a pesar de su notable clarividencia sobre el impacto global de la industrialización, hoy sólo son estudiados por quienes se interesan por las zonas más marginales de las ideas difuntas. Los sociólogos que más contribuyeron a hacer de este campo de estudio lo que es hoy siguen siendo, hasta la fecha, Karl Marx, Max Weber y Emile Durkheim. Creo que sería justo decir que en la actualidad no hay ningún sociólogo serio en cuyos escritos no se perciba algún rastro de su influencia. Pero aquí hay algo extraño. En todas las ciencias, lo probable es que los avances que se producen en una generación sean superados por la siguiente, normalmente mediante su subsunción en una teoría más profunda o de alcance más amplio. Lo sorprendente en el caso de estos tres padres fundadores de la sociología es hasta qué punto se extraviaron en su búsqueda de la Gran Idea.

Gran parte de las dificultades (pero, al mismo tiempo, gran parte de la influencia) de Marx se deriva de la fusión de la argumentación sociológica y filosófica precisamente en el modo al que yo me refería en los últimos párrafos del capítulo anterior. Son, literalmente, miles los libros y artículos escritos sobre la relación entre el Marx "científico" y el Marx "humanista". Tampoco debería sorprender tanto, dado el enorme atractivo de una doctrina que combina la profecía mesiánica de un mundo mejor con una hipótesis que, al mismo tiempo que apoya la profecía, sustenta un programa revolucionario para contribuir a realizarla. Pero Marx se equivocó. Su creencia en que el curso de la historia humana está determinado por el conflicto entre una clase dominante y una clase subordinada que a su debido tiempo la sustituye le con-

dujo a predecir que el "proletariado" desplazaría en breve a la "burguesía" e introduciría un orden social utópico respecto a cuyos detalles mantuvo una notoria vaguedad. Pero, como un chiste polaco lo expresaría posteriormente, "bajo el capitalismo el hombre explota al hombre; bajo el socialismo es al revés". La sociología de Marx cayó en tres errores. El primero, suponer que en las sociedades industriales capitalistas la progresiva depauperación de un proletariado en expansión conduciría a una transferencia revolucionaria del poder. El segundo, suponer que las revoluciones socialistas se producirían en sociedades industriales y no en sociedades predominantemente agrarias. El tercero, suponer que las sociedades socialistas pondrían punto final al conflicto de clases. Uno podría entonces preguntar: ¿por qué se le sigue otorgando tan en serio? La respuesta breve es que hizo imposible para cualquier sociólogo posterior mirar el mundo y las sociedades humanas que contiene sin conceder un papel más prominente al conflicto de clases y a lo que denominó "las relaciones sociales de producción" de lo que había sido el caso en la sociología premarxista. En ese sentido, y en esa medida, "hoy todos somos marxistas".

Max Weber, que nació casi un siglo después de Marx, estaba en desacuerdo con los marxistas no porque no reconociera la importancia del conflicto de clases en la historia humana, sino porque negaba que todas las formas de conflicto pudieran reducirse a él. No sólo consideraba que los intereses políticos, en tanto que opuestos a los económicos, tenían su propio papel independiente que representar, sino que también dio a las ideas, y en particular a las ideas religiosas, una importancia que los marxistas les negaban. Las ideas, como dijo en una frase memorable, son como guardagujas que desvían el curso de la Historia a una u otra vía². Su propia visión de la Historia era un proceso de inextinguible "racionalización" que se originó en las sociedades de la temprana Europa moderna. Pero, como Marx, se equivocó. Sea lo que sea lo que Weber entendiera por "racionalización" no es el proceso inexorable que él suponía —incluso aunque lo considerara interrumpido por la aparición ocasional de un "carismático" líder religioso o político— ni

tampoco se debe únicamente a Europa el avance moderno de la ciencia y la tecnología. Sin embargo, también Weber influyó de forma permanente en sus sucesores. Para subrayarlo, lo mejor que puedo hacer no es intentar resumir sus contribuciones más duraderas, sino llamar la atención sobre la frecuencia con que cito su nombre en este libro. El eminente sociólogo francés Raymond Aron dijo una vez que Weber no es simplemente el más grande de los sociólogos, sino el sociólogo³, y es difícil pensar en cualquier otro de quien pudiera decirse eso con mayor justicia.

¿Y Durkheim? Durkheim fue casi contemporáneo de Weber (si bien, para extrañeza de los posteriores historiadores de las ideas, ninguno de ellos tuviera en cuenta la obra del otro). A diferencia de Weber, sin embargo, Durkheim intentó establecer la sociología como sujeto autónomo postulando un ámbito conceptual de lo "social" en el que todas las instituciones humanas fueran explicadas por referencia a otros "hechos sociales", definidos como tales por la "conciencia colectiva" de la sociedad en cuestión. Esta extrapolación de la observación, incuestionablemente válida, de que el comportamiento humano no es una mera cuestión de elección individual, ha resultado seductora para más antropólogos que sociólogos, quizá debido a su mayor sentido de la importancia de la costumbre y el ritual en las sociedades humanas. Pero tiene un punto débil que Durkheim parece no haber captado nunca. Si el comportamiento social humano es enteramente explicable por el entorno social en el que son educadas las personas en cuestión, éste debería incluir el modo en el que éstos conceptualizan ese comportamiento para sí mismos, una inferencia que Durkheim estaba explícitamente dispuesto a extraer. Sin embargo, la inferencia se basa en una falacia. Pues si, como Durkheim creía, incluso el concepto de dualidad se deriva de una percepción de las dualidades en la organización social, ¿cómo pueden percibirse como dualidades sin alguna capacidad innata previa para percibir las como tales? Dejando a un lado los hallazgos de la psicología evolutiva y de la antropología biológica, que han sacado la concepción de la mente humana como una *tabula rasa* en la que la sociedad graba lo que sea, hay aquí un error

lógico que recuerda el viejo cuento de que El Greco era asigmático (averigüese la respuesta si no se conoce ya). En su último libro, Durkheim llegó al punto de sostener, a través de una especie de estudio evolutivo inverso de los arunta australianos, que toda religión es esencialmente el culto que la sociedad se rinde a sí misma; como si muchas doctrinas y prácticas religiosas no fueran explícitamente hostiles a las instituciones establecidas de las sociedades en las que han surgido. Como observó Evans-Pritchard posteriormente, fue Durkheim, y no el "salvaje", quien deificó la Sociedad⁴.

Y, sin embargo... hoy todos somos hasta cierto punto durkheimianos, como también somos en cierta medida weberianos y marxistas. No se trata únicamente de que muchas de las preocupaciones de Durkheim sean también nuestras: la división del trabajo en las sociedades industriales complejas, el estrés psicológico producido por el desequilibrio social, la importancia de las asociaciones intermedias entre el individuo y el Estado o la relación entre la educación pública y la moralidad privada. Se trata también de que hay un sentido en el que las sociedades y culturas son más que la suma de los comportamientos de sus miembros, y éstos lo reconocen en gran parte de lo que dicen y hacen. Considérese cómo participa la gente en rituales de diversos tipos incluso cuando son indiferentes a la ideología que supuestamente los legitima, o cómo responden de forma colectiva y aparentemente irreflexiva a símbolos patrióticos, o cómo se adaptan a los cambios sociales que no son su propia obra. La explicación correcta de estas pautas de comportamiento puede ser diferente a la que suponía Durkheim. Pero Durkheim tenía razón al considerarlas incompatibles con las presuposiciones dogmáticamente individualistas que atribuía a los teóricos económicos y políticos tempranos, incluidos los "utilitaristas" británicos. Si, como Comte antes de él, se equivocó al subestimar la psicología individual, de ahí no se sigue que se equivocara al negar que la sociología no es sino psicología individual a lo grande.

Irónicamente, ni Marx ni Weber ni Durkheim tuvieron tanta influencia en vida como el autodidacta ingeniero de ferrocarriles victoriano Herbert Spencer; y como fue Spen-

cer quien en realidad acuñó la desafortunada frase de la "supervivencia de los más aptos" uno puede preguntarse por qué le he dejado fuera de mi lista. Lo que ocurre es que la sociología de Spencer estaba más irremparablemente viciada que la de Marx, Weber o Durkheim por su concepción de la evolución como un proceso cósmico de avance mecanicista hacia un armonioso equilibrio y su convicción simultánea de que era posible derivar una ética científica de las leyes de una Naturaleza uniforme. Indudablemente, para Marx el conflicto de clases iba a conducir a un estadio final de armonía universal, en tanto que para Spencer eso se iba a producir mediante la competencia individual. Pero la atracción de Spencer para sus contemporáneos, en especial en Estados Unidos⁵, se deriva no tanto de esta convicción, basada en su explicación de la historia humana universal, como de la legitimación pretendidamente científica que confirió a la competencia sin paliativos en pos del beneficio individual. Naturalmente, tenía razón al señalar con qué esfuerzo compiten los individuos entre sí en pos del beneficio personal (y no sólo, de ninguna manera, en Estados Unidos). Pero no logró ver lo poco que esto explica por qué las instituciones económicas, ideológicas y políticas de una sociedad llegan a ser lo que son.

Retrospectivamente, no es sorprendente que la concepción de la evolución del siglo XIX sobreviviera en su forma marxiana y no spenceriana, lo que no sólo se debió al creciente atractivo del marxismo como profecía razonada de la debelación del capitalismo, sino también por el cada vez menor atractivo de la negativa de Spencer a sancionar la implicación del Estado en materia de bienestar social. No se trata de que Spencer cayera totalmente en desgracia. Incluso disfrutó cierto renacimiento en los años sesenta, cuando el sociólogo estadounidense Talcott Parsons, que en 1937 abrió su primer libro, *The Structure of Social Action*, citando la pregunta retórica del historiador Crane Brinton "¿quién lee hoy a Spencer?", publicó en 1966 un libro titulado *Societies* en el que explícitamente readmitía en la sociología la noción de la evolución en términos que podía haber suscrito el propio Spencer (junto con el error de equiparar evolución con pro-

greso)⁶. Pero, dejando a un lado el marxismo, las ideas dominantes en la sociología del siglo XX han sido explícitamente antievolucionistas. Estas son de tres tipos: funcionalistas, estructuralistas y conductistas.

La exposición más influyente del funcionalismo fue la formulada en los años veinte por los antropólogos Bronislaw Malinowski y A. R. Radcliffe-Brown, este último explícitamente influido por Durkheim. Su dogma básico es que las pautas distintivas de comportamiento observables en diferentes sociedades humanas no pueden explicarse en términos de su historia, sino en términos de la contribución que el comportamiento aporta al funcionamiento de la sociedad en su conjunto. Como reacción frente a las historias puramente conjeturales a las que se habían entregado numerosos evolucionistas decimonónicos, esto era saludable. Pero suscitaba la réplica obvia de que era preciso explicar el cambio. Después de todo, incluso las sociedades que más estables parecen fueron diferentes en algún momento del pasado y serán diferentes en algún momento del futuro. Los funcionalistas replicaban que cuando una sociedad cambia, la explicación de su transformación seguirá dependiendo de un análisis de la función de las nuevas instituciones que han sustituido a las antiguas. Pero el punto débil que sigue presente es la posición implícita de que el estado normal de las sociedades humanas es un equilibrio entre sus partes constitutivas. Ninguna teoría que pretenda explicar por qué las sociedades humanas son tal como las conocemos puede prescindir de la noción de función. Pero tampoco puede lograr su propósito declarando si no admite que el conflicto y el cambio son características "normales" de las sociedades humanas como la cohesión y la estabilidad. No se trata únicamente de que la explicación del cambio requiera un análisis de las funciones de las prácticas mediante las que se definen los roles de la sociedad y no de las conexiones entre las instituciones que las constituyen. Se trata también de que esas prácticas mutantes que resultan ser críticas pueden serlo debido precisamente a que la ventaja que confieren a los roles que las desarrollan sea *inadaptativa* para las instituciones sociales y, por tanto, para la propia sociedad en sus relaciones con otras sociedades.

De modo similar, el estructuralismo, cuyo más célebre representante quizá sea el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss, rebajando también el valor de la explicación histórica, aportó un saludable recuerdo de la importancia del estudio de la forma así como del contenido de las pautas de comportamiento humano. Pero una vez más, todo depende de lo que se desee saber (exactamente). De todas las ciencias sociales, la lingüística es quizá aquella donde las explicaciones estructuralistas han sido más esclarecedoras. Pero incluso en un nivel menos profundo que el análisis de la estructura sintáctica y las reglas de transformación gramatical del famoso lingüista estadounidense Noam Chomsky es fácil observar cómo un sistema de terminología previamente sorprendente puede ser explicado en términos puramente estructurales. Como el antropólogo británico Edmund Leach observó en el caso de la terminología de parentesco, sumamente compleja, de un pueblo denominado jinghpaw, el análisis estructural mostró que esa terminología era "el sistema lógico más simple posible coherente con las reglas de esa sociedad" ⁷. Pero aun en el caso de que esto sea cierto, ¿pueden ignorarse totalmente las cuestiones genéticas y motivacionales? Mostrar que una pieza musical es una fuga no nos dice nada sobre los motivos del compositor al escribirla o las condiciones culturales y sociales previas sin las que jamás hubiera sido escrita. La demostración de Chomsky y sus seguidores de que existe una gramática universal innata a la especie humana que subyace a todas las gramáticas particulares del enorme número de lenguajes humanos diversos deja por mostrar dónde y cómo empezó a desarrollarse el lenguaje, cómo la competencia lingüística se relaciona con otras capacidades mentales y si la comunicación gestual no verbal puede contener la clave del origen del lenguaje. La búsqueda de lo que el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty denominó "el programa del código universal de estructuras que nos permitirían deducir unas de otras mediante reglas de transformación" no puede, cualesquiera que sean sus otros logros, conducir a una teoría general de cómo funcionan y se desarrollan las culturas y sociedades humanas ⁸.

Los efectos autorrefutadores de intentar eliminar en vez de incorporar enfoques alternativos son todavía más evidentes

en el conductismo. Su fundador fue el psicólogo estadounidense John B. Watson. En un pasaje muy citado publicado por primera vez en 1925 Watson proclamaba que, dado lo que él denominaba "mi propio mundo especificado en el que educarlos", podía adiestrar a cualquier grupo de niños elegidos al azar con el fin de convertirlos en "cualquier tipo de especialista que yo decidiera: médico, abogado, artista, jefe comercial e, incluso, mendigo y ladrón" ⁹. ¡Menuda afirmación! Sin embargo, repárese en que esto es la imagen especular de la idea de Durkheim de que es la Sociedad la que nos hace a todos ser lo que somos. Ambas afirmaciones presuponen que los seres humanos, tal como emergen del útero, son completamente maleables: la diferencia es que Watson piensa en individuos moldeados por otros individuos y Durkheim los concibe en tanto que modelados por la conciencia colectiva de la propia Sociedad. Para los conductistas, esto tiene la ventaja de que, a diferencia de los durkheimianos, no se les puede acusar de invocar, como despectivamente dice el filósofo estadounidense Daniel C. Dennett, poderes o procesos imaginarios a los que se les atribuye agencia causal de forma arbitraria e incontrastable ¹⁰. Y, lo que es más, permite a los conductistas idear experimentos en los que, mediante la cuidadosa manipulación de recompensas y castigos, puede lograrse que seres humanos y animales se comporten de forma distinta a como lo harían de otro modo. Pero, como teoría general del comportamiento humano, el conductismo es un completo fracaso. Trata el cerebro como una "caja negra" cuyo contenido es irrelevante: B. F. Skinner, el conductista más influyente de la generación posterior a Watson, descalifica resueltamente como "mentalismo" acientífico cualquier sugerencia de que el estado interno de la persona cuyo comportamiento se estudia pueda contribuir a establecer el nexo causal entre el estímulo de lo que los conductistas llaman el "condicionamiento operante" y la respuesta que se manifiesta en las acciones externas y visibles del sujeto experimental. (Como cabría esperar, hay un montón de buenos chistes conductistas, de los cuales mi favorito es el de que cuando dos de ellos se encuentran por la calle, cada uno le dice al otro: "Estás bien. ¿Cómo estoy yo?"). Insistir, sin

embargo, en que lo que sucede en la mente (o cerebro) del sujeto es relevante para explicar el comportamiento del sujeto no tiene por qué implicar el recurso a uno de esos fantasmagóricos poderes o procesos denunciados por Dennett. El golpe individual más poderoso asestado al conductismo fue el que le dio Chomsky en 1959 en una devastadora recensión del libro de Skinner *Verbal Behavior*¹¹. Chomsky mostró que el aprendizaje del lenguaje no puede explicarse en términos de estímulo-respuesta: existe una capacidad innata que permite a los niños construir frases enteramente nuevas que no pueden haber aprendido a través del ejemplo y la imitación. Esto no fue suficiente por sí solo para convencer a los recalitrantes, entre los que se incluye el distinguido sociólogo estadounidense George C. Homans, el colega de Parsons en Harvard, que siguió creyendo que estudios como los que él hacía de lo que denominaba las "formas elementales" del comportamiento social humano debían fundamentarse teóricamente en un modelo claramente skinneriano de respuestas individuales a los estímulos del castigo o la recompensa¹². Pero el bando en decadencia de los skinnerianos está ahora prácticamente extinto. Y es una bonita ironía que Skinner haya ejemplificado en su propio comportamiento el poder del "condicionamiento operante" hasta tal punto que nunca haya logrado ponerse a leer la recensión de Chomsky.

Sería tentador sugerir que el eslogan al que conduce todo esto es: "Erradiquemos todos los ismos". Pero eso sería demasiado erradicar, y no en última instancia porque yo mismo he hablado de darwinismo. Como algunas teorías explicativas resisten mucho mejor que otras los intentos de refutación no puede ser demasiado pernicioso encapsular sus rasgos distintivos en una palabra acuñada al efecto. De todos modos, hay dos buenas razones para ser muy cuidadosos al actuar así.

La primera razón es que la teoría corre el riesgo de convertirse no en un conjunto de proposiciones sino un conjunto de doctrinas que se consideran sacrosantas; o, expresándolo en términos que se remontan a Francis Bacon en el siglo XVII, sus partidarios dan en preocuparse no tanto de corregir sus errores como de eliminar sus dudas. El marxismo es el ejemplo ob-

vio, como no son los últimos en reconocer refinados marxistas que se esfuerzan por garantizar a sus lectores que, a pesar del uinete escatológico de mucho de lo que escribió Marx, ellos no lo suscriben como si fuera la Sagrada Escritura. Creer *en x*, en contraste con creer *que x*, es una actitud mental muy fácil de entender. Después de todo, es doloroso someter convicciones hondamente arraigadas a un proceso constante de contrastación; es tentador descalificar críticas mal recibidas aduciendo que se hacen de mala fe; y es reconfortante recurrir a la autoridad canónica. Pero ésa no es la mejor actitud mental para hacer progresar la causa del descubrimiento científico.

La segunda razón es que se corre el riesgo de pensar que la teoría en cuestión explica una gama de observaciones mucho más amplia de lo que en realidad puede explicar. Un ejemplo obvio de esto es el conductismo, como ya he sugerido. Por notables que fueran (y lo eran) las demostraciones de Skinner de que las respuestas de palomas y ratas a estímulos experimentales no sólo eran explicables sino predecibles en términos del "condicionamiento operante", eso no le autoriza a afirmar que lo mismo tenga que ser cierto del comportamiento en general. Pero eso es justamente lo que se hace inevitablemente al promulgar el término "conductismo". Es de temer que quienes tengan buenas ideas originales les pidan demasiado y también que sus discípulos las eleven a una ortodoxia inviolable. Pero, una vez más, no es ésta la forma más prometedora de hacer progresar la causa del descubrimiento científico.

Sería agradable suponer que, diagnosticando correctamente los errores de la sociología del pasado, los sociólogos del presente pueden evitar caer en los suyos propios. No hace falta decir, sin embargo, que esto no funciona en sociología más de lo que funciona en cualquier otro ámbito. No se trata únicamente de que siempre haya nuevos errores por cometer al igual que nuevos descubrimientos por hacer, sino también de que sólo pueden hacerse descubrimientos cometiendo errores. Pero, como suele decirse, el que avisa no es traidor. Hay otros dos peligros que no son tanto errores como falsos planteamientos y que explican buena parte de la mala

prensa que recibe la sociología. Son, sin embargo, peligros a los que los sociólogos son irremediablemente proclives, en parte porque nosotros mismos somos ejemplos de lo que estamos estudiando y en parte porque, en consecuencia, nos inclinamos a sobrevalorar la opinión que tenemos de nosotros mismos. El primer peligro es suponer que una proposición predilecta sobre el comportamiento social humano es nueva y verdadera cuando únicamente es nueva y verdadera cuando únicamente es verdadera.

Propongo denominar a los sociólogos en los que estoy pensando MMAA y MMTT. Los MMAA son los Mercaderes de Actitudes, aquellos que permiten que sus opiniones personales sobre el comportamiento que estudian informen sus conclusiones respecto al mismo hasta el punto de que desconfían o devalúan los datos incómodos en aras de esas opiniones. Los MMTT, o Mercaderes de Trivialidades, permiten que su convicción de la importancia de ciertas verdades generales sobre el comportamiento humano les lleve a pensar que al reformular esas verdades en palabras más imponentes —o en ocasiones, en ecuaciones matemáticas más importantes pero no menos triviales— hacen progresar el conocimiento sociológico. (También hay MMBB, o Mercaderes de la Beatitud, entre los cuales Jesús de Nazaret es aquel cuyas enseñanzas les resultarán más conocidas a los lectores de edad. Pero el Sermón de la Montaña, aunque pueda ser religiosamente muy bueno, sociológicamente es muy malo: pues de que los mansos sean bienaventurados, pero nunca heredarán la tierra).

El MT más célebre de la literatura sociológica es Talcott Parsons, a quien acabamos de ver rectificando su anterior desprecio de Herbert Spencer para reconocer a destiempo que, después de todo, las sociedades evolucionan de un tipo a otro. Durante sus años con Parsons en Harvard, Homans siempre proclamaba que el rey estaba desnudo, y justificaba su forma de actuar observando que no podía acusarse de atacar a un hombre caído. En el mismo espíritu, permítaseme confesarlo: desde que escuché por primera vez a Parsons en el curso académico 1958-1959 he estado de acuerdo

con Homans, y nunca ha dejado de sorprenderme que se tomara a Parsons tan en serio... y que algunos sociólogos sigan haciéndolo. Una de las explicaciones preferidas por algunos de sus comentaristas es que su elaborada terminología y su pretensión de exponer una teoría comprensiva de los sistemas sociales dio a los sociólogos que no habían sido tentados por el marxismo un sentimiento gratificante de identidad profesional alternativa. Una explicación ligeramente diferente, preferida por sus críticos que sí fueron tentados por el marxismo, es que su énfasis en la interdependencia autoequilibradora de las partes constitutivas de los sistemas sociales era profundamente confortante para los partidarios de la ideología estadounidense del liberalismo consensual. Pero sea cual sea la explicación de su reputación, la pregunta que sus admiradores tienen que contestar es esta: ¿qué descubrió, o refutó, Parsons sobre grupos humanos, comunidades, instituciones o sociedades que fuera original y profundo? Después de todos estos años, sigo esperando una respuesta convincente. En los voluminosos escritos de Parsons hay muchas cosas que no hay razón alguna para discutir porque son poco más que observaciones de sentido común sobre las instituciones de la sociedad estadounidense. También hay muchas otras que no son discutibles porque consisten en afirmaciones generales analíticamente verdaderas dentro de su propio esquema conceptual. También hay algunos comentarios útiles sobre los escritos de sociólogos anteriores, en particular Weber, cuya obra Parsons hizo mucho por difundir entre los lectores de lengua inglesa. Pero si hay un autodenominado parsoniano capaz de mostrarme un conjunto de hipótesis bien contrastadas basadas en el esquema conceptual de Parsons que hayan refutado explicaciones previamente aceptadas de algunos aspectos importantes del comportamiento social humano, me rendaré mi ejemplar de *La estructura de la acción social*.

Parsons no es, ni mucho menos, el único sociólogo acusado de verborrea vacía y jerga innecesaria. Pero sí goza de la distinción de haber provocado el ataque más memorablemente abierto a la "gran teoría" que se recuerda, el de su conciudadano C. Wright Mills en un libro llamado *The Socio-*

logical Imagination publicado en 1959. Mills era el tipo de sociólogo cuyas críticas pueden acarrearle la descalificación de ser un periodista sofisticado que no tiene ninguna teoría, sino una hostilidad generalizada respecto a las instituciones establecidas de su propia sociedad. Sin embargo, sus dos libros más famosos sobre Estados Unidos de mediados del siglo XX, *The Power Elite* y *White Collar*, no son por ello necesariamente los peores. En cualquier caso, su ataque a Parsons, que incluye una devastadora "traducción" (la palabra es de Mills) de las 555 páginas de *The Social System* de Parsons en cuatro párrafos, debería ser copiado todas las mañanas por cualquier sociólogo que crea que una trivialidad lo es menos si se alinea con palabras más numerosas y más largas. Así, la "vinculación a valores compartidos significa, considerada motivacionalmente, que los actores tienen 'sentimientos' comunes que apoyan las pautas valorativas, sentimientos cuyo significado puede definirse como que la conformidad con las expectativas relevantes se trata como 'algo bueno' con relativa independencia de cualquier 'ventaja' instrumental específica que pueda obtenerse de tal conformidad, es decir, la evitación de las sanciones negativas" en versión de Mills es: "cuando la gente comparte los mismos valores, tienden a comportarse de acuerdo con la forma en que unos esperan de otros que se comporten". ¿Injusto? Sólo un poco. Para un defensor reciente de Parsons, Leon H. Mayhew, Mills es culpable de un "caprichoso deseo de malinterpretar y distorsionar"¹³. Pero al menos para este lector, la "Introducción" del profesor Mayhew a su selección de los escritos de Parsons hace mucho más por confirmar las críticas de Mills que por refutarlas. Cuan- do, poco después del ataque de Mills, el filósofo Max Black emprendió un examen crítico de los escritos de Parsons, se vio obligado a admitir que "nos ha proporcionado una malla de conceptos cuya correspondencia con los conceptos que los legos utilizan para pensar sobre las relaciones sociales y la acción humana apenas queda disfrazada por una nueva terminología", y concluyó confesando abiertamente que "no he ocultado mi desazón por las confusiones conceptuales que, a mi juicio, están presentes en toda la estructura"¹⁴.

Pero cuidado: uno puede rechazar un aparente MT que, después de todo, no resulte serlo. Cito aquí un párrafo que, a primera vista, parece tan vaciamente verboso como cualquiera de los que pudo escribir Parsons:

La costumbre, el principio generativo de improvisaciones reguladas duraderamente instalado, produce prácticas que tienden a reproducir las regularidades immanentes en las condiciones objetivas de la producción de su principio generativo al tiempo que se ajusta a las demandas inscritas como potencialidades objetivas en la situación, tal como son definidas por las estructuras cognitivas y motivacionales que constituyen la costumbre¹⁵.

Una frase como esta pide a gritos el tratamiento de Wright Mills, aplicando el cual podríamos tener esta versión:

La historia del comportamiento coherente dentro de un grupo social, así como las reacciones de sus miembros con su entorno inmediato, es necesaria para explicar sus formas distintivas de comportamiento aparentemente espontáneo.

Puede que no lo haya entendido del todo bien, y en la medida en que sea así pido disculpas al profesor Pierre Bourdieu, de cuyo *Esquisse d'une Théorie de la pratique* está tomada la frase. Pero no es ésa la cuestión. La cuestión es que Bourdieu está diciendo algo sutil y (según creo) válido sobre el proceso por el que se reproducen las prácticas dentro de un grupo o comunidad más amplia que comparte una cultura común. Y si un lector escéptico desea saber qué beneficios se derivan en moneda científica, la respuesta es que Bourdieu, además de sus escritos literarios y filosóficos, ha llevado a cabo investigaciones sociológicas que han aportado algunas explicaciones convincentes sobre pautas específicas de comportamiento social, como, por ejemplo, la transmisión del "capital cultural" en el sistema educativo francés y la disposición espacial en los hogares de los cabillas en Argelia y su relación con la división del trabajo entre hombres y mujeres en la sociedad cabila. Hay, por tanto, una

doble razón para que sea deseable desenmascarar a los MT. Éstos no sólo hacen que la sociología parezca más pretenciosamente trivial de lo que es, sino que además ensombrecen los escritos de otros sociólogos cuyas genuinas contribuciones a la explicación del comportamiento social humano corren el peligro de ser descalificadas como menos esclarecedoras de lo que son.

En gran medida, de los Mercaderes de Actitudes puede decirse lo mismo que de los Mercaderes de Trivialidades. No sólo hacen que la sociología parezca indiscernible de la propaganda, sino que animan a los lectores de otros sociólogos a que sospechen que todos nosotros alimentamos agendas de tipo político mejor o peor encubiertas. Siguiendo el espíritu de Homans sobre Parsons, he elegido como ejemplo de MA a un sociólogo cuya posición es tal que a mí, como a Homans, tampoco puedan acusarme de atacar a un hombre caído: el profesor Immanuel Wallerstein, que en el momento en que escribo es presidente de la International Sociological Association. La reputación de Wallerstein deriva de tres influyentes volúmenes titulados *El moderno sistema mundial*. Su argumento, en resumen, es que el capitalismo desempeña en un contexto global el papel que el marxismo le atribuía en un contexto nacional: en otras palabras, naciones periféricas débiles, como las clases subordinadas, son explotadas por naciones más fuertes pertenecientes al núcleo cuya fuerza está en función de su dominio económico, no ideológico o político, dentro del mercado mundial. Esta tesis tiene muchos elementos persuasivos y muchos de ellos se han incorporado a las obras de otros historiadores y sociólogos que pueden compartir o no el resto de las opiniones de Wallerstein. Sin embargo, Wallerstein odia al capitalismo. Lo odia como un musulmán sumí odia a uno shií, o un mason a un jesuita, o un hincha de los Rangers a uno de los Celtic. Naturalmente, tiene todo el derecho a hacerlo. Pero su actitud le ciega a la posibilidad de que el capitalismo explique menos de lo que él supone sobre por qué es una y no otra sociedad europea la que en uno u otro momento mantiene una posición más o menos dominante dentro del "sistema mundial". En particular, esto le lleva a ignorar otros determinantes po-

líticos del notable auge de Suecia y Prusia, que no pueden encajar tan cómodamente en su modelo como él afirma. No se trata de que no sea consciente del problema. Se trata de que desea echar al capitalismo la culpa de cuanto detesta, y la realidad es más complicada.

Un poco de polémica no tiene nada de malo. ¿No acabo de elogiar a Chomsky por su ataque a Skinner, y antes de eso ideas está llena de ejemplos en los que un pensador desconocido es empujado a hacer una contribución duradera a causa de su hostilidad a la sabiduría convencional, sea que, como Kant, "despierte de su sueño dogmático" por la necesidad de discutir el escepticismo de David Hume, sea que, como Keynes, se vea impulsado a refutar la teoría económica "clásica" en la que había sido educado por su incapacidad para explicar el desempleo permanente a gran escala. El problema de los Mercaderes de Actitudes no es que sostengan sus actitudes con tanta fuerza como las defienden. El problema es que se dejan arrastrar por ellas. Si esas actitudes son comparadas por sus lectores, esto comporta el riesgo de que las explicaciones que proponen del comportamiento que suscita sentimientos tan fuertes no sean contrastadas con los datos tan rigurosamente como se debería, o que no sean contrastadas en absoluto.

He perdido la cuenta de las veces en las que, durante los últimos treinta años, he tenido que replicar a la crítica de un colega de otro campo académico que afirmaba que la sociología era una "maría", no "una asignatura de verdad". Demasiado bien sabía lo que querían decir. Incluso aunque la sección "Religión sustitutiva" se traslade, como debería, a un ala aparte de la Biblioteca de la Universidad y a un departamento independiente en la Facultad de Letras, mucho de lo que pasa por sociología puede ser tachado de no ser ni ciencia ni materia académica. ¿Dónde (se nos pregunta) está nuestro Newton, siquiera nuestro Copérnico, por no hablar de nuestro Einstein? ¿Por qué dedicamos tanto tiempo a discutir nuestros métodos en lugar de utilizarlos para llegar a conclusiones a la vez novedosas y verdaderas sobre las instituciones y sociedades en las que vivimos nosotros y otros? ¿Qué dice

de nuestra materia el que sus mejores revistas no dejen de publicar artículos sobre el "estado de la disciplina", la "crisis de la sociología" y el hecho de que, como lamentaba el sociólogo estadounidense Randall Collins en uno de estos artículos publicado en 1989, "gran parte de lo que cada uno dice sobre el trabajo de los otros es negativo, hostil, descalificador"?¹⁶ La conclusión que debe sacarse de comentarios de este tipo es, sin embargo, la contraria a la que sugieren quienes los hacen. Es fácil hacer mala sociología (¿y qué no es fácil hacer mal?). Pero la lección que cabe derivar de su historia hasta el momento presente es cuán difícil es hacer buena sociología. En lo que concierne a los sociólogos, esto debería espolearles, no desalentarles. Pero en lo que concierne a sus lectores, debería ser una razón para que fueran escépticos respecto a las pretensiones sociológicas, caritativos respecto a sus limitaciones y críticos respecto a sus logros. Teniendo esto en cuenta, en los capítulos siguientes haré cuanto pueda para mostrar algo de lo que sabemos y de lo que ignoramos acerca de por qué los diversos grupos, comunidades, instituciones y sociedades humanas que existen y han existido en el mundo son y han sido tal como los hemos conocido.

IV. PODER

El concepto de poder es tan importante en sociología que requiere un capítulo sólo para él. La sociología es el estudio de las personas en sus roles, y estudiar a las personas en sus roles es estudiar cómo y por qué se distribuye y ejerce el poder en los grupos, comunidades, instituciones y sociedades a las que pertenecen esas personas. Pero una razón adicional para concederle tanta atención es que es un concepto más controvertido de lo que debería. Incluso aunque puede que la definición precisa de conceptos importantes no sea un prerrequisito para llegar a explicaciones bien validadas en la ciencia natural o social, es indudable que la sociología saldría ganando con una definición precisa del poder.

El punto de partida —y al menos esto no está en discusión entre sociólogos de escuelas rivales— es que como miembros de grupos, comunidades, instituciones y sociedades que interactúan entre sí, el comportamiento de personas que ocupan ciertos roles se ve modificado por el comportamiento que tienen con ellas personas que ocupan otros roles. Sin embargo, esto da lugar de inmediato a una primera alternativa. Algunos sociólogos prefieren utilizar el concepto de poder sólo en circunstancias en las que una persona es obligada por otra a hacer algo en contra de su voluntad. Desde esta perspectiva, el poder se contrasta explícitamente con la influencia, la seducción, la persuasión, el engaño, el consejo, el alentar o el manipular; es decir, con circunstancias en las que la persona que se comporta de forma diferente a como normalmente se comportaría actúa así de grado o, en todo