

Orden social y orden sociológico

Fermín Bouza

Separata correspondiente a la obra
«Escritos de Teoría Sociológica en Homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga»
CIS, 1992

Orden social y orden sociológico

FERMÍN BOUZA
Universidad Complutense de Madrid

A la memoria de Luis y Mercedes, compañeros y amigos, recordando una lejana noche alrededor de un capón de Villalba. Y en la esperanza.

La sociedad posfeudal europea es un mundo caracterizado tanto por la inexistencia de una guía única para las conciencias (nacimiento del protestantismo y fractura de la unicidad de las creencias y de la centralidad romana, con la emergencia de las periferias religiosas y la modificación que esto supone en la *universitas* medieval) como por la intensificación y diversificación de la división social del trabajo y del espacio productivo (ciudad/campo, con la definitiva primacía de la primera). Las condiciones que van a dar lugar a una mayor homogeneidad entre lo político (en manos de los viejos sectores de poder, en buena parte) y lo económico (que comienza a despegarse de los mecanismos tradicionales tardomedievales y que, cada vez más, pasa a manos nuevas, de procedencia diversa, pero con una unidad actual como clases mercantiles), a la unidad moderna entre Estado-nación y circulación regulada de riqueza, esas condiciones están ahí dadas para empujar la última parte del proceso de reordenación que el nuevo mundo exige. La idea de orden no es vana, es una aspiración común, de índole restauradora, que preside una axiología científica que todos comparten: de Comte a Marx. Los procesos de industrialización y modernización han desencadenado no sólo una fuerte reestructuración social (Gran Bretaña, como ejemplo «ideal») sino que también han generado una dinámica científica acelerada (conexión

179

FERMÍN BOUZA

ciencia-industria) que produce una serie de descubrimientos en cadena, particularmente en el campo del transporte y las comunicaciones y en el de la maquinaria del sector textil. Esta tecnología incipiente se va a extender por Europa y va a ser decisiva en aquellos países que política y económicamente pueden absorber el proceso.

Si, al modo heraclíteo, el conflicto es el estado normal de las cosas, el siglo XIX (y aledaños) es el momento más «normal» de la historia europea. La idea de restauración, que es una idea de orden, aparece en toda cultura bajo formas míticas o simbólicas, cuando no

explícitamente, y dirigida a finalizar algún desorden. Dicho esto, parece que hablar de la idea de orden como exclusiva de una época fuera excesivo. Sin embargo, la quiebra total, aunque anunciada y larga, que se produce en el siglo vecino, introduce una variante intensiva en el uso de la idea restauradora. Aun más abusivo podría parecer atribuir tal consideración ordenancista a Carlos Marx, aunque no a Augusto Comte, obviamente. Pero en estos dos hombres de su tiempo la idea de orden juega, en profundidad, un mismo papel.

El discurso social era un discurso de orden y nadie podría aceptar un cierto nivel entrópico en la vida social diseñada desde la inteligencia científica o literaria o religiosa. Ordenancistas fueron las regladas utopías del Renacimiento, como lo fue la república platónica, y como lo serán después las parautopías sociologistas y/o socialistas de Saint-Simon, Owen o Fourier. La misma idea de orden subyace a la visión liberadora que Marx edifica a partir de un diagnóstico del desorden primigenio: la historia de la Humanidad es la historia de las luchas de clase.

El nacimiento de las ciencias sociales toma la forma profética y redentora. La ordenación social de aquel mundo desestructurado por los procesos acelerados de industrialización y modernización, podrá hacerse desde el ideal científico y/o igualitario, pero serán siempre ciencias de salvación. Liberarse (¿y en qué medida hay que hacerlo?) de este carácter prioritariamente salvífico no ha sido fácil. La deformación que así se introducía obviaba la propia ciencia: la opinión más o menos cualificada o interesada sobre los hechos sociales sustituía a la cuantificación y cualificación de los mismos. Pero aquella confusión de niveles, de metodologías, de creencias, aquella esperanza científica de salvar y ordenar el mundo bajo el impulso reglado de la propia ciencia, no fue un gesto inútil. De la enfermedad escatológica de la primera ciencia social nacería el punto de vista «científico» del político nuevo: el requerimiento a la ciencia y al análisis. La necesidad de racionalizar la gobernación y de diseñar a corto, medio y largo plazo algunos elementos condicionantes de las conductas colectivas, ordenando y elaborando proyectos fundados sobre el

180

ORDEN SOCIAL Y ORDEN SOCIOLÓGICO

conocimiento de la realidad analizada más que sobre la propia tendencia a usar la intuición sin fundamento, voluntarista y peligrosa, la necesidad de racionalizar instituye el requerimiento a la ciencia. Pero del requerimiento a la anulación del discurso científico media la

resistencia que el método positivo introduce en la relación ciencia-política. El interés de Comte no reside tanto en su concepción de la vida social, con su verticalismo al modo de la estructura familiar dependiendo del *pater familias*, ni en su interesante teoría evolucionista de los tres estadios, ni en sus proyectos científico-religiosos de tipo regeneracionista, ni en otras cosas de su larga obra, sino en la elevación a mito científico del *espíritu positivo*: con las limitaciones que el tiempo irá descubriendo, el positivismo, prolongación del empirismo británico y fundamento de la conducta científica contemporánea, pondrá las bases de esa conducta desde la coacción razonada que llega a los centros científicos a partir del uso mágico de la palabra como clave del buen hacer metodológico: se crea una mentalidad nueva aun difusa y no muy reglamentada en sus normativas prácticas, que funciona como marco de trabajo e instituye unos procedimientos inductivos de fundamentación del quehacer empírico. Hablar sin fundamento ya no es un ejercicio acreditado. La filosofía sufre este embate y tratará de rehacerse alrededor, precisamente, del tema metodológico. Buena parte de la filosofía posterior estará centrada en la elaboración de normas abstractas de metodología científica. Esta aportación al cambio de mentalidad es el gran acierto de Comte, que en el terreno estricto de la sociología (barbarismo que él construye a conciencia mezclando lo griego y lo latino) define un camino bolista (*la Sociedad* por encima de *los individuos*) que hará fortuna y fundamentará la ciencia analítica de esa *sociedad*.

Y es mérito del espíritu positivo el que la fagotización de la sociología por la política no llegara a concluirse. Las ciencias sociales siguen ahí, herederas de aquel intenso deseo salvador, pero libres ya de la responsabilidad de llevarlo a cabo por sí mismas, en cuanto ciencias.

La idea de orden introducirá en el discurso social un concepto que será uno de los primeros esquemas epistemológicos de las ciencias sociales: organismo. Un organismo es un orden divino y natural, o sólo natural, pero perfecto. La metáfora biológica (tan antigua, por cierto) es el símbolo de la restauración. No es casual que Ferguson, el sociólogo pionero de la escuela escocesa (*An Essay on the History of Civil Society*, 1767) fuese, sobre todo, un teórico moral, o que Saint-Simon y Comte encontraran en la religión lo que parecía faltar en la marcha de la sociedad de su tiempo: cohesión y fin. La última razón de la idea restauradora es el recurso a la cohesión religiosa. Lo que

FERMÍN BOUZA

en Comte o Saint-Simon aparece como pintoresco sacerdocio es, sin embargo, una metáfora en la que ha sustituido burocracia por religión. Había una necesidad de vertebrar el flujo de demandas y de ofertas a través de un aparato eficiente que economizara conflictos y regulara la vida social, y en estas condiciones el ejemplo eclesiástico era el más conocido y el más sólido. No es extraña esta metáfora, como no lo es la confrontación entre marxistas y anarquistas en el campo político de la izquierda: el tema orgánico es el tema del momento, y el impulso organizador lo mueve todo y altera la reflexión social con prescripciones de ese orden. El socialismo libertario es, sólo en cierto modo, una excepción (aunque también ahí el factor orgánico-religioso es muy fuerte, aunque de otro signo, que lo hace inservible desde el modelo progresista o desarrollista en curso: la idea de progreso tiene matices regresivos en los libertarios, que buscan modelos primitivos a su particular lucha por la igualdad y la felicidad). El movimiento restaurador que subyace a todo cambio profundo, nostalgia del orden primigenio, se llamará, en adelante, burocracia: «La burocracia racional-legal se ha desarrollado a lo largo de muchos siglos en la civilización occidental. Comenzando en la Edad Media, ha ido creciendo lenta e irregularmente, logrando su forma plena y generalizada sólo en el siglo xx. Casi todas las grandes organizaciones complejas de los Estados Unidos pueden, por ejemplo, clasificarse mejor como burocracias, si bien el grado y la forma de burocratización son variables. Nunca, sin embargo, se da en la práctica esa forma "ideal", por tres razones cuando menos. Se pretende, en primer lugar, hacer lo que (previsiblemente) nunca será posible —eliminar todas las influencias extra-organizativas sobre el comportamiento de sus miembros—. En teoría, los miembros de la organización deberían actuar únicamente para servir a los intereses de la organización. El problema reside en que, aunque el interés de la organización no fuera ambiguo, la gente no vive sólo para las organizaciones. Las personas aportan todo tipo de experiencias provenientes del resto de sus vidas a la organización y tienen todo tipo de intereses que no dependen de la misma. En segundo lugar, no es factible la aplicación de la forma ideal de organización burocrática cuando se requieren cambios rápidos en algunas de las tareas organizativas. *Las burocracias se crean para administrar tareas estables, rutinarias: este es el fundamento de su eficiencia organizativa.* Sin tareas estables no puede haber una división del trabajo estable, ni adquisición normalizada de destrezas técnicas y experiencia, ni planificación y coordinación formal. Y así sucesivamente. Pero cuando surgen los cambios, las organizaciones tienen que modificar sus programas de acción. Cuando estos cambios son frecuentes y rápidos, la configuración de la organización se hace tan

182

ORDEN SOCIAL Y ORDEN SOCIOLÓGICO

provisional que no se saca partido de las eficiencias propias de la forma burocrática (como consecuencia sube el precio del producto que vende la organización)... En tercer lugar, la burocracia, en su forma ideal, despierta unas expectativas irrealizables, porque las personas son sólo medianamente inteligentes, previsoras, sabias y enérgicas. Todas las organizaciones deben diseñarse para la persona "media" que solemos encontrar en un puesto de trabajo, no para las personas superdotadas» (Perrow, Ch., págs. 4-5).

Lo que caracteriza al nuevo mundo industrial es este orden racional-legal, de tipo burocrático, sólo comparable en algunos puntos de su perfil al orden medieval teocrático, salvando toda distancia. Esto lo ve plenamente Max Weber. Acabar con la clase más o menos ociosa de prebendales exigía la igualdad de opciones para el acceso al control burocrático; la democracia y la igualdad de opciones impersonaliza, desacraliza la máquina burocrática (Weber, M., 1979). El orden se cumplió tanto en la economía de libre mercado o de monopolio transnacional, como en los estados de socialismo real mientras fueron tales, y hoy podemos ya, *ex post*, contemplar el proceso restaurador en todas sus áreas, a punto ya de entrar en una nueva fase de desarrollo de las fuerzas económicas y políticas en términos de un *nuevo orden mundial* o algo similar que la Guerra del Golfo y los acontecimientos del Este han ido propiciando. En todo caso, todo indica que algo sustancial puede estar cambiando y que ese cambio afectará a la estructura de las relaciones internacionales en todas sus áreas. La palabra *orden* vuelve a usarse en forma parecida a aquella de que hemos venido hablando, y el proceso de reestructuración social que teorizaron los pioneros parece entrar en un nuevo camino y prolongarse aun indefinidamente, como si la fractura industrial y sus consecuencias todavía no hubiesen generado esa estabilidad de ideas y conductas que, supuestamente, caracteriza a las edades medias, con su homogeneidad creencial y económica y su largo ciclo de relativa inmovilidad estructural. También como entonces, surgen aquí y allá nuevos planteamientos auróres, aunque sin el matiz revolucionario y la radicalidad de posiciones de la ciencia social decimonónica. Polémicas como la del «fin de la historia» (Fukuyama) o la de la «posmodernidad», o aquellas otras más economicistas sobre las posibilidades del citado *nuevo orden mundial* o sobre el papel de la socialdemocracia en el marco de las nuevas emergencias políticas, aparecen en las revistas especializadas y en la prensa, alimentando la sensación de estar viviendo un momento fundamental de la historia moderna: aquel que va a definir un orden duradero en los próximos decenios. Encontrar un conjunto explicativo del que se deduzca un orden eterno, es un tránsito ingenuo no ya del *ser* al *deber ser*, sino del deber

183

FERMÍN BOUZA

ser al mismo *cosmos noetós*, como si la historia pudiera clausurarse para siempre, por muy científicamente que se hiciera. La persistencia del desorden es entonces el fenómeno más sorprendente para aquellos

que han creído que se pueden cerrar para siempre los procesos de cambio, con ese doctrinarismo optimista que el deseo pone en las conciencias cuando una cierta fatiga histórica nos empuja a fijar esa historia en un punto utópico y definitivo.

La sociología aparece en el momento en que el fragor de las transformaciones sociales de los siglos xviii y xix obliga al Espíritu hegeliano (valga la figura) a mirarse a sí mismo, autocontemplación que define la emergencia de unas ciencias cuyo objeto será la propia acción del sujeto. Como si la autoconciencia buscara su plenitud, el hombre intenta objetivar y sistematizar su misma historia y sus mismos actos. Y es la quiebra del viejo orden lo que hace que el espíritu se piense como *sociedad* u orden social, una totalidad que está por encima de los mismos individuos y que constituye un objeto científico y una realidad a salvaguardar: desaparecidos los lazos comunitarios o en trance de hacerlo, el nuevo orden es societario en un doble sentido: como sociedad en tanto que cualidad superior a sus partes componentes, y como sociedad entendida como asociación voluntaria, siguiendo la línea de Tönnies. El nuevo orden que se propicia tiene en los planteamientos conceptuales de la sociología un apoyo científico.

Así, tanto la sociología como las otras ciencias sociales, tanto las teorías que hacen hincapié en el conflicto como las que lo hacen explícitamente en el orden, son movimientos restauradores: su función es dar a la Europa desestructurada un proyecto político-moral de base positiva.

La cuestión (hayan o no contribuido a ello y en qué medida las ciencias sociales) es que, efectivamente, un orden nuevo nacido de las grandes crisis de la primera mitad de este siglo, se ha conformado como expresión de una razón que ha llegado a negarse en los hechos. «La antinomia entre la racionalidad formal y material que tantas veces ha de constatar la sociología» (Weber, M., 1979, pág. 179) es el objeto de buena parte de la crítica sociológica contemporánea. Consecuentemente, la crítica a la razón (ilustrada, burguesa o revolucionaria, según) y el retorno cíclico de un cierto irracionalismo, son movimientos teóricos y prácticos muy explicables. Elevada a la categoría suprema de la construcción conceptual de la modernidad, la razón se convierte en concepto a combatir o a debatir en tanto que sustento, supuestamente, de todas las deficiencias de los países más avanzados o aun semiavanzados. Con frecuencia esta crítica se hace desde obvias resonancias religiosas y regresivas, retomándose la críti-

ORDEN SOCIAL Y ORDEN SOCIOLÓGICO

ca a la idea de progreso desde perspectivas medievalizantes: en los años sesenta se produce una importante fisura entre los intelectuales más críticos y el Estado nacido de las transformaciones citadas, pero el nuevo orden, tras todos los avalares del siglo, sigue consolidándose.

. La restauración parece haberse consumado, al menos para el industrialismo democrático de libre mercado, pero también el Estado soviético, mientras duró en tanto que tal, pudo dar buen ejemplo del desarrollo de la teoría igualitaria en términos de orden. La revolución racional y burocrática pudo ir aún más allá de lo previsible por el propio Weber. C. W. Milis (1973, pág. 17), ante alguno de los nuevos hechos (las clases medias norteamericanas), llega a impugnar a los dos grandes de la ciencia social con repercusión política: «Tenemos que acusar tanto a John Stuart Mili como a Carlos Marx de haber realizado su labor hace cien años. Lo que ha ocurrido desde entonces no puede ser descrito adecuadamente con la destrucción del siglo xix; ahora han surgido en torno nuestro los rasgos de una nueva sociedad, de una sociedad aferrada a instituciones que el siglo xix desconocía. La idea general de una nueva clase media, con toda su vaguedad, pero también con todas sus ramificaciones, es un intento de comprender esa nueva evolución de la estructura social y del carácter humano.» Milis esta hablando de Norteamérica, pero puede extenderse a Europa su reflexión para cerrar el cuadro de una evolución social que ha llegado a un punto en el que el material conceptual de los clásicos comienza a ser insuficiente: la dinámica social impone entonces en los países avanzados un camino restrictivo del libre mercado, tanto en términos proteccionistas de la población (estado de bienestar) como en la propia formación acelerada de empresas transnacionales que recortan al máximo la vigencia de la libre iniciativa en un mercado muy limitado por la acumulación de capital. El primer capitalismo está cambiando de signo, al tiempo que las clases medias citadas por Milis quiebran el esquema dicotómico elaborado por Marx.

Los pioneros querían orden y ya lo tienen. La confrontación entre conservadores y progresistas o revolucionarios, traída ahora y aquí como si estuviéramos en el siglo pasado, de la misma exacta forma que entonces, además de un sinsentido, es también una singular manera de evitar el problema central de la sociología de hoy: desvelar la estructura social «ordenada» por los primeros teóricos y sus brazos políticos. Si la idea de orden pudo haber conducido a una antinomia entre razón formal y material bajo la forma de un esforzado Leviatán de diverso contenido, es preciso desvelar las carencias de ese orden y plantear así objetivos moderadamente salvadores a las ciencias sociales. «Moderadamente» es, claro está, una forma de autocritica ante

185

los posibles ecos de la fórmula, y a nadie podría pasarle por la cabeza la posibilidad de reconvertir de nuevo a las ciencias sociales en generadoras de un discurso moral que no les corresponde: al contrario, desvelar también la génesis de esos discursos y su real función en la vida social podría contribuir a racionalizarlos, en el buen sentido de la palabra, asentándolos sobre bases materiales y no ya sobre vagos deseos de felicidad general, camino éste sobre el que han pisado todas las intolerancias, cuya capacidad para asimilar el discurso moral clásico es infinita.

La idea de orden se convirtió en ideología justificadora del fortalecimiento del propio Estado y de su burocracia. Estado racional cuya legitimación es circular: es bueno porque es así y es así porque es bueno: la razón de Estado es razón porque es de Estado, desapareciendo con frecuencia ese carácter instrumental del Estado y apareciendo en su lugar una superfetación de ese Estado, una realidad en sí misma que exige a su vez una vigilancia permanente de la ciudadanía: la posible cosificación de la libertad en la máquina estatal reguladora hace que a veces la acción del Estado interrumpa o posibilite la propia vida social, más allá de una pura función arbitral que la propia inercia desborda. Aquel industrioso espíritu ordenancista se ha objetivado como espíritu bien carnal en cualquier Estado moderno. Los afanes de Saint-Simon (Moya, C., 1971, pág. 29) se han cumplido: «La filosofía del último siglo ha sido revolucionaria; la del siglo XIX debe ser reorganizadora.» O como C. Moya dice (o.c., págs. 29-30): «De la crítica racionalista se pasará al racionalismo como legitimación.»

El mundo medieval encontraba en Dios y en la Iglesia la garantía de estabilidad. La improvisación burocrática del «Estado» feudal, su inseguridad, sus carencias de toda índole, eran expresión de la insuficiencia humana y espejo, *a contrario*, de la divina gloria. El verdadero Estado medieval era el Dios internalizado del siervo. El Estado era «estado de ánimo», conciencia, interioridad. Nunca el Estado y el Alma fueron tan unidos. El cristianismo se convierte en una auténtica cultura de masa y marca los límites de la acción y la creencia. Sus afanes universalistas (la *universitas*) no contradicen sus particularismos (la conciencia). Y en ese cruce de lo universal y lo particular se constituye la totalidad Estado/Individuo/Alma que unifica las conciencias en una sociedad de iguales ante Dios, pero diferentes en la jerarquía, que aparece más fija y más estable cuanto más «ideal» sea el modelo concreto que tomemos.

Es la quiebra de esta unión entre Estado y alma la que vacía a ésta y abre el camino a la razón más o menos laica, al estado como materia; al materialismo político, al Príncipe. El *Entmubering* de Weber, el desencantamiento, puede ser este largo proceso de fractura entre lo

ORDEN SOCIAL Y ORDEN SOCIOLÓGICO

divino y lo humano, proceso colectivo e individual en el que la estructura social antañona va perdiendo por sus fisuras siervos libres que forman la avanzadilla de la primera burguesía agremiada, indicio definitivo de una lenta transformación social que generará sus propias formas de pensamiento, sus agrupaciones urbanas (la ciudad emergente, de la que hablaremos más adelante) y todo lo que arrastra un cambio de esta índole.

Orden será, desde ahora, la restauración de la unidad Dios-Estado-Alma a través de la identificación de la voluntad divina con el *instinct of workmanship* de Veblen (1971) o, como se ha traducido, el «instinto de trabajo eficaz». El bloque histórico que protagonizará el cambio final será el bloque industrial, obreros y patrono, los industriales de Saint-Simon: la conciencia religiosa se hace trabajo para que industria y religión caminen juntas, si las tesis de Weber son fundadas (Weber, M., 1969). El «espíritu positivo» de Comte completará el panorama simbólico, introduciendo en la comunidad científica una suerte de coacción metodológica que hará de la fundamentación empírica y reglada el norte de toda investigación aceptable. Porque el mérito central de Comte no son sus pintorescas teorías sociales, ni su interesante modelo evolutivo de los tres estadios, ni siquiera el importante acontecimiento fundante de la sociología, sino la popularización de su modelo difuso de positivismo, que se hace palabra común y llega a la comunidad científica como parte de una mentalidad de época: se hace *sentido común*, y como tal es asumido por esa comunidad. La filosofía, primera víctima de ese lento camino empírico que se hace común, con el bautismo «positivo» de Comte, se rehará como trabajo aceptable elaborando sistemas metodológicos abstractos que fortalecerán el camino irreversible emprendido por la ciencia.

Pero en el mismo bloque del cambio de que hablábamos se contiene la contradicción, que dará lugar, según Marx, al orden más racional y justo: la sociedad sin clases. La aspiración marxiana es ambiciosa y profunda, pero confrontada con la «racionalidad» de lo que es, o fue, el Estado soviético, nos lleva a la curiosa paradoja de que, incapaces los pioneros bolcheviques de consolidar un sistema de plena democracia revolucionaria según el modelo asambleario de la etapa insurgente, el Estado soviético se ha convertido, durante su etapa ortodoxa (?), en caricatura final de la revolución burguesa: producción, disciplina y secularidad. En el día de hoy (24-7-1991) la prensa titula *Gorbachov renuncia al marxismo. El Bad Godesberg del PCUS* (*El País*, pág. 1), y parece como si la reflexión anterior fuese ya de otro tiempo, con el vértigo que la temporalidad está imponiendo a la dinámica del mundo en los últimos meses. Cuando reviso este texto, un

FERMÍN BOUZA

mes más tarde, el PCUS está siendo investigado por su posible vinculación a un golpe de Estado y la URSS emprende un camino difícil e imprevisible.

Hay una última resonancia religiosa en el tema del orden, y no podía ser de otra manera: el orden medieval no fue otra cosa que la intervención ideológica del cristianismo en la vida social y aun, y sobre todo, en las conciencias. Que la ciencia social nazca como nostalgia del orden no expresa otra cosa que su condición histórica. La dificultad de aceptar una cierta entropía en la vida social, un cierto grado de incertidumbre y una imprevisibilidad relativa, cuando no absoluta, marca de forma intensa la teoría sociológica, sobre todo aquella teoría más cercana a la práctica política. El sueño del orden está fundado sobre una utopía armnicista, y funda a su vez buena parte de la teoría política contemporánea, cuando no la misma práctica política.

El Estado (metáfora a veces del Dios medieval que hizo del *fiat* su palabra de omnipotencia) encarna ahora toda una teología laica que es Ciencia Política, Sociología, Derecho..., formas secularizadas del relato religioso. Con Freud de la mano, podríamos decir que la verdadera modernidad, la que anunciaba el anarquismo doctrinario de Bakunin o Proudhon, la desaparición del Estado, no ha llegado. Una Edad Media industrial y burocrática ha venido en su lugar. No conviene exagerar, sin embargo, porque las categorías analíticas de la Historia están ahí, formas al fin de la autoconciencia más avisada, que es la propia Ciencia. Pero la tentación de redefinir la historia en función de las formas de poder, y no de la estructura productiva, es netamente sociológica.

Weber decía (1979, pág. 9), intentando definir una de las tareas del sociólogo, que «Con frecuencia "motivos" pretextados y "represiones" (es decir, motivos no aceptados) encubren, aun para el mismo actor, la conexión real de la trama de su acción, de manera que el propio testimonio subjetivo, aun sincero, sólo tiene un valor relativo.

En este caso *la tarea que incumbe a la sociología es averiguar e interpretar esa conexión, "aunque" no haya sido elevada a "conciencia"...*» (sub. míos).

Este texto weberiano, sorprendente en cierto modo, atribuye a la sociología una función casi psicológica y alinea a Weber con la tradición inmediata de desconfianza de las apariencias, que abre una vía de recurso a hipótesis no tácticas: una sociología de los motivos. Y viene al caso recordar este desconfiado párrafo weberiano para completar la asociación sociología/emergencia urbana, burguesa e industrial, con la asociación entre la sociología y la desestructuración medieval, la otra cara del discurso sociológico, quizá su cara oculta. En cierto modo los pioneros de la ciencia social fueron también los

ORDEN SOCIAL Y ORDEN SOCIOLÓGICO

últimos teóricos del medievo. El caso de Comte es paradigmático, al tiempo que Marx se desvía de este enunciado, al menos de forma tan rotunda. Lo cierto es que la lectura que se hizo de Marx es medievalizante, por más que Marx haya querido darnos una descripción más «moderna» de la dinámica social. El carácter eclesiástico del movimiento subraya esas lecturas regresivas.

La idea del Estado contemporáneo, presente como amenaza (anarquistas, marxistas) o como necesidad (Hobbes y la tradición ordenancista), ha generado un debate interminable sobre el Estado en general en el que prima la idea implícita de la necesidad de restaurar algún orden perdido.

Del impulso hacia el desorden de las masas populares decimonónicas ha nacido un orden extraño y nuevo que se parece al orden negado. O como dice, no sin retórica, Bruno Rizzi (1980, pág. 97): «En las llanuras de Rusia ha surgido un único señor de los siervos: el Estado. Marx no había previsto para el proletariado semejante fin, pero esto, al menos en lo que a nosotros respecta, no es razón suficiente para negarlo: nosotros no adoramos a los santos.» Rizzi no había leído el periódico de hoy, obviamente.

Pero aquellos curiosos ordenancistas no eran gentes de orden, en el mal sentido de la palabra: más bien se atrevieron a pensar contra corriente. De su vitalidad aún vivimos.

II

Del latín *socius* y del griego *logos* extrae Augusto Comte las palabras con las que compone el neologismo impropio *sociología*, operación léxica que Comte justifica porque «recuerda las dos fuentes históricas —se refiere, obviamente, a Grecia y Roma— (una intelectual, otra social) de donde ha surgido la civilización moderna» (Comte, A., 1851-54, vol. I. v. Bottomore, T., 1974, pág. 357). El propio Comte da esta explicación, y por eso carece de sentido la crítica de G. C. Lewis que cita Merton (Merton, R. K., 1964, pág. 18), aun compartiendo la denominación de *horrible híbrido* del propio Merton al barbarismo comtiano. Dice Merton: «La nominación de Comte, Marx o St. Simón o de muchos otros como el padre de la sociología es en parte cuestión de opinión y en parte resultado de un supuesto, no examinado, de cómo surgen y cristalizan nuevas disciplinas». Sigue siendo una opinión porque no hay normas generalmente reconocidas para la paternidad de una ciencia; el supuesto no examinado es el de que típicamente existe un padre para cada ciencia, conforme a la metáfora biológica. En realidad la historia de la ciencia sugiere que la regla

es la poligénesis. Empero, no cabe duda de que Comte acuñó, en 1839, el término «sociología», el horrible híbrido que desde entonces ha servido para designar la ciencia de la sociedad. Los estudiosos han protestado, entonces y hoy, contra el ya domesticado barbarismo. Uno de los innumerables ejemplos de protesta es la observación hecha en 1852 por el muy olvidado e inteligente teórico social George Cornewall Lewis: «...la principal objeción para una palabra científica, formada en parte por un vocablo inglés (*ignoraban Merton y Lewis la intención latina de Comte*) y en parte de uno griego es el ser ininteligible para un extranjero que no conoce nuestra lengua. Comte ha propuesto la palabra *sociología*, pero ¿qué debemos decir a un escritor alemán que utilizara la palabra *Gesellology o Geselischafology?*». Esta muestra de *etnocentrismo*, que diría Summer en su *Folkways*, llega a ignorar la raíz latina de la *society* inglesa.

La palabra la introdujo en su *Cours de philosophie positive* (al principio de su volumen IV, editado en 1839, y John Stuart Mill la usó en el libro VI de su *A System of Logic. Ractinative and Inductive: Being a Connected View of the Principies of Evidence an the Methods of Scientific Investigation* (1843). La sociología, nació —al menos terminológicamente— en la Francia de Luis Felipe, en medio de la confusa reestructuración del orden revolucionario, con las luchas entre el *Mouvement* y la *Résistance*, en el tiempo en que Francois Guizot da su consigna de *Enriqueceos* y la alta burguesía vacila entre un régimen de autoridad y otro netamente liberal, acosada entre los sectores regresivos que apoyaron a Carlos X y el empuje de los movimientos obreros y populares que traerán la II República. Alexis de Tocqueville (1969, apéndice), en su discurso ante la Cámara el 27 de enero de 1848, dice: «Mirad lo que sucede dentro de la clase trabajadora que hoy, es preciso reconocerlo, se mantiene tranquila. ¿No veis que las pasiones han dejado de ser polílicas para convertirse en sociales? Discute la justicia del reparto y de la propiedad. Mi convicción es profunda: *dormimos sobre un volcán* (sub. mío). En el régimen de 1830, se ha desarrollado la libertad mucho menos de lo que sería lícito esperar. Los gobernantes han concedido una especie de salvoconducto para la inmoralidad y el vicio. Cuando me dedico a investigar, en tiempos diversos y entre pueblos diferentes, percibo con claridad la causa que ha llevado a la ruina de una clase de gobierno (...), la causa real y decisiva que hace perder a los hombres el poder, es la de haber llegado a hacerse indignos de conservarlo.»

En 1781, el ministro de Hacienda de Luis XVI que sustituye a Turgot (en esa carrera de ministros de Hacienda que intentan aplicar la racionalidad liberal al estado de cosas, y son neutralizados por los sectores ultraconservadores), Jacques Necker, en su *Compte Rendu au Roi*

ORDEN SOCIAL Y ORDEN SOCIOLÓGICO

(por el que fue inmediatamente sustituido), afirmó que la *opinión pública* regía la conducta inversora. La *opinión pública*, término también de J.J. Rousseau en su *Discurso sobre las ciencias y la artes* (1750), cuya conceptualización como *opinión* a secas o con otros términos es anterior (v. Habermas, 1981), nace, políticamente hablando, en el instante histórico en que la población general tiene acceso mayor o menor a la expresión y a la representación. Aunque el concepto netamente sociológico de *opinión pública* es diferente, usamos aquí y ahora el concepto tal como fue transmitido por el pensamiento protomo-

derno o moderno.

Cuando Comte teoriza, la *opinión pública* es aun una realidad emergente, pero ya está ahí, simbolizando el nuevo mundo que Comte y Saint-Simon intentan embridar desde la sociología. Hegel había desarrollado su punto de vista sobre la *burocracia* como puente entre el *interés general* representado por el Estado y el *interés particular* representado por los individuos. Y Marx, en su *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, confronta a Hegel con su análisis en términos de *clase*, relativizándolo.

La sociología, nacida entre las luchas sociales del siglo XIX, con la emergencia de la *opinión pública* (en sentido jurídico-político) y la *burocracia* moderna en una Europa compleja, y en el momento metodológico en que las ciencias se separan definitivamente de la filosofía, culminando un ya largo proceso de independencia, ha mantenido siempre una tensión interior entre su vocación salvadora y su fundación científico-positiva.

Si en Augusto Comte la *sociología* es la explicación (y aun la prescripción) *holista* de una sociedad distinta a sus *individuos formantes*, distinguiendo las propiedades del *todo* y de las *partes*, no siempre la sociología será entendida en tal perspectiva holista. La línea que va de Spencer a Durkheim sigue el camino totalizador de Comte: los *hechos sociales* son así adjetivados por Durkheim porque son «un orden de hechos que presentan características muy especiales, consisten en formas de obrar, pensar y sentir, exteriores al individuo, y están dotados de un poder de coacción en virtud del cual se le imponen» (Durkheim, E., 1974, pág. 35), pero no ocurre así con Max Weber, que continúa una tradición *individualista*: «la acción social —dice— se orienta por las acciones de los otros» (Weber, M., 1979, pág. 18), pero la *acción*, «como orientación significativamente comprensible de la propia conducta, sólo existe para nosotros como conducta de una o varias personas individuales» (*ibid.*, pág. 12), y aun añade que «para la interpretación comprensiva de la sociología, esas formaciones (Estado, cooperativas, compañía anónima, fundación) no son otra cosa que desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de

191

FERMÍN BOUZA

personas individuales, ya que tan sólo éstas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido. A pesar de esto, la sociología no puede ignorar, aun para sus propios fines, aquellas estructuras conceptuales de naturaleza colectiva que son instrumentos de otra manera de enfrentarse a la realidad» (*idem*). Del *sentido de la acción* hace Weber el objeto de la sociología, y abre una vía metodológica a la *comprensión* (*Verstehen*, traducido como *Understanding* en inglés), sociología comprensiva (comprender el significado de la *acción social*) que irá apareciendo, con diversos matices fenomenológicos interaccionistas, wittgensteinianos, etnometodológicos, etc., como contrapunto del camino durkheimiano de analizar los hechos sociales *como si* (ficcionalismo) fuesen *cosas* (v. Rodríguez Zúñiga, L., 1978). Sobre esta aparente oposición metodológica algunos sociólogos americanos pueden decir que «lo que Max Weber aludió como *Verstehen* (es) una característica del proceso de investigación que él consideró que podría resultar extremadamente útil en la adquisición de la verdadera comprensión sociológica. Sin embargo, un gran número de sociólogos esta-

dounidenses no persiguieron la búsqueda del *Verthehen* sino que se interesaron en lo que Emile Durkheim llamó *hechos sociales* (...). Como resultado, hasta hace muy poco la literatura sociológica ha contenido relativamente pocas exposiciones descriptivas de la vida cotidiana de las personas en sus escenarios naturales, basados en la observación secreta de sus actividades en el transcurso del tiempo. De esta forma, no sólo se daba una ausencia de trato material con lo que las personas hacían en diversos escenarios sociales sino que hubo todavía un menor conocimiento para indicar lo que estas actividades les significaban a ellos en el momento y en los escenarios en que aquéllas ocurrieron» (Schwartz, H.; Jacobs, J.; 1984, págs. 26-27).

A la polémica entre la sociología de salvación y la sociología descriptiva, la evolucionista y la estructural, se añade la polémica holismo/individualismo, y otras oposiciones que van haciendo la historia metatológica de la sociología, que es una historia de métodos cambiantes (ver el sugerente tratamiento que da Norbert Elias a estos temas en 1990 a y b) y objetos modificados por esos métodos, y que tendrá como elemento unificador el intento de explicar la vida social.

La sociología es el análisis de la *sociedad* (concepto en sí polémico, como estamos viendo) regido por el *método científico* (concepto éste no menos difícil de precisar que el anterior). La expresión «método científico», sin otro adjetivo de escuela, introduce una cautela metodológica. La ciencia sociológica, como toda ciencia, tiene una historia, que es la historia de su aparición y definición. Pero ni su aparición es única (sólo lo es a ciertos efectos analíticos y pedagógicos) ni su definición es definitiva. Por encima de su genuino comienzo (¿Platón,

ORDEN SOCIAL Y ORDEN SOCIOLÓGICO

Aristóteles, Comte?, por ejemplo) o de su «auténtica» definición, su objeto se va construyendo al albur de las necesidades que el medio y los sujetos actores de la ciencia van definiendo en cada momento. Es cierto que «hoy en día, la respuesta a la preguntas «¿qué hay de nuevo en la sociología?» parecería ser que los objetivos y métodos sociológicos se discuten con mayor frecuencia que antes. En suma, muchos de los estudiantes posgraduados más competentes pasan el tiempo hablando sobre la metodología» (Pahí, R. E., pág. 50). Pero también es cierto que, paralelamente a las preocupaciones metodológicas, ha crecido la intervención sociológica en todos los medios. Es posible que los grandes paradigmas pasen por una crisis de alcance imprevisible, pero las teorías de rango o alcance medio que pedía Merton se han multiplicado, y contamos con una importante base empírica para recomendar las tareas de totalización en diversas áreas. Quizá estemos en un período de cambio de paradigma o paradigmas, en un período «revolucionario», usando la conocida terminología de Kuhn (1971). La voluntad de nacimiento de la ciencia sociológica es, en Comte, positiva, y el estadio positivo («el único plenamente normal») es «el régimen definitivo de la razón humana» (Comte, A., pág. 17), decía Comte en su *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844) insistiendo en lo dicho en su *Curso de filosofía positiva* (1830-42). Superados los estadios teológico y metafísico, el primero (la infancia del hombre) producto necesario de la búsqueda de conocimiento, aunque inútil, puesto que esa busca se pierde en una «predilección característica por las cuestiones más insolubles, por los temas más radicalmente inaccesibles a toda investigación decisiva» (*ibid.*, pág. 18). Y el segundo («entre la

infancia y la virilidad», *ibid.*, pág. 26), ambiguo producto entre la tentación de lo sobrenatural o la búsqueda de «entidades o abstracciones» que constituyan «denominaciones abstractas del fenómeno considerado» (*ibid.*, pág. 24): «La metafísica no es... más que una especie de teología gradualmente enervada por simplificaciones disolventes» (*ibid.*, pág. 25); superados estos estadios, el estadio positivo («estadio definitivo de positividad racional», *ibid.*, pág. 27) nos lleva a la «verdadera observación, única base posible de los conocimientos accesibles en verdad, adaptados sensatamente a nuestras necesidades reales» (*idem*). Y Comte enuncia lo que llama la *regla fundamental del método positivo*: «toda proposición que no pueda reducirse estrictamente al mero enunciado de un hecho particular o general, no puede ofrecer ningún sentido real o inteligible» (*ibid.*, pág. 28), con lo cual abre, o mejor reabre, la cuestión positiva: «Se puede empezar el pensamiento positivista europeo —dice Kolakowski, L., 1979, pág. 24— prácticamente en cualquier momento de la historia, pues es cierto que numerosos temas que consideramos fundamentales en las doctrinas positivistas modernas tie-

193

FERMÍN BOUZA

nen sus antecedentes en la antigüedad: tanto en los fragmentos de los estoicos y en los escritos conocidos de los escépticos, como en los de los atomistas, nos encontramos con desarrollos que sugieren, casi sin vacilar, los tratados antimetafísicos de los tiempos modernos.»

La imaginación se subordina en Comte a la observación, y la busca de causas originarias e inaccesibles a la búsqueda de leyes (ob. cit., pág. 28). Comte adecuaba y reconstruía algunas de las ideas de Saint-Simon, de quien fuera secretario personal: la construcción de una ciencia deductiva sobre bases empíricas y la unificación del conjunto de las ciencias en un sistema o teoría general de las ciencias. Ambas cuestiones formarán parte del ideal positivo sobre el que nace la sociología como ciencia. La idea Saint-simoniana de una *fisiología social* aportaba a las ciencias sociales emergentes una aspiración positiva de índole naturalista, similar a la de las ciencias naturales. «El racionalismo, forma intelectual de la burguesía y crítica disolvente frente a las instituciones del antiguo régimen, se convertirá en un pensar «constructivo», relativamente conservador —«positivo»— con el triunfo de aquella clase en la Revolución francesa. De la crítica racionalista se pasará al racionalismo como legitimación: primero como liberalismo económico, después como positivismo sociológico: es el proceso que va desde la monarquía de Luis Felipe, apoyada sobre el poder de la gran burguesía, a la consolidación de la Tercera República con el protagonismo político de las clases medias: de J. B. Say y Bastiat a Durkheim y Tarde» (Moya, C., 1979). Esta cita de C. Moya sitúa la aparición del espíritu positivo en un proceso político y social de modernización, uno de cuyos factores fue, sin duda, la transformación metodológica de la ciencia, herencia de un pasado inmediato y lejano, pero consolidándose ahora con el empuje de un momento social favorable: «Parcialmente olvidado durante la exaltación romántica revolucionaria de las décadas del treinta y el cuarenta,

el positivismo surgió algo modificado y se convirtió en la ortodoxia intelectual predominante del Segundo Imperio, de 1851 a 1870. La influencia de Comte se difundió por Inglaterra principalmente a través de John Stuart Mill. Actualmente se la considera una de las principales filosofías sistemáticas del siglo. Hoy parecen incompatibles esas inmensas estructuras de pensamiento que pretendían incluirlo todo en un sistema: fueron obra de aficionados que asumieron la omnisciencia. Sin embargo, es innegable que consagraron a ellas todas sus energías intelectuales y que durante el siglo XIX fueron lo más próximo a una nueva síntesis de conocimientos. Basil Willey ha dicho que Comte fue el escolástico del siglo XIX y que no basó su *Summa* en la teología dogmática, sino en la ciencia dogmática» (Stromberg, R., 1990, pág.183).

194

ORDEN SOCIAL Y ORDEN SOCIOLÓGICO

Probablemente Comte no fue, en su propia obra, un «positivista» en el sentido metodológico-radical hacia el que la ciencia en general evolucionaba, pero contribuyó de forma indudable a implantar a la naciente sociología sobre bases no metafísicas, aunque su especulación estuviese inevitablemente cruzada de metafísica. Las propuestas concretas de Comte para reordenar la existencia social, concepto (*existencia*) que introduce en su *Sistema de política positiva* y que expresa la tendencia activa de lo vivo a conservar su estructura (v. Arnaud, P., 1971, pág. 77), y por tanto la tendencia de lo *social* (*existencia social*) al orden, tales propuestas concretas tienen como referencia central a la ciencia misma como eje y rectora de toda vida social orgánica. Pero no son estas propuestas, con frecuencia pintorescas, medievalizantes y regresivas, lo más significativo de Comte, sino su positivismo, palabra con la que rotuló sus propuestas metodológicas y que se hizo referencia conceptual imprescindible a partir de él. Su *evolucionismo* (su teoría de los estadios) fue el enemigo a batir por muchos de los sociólogos posteriores, en particular Durkheim, que hizo de él el principal obstáculo para la sociología científica. De la metodología que propone Comte, así como de su idea salvadora de la ciencia como nueva religión cohesiva, podríamos decir lo que Norbert Elias de todos los pioneros (1990 a, pág. 24): «Carecemos de un estudio sistemático de esas obras pioneras, de un estudio que distinga de forma convincente entre la contribución de esos hombres al desarrollo de una teoría social de validez universal y aquellas ideas que únicamente poseen importancia como expresión de sus ideales y convicciones en las luchas de su tiempo.»

Del positivismo puede decirse que está entre ambas cosas: intento de método universal e ideal de su tiempo (ideal profundamente ideologizado, como símbolo posmetafísico y emblema de modernidad: de ahí la aparente paradoja de ver convivir con el método positivo a puntos de vista sobre el orden social impregnados de elementos regresivos, como ocurre en Comte). O, usando los términos del propio Elias, podríamos decir que en la dialéctica entre *compromiso* y *distanciamiento*, los pioneros están, en general, más cerca del primero, incluso en la elaboración de las bases metodológicas positivas, producto, a su vez, del distanciamiento que supone la actitud cientifista frente a las ideologías metafísicas tardomedievales. El evolucionismo comtiano, al igual que su holismo, van a ser las partes más combatidas de su específico modelo de sociología como ciencia. Popper recuerda a Comte en una frase significativa de su *The Open Society and its Enemies*: «Platón fue uno de los primeros teóricos sociales y, sin duda, el que más influencia tuvo. Si hemos de entender la palabra «sociolo-

gía» en el sentido que la usaron Comte, Mili y Spencer, Platón fue un

195

FERMÍN BOUZA

sociólogo: esto significa que aplicó con éxito su método idealista al análisis de la vida social del hombre y de las leyes de su desarrollo, como así también de las normas y condiciones de su estabilidad» (Popper, K. R., 1989, pág. 48). La asimilación de Comte a Platón tiene en Popper varios significados, todos ellos negativos en la perspectiva del metodólogo contemporáneo: historicismo, esencialismo, holismo, al menos, sin entrar ahora en el «totalitarismo» que Popper imputa a Platón, y que tiene un directo sentido político.

El positivismo está en el origen de la sociología, si bien va a ser entendido y desarrollado de diversas formas. Antes de entrar en algunas de esas variedades, es preciso tener presente su carácter de *ideología de época*, factor este que unifica las variantes del método alrededor de todas las transformaciones que en el siglo XIX se concretan o se ponen en marcha, heredadas o nuevas, y que son todos aquellos acontecimientos que en lo político, económico, tecnológico, etc., abren el camino moderno o premoderno, según la terminología que hoy queramos aplicar a la época. No encontraremos en la nascente sociología a los «clásicos sombríos» a los que se refiere Giner (1986, pág. 3), o no de igual modo que en la economía: «La teoría, en ciencias sociales, solía serlo esencialmente del crecimiento, del desarrollo, del progreso, del cambio hacia adelante. Aunque el legado de ciertos clásicos sombríos —Robert Malthus, David Ricardo— nos llamara al orden, las concepciones de la economía política, la antropología, la sociología y la historia tenían una afinidad electiva con lo expansivo, lo creciente.» En este sentido, la sociología es ciencia de salvación, optimista y aun utópica. Tendremos que ir a una segunda generación de sociólogos (Durkheim y Weber, sobre todo) para ver cómo el positivismo se transforma en análisis social «distante», si bien bajo diversas submetodologías, a las que podremos llamar «positivas» de forma sólo referencial a un tronco común, el tronco común y sus antecedentes empiristas.

Si cada época genera sus propias preguntas y los problemas derivados de ellas, el positivismo, tal como se nos presenta en el siglo XIX, parece un intento de resolver el problema del orden social a través de la ciencia (de la ciencia eficaz), tanto en los temas del método (heredero de un empirismo filtrado por la Ilustración francesa y el racionalismo) como de teoría del Estado o del control social. Así, aunque el modelo de ordenación varíe y el método sea diversamente interpretado, subsiste en la sociología y en el pensamiento socio-moral en general una mentalidad no radicalmente nueva que aspira a mejorar la

sociedad mejorando la ciencia. Si toda utopía lleva consigo algún mito de la edad áurea, el positivismo, en tanto utopía metodológica, carece de pasado y de edad de oro, en tanto teoría del orden (en

196

ORDEN SOCIAL Y ORDEN SOCIOLÓGICO

Comte al menos) aspira a un pasado explícito (la Edad Media) aunque remozado.

El positivismo, al que sus enemigos van a dar una carga moral negativa, asimilándolo a «materialismo», «egoísmo» y términos similares, va ser combatido desde las instituciones más conservadoras en tanto que supuesto enemigo de la iglesia, la teología o las buenas costumbres. «Aprendimos a refutar a Kant en cinco puntos, y a Hegel, y a Comte, y a tantos más. Oponíamos a los asaltos del error buenos reparos: «1.º, es contrario a las enseñanzas de la Iglesia... 2.º, lleva directamente al panteísmo», y otras rodela imperforables. El positivismo disputaba al materialismo el calificativo de grosero» (Azaña, M., 1936, págs. 68-69), dice Manuel Azaña en sus memorias de estudiante en El Escorial, con los Agustinos. Conservadora o no, y en qué punto, aquella (o aquellas) filosofía positiva («el sistema más completo de despotismo espiritual y temporal que ha emanado de un cerebro humano, con excepción, probablemente, del de Ignacio de Loyola», dijo su amigo J. S. Milí —v. Stromberg, R. M., 1990, pág. 163—) removió, quizá con sólo sacar el término a caminar entre los viejos hábitos metafísicos, aún vivos pese a Hume y a los ilustrados, los miedos del *antiguo régimen* intelectual, tan firme en Estados como España, que preparaba su contrarrevolución burguesa desde los tiempos de la contrarreforma. El positivismo debió entenderse en muchos lugares como una de las formas intelectuales del nuevo régimen, junto con eso no menos vago, pero amenazante, que era el *materialismo* bajo cualquiera de sus modos, y que en el sistema comtiano no era otra cosa que la deducción de una ciencia más compleja a otra menos compleja, negando la autonomía de la primera. Comte, en este sentido, no era materialista, pues su positivismo incluía una jerarquía de ciencias por su extensión y nivel de complejidad, autónomas e irreductibles, si bien unificadas en el espíritu positivo.

Una cuestión trascendente, en cuanto a sus derivaciones metodológicas o formales y a sus implicaciones para la concepción de la regulación social (y política, por tanto), es la idea comtiana de la sociedad como un ente totalizador que hace desaparecer a los mismos individuos (v. Popper, *supra*) de toda consideración digna de la ciencia social: es la versión más dura del holismo, y es también el modelo metodológico del que deriva el conservadurismo político de Comte, que ve en Napoleón III una vía posible para la imposición desde el estado de su religión positiva. Como dice Kolakowski, sintetizando a Comte: «La sociología científica disipa antes que nada la ilusión de los antiguos teóricos, que pensaban que todas las estructuras sociales son el resultado de un contrato entre egoístas, concluido

sobre la base de un cálculo de las ganancias y las pérdidas. Todas las

197

FERMÍN BOUZA

teorías del contrato social deben su fundamento a una falsa filosofía individualista que acordaba una realidad a los individuos humanos, mientras veía en la colectividad, bien un mecanismo arbitrariamente construido para la comodidad, bien una abstracción teórica. La sociología positiva demostrará, sin embargo, lo contrario: los individuos son construcciones intelectuales, mientras que la sociedad está dotada de la realidad original. La existencia de la vida social es «natural» como las funciones orgánicas humanas y no tiene que sacar sus causas de los contratos ficticios. Los hombres viven en sociedad porque eso proviene de la naturaleza de la especie, y no porque esperen sacar de sus relaciones ventajas inalcanzables en el aislamiento. Es la Humanidad, entidad viva y auténtica, dotada de una continuidad propia y de una identidad verdadera, quien —en sentido literal, sin metáforas— piensa, experimenta, siente, crea» (ob. cit., pág. 82).

Hay un aspecto político en ese esencialismo positivista que busca en «la sociedad», bajo supuesta bandera sociometodológica, la entronización del Estado nuevo, que se anuncia poderoso, como Weber teorizará algo más adelante: la *sociedad* no es tanto un tópico de método como una simbolización dentista del Estado *burocrático*. Los conservadores como Burke, De Maistre, De Bonald o Lamennais (V. Lukes, S., 1975; v. también Béjar, H., 1988), atacaron al individuo de la nueva época y contraatacaron al nuevo orden mitificando a «la sociedad» como una exigencia de orden superior al individuo. El mismo Comte explicita en su obra la influencia del pensamiento conservador, en particular de De Maistre y de De Bonald. La polémica del individualismo metodológico nacerá junto a la polémica del individualismo político: no son la misma cosa, pero parecen ir juntos. En este sentido, este Estado nuevo, fundado sobre una dinámica individualista, será, sin embargo, un Estado fuerte y supraindividual. El confuso término roussoniano de *opinion pública* como emanación de la voluntad general y, por tanto, del Estado, encaja aquí en estos retales ideológicos de la Restauración. Así, la mitificación en Comte de *la sociedad* anuncia la otra cara de lo moderno, aquella que lo vincula al comunismo medieval por la vía del Estado y el control social. No puede extrañar, pues, que la modernidad acoja también la otra utopía de la razón o sinrazón de los nuevos tiempos: frente a Comte, frente al positivismo y frente a todo tipo de sublimación del control social en la racionalidad, se alzan gentes como Fourier, herederos de una cierta forma de antiiluminismo, ya presente en Rousseau, que reivindican la pasión contra la razón y abren un camino distinto para la modernidad: frente al Estado racional, la destrucción del Estado. Duvignaud (1990, págs. 12-13) lo resume así: «Fourier n'explique rien par l'histoire, et tout par le jeu des analogies qui s'établissent entre la

198

ORDEN SOCIAL Y ORDEN SOCIOLÓGICO

nature cosmique et l'homme social: un tissu d'enigmes quil convient de résoudre, de correspondances qui ne se répondent pas toujours entre elles. La réalité paraît renvoyer ainsi a une vie souterraine où les passions engendreraiient des conduites dont les effets sont plus importants que ne le sont les événements de la chronologie. Nous nous immergeons avec lui dans un monde situé au-dessous de la ligne de flottaison des idées balisées par les institutions officielles du savoir.»

De esta forma, en el inicio de la sociología como ciencia, el debate entre positivismo y especulación o metafísica se hará sobre el fondo de otros debates no menos sustanciales, entre otros, el que enfrenta a una teoría racional del Estado con una teoría disolutoria del mismo. El positivismo pertenece al tipo de utopías racionales de la época, en la línea de la consolidación de la nueva ciencia y del nuevo régimen, con elementos que lo enlazan al pasado y que anuncian, al tiempo, un futuro no del todo nuevo. Quizá pueda pensarse, con fundamento, que este ejercicio de revisión metodológica de Comte, y aun el utopismo de Fourier, pertenecen al género de ciencia que aspira a sustentar la vida social sobre ella misma y a convertir a la comunidad científica en una élite dirigente de hecho (v. Davis, J. C. 1984, págs.21-48).

FERMÍN BOUZA

BIBLIOGRAFÍA

- ARNAUD, P.: *Sociología de Comte*, Barcelona, Península, 1971.
- AZAÑA, M.: *El jardín de los frailes*, Madrid, Espasa-Calpe, 1936.
- BÉJAR, H.: El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad, *Alianza*, Madrid, 1988.
- BOTTOMORE, T.: *Introducción a la sociología*, Barcelona, Península, 1974.
- COMTE, A.: *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 1980 (edición or. 1844).
- *Système de Politique Positive ou Traite de Soéologie instituant la religion de l'humanité*, París, 1851-54. (*Ouvres de A. Comte*, París, Anthropos).
- DAVIS, J. C.: «Science and Utopia»: The History of a Dilemma», *Science between Utopia and Dystopia*, D. Reidel Publishing Company, 1984, págs. 21-48.
- DURKHEIM, E.: *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Morata, 1974 (edición or. 1895).
- DUVIGNAUD, J.: *La genése des passions dans la vie sociale*, París, P.U.F., 1990.
- ELIAS, N.: *Compromiso y distanciamiento*, Barcelona, Península, 1990 a.
- *La sociedad de los individuos*, traducción de J. A. Alemany, Barcelona, Península, 1990 b.
- GINER, S.: «Los problemas de la acción social colectiva y la obra de Mancur Olson», *Auge y decadencia de las naciones* (M. Olson), Barcelona, Ariel, 1986.
- HABERMAS, J.: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, CG, 1981.
- KOLAKOWSKI, L.: *La filosofía positivista*, Madrid, Cátedra, 1979.
- KUHN, T. S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, F.C.E., 1971 (edición or. 1962).
- LUKES, S.: *El individualismo*, Barcelona, Península, 1975.
- MERTON, R. K.: *Teoría y estructura sociales*, México, FCE 1964, C. XII.
- MILLS, C. W.: *White Collar. Las clases medias en Norteamérica*, Madrid, Aguilar, 1973.
- MOYA, C.: «El positivismo y los orígenes de la sociología» *Sociólogos y Sociología* (C. Moya), Madrid, Siglo XXI, 1979.
- MOYA, C.: *Teoría Sociológica*, Madrid, Taurus, 1971.
- PAHL, R. E.: «Sociología», *Las ciencias sociales hoy*, México, F.C.E., 1979.
- PERROW, Ch.: *Sociología de las organizaciones*, Madrid, McGraw-Hill, 1990.
- POPPER, K. R.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1989 (edición or. 1950).
- RIZZI, B.: *La burocratización del mundo*, Barcelona, Península, 1980 (edición or. 1969).
- RODRÍGUEZ ZUÑIGA, L.: *Para una lectura crítica de Durkheim*, Madrid, Akal, 1978.
- SCHWARTZ, H.; JACOBS, J.: *Sociología cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad*, México, Trillas, 1984.
- STROMBERG, R. M.: *Historia intelectual europea desde 1789*, Madrid, Debate, 1990.

200

ORDEN SOCIAL Y ORDEN SOCIOLÓGICO

- TOCQUEVILLE, A. DE.: *La democracia en América, apéndice*. Madrid, Guadarrama, 1969.
- VEBLEN, T.: *Teoría de la clase ociosa*, México, F.C.E., 1971.
- WEBER, M.: *Economía y Sociedad, México, F.C.E., 1979 (edición or. 1922)*.
- *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1969.

