

TEXTO CLÁSICO

Presentación

«El debate entre Gabriel Tarde y Émile Durkheim»

ANTONIO FÉLIX VALLEJOS IZQUIERDO

avallejos@poli.uned.es

Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Un curioso debate —ahora, en estos inicios del siglo XXI, singularmente memorable— sobre la naturaleza de la Sociología y sus relaciones con otros campos científicos, en el definitorio momento de su emergencia como disciplina académica, tuvo lugar entre Gabriel Tarde y Émile Durkheim en la *École des Hautes Études Sociales* en 1903 (en el inicio del curso 1903-1904: en diciembre de 1903). En este debate se sintetiza el prolongado, intenso y a todas luces irreconciliable enfrentamiento que mantuvieron ambos autores desde el mismo momento en que Durkheim, mucho más joven que Tarde, publica su tesis de doctorado, *De la division du travail social*, en 1893.

El único registro disponible de este singular evento es una breve reseña, realizada por el mismo Durkheim, que apareció en la *Revue Internationale de Sociologie* (1904, 12, pp. 83-84), que se reproduce en Durkheim, É.: *Textes. 1. Éléments de théorie sociale* (Paris, Éditions de Minuit, 1975, pp. 160-165), y que para lectores ingleses puede encontrarse en el volumen editado en 1969 por Terry Clark bajo el título de *On Communication and Social Influence* (Chicago, University of Chicago Press). Al final del texto que aquí presentamos hemos incorporado (como ANEXO I) una traducción al español de esta reseña.

La presente reconstrucción del debate se basa en un guión con citas literales procedentes de obras publicadas por Gabriel Tarde y Émile Durkheim, montadas en forma de diálogo.

La selección de los textos originales en francés ha sido realizada por Eduardo Viana Vargas, Bruno Latour, Bruno Karsenti y Frédérique Aït-Touati. El texto del decano ha sido escrito por Louise Salmon. Las palabras de Durkheim y de Tarde, salvo las que se recogen entre corchetes, son citas literales.

Una versión abreviada de este diálogo [que deja fuera las intervenciones centrales que van desde la marcada con el número 15 hasta la que tiene el número 44] fue representada, en francés, por Bruno Latour (asumiendo el papel de Gabriel Tarde), Bruno Karsenti (que representa a Émile Durkheim) y Simon Schaffer (como el decano), bajo la dirección de Frédérique Aït-Touati, el 14 de marzo

de 2008 en el McCrum Lecture Theatre, del Corpus Christi College de Cambridge (UK), como parte de la conferencia *Tarde/Durkheim: Trajectories of the Social* [<http://www.crassh.cam.ac.uk/events/47/>]. Una grabación videográfica de esta es accesible on-line en: <http://itunes.apple.com/us/podcast/tarde-durkheim/id283138306>

El 26 de junio de 2008, para festejar el fin de curso universitario en Sciences Po, en París, el debate fue nuevamente representado, haciendo esta vez el papel de decano el tardeiano Dominique Reynié. Podemos ver esta otra representación en: http://www.bruno-latour.fr/expositions/debat_tarde_durkheim.html

La versión en inglés de este debate, que nos ha servido de base para la que aquí presentamos en español, ha sido publicada en *Environment and Planning D: Society and Space*. Sin embargo, aquí hemos buscado y traducido los textos originales de Durkheim y de Tarde en francés. Por ello nuestra versión difiere ligeramente en algunos puntos de la inglesa. Entre otras cosas, no hemos modificado las referencias mutuas de los autores entre sí, realizadas siempre, en los escritos originales, como es natural, en tercera persona, y que en el texto inglés se transformaron ocasionalmente en interpelaciones en segunda persona, propias de una discusión oral, para dar la sensación de viveza e inmediatez de un debate cara a cara.

Como las posiciones de Tarde* no son tan conocidas en el ámbito académico como las de Durkheim, que fueron las que acabaron imponiéndose desde el primer momento, hemos añadido, como introducción a aquellas, un breve y esclarecedor escrito de Bruno Latour como ANEXO II.

El orden de lectura que aquí proponemos (para la degustación y mejor comprensión del debate) es: comenzar por el ANEXO I, continuar con el ANEXO II y terminar con el DEBATE. Bon appétit!

* En el ámbito hispano, véase: Tarde, G., *Las leyes de la imitación*, CIS, 2012, edición a cargo de Pablo Nocera. Del mismo autor: "La fotografía como metáfora en el pensamiento de Tarde", *Nómadas*, 2006, 14; "Masa, Público y Comunicación. La recepción de Gabriel Tarde en la primera sociología de Robert Park", *Nómadas*, 2008, 19; "Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana", *REIS*, 2009, 127; y "Emile Durkheim y Gabriel Tarde en los orígenes de la sociología francesa", *Entramados y perspectivas*, 2011. También Sanchez Criado, T.: "Imitación, oposición e innovación en las formas sociales. Finitud e infinitud en las leyes sociales de Tarde", *Athenea digital*, 2011, vol. 11; García Molina, J.: "¿Qué es una sociedad? De la filosofía de las apreciaciones a la sociología en la obra de Gabriel Tarde", *Política y Sociedad*, 2011, vol 48,1; Borlandi, M.: "Informaciones sobre la redacción de 'El suicidio' y el conflicto entre Durkheim y Tarde de 1895 a 1897", *REIS* 1998, 81, 135-150 (traducción de Amparo Lasén).

El debate entre Gabriel Tarde y Émile Durkheim

[Selección de textos: Vargas E. V., Latour B., Karsenti B. y Aït-Touati F.]*

«¿Recuerdas el debate entre Durkheim y mi padre en la École des Hautes Études Sociales? Antes aún de que hubiesen dicho una palabra, uno sentía, por sus caras, por sus miradas, por sus gestos, la distancia que yacía entre estos dos hombres. Uno sabía que ese debate era una absoluta locura.»

Guillaume De Tarde¹

El decano, Sr. Alfred Croiser

Damas y caballeros, en nombre de los Directores, Émile Boutroux y Émile Duclaux, y del Secretario General, Dick May, tengo el placer de darles la bienvenida a la *École des Hautes Études Sociales*, en nuestras dependencias del 16, rue de la Sorbonne.

Fundada exactamente hace tres años, en noviembre de 1900, como un instituto para la enseñanza de las ciencias sociales, la *École des Hautes Études Sociales* tiene como fin estudiar el conjunto altamente complejo de las cuestiones más destacada y directamente sociales. No siendo en absoluto hostil a la teoría, esta escuela, estando comprometida, como lo está, con los asuntos de nuestro tiempo, se dirige, sin embargo, ante todo, hacia lo concreto.

El pasado mes de julio, el X Congreso Internacional de Sociología fue dedicado a las «relaciones entre la Psicología y la Sociología». Continuando con este tema, hemos decidido dedicar una serie de conferencias a las «relaciones entre la Sociología y otras ciencias sociales y disciplinas auxiliares» dentro del curso de Sociología de la *École Sociale*² durante el curso académico 1903-1904.

Como disciplina incipiente, la Sociología tiene una clara repercusión en la

* Vargas, E. V., Latour B., Karsenti B., Aït-Touati F., Salmon L., 2008: «The debate between Tarde and Durkheim», *Environment and Planning D: Society and Space*, 26 (5), 761-777 [Pion Ltd., London (www.envplan.com)]. La traducción al español desde los textos originales en lengua francesa es de Antonio Vallejos, que agradece los comentarios y sugerencias de Fernanda Ibañez.

¹ Paulham, J.: *Correspondance Jean Paulham-Guillaume de Tarde, 1904-1920*. Paris, Gallimard, 1980, p. 20.

² La *École des Hautes Études Sociales* se componía de cuatro secciones: *École de morale*, *École sociale*, *École de journalisme* et *École d'art* (Ury, I.: *L'Université de Paris et les établissements parisiens d'enseignement supérieur (1903-1904)*. Paris, L'Université de Paris, 1904, p. 93). [N. de T.]

aprehensión de las cuestiones sociales actuales. Dos eminentes colegas hablarán hoy de esta disciplina. La definirán y demostrarán su especificidad, exponiendo los métodos que consideran adecuados para ella; todo ello en el contexto de una discusión contradictoria.

Así, como presidente de la Junta de dirección y del claustro de profesores de la École de Morale et de Pédagogie, tengo el honor de presentar:

A mi derecha, el Sr. Gabriel Tarde, profesor en el Collège de France, Catedrático de Filosofía Moderna, miembro de la Académie des Sciences Morales et Politiques desde 1901, y también miembro de la dirección de nuestra escuela y del claustro de profesores la École de Morale et de Pédagogie. Es autor del célebre libro titulado *Las leyes de la imitación* y ha publicado recientemente su *Psicología Económica*.

A mi izquierda, el Sr. Émile Durkheim, Catedrático adjunto de Ciencia de la Educación en la Faculté des Lettres de la Université de Paris desde 1902. Ha publicado el muy aclamado libro de *Las reglas del método sociológico* y es fundador de *L'Année Sociologique*, revista que critica la producción sociológica internacional de cada año.

Les dejo, caballeros, con el más joven, con el Sr. Durkheim, que comenzará con una definición de su concepto de sociología en relación con el resto de las ciencias.

[1] Durkheim

Desde hace algún tiempo, la Sociología está de moda. La palabra, poco conocida y desacreditada hace apenas una década, es hoy de uso corriente. Las vocaciones se multiplican y en el público encontramos una predisposición favorable hacia esta nueva ciencia. Se espera mucho de ella. Es preciso, sin embargo, confesar sinceramente que los resultados obtenidos no están en relación con el número de trabajos publicados ni con el interés con que son seguidos. [...] La razón de esto es que la sociología, normalmente, no se detiene en problemas determinados. En ella todavía se mantienen las construcciones y las síntesis filosóficas. En lugar de imponerse como tarea iluminar una pequeña porción del campo social, busca, preferentemente, generalidades brillantes en las que se pasa revista a todas las cuestiones, no tratando ninguna en detalle. Este método, que permite distraer un poco la curiosidad del público, ilustrándole sobre toda clase de temas, no conduce a nada objetivo. [...] Una ciencia recién nacida tiene derecho a errar y a tantear, siempre que tome consciencia de esos errores y tanteos para evitar su repetición. La sociología no debe renunciar a ninguna de sus ambiciones; pero, por otro lado, si ha de responder a las esperanzas que se han puesto en ella, es necesario que aspire a ser algo más que una original modalidad de literatura filosófica [...]. El sociólogo, en vez de complacerse en meditaciones metafísicas sobre cosas sociales, debe tomar como objeto de sus investigaciones un grupo de hechos claramente delimitados, que puedan ser, de algún modo, señalados con el dedo, de los que se pueda decir con claridad dónde

empiezan y dónde acaban, y atenerse a ellos con firmeza. A su vez debe consultar cuidadosamente las disciplinas auxiliares —historia, etnografía, estadística—, ya que sin ellas la Sociología es impotente. [...] Si procede de este modo, aun cuando su inventario de hechos sea incompleto y sus fórmulas demasiado estrechas, habrá llevado a cabo un trabajo necesario que se continuará en el futuro [1897a: iv-vii].

El decano

Sr. Tarde, es su turno para clarificar el objeto de la sociología en relación con otras ciencias.

[2] Tarde

Es natural que una ciencia que está naciendo se apoye en otras ya constituidas: la sociología, por ejemplo, en la biología. Es natural también que una ciencia que está desarrollándose pretenda volar con alas propias y constituir un dominio aparte. La sociología se encuentra hoy en esta fase de desarrollo: busca constituirse *para sí y por sí*. Es un tipo de egoísmo, de individualismo científico, útil en cierta medida, como todo egoísmo animal o humano, pero perjudicial para el individuo mismo más allá del grado deseado. [...] Es conocida la esterilidad de estas pretensiones, que desconocen la solidaridad de las distintas ciencias y, por consiguiente, la unidad profunda de la realidad universal. Hemos de temer para la sociología el mismo derroche de vanos esfuerzos. Creo percibir en ella, aquí y allá, síntomas de un extravío parecido, que podría resultar desastroso. Tratemos de prevenirlo. Investiguemos con toda la precisión deseable, pero sin aspirar a una autonomía absoluta para nuestra querida ciencia, estableciendo límites a su campo que ella misma está llamada a desbrozar. [...] ¿Qué es, o mejor dicho, cuáles son los hechos sociales, los actos sociales elementales, y cuál es su carácter distintivo? [...] El hecho social elemental es la comunicación o la modificación de un estado de conciencia por la acción de un ser consciente sobre otro. [...] No todo lo que hacen los miembros de una sociedad es sociológico. [...] Respirar, digerir, parpadear, mover maquinalmente las piernas, mirar distraídamente un paisaje o lanzar un grito inarticulado son actos que nada tienen de social [...]. Pero hablar a alguien, adorar un ídolo, confeccionar un vestido, serrar un árbol, apuñalar a un enemigo, tallar una piedra son actos sociales, puesto que sólo en sociedad el hombre realiza estas cosas, y sin el ejemplo de otros hombres, a los que ha imitado voluntaria o involuntariamente desde que nació, no actuaría así. La característica común de los actos sociales es, efectivamente, el ser imitativos. [...] Esta es una característica bien clara y, además, objetiva. [...] Y yo me sorprendo de que se me reproche el haberme fijado aquí en el hecho exteriormente captado sin atender a su causa interior y de que este reproche proceda nada menos que del distinguido profesor [...] Durkheim, que precisamente profesa la necesidad de fundar la sociología sobre consideraciones puramente objetivas y de exorcizar, por decirlo así, esta ciencia, expulsando fuera de

ella la psicología, que sería, al parecer, no su alma, como habían creído hasta ahora todos sus fundadores, desde Auguste Comte hasta Spencer, sino, por el contrario, su espíritu maligno [1985a: 63-66].

El decano

Creo que ya el desacuerdo está claramente expresado. Sr. Durkheim, ¿le gustaría detallar más sus pensamientos?

[3] Durkheim

Tarde afirma que la sociología llegará a unos u otros resultados; pero nosotros no podemos decir lo que es el hecho social elemental en el estado actual de nuestros conocimientos. Ignoramos demasiadas cosas y la construcción del hecho social elemental en estas condiciones sólo puede ser arbitraria [1903a: 164].

[4] Tarde

Para formular leyes no es necesario que las ciencias estén definitivamente constituidas. Sólo necesitamos una idea directriz en las investigaciones. Las ciencias sociales no han debido su progreso a ciertas reglas de método objetivo: han progresado [...] sirviéndose de ese microscopio social que es la psicología intermental [1903: 164].

[5] Durkheim

Cualquiera que sea el valor de esta psicología intermental, no se puede admitir que ejerza una especie de acción directriz sobre las disciplinas especiales de las que ella misma sólo puede ser producto [1903a: 164]. Una explicación puramente psicológica de los hechos sociales no puede [...] dejar escapar todo lo que estos tienen de específico, es decir, de social [1895: 131]. Entre la psicología y la sociología encontramos la misma solución de continuidad que entre la biología y las ciencias físico-químicas. En consecuencia, cuando un fenómeno social es directamente explicado por un fenómeno psíquico podemos asegurar que la explicación es falsa [1895: 128].

[6] Tarde

Por tanto, la importancia de la repetición —léase siempre de la imitación— se percibe incluso en él [en Durkheim], por más que sea a su pesar. Para conseguir la separación radical, la absoluta dualidad de naturaleza que él pretende establecer entre el hecho colectivo y los hechos individuales —hechos que, en mi opinión, constituyen el colectivo, pero que, según él, lo refractan desde fuera no se sabe cómo— Durkheim escribe: «Algunas de estas maneras de actuar o de pensar adquieren, *por medio de la repetición*, una suerte de consistencia que, por decirlo así, las precipita y las aísla de los acontecimientos particulares en los que

un día se encarnan [...]». Y lo que esto demuestra —escuchad bien esto— es que *el hábito colectivo*, una costumbre cualquiera, «se expresa de una vez por todas en una fórmula *que se repite de boca en boca, que se transmite por la educación*, que se fija incluso por escrito. Tal es el origen de las reglas jurídicas, morales, de los aforismos y de los diccionarios populares». Sin la preocupación que le ciega, nuestro autor viene a dar —es algo evidente— un nuevo testimonio involuntario del carácter eminentemente social o, sobre todo, *socializante* de la repetición imitativa. Durkheim parece tender hacia una teoría de la emanación [un emanantismo]. Para él, repito, los hechos individuales que nosotros llamamos sociales no son los elementos del hecho social, sólo son su manifestación. En tanto que el hecho social es el modelo superior, la Idea platónica, el modelo..., así la idea de imitación, en materia social, se impone a sus más grandes adversarios. Pero pasemos [1895a: 67-69].

[7] Durkheim

Es necesario usar los términos con rigor. Las tendencias colectivas tienen una existencia propia: son fuerzas tan reales como las fuerzas cósmicas, aunque de otra naturaleza; actúan igualmente sobre el individuo desde el exterior, aunque por otras vías. Lo que permite afirmar que la realidad de las primeras no es inferior a la de las segundas es que ambas se muestran de la misma manera: por la constancia de sus efectos.[...] En consecuencia, puesto que los actos morales, como el suicidio, [...] se reproducen con una [gran] uniformidad [...] debemos admitir que dependen de fuerzas exteriores a los individuos. Como estas fuerzas sólo pueden ser morales, y fuera del hombre individual no hay en el mundo otro ser moral que la sociedad, han de ser, por tanto, necesariamente sociales. Pero, démosles el nombre que les demos, lo importante es reconocer su realidad y concebirlas como un conjunto de energías que, desde fuera, nos determinan a actuar, como hacen las energías físico-químicas cuando sufrimos su acción. No son entidades verbales: son cosas *sui generis* que se pueden medir, comparando su tamaño relativo, como hacemos con la intensidad de las corrientes eléctricas o de los focos luminosos. [...] Sin duda, esto ofende el sentido común. Pero cada vez que la ciencia ha revelado a los hombres la existencia de una fuerza ignorada, ésta ha tropezado con la incredulidad. Como necesitamos modificar el sistema de ideas recibidas para hacer sitio al nuevo orden de cosas y constuir conceptos nuevos, los espíritus se resisten perezosamente. Sin embargo, es necesario entenderse. Si la sociología existe, no puede ser más que el estudio de un mundo todavía desconocido, diferente de los que exploran las otras ciencias. Y este mundo no es nada si no es un sistema de realidades [1897b: 348-9].

[8] Tarde

A primera vista no se comprende, pero cuando uno conoce la doctrina del autor, esto es lo que eso significa: no es la mayor o menor generalización o propagación imitativa de un hecho lo que constituye su carácter más o menos social,

sino su mayor o menor *coercitividad*. —Siguiéndole, en efecto, puesto que hasta aquí sólo hemos dado a conocer su pensamiento a medias, la definición del hecho social es doble. Una de sus características, ya lo sabemos, es ser «una manera de pensar o de actuar que es general en el conjunto del grupo, pero que existe *independientemente* de sus expresiones individuales». Pero hay otra característica no menos esencial: es la de ser coercitivo [1895a: 70].

El decano

Entonces ustedes están claramente en desacuerdo no sólo a la hora de considerar autónomos los hechos que conciernen específicamente a la sociología sino también respecto a la cuestión de su exterioridad y, en definitiva, de la fuerza con que se imponen sobre nosotros.

[9] Durkheim

Llegamos a representarnos, de una manera precisa, el dominio de la sociología. Éste sólo comprende un determinado grupo de fenómenos. Un hecho social se reconoce por el poder de coerción externa que ejerce sobre los individuos. Y la presencia de este poder se reconoce a su vez o por la existencia de una sanción determinada o por la resistencia que el hecho opone a toda acción individual que tiende a violentarlo. También un hecho social se puede definir por la difusión que presenta en el interior del grupo, ya que, siguiendo las observaciones precedentes, se ha de añadir como segunda y esencial característica su existencia independientemente de las formas individuales que toma en su difusión. Por otra parte, esta segunda definición no es sino otra forma de la primera, puesto que si una manera de comportarse, que existe en el exterior de las conciencias individuales, se generaliza, no puede ser más que imponiéndose [1895: 15-16]. Estos son los fenómenos sociales, despojados de todo elemento extraño. Si observamos sus manifestaciones privadas, hay en ellas algo de social, puesto que reproducen en parte un modelo colectivo, pero cada una de ellas depende también, en gran medida, de la constitución orgánico-psíquica del individuo, de las circunstancias particulares en las que tiene lugar. Por lo que no son fenómenos propiamente sociológicos. Pertenecen simultáneamente a dos reinos: por eso podemos llamarlas socio-psíquicas [1895: 14].

[10] Tarde

Según esta opinión, no habría nada más social que la relación que se establece entre vencedores y vencidos tras la toma por asalto de una fortaleza o tras la reducción a esclavitud de una nación conquistada, ni nada menos social que la conversión espontánea de todo un pueblo a una nueva religión o a una nueva fe política predicada por apóstoles entusiastas. El error aquí es, en mi opinión, tan palpable que uno debe preguntarse cómo ha podido nacer y arraigar en una inteligencia tan fuerte. [Durkheim] nos dice: [...] siendo algo dado que el hecho

social es esencialmente exterior al individuo, «no puede penetrar en el individuo más que imponiéndose». Yo no veo el rigor de esta deducción. La alimentación también nos es exterior antes de ser absorbida. ¿Esto quiere decir que la deglución y la asimilación son constricciones ejercidas por el alimento sobre la célula que se lo apropia? Esto no es ni siquiera verdad para las aves que cebamos en nuestros corrales y que, ciertamente, siempre prefieren ser cebadas antes que morir de hambre [1895a: 71].

[11] Durkheim

[La proposición de Tarde] es puramente arbitraria. Él puede tranquilamente afirmar que, según su impresión personal, lo único real que hay en la sociedad es lo que procede del individuo, pero faltan pruebas para apoyar esta afirmación, haciendo, por consiguiente, imposible la discusión. ¡Sería muy fácil oponer a esta opinión la contraria, la que sostienen un gran número de sujetos que se representan la sociedad no como la forma que toma espontáneamente la naturaleza individual desarrollándose hacia afuera sino como una fuerza antagonista que limita a los individuos y contra la que se esfuerzan! [1897b: 107-108]

[12] Tarde

De esto se sigue, según Durkheim, que no se pueden calificar de sociales los actos del individuo en los que el hecho social se manifiesta: por ejemplo, las palabras de un orador, manifestación de *la lengua*, o las genuflexiones de un devoto, manifestación de *la religión*. No. Como cada uno de estos actos no depende tanto de la naturaleza del hecho social como de la constitución mental y vital del agente y del medio físico, estos actos son especies híbridas, hechos *socio-psíquicos* o *socio-físicos* con los cuales no debemos empañar durante mucho más tiempo la pureza científica de la nueva sociología [1895a: 69-70].

[13] Durkheim

Queda claro que esta disociación [entre lo social y lo individual] no se presenta siempre con la misma nitidez. Pero basta con que exista de una manera incontestable en importantes y numerosos casos [...] para probar que el hecho social es distinto de sus repercusiones individuales. Por otra parte, incluso cuando no sea directamente observable, se puede percibir con la ayuda de ciertos artificios de método: se hace incluso indispensable proceder así si queremos desprender el hecho social de toda mezcla para poder observarlo en estado puro. Así, existen unas corrientes de opinión que nos empujan, con intensidad desigual, según la época y el país, unas, por ejemplo, al matrimonio, otras al suicidio o a una natalidad más o menos fuerte, etc. Son, evidentemente, hechos sociales. En primer lugar, parecen inseparables de las formas que toman en los casos particulares. Pero la estadística nos proporciona el medio de aislarlos. [1895: 13]

[14] Tarde

Ahora bien, si para resolver esto se cuenta con la estadística como fuente de información esencialmente «objetiva» uno cae en una ilusión. Los oráculos de esta sibila son, con frecuencia, ambiguos y tienen necesidad de interpretación. [...] A decir verdad, las estadísticas oficiales funcionan sólo desde hace muy poco tiempo y todavía de manera muy imperfecta para poder aportar los elementos decisivos en el debate que nos ocupa. [1895b: 145-146]. [Yo conozco esto mejor que nadie, puesto que yo, Sr. Durkheim, le he proporcionado desde la oficina que dirijo, a petición suya, las estadísticas utilizadas en su obra sobre el suicidio.]

[15] Durkheim

Que la imitación sea un fenómeno puramente psicológico, emerge con claridad de este hecho que puede tener lugar entre individuos no unidos por ningún vínculo social. [Tal como efectivamente he mostrado en el libro que usted menciona.] [1897b: 107]

El decano

Creo que hemos llegado a un punto crucial del debate. Se refiere a la diferente importancia que dan a la imitación en los asuntos sociales. ¿Podrían detallar esto con más precisión?

[16] Tarde

Precisamente porque la imitación es el agente socializante, es necesario que preexista a la sociedad que *configura*. Con toda seguridad, un *sólo* acto de imitación de un ser vivo por otro no basta para que estos queden asociados —nunca un cabello constituirá una cabellera— pero, comenzando a imitar a un ser *que es susceptible de imitarnos a su vez* [...], comenzando, diría yo, a imitar psicológicamente (ya que de imitación psicológica *se trata*, y no de un *mimetismo* cualquiera) a otro ser animado, comenzamos a establecer con él relaciones socializantes, que se convertirán necesariamente en *relaciones sociales* si los actos de imitación se multiplican y se centralizan. [...] Para Durkheim, para que la imitación fuese el hecho social esencial, sería necesario que esta hubiese tenido lugar entre seres *ya asociados*. Pero, si estos ya estuvieran asociados *con anterioridad a ella*, la imitación no podría ser, por tanto, el hecho social característico. Si no preexistiese a su efecto, no podría ser *el agente la causa socializante* [1897: 224, 224n].

[17] Durkheim

Un hombre puede imitar a otro sin que sean solidarios entre sí o sin que pertenezcan a un mismo grupo, del cual dependan por igual. La propagación imitativa no tiene, por sí misma, el poder de solidarizarlos [1897b: 107].

[18] Tarde

Esta tiene siempre ese poder —y yo diría que únicamente tiene ese poder— siempre que se trate de una *propagación imitativa de hechos psicológicos*. Ya que siempre hemos explicado que *la imitación*, tal como yo la entiendo, es una comunicación *de alma a alma* [1897, 224-225].

[19] Durkheim

Un estornudo, un movimiento coreiforme o un impulso homicida pueden transferirse de un sujeto a otro sin que haya entre ellos otra cosa que un acercamiento fortuito y pasajero [1897b: 107].

[20] Tarde

Pero si se repite este acercamiento «fortuito y pasajero», si se multiplica, se convierte en una verdadera unión social [1897: 225].

[21] Durkheim

No es necesario que haya entre ellos ninguna comunidad intelectual o moral ni que intercambien servicios, ni siquiera que hablen una misma lengua. No se encuentran más vinculados después de la transmisión que antes [1897b: 107].

[22] Tarde

De esto se sigue que [...] [según Durkheim] el lazo social se reconoce en este hecho: que hay entre los hombres una *comunidad* intelectual o moral, o, al menos, que ellos hablan *una misma lengua*... [...] Ahora bien, que me diga el Sr. Durkheim cómo, si no es por difusión o acumulación de ejemplos, esta *comunidad intelectual* [...] o esta *comunidad moral* [...] habría podido establecerse. Y que me diga también cómo, si no es por una *transmisión imitativa* de padres a hijos, o entre contemporáneos, los individuos de una misma nación llegan a hablar la misma lengua [1897: 225].

[23] Durkheim

El procedimiento por el cual imitamos a nuestros semejantes es también el que nos sirve para reproducir los sonidos de la naturaleza, las formas de las cosas, los movimientos de los seres [no-humanos]. Puesto que nada de social hay en este segundo caso, nada de social habrá en el primero. Esto tiene su origen en ciertas propiedades de nuestra vida representativa, que no es resultado de ninguna influencia colectiva. Así pues, si se estableciese que contribuye a determinar la tasa de suicidios, resultaría de ello que esta última depende directamente, ya en su totalidad o sólo parcialmente, de causas individuales [1897b: 107-108].

[24] Tarde

Ya he respondido [...] a esta superficial objeción diciendo que la imitación de la que yo hablo es una comunicación *intersíquica*. Pero la vacuidad de la objeción pide una prueba evidente, palpable [1897: 226].

[25] Durkheim

Pero antes de examinar los hechos conviene fijar el sentido de la palabra. Los sociólogos están tan habituados a emplear los términos sin definirlos, esto es, a no determinar ni circunscribir metódicamente el orden de las cosas de las que hablan, que esto les lleva incesantemente, a su pesar, a que una expresión se extienda desde el concepto al que apuntaba primitivamente o al que parecía apuntar hacia otras nociones más o menos próximas. En estas condiciones, la idea acaba por adquirir una ambigüedad que dificulta la discusión. Puesto que sin contornos definidos, se puede transformar casi a voluntad, según las necesidades de la causa y sin que la crítica pueda prever anticipadamente todos los diversos aspectos que es susceptible de tomar. Este es, notablemente, el caso de lo que se ha llamado «instinto de imitación» [1897b: 108].

[26] Tarde

Yo he aplicado mi teoría (no la que Durkheim desfigura y caricaturiza, sino la que yo mismo he expuesto en otros sitios) a todas las clases de hechos sociales [1897: 232].

El decano

Entonces, ¿podrían aclararnos el significado de «imitación»?

[27] Durkheim

Esta palabra [imitación] es empleada corrientemente para designar a la vez los tres grupos de hechos que siguen: [...] un modo de nivelación [de conciencias] en virtud del cual todo el mundo piensa o siente al unísono [...]; la necesidad que nos impulsa [...] a adoptar las maneras de pensar o de hacer generalizadas a nuestro alrededor [...]; el gesto imitativo por sí mismo [sin otro fin]. Ahora bien, estos tres tipos de hechos son muy diferentes los unos a los otros. [...] Una cosa es sentir en común, otra cosa es inclinarse ante la autoridad de la opinión y otra repetir automáticamente lo que otros han hecho. De la primera clase de hechos está ausente toda reproducción; en el segundo, esta no es más que la consecuencia de operaciones lógicas, de juicios y razonamientos, implícitos o formales, que son el elemento esencial del fenómeno, por lo que no podemos usar la reproducción para definirlo. Esta sólo llega a darse enteramente en el tercer caso. [...] Por lo tanto debemos reservar el nombre de imitación exclusivamente para los hechos de esta categoría si queremos tener una definición clara. Enton-

ces podemos decir: *Hay imitación cuando un acto tiene por antecedente inmediato la representación de un acto parecido, realizado anteriormente por otro, sin que entre esta representación y la ejecución se intercale ninguna operación intelectual, explícita o implícita* [1897b: 108-115]

[28] Tarde

Durkheim entiende *la imitación* en un sentido tan limitado que nos preguntamos cómo, a pesar de esto, ha podido reconocer una parte notable de ella en el suicidio [1897, 224]. Se me ha reprochado aquí y allá «haber llamado con frecuencia *imitación* a hechos a los que este nombre no convenía», reproche que sorprende en un pluma filosófica. De hecho, cuando la filosofía tiene necesidad de una palabra para expresar una nueva generalización, puede optar por dos caminos: o el neologismo, si no se puede hacer otra cosa, o, lo que es mucho mejor sin discusión alguna, la extensión de sentido de un antiguo vocablo. La cuestión es saber si yo he extendido abusivamente [...] la significación de la palabra «imitación». [...] Sería tolerable criticar como abusiva la extensión del significado de la palabra en cuestión sólo si yo, con esta extensión, la hubiese deformado y vuelto insignificante. Pero siempre le he atribuido un sentido muy preciso y característico: el de una acción a distancia de un espíritu sobre otro [1890: vii-viii]. [...] Donde uno [...] modifica mentalmente a otro, con o sin reciprocidad [1902: 1-2]. [...] Únicamente se me podría acusar con justicia de haber extendido demasiado el sentido de la palabra *invención*. Es cierto que utilicé este nombre para todas las *iniciativas* individuales, sin tener en cuenta su grado de consciencia —porque frecuentemente el individuo innova a su pesar, y, a decir verdad, el mayor imitador de entre los hombres no deja de ser innovador en algunos aspectos—, y sin considerar su mayor o menor dificultad y el mérito de la innovación. [...] A pesar de todo, creo que incluso en esto tengo razón al ejercer una leve violencia sobre la lengua común, al calificar como invenciones o descubrimientos las innovaciones más simples, ya que no siempre las más fáciles son las menos fecundas, ni las más difíciles las más útiles [1890: ix].

[29] Durkheim

Si efectivamente la imitación es, como se ha dicho, una fuente original y particularmente fecunda de los fenómenos sociales, es sobre todo en la consideración del suicidio donde debe mostrar su poder, ya que de hecho no existe un fenómeno sobre el que tenga más influencia. Así, el suicidio nos va a ofrecer un medio de verificar, por medio de una experiencia decisiva la realidad de esta virtud maravillosa que se asigna a la imitación [1897b: 120].

[30] Tarde

Yo no niego esto. Por importante que sea el papel de la imitación en el fenómeno del suicidio (y Durkheim mismo no puede negarlo, reconociendo

que *gran número* de suicidios se explican por ella, a pesar de la definición manifiestamente estrecha, demasiado estrecha que él da de esta palabra [...]), la imitación juega un papel infinitamente más grande en la formación y propagación de las lenguas, de las religiones, de las artes... No puedo, por tanto, aceptar en ningún caso como «*decisiva*» la *prueba experimental* que pretende instituir así [1897: 228].

[31] Durkheim

Si esta influencia existe es sobre todo en la distribución geográfica de los suicidios en donde debe manifestarse. Debemos ver, en ciertos casos, cómo la tasa característica de un país o de una localidad se comunica, por decirlo así, a las localidades vecinas. Debemos, por tanto, consultar el mapa. Pero debemos examinarlo con método. [...] Para que se pueda asegurar que una tendencia o una idea se expande por imitación, es necesario que se la observe salir de los medios en los que ha nacido para invadir otros en los que, por sí mismo, nunca emergería. Puesto que, como hemos demostrado, sólo hay propagación imitativa en la medida en que el hecho imitado y sólo él, sin el concurso de otros factores, determine automáticamente los hechos que lo reproducen. [...] Ante todo, no habría imitación si no existiese un modelo a imitar. [...] Fijadas las reglas, apliquémoslas [...]. Los mapas usuales [...] son insuficientes para esta investigación. No permiten observar los efectos posibles de la imitación allí donde deben percibirse con más claridad. [...] Hemos construido, por tanto, uno especialmente para el estudio de esta cuestión. [...] Su lectura nos da unos resultados sorprendentes. [...] En definitiva, lo que muestran todos los mapas, es que el suicidio, lejos de distribuirse más o menos concéntricamente alrededor de ciertos lugares a partir de los cuales iría degradándose progresivamente, se presenta, por el contrario, en grandes masas casi homogéneas (pero sólo casi) desprovistas de todo núcleo central. Una configuración de este tipo no tiene nada que desvele la influencia de la imitación [1897b: 120-128].

[32] Tarde

Ella no tiene nada que la contradiga. En efecto, la disposición en círculos concéntricamente degradados se daría, según la teoría de la imitación, si el suicidio fuese un fenómeno de origen reciente; pero es muy antiguo, y en todo lugar donde la acción de la imitación se acumula durante un largo tiempo se produce una *nivelación*, una *absorción*, una *repartición*, por así decirlo. Y partir de esa configuración para negar el carácter imitativo del suicidio es como si se negase el carácter ondulatorio del calor porque la temperatura de una habitación es igual por todas partes aunque su calentamiento se haya dado a partir de una fuente de calor o de un fogón (puede que lentamente) [1897: 226].

El decano

No estoy seguro de si este es o no un caso de imitación, pero si no lo es ¿qué sería?

[33] Durkheim

No hay aquí ni imitadores ni imitados, sino identidad relativa de los efectos debido a una identidad relativa de las causas. Y que esto sea así se explica fácilmente si, como todo lo anterior lleva a prever, el suicidio depende esencialmente de ciertos estados del medio social. Puesto que este último conserva generalmente la misma constitución a lo largo de grandes extensiones territoriales. [...] Lo que prueba que esta explicación es fundada, es que se modifica bruscamente y del todo cada vez que el medio social cambia bruscamente. Jamás este extiende su acción más allá de sus límites naturales [1897b: 128-129].

[34] Tarde

Lo vago es el recurso al medio social, a la *tasa social*, al *estado colectivo*, a las *condiciones de existencia*, a todas las entidades, a todas las nebulosas no resueltas que han servido de pretexto a los ontologistas de la ciencia social desde que se comenzó a razonar sobre ella [1897: 231].

[35] Durkheim

En resumen, si es cierto que el suicidio se contagia de individuo a individuo, jamás se ve la imitación propagarse de manera que afecte a la tasa social de suicidios. La imitación puede dar nacimiento a unos casos individuales más o menos numerosos, pero no contribuye a determinar la desigual tendencia hacia la muerte de uno mismo que encontramos en las diferentes sociedades —y, dentro de cada sociedad, en los grupos sociales más particulares— [1987b: 134].

[36] Tarde

Todavía aquí, [encontramos] esa alucinación de *lo social* distinto y *separado* de *lo individual*. ¿Qué es esta tasa social de suicidios que no afecta en absoluto al *mayor o menor número* de *suicidios individuales*? La tasa social, el *medio social*, el *estado colectivo*, etc., como divinidades nebulosas que sacan a Durkheim de aprietos cuando se encuentra en dificultades. Él no quiere que yo los resuelva en hechos individuales contagiosos. Y tiene razón, puesto que, disipado el misterio, el prestigio se derrumba, y toda esa fantasmagoría de palabras deja de impresionar al lector [1897: 226].

[37] Durkheim

Pero hay una razón más general que explica cómo los efectos de la imitación no son apreciables a través de las cifras de la estadística. Y es que la imitación,

reducida a sus solas fuerzas, no tiene poder sobre el suicidio. [...] Este capítulo [de *El suicidio*, el capítulo de *El suicidio* dedicado a la imitación] muestra sobre todo lo poco fundada que está la teoría que hace de la imitación la fuente primordial de toda vida colectiva. Nada hay de hecho más fácilmente transmisible por vía de contagio que el suicidio, y acabamos de ver que esta contagiosidad no produce efectos sociales. Si la imitación está desprovista de influencia social en este asunto, no tendría mucha más en otros: las virtudes que se le atribuyen son, pues, imaginarias. [...] Puesto que nunca se ha mostrado a propósito de un orden definido de hechos sociales que la imitación pueda dar cuenta de él, y, menos todavía, que pueda hacerlo ella sola. Nos contentamos con enunciar la proposición bajo la forma de aforismo, apoyándola en consideraciones vagamente metafísicas. Por tanto, la sociología sólo podrá pretender ser considerada una ciencia cuando no permita a los que la cultivan dogmatizar de esta manera, sustrayéndose así de manera evidente a las obligaciones regulares de la prueba empírica [1897b: 134-138].

[38] Tarde

Y es por haber querido sustituir estas explicaciones *metafísicas*, o más bien ontológicas, por explicaciones precisas, extraídas de la interioridad de la vida social, por *relaciones psíquicas entre individuos*, que son el elemento mismo, infinitesimal pero continuamente *integrado*, de la vida social, por lo que soy tratado de vago metafísico... ¡por el mismísimo Durkheim! [...] A pesar de todo, debo constatar en Durkheim un cierto progreso. En su primera obra, *La división del trabajo social*, sólo había una línea despreciable en una nota para la teoría de la imitación. Ahora, él ha querido consagrarle todo un capítulo, o, por mejor decir, todo un libro, puesto que, de principio a fin, su última obra [*El suicidio*] parece dirigida contra mí [1897: 232-233].

[39] Durkheim

[En lugar de estar dirigido contra usted este libro es una aportación a la sociología científica. En él] nosotros hemos establecido sucesivamente las tres proposiciones siguientes: *el suicidio varía en razón inversa al grado de integración* [1] *de la sociedad religiosa*, [2] *de la sociedad doméstica* y [3] *de la sociedad política*. [...] Y llegamos a esta conclusión general: el suicidio varía en razón inversa al grado de integración de los grupos sociales de los que forma parte el individuo [1897b: 222-223].

[40] Tarde

¿Es esto verdad? Depende del sentido que se le de a esta expresión equívoca: «el grado de *integración* de una sociedad». Si se entiende por ello la mayor o menor *densidad* y *cohesión* de un grupo social, es decir, el número más o menos grande de sus unidades y su mayor o menor aproximación psíquica, está claro

que la proposición referida es contradicha por los hechos. [...] No en el sentido meramente físico [...], tal como Durkheim entiende aquella expresión.[...] La integración de la que él habla implica un «fortalecimiento moral» y no solamente material. Pero es necesario precisar. [...] Llamar a eso *integración* es bastante extraño por parte de un autor que me reprocha el empleo que yo hago (conforme al lenguaje más común y corriente) de la palabra *imitación* [1897: 235-236].

El decano

Ahora vemos que lo que es un asunto de imitación para uno, es un asunto de integración para otro. Pero ¿podrían decirnos lo que es metafórico y lo que no lo es en estos asuntos?

[41] Durkheim

No decimos metafóricamente que cada sociedad humana tiene hacia el suicidio una aptitud más o menos pronunciada: esta expresión está fundada en la naturaleza de las cosas. Cada grupo social tiene en realidad una tendencia colectiva hacia ese acto que le es propia y de la que derivan las tendencias individuales, en lugar de proceder de estas últimas [1897b: 336].

[42] Tarde

Que explique eso quien pueda. Si con esto se quiere decir que la *tendencia colectiva* existe aparte y por debajo de todas las *tendencias individuales* al suicidio, estamos ante una pura quimera. Si se quiere simplemente decir que la *tendencia* hacia el suicidio que experimenta *cada individuo*, tomado de uno en uno, proviene de *las tendencias intrínsecas al conjunto de los individuos* que quieren matarse, esto supone una clara adhesión a mi teoría de la imitación. Ahora bien, parece que este último sentido es el verdadero. Y así Durkheim sería mi alumno sin saberlo.

[43] Durkheim

Lo que constituye esto son esas corrientes de egoísmo, de altruismo o de anomia que recorren la sociedad considerada, junto con las tendencias a la lánguida melancolía, a la renuncia activa o a la laxitud exasperada que derivan de aquellas. Son estas tendencias de la colectividad las que, penetrando en los individuos, los determinan a matarse [1897b: 336].

[44] Tarde

Las últimas páginas del capítulo sobre el suicidio egoísta son bellas, de una poesía metafísica a lo Schopenhauer. No es necesario resumirlas. Son mitología pura. Ahí vemos a *la sociedad* elevada al rango de persona, y de persona divina [...]. Durkheim es un Bonald ateo y, consecuentemente, inconsecuente. [...] Durkheim no nos deja ninguna elección entre la tiranía de la regla, que mu-

tila nuestra naturaleza, que ofende nuestra libertad, y el suicidio, que suprime nuestra existencia. *Enclaustrarse o matarse*, sin término medio. Leyendo esto muchas veces, uno se convertiría fácilmente en anarquista... [1897: 55]

[45] Durkheim

Los hechos sociales son [...] representados, no sin exactitud, por las tasas de natalidad, de nupcialidad, de suicidios, es decir, por el número que se obtiene dividiendo el total anual de matrimonios o de nacimientos o de muertes voluntarias por el de hombres en edad de casarse o de procrear o de suicidarse. Puesto que cada una de estas cifras comprende todos los casos particulares indistintamente, las circunstancias individuales que pueden tener parte en la producción del fenómeno se neutralizan ahí (en esas cifras) mutuamente, y, por consiguiente, no contribuyen a determinarlo. Lo que el fenómeno expresa es un cierto estado del alma colectiva. [1895: 13-14]

[46] Tarde

Esto supone no reconocer, en materia de vínculos sociales, más que las relaciones del amo con el criado, del profesor con el alumno, de los padres con los hijos, y no considerar en absoluto las libres relaciones de iguales entre ellos. Y esto es cerrar los ojos para no ver que, incluso en los colegios, la educación que los niños se dan libremente imitándose los unos a los otros, [...] es más importante para ellos que la que reciben y sufren por la fuerza. Sólo cabe explicarse un error de este tipo asociándolo a este otro: que un hecho social, en tanto que social, *existe fuera de todas sus manifestaciones individuales*. Desafortunadamente, llevando al extremo y objetivando la distinción, o mejor, la separación totalmente subjetiva del fenómeno colectivo y de los actos particulares de los que este se compone, Durkheim nos retrotrae de lleno a la escolástica. Sociología no significa ontología. Tengo que confesar que a mí me cuesta mucho comprender cómo es posible que «descartados los individuos, quede la Sociedad». [...] ¿Vamos a retornar al *realismo* medieval? Qué ventaja encontramos, me pregunto, en vaciar totalmente la sociología, con el pretexto de depurarla, de su contenido psicológico y vivo. Parece que estamos buscando un *principio social*, en el que la psicología no interviene para nada, creado a toda prisa por la ciencia que se está haciendo y que me parece todavía más quimérico que el antiguo *principio vital*. [1895c: v-vi]

El decano

Tenemos entonces unos desacuerdos particularmente definidos en torno a la autonomía de la sociología, su poder de coacción y la importancia de la imitación. Y, puesto que estamos hablando de realismo, me parece que estamos llegando a la gran cuestión sobre la relación entre las partes y el todo.

[47] Durkheim

Puesto que la sociedad no está compuesta más que por individuos, parece de sentido común, que la vida social no pueda tener otro sustrato que la conciencia individual, que, por otra parte, parece quedar en el aire y planear en el vacío. Por tanto, lo que juzgamos tan fácilmente inadmisibles cuando se trata de hechos sociales es corrientemente admitido en otros reinos de la naturaleza. Siempre que unos elementos cualesquiera, combinándose entre sí, generan, por efecto de su combinación, fenómenos nuevos, hay que suponer que estos fenómenos se sitúan, no en los elementos, sino en la totalidad formada por la unión de estos. La célula viva no contiene nada más que partículas minerales, de igual modo que la sociedad no contiene nada fuera de los individuos. Es evidentemente imposible, por tanto, que los fenómenos característicos de la vida residan en los átomos de hidrógeno, de oxígeno, de carbono y de nitrógeno. [...] La vida está en el conjunto, no en las partes. [...] Apliquemos este principio a la sociología. Si, como hemos acordado, esta síntesis *sui generis* que constituye toda sociedad produce fenómenos nuevos, diferentes de los que ocurren en las conciencias solitarias, se hace necesario admitir que estos hechos específicos residen en la sociedad misma que los produce, y no en sus partes, es decir, no en sus miembros [1901: xvi].

[48] Tarde

[Sí, pero yo añado:] Cuando consideramos una de estas grandes cosas sociales: una gramática, un código o una teología, el espíritu individual parece tan poca cosa al pie de estos monumentos que la idea de ver en él al único constructor de estas catedrales gigantescas les parece ridícula a ciertos sociólogos, y, sin ser conscientes de que así renuncian a explicarlos, se excusan llegando a decir que aquellas son obras eminentemente impersonales, —de ahí no hay más que un paso para pretender, como mi eminente adversario, el Sr. Durkheim, que lejos de ser acciones de los individuos, los dirigen, que existen independientemente de las personas humanas, a las cuales gobiernan despóticamente proyectando sobre ellas su opresiva sombra. Pero ¿cómo se construyen estas realidades sociales? —porque, aunque yo combato la idea de organismo social, estoy lejos de contradecir la de un cierto *realismo* social, que habría que explicitar—. Admito que, una vez construidas, se imponen al individuo: algunas veces, muy raramente, por coacción y, muy frecuentemente, por persuasión, por sugestión, por el placer singular que experimentamos, desde la cuna, a impregnarnos de los ejemplos de miles de modelos que nos rodean, como el niño que succiona la leche de su madre. Yo acepto gustosamente esto, pero ¿cómo llegan a ser construidos esos monumentos prestigiosos de los que hablo? ¿y por quiénes, si no es por los hombres y los esfuerzos humanos? [1898: 142-143].

[49] Durkheim

Es tan habitual aplicar a las cosas sociológicas las formas del pensamiento fi-

losófico, que se ha visto en [nuestra] definición preliminar una suerte de filosofía del hecho social. Se ha dicho que nosotros explicamos los fenómenos sociales por la coacción, igual que Tarde los explica por la imitación. Sin embargo, no nos habíamos fijado tal ambición y, contra lo que se nos atribuye, esto está fuera de nuestro espíritu, puesto que es contrario a todo método. Lo que nos proponíamos no era anticipar desde una visión filosófica las conclusiones de la ciencia sino simplemente indicar en qué signos exteriores es posible reconocer los hechos que la ciencia debe tratar, con el fin de que el científico sagaz los perciba allí donde se encuentren y no los confunda con otros. Se trata de delimitar el campo de investigación tanto como sea posible y no de aferrarse a una suerte de intuición exhaustiva. Por eso aceptamos de buen grado el reproche que se hace a esta definición por no explicitar todos los caracteres del hecho social y, por consiguiente, por no ser la única posible. No es, efectivamente, inconcebible que el hecho social pueda ser caracterizado de numerosas y diferentes maneras; como tampoco hay razón para que sólo exista una sola propiedad distintiva de este. Lo importante es elegir la que parezca mejor para el fin que uno se propone. Incluso es posible emplear a la vez distintos criterios, atendiendo a las circunstancias. Nosotros mismos hemos reconocido que esto es, en ocasiones, necesario en sociología, porque hay casos en los que el carácter coactivo no es fácilmente reconocible. Todo lo que hace falta, puesto que se trata de una definición inicial, es que las características de las que uno se sirve sean inmediatamente discernibles y puedan percibirse antes de la investigación. Esta es la condición que no satisfacen las definiciones que en algunos casos se han opuesto a la nuestra [1901: xx].

[50] Tarde

Desgraciadamente, la observación es absolutamente contraria a esta hipótesis. Aquí, en sociología, tenemos, por un singular privilegio, un conocimiento íntimo del elemento, que es nuestra conciencia individual, así como de su composición, que es la conjunción de conciencias, y no se nos puede obligar aquí a tomar las palabras por las cosas. En este caso, constatamos claramente que si descartamos lo individual lo social no es nada y que no hay nada, absolutamente nada, en la sociedad que no exista, en estado de fragmentación y de repetición continua, en los individuos vivos, o que no haya existido antes en los muertos que los preceden. [...] ¿Qué hay de esto en lo más recóndito de la molécula química, de la célula viviente? No lo sabemos. ¿Cómo, pues, si ignoramos esto podemos afirmar que, cuando estos seres misteriosos se reencuentran de una cierta manera, desconocida, y hacen aparecer ante nuestros ojos fenómenos nuevos (un organismo, un cerebro o una conciencia), ha habido, en cada grado franqueado de esta escala mística, una brusca aparición, una creación *ex nihilo* de lo que antes no existía, incluso ni en germen? ¿No es probable que si conociésemos en su intimidad las células, las moléculas, los átomos, esas *incógnitas* del gran problema tan frecuentemente tomadas por *datos*, encontraríamos fácilmente los

fenómenos creados aparentemente por su puesta en relación, y que actualmente nos maravillan? Remarcad el gran postulado implicado en estas nociones corrientes en las expresamente se apoya Durkheim para justificar su quimérica concepción: este postulado sostiene que la simple relación de múltiples seres puede convertirse ella sola en un nuevo ser generalmente superior a los originales. Es curioso observar espíritus que presumen de ser ante todo positivos, metódicos, que persiguen por todas partes la sombra misma del misticismo, adhiriéndose a una noción tan fantástica [1895a: 75-76].

[51] Durkheim

Un pensamiento que se encuentra en todas las conciencias particulares o un movimiento que repiten todos los individuos no constituyen por eso hechos sociales. Si nos contentásemos con esta característica para definirlos, es que los confundimos, injustamente, con lo que pueden llamarse sus encarnaciones individuales. Lo que constituye los hechos sociales son las creencias, las tendencias y las prácticas de un grupo tomadas colectivamente. Las formas que revisten los estados colectivos refractándose en los individuos son cosas de otra especie [1895: 11-12].

[52] Tarde

¿Pero cómo puede refractarse [algo] antes de existir? ¿Y cómo puede existir, hablando inteligiblemente, *fuera* de *todos* los individuos? La verdad es que cualquier cosa social, sea una palabra de una lengua, un rito de una religión, un secreto de oficio, un procedimiento artístico, un artículo de una ley o una máxima moral, se transmite y pasa, no del *grupo social tomado colectivamente* al individuo, sino más bien de un individuo —padre, maestro, amigo, vecino, camarada— a otro individuo, y en este paso de un espíritu a otro se refracta. El conjunto de refracciones, a partir de un impulso inicial debido a un inventor, a un descubridor, a un innovador o a un modificador cualquiera, anónimo o ilustre, es toda la realidad de una cosa social en un momento dado, realidad que va cambiando, como toda realidad, por matices apenas perceptibles. Esto no impide que de estas variaciones individuales se derive una resultante colectiva, casi constante, que salta a la vista y da lugar a la ilusión ontológica de Durkheim. Porque, no cabe duda, lo que pretende el sabio escritor es sustituir la psicología que combate por una verdadera ontología escolástica [1895a: 67].

[53] Durkheim

La única manera de contestar esa proposición sería admitiendo que un todo es cualitativamente idéntico a la suma de sus partes, que un efecto es cualitativamente reductible a la suma de las causas que lo generan; lo que llevará o a negar todo cambio o a volverlo inexplicable. Se puede llegar a sostener esta tesis extrema, pero para defenderla sólo encontramos dos razones verdaderamente ex-

traordinarias. Se ha dicho, primero, que «en sociología, tenemos, por un singular privilegio, conocimiento íntimo del elemento que es nuestra conciencia individual así como del compuesto que constituye la conjunción de las conciencias»; y, segundo, que por esta doble introspección «constatamos claramente que, descartado el individuo, lo social no es nada» [1897b: 350-351].

El decano

[Creo que ahora hemos entendido lo que les separa. Y parece inútil continuar por este camino: no llegarán a un acuerdo. Pero creo que el Sr. Durkheim debería responder a esa seria acusación de «misticismo». Ciertamente, la palabra parece bastante fuerte. ¿Esto podría deberse al distinto papel que cada uno atribuye a la contingencia?]

[54] Durkheim

Para Tarde, en efecto, todos los hechos sociales son producto de invenciones individuales, propagadas por la imitación. Toda creencia, como toda práctica, tendría por origen una idea original, nacida de un cerebro individual. Se producirían diariamente millares de invenciones de este género. Mientras la mayor parte de ellas fracasan, sólo unas cuantas triunfan, siendo adoptadas por los otros miembros de la sociedad, ya porque les parecen útiles ya porque su autor está investido de una particular autoridad que se comunica a todo lo que de él emana. Una vez generalizada, la invención deja de ser un fenómeno individual para convertirse en un fenómeno colectivo. —Ahora bien, no hay ciencias de la invención, tal como las concibe Tarde, puesto que las invenciones sólo son posibles gracias a los inventores, y el inventor, el genio, es «el accidente supremo», un producto del azar [1900: 131].

[55] Tarde

Durkheim nos evita estos horrorosos cuadros. Con él, nada de guerras, de masacres ni de anexiones brutales. Al leerlo parece que el río del progreso transcurre por un lecho de musgo, sin escoria ni saltos peligrosos. [...] Claramente, él se inclina por interpretar la historia en *neptuniano*, no en *vulcaniano*, viendo por todas partes formaciones sedimentarias en vez de movimientos ígneos. Deja a un lado lo accidental, lo irracional, esa faz deforme del fondo de las cosas, incluso lo accidental del genio [1893: 187].

[56] Durkheim

Sin duda, una vez que el genio está dado, podemos buscar cuáles son las causas que favorecen las combinaciones mentales de las que salen las ideas nuevas, y eso es lo que Tarde llama las *leyes de la invención*. Pero el factor esencial de toda novedad es el genio mismo, es su naturaleza creadora, y esta es producto de causas enteramente fortuitas. Por otra parte, el accidente se pone así en la raíz de

los fenómenos sociales, ya que en él se encuentra la fuente misteriosa «del río social». No es en absoluto necesario que tal creencia o tal institución aparezca únicamente en tal momento de la historia o en tal medio social determinado, ya que el azar hace nacer lo innovador y más tarde o más pronto la misma idea germinará a lo largo de los siglos o eclosionará de golpe. Se da así toda una categoría de invenciones que pueden sucederse en cualquier orden; son las que no se contradicen, sino, al contrario, las que, por naturaleza, se ayudan mutuamente. Así, la noción de ley, que Comte se había negado a introducir en la esfera de los fenómenos sociales, y que sus sucesores se habían esforzado en precisar y consolidar, está aquí como oscurecida y desaparecida, y el capricho, que se posa en las cosas, se encuentra, por eso mismo, permitido en el pensamiento [1900: 132].

[57] Tarde

[Cito a Durkheim una vez más]. «*La causa determinante de un hecho social debe ser buscada entre los hechos sociales antecedentes y no entre los estados de la conciencia individual*». Si aplicamos esto, la causa determinante de la red de nuestros ferrocarriles debe ser buscada no en los estados de conciencia de Papin, de Watt o de Stephenson, entre otros, no en la serie lógica de concepciones y descubrimientos que han iluminado estas grandes mentes, sino en la red de caminos y en los servicios de correo postal que existían anteriormente. Hay un fetiche, un *deus ex machina*, del que los nuevos sociólogos hacen uso como de un *ábrete-sésamo* cada vez que se enredan, y ya es hora de señalar este abuso realmente inquietante. Este talismán explicativo es el *medio*. Cuando esta palabra se lanza ya está todo dicho. El *medio* es la fórmula para todos los fines del que una ilusoria profundidad se sirve para recubrir el vacío de ideas. Por eso siempre se nos ha dicho, por ejemplo, que el origen de toda evolución social debe ser exclusivamente buscado en las propiedades «*del medio social interno*». [...] Este medio «fantasma», que invocamos a placer, al que dotamos de toda suerte de maravillosas virtudes, para eximirnos de reconocer la existencia de genios reales y realmente bienhechores por los que vivimos, entre los que nos movemos, sin los que no seríamos nada, debemos expulsarlo lo antes posible de nuestra ciencia. El medio es la nebulosa que, de cerca, se resuelve en distintas estrellas, de desigual tamaño [1985a: 78-79].

El decano

Pero entonces, si les he entendido correctamente, ¿no sólo están en desacuerdo con el papel de la innovación y el genio en la historia, sino también con la simple cuestión de lo que una ciencia sería?

[58] Durkheim

La teoría de Tarde aparece como la negación misma de la ciencia. Coloca de hecho lo irracional y el milagro en la base de la vida y, en consecuencia, de la

ciencia social [1895a: 86-87]. Si adoptamos el punto de vista de Tarde, observamos que los hechos sociales son, frecuentemente, el resultado de causas simplemente mecánicas, ininteligibles y extrañas a toda finalidad, ya que no hay nada más ciego que la imitación [1895a: 85]. Aquí, la indeterminación se erige en principio. Y esto, por consiguiente, no es ciencia. No es esa filosofía metódica que Comte había intentado instituir, sino un particular modo de especulación, a medio camino entre la filosofía y la literatura, en donde algunas ideas teóricas muy generales se muestran en todos los problemas posibles [1903b: 479].

[59] Tarde

Esto no es una llamada al misterio, sino a esa profunda facultad, bastante poco apreciada, de afirmar un más allá del horizonte de los hechos, o, al menos, de no ignorar lo que no podemos conocer. Si afirmar lo desconocido es hacer uso de nuestra ignorancia, negar lo desconocido es ignorar dos veces [1874: 41]. [Diré también que] la principal idea de Durkheim reposa en una pura elaboración de su espíritu, que ha tomado, equivocadamente, por una sugestión de los hechos. Esta idea no presenta, en todo caso, más que una verdad parcial, relativa e insuficiente, como fundamento único o principal de una teoría sociológica. [...] Nos asombra la confianza que esta inspira a Durkheim y la virtud que le confiere para conducirnos necesariamente a una Moral y a una Justicia más elevada o más humana [1893: 189-190].

[60] Durkheim

Como dice Tarde [...], el origen de nuestra diferencia es otro. Esta procede ante todo de que yo creo en la ciencia y Tarde no. Y, puesto que no cree en ella, la reduce a no ser más que un divertimento intelectual, sobre todo para informarnos sobre lo que es posible e imposible, pero incapaz de servir a la reglamentación positiva de la conducta. Si no tiene otra utilidad práctica no vale la pena. Y si así cree desarmar a sus recientes adversarios, se equivoca de manera singular: porque en realidad les entrega las armas. Sin duda, la ciencia así entendida no podrá burlar la atención de los hombres: los hombres no esperan de ella gran cosa. No estará expuesta a ser acusada de insolvente, pero se la ha declarado menor e incapaz a perpetuidad. Yo no veo lo que la ciencia gana ni lo que nosotros ganamos con esto. Ya que lo que se pone así por debajo de la razón es la sensación, el instinto, la pasión, todas las partes bajas y oscuras de nosotros mismos. Y no está mal que nos sirvamos de ellas cuando no podemos hacer otra cosa. Pero cuando esto deja de ser un último recurso que debe, poco a poco, ceder su lugar a la ciencia, cuando se considera preeminente, uno se convierte teóricamente en un místico, más o menos consecuente, aunque no se refiera abiertamente a una fe revelada. Ahora bien, el misticismo es el reino de la anarquía en el orden práctico, porque es el reino de la fantasía en el orden intelectual. [1895b: 523]

[61] Tarde

Pidiendo a la ciencia más de lo que ella puede dar, dotándola de derechos que sobrepasan su alcance, ya bastante vasto, que ha dado lugar a creer en su pretendida *falibilidad*. La ciencia no ha fallado jamás a sus verdaderas promesas, pero con su nombre ha circulado una multitud de billetes falsos, con su firma falsificada, que no puede respaldar. No debemos seguir aumentando el número de estos [1895b: 158].

[62] Durkheim

En presencia de los resultados a los que ha llegado hasta hoy la historia comparada de las instituciones, no puede ya plantearse la negación pura y simple de un estudio científico de las sociedades. Tarde pretende, además, hacer una sociología. Y la concibe de tal manera que deja de ser una ciencia propiamente dicha, para convertirse en una forma muy particular de especulación en donde la imaginación juega el papel preponderante, en la que el pensamiento no se considera sometido a las obligaciones normales de la prueba ni a control empírico alguno [1900: 130-131].

[63] Tarde

Durkheim cree honrar a la ciencia concediéndole el poder de dirigir soberanamente la voluntad, esto es, el poder de no sólo *indicarle* los medios más apropiados para alcanzar su principal meta, sino, además, de *dirigir* su orientación hacia esa estrella polar de la conducta [1895b: 156]. Si yo tuviese una objeción que realizar a este enfoque se referiría, en cierto modo, a las condiciones morales y no solamente intelectuales que requiere el descubrimiento de la verdad. A una ciencia adolescente, igual que a un hombre joven que entra en la vida, siempre le favorece un poco de modestia y de ingenuidad: debe apartarse del tono doctrinario y de la jerga escolar. Es necesario, pues, adoptar una disposición de espíritu bienpensante y familiar y también, ante todo, un vivo y gozoso amor por el tema de estudio. [...] La primera condición para ser sociólogo es amar la vida social, simpatizar con los hombres de toda raza y de cualquier país reunidos alrededor de un hogar, buscar con curiosidad, descubrir con placer los cariñosos afectos que se ocultan bajo la choza del salvaje considerado más feroz, y a veces incluso en la guarida del malhechor; en definitiva, no creer nunca fácilmente en la estupidez ni en la maldad absoluta del hombre en el pasado, ni en su perversidad presente, y nunca desesperar por su futuro [1895a: 94].

[64] Durkheim

Tarde confunde dos cuestiones diferentes, y se niega a decir nada de un problema que no ha tocado y que, según él, no tiene nada que ver con esta discusión. [1903a: 94]

El decano

Creo que debemos detenernos aquí. Les recuerdo que este controvertido debate entre nuestros eminentes colegas ha servido como introducción a un curso de sociología de la École des Hautes Études Sociales, durante el cual los estudiantes tendrán numerosas ocasiones para discutir estas propuestas. Creo que ahora es el momento de dar nuestro más sincero agradecimiento a ambos conferenciantes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Los textos aquí citados han sido traducidos directamente de las versiones originales en francés que a continuación referimos.

- DURKHEIM, É. (1895): *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Félix Alcan.
- DURKHEIM, É. (1895a): «L'état actuel des études sociologiques en France», en Durkheim (1975: 73-108).
- DURKHEIM, É. (1895b): «Crime et santé sociale», *Revue philosophique*, 1895 (mai), vol. 39, 518-523.
- DURKHEIM, É. (1987a): «Préface», en Durkheim (1897b: v-xii).
- DURKHEIM, É. (1897b): *Le suicide* [2ª edición], Paris, Félix Alcan. [1ª edición: 1895]
- DURKHEIM, É. (1900): «La Sociologie en France au XIX^e siècle», en Durkheim (1975: 111-136).
- DURKHEIM, É. (1901): «Préface de la seconde édition», *Les règles de la méthode sociologique* [2ª edición], Paris, Félix Alcan, pp....?
- DURKHEIM, É. (1903a): «Sociologie et sciences sociales. Confrontation avec Tarde», en Durkheim (1975: 161-165).
- DURKHEIM, É. (1903b): «Sociologie et sciences sociales», *Revue philosophique*, vol. 55, 465-497. [Con Fauconnet, P.]
- DURKHEIM, É. (1975): *Textes 1: Éléments d'une théorie sociales*, Paris, Éditions du Minuit.
- TARDE, G. (1874): «Les possibles» [texto de juventud no publicado por Tarde, escrito cuando aún no había publicado nada], en *Archives d'Anthropologie Criminelle*, 1910, 25, pp. 8-41.
- TARDE, G. (1890): *Les lois de l'imitation*, Paris, Felix Alcan. [Citamos por la 2ª edición, corregida y ampliada, de 1895].
- TARDE, G. (1893): «Questions sociales», en *Essais et mélanges sociologiques*, Paris, G. Masson, 1895, 175-209.
- TARDE, G. (1895a): «Les deux éléments de la Sociologie», en *Études de psychologie sociale*, Paris, V. Giard et E. Brière, pp. 63-94.
- TARDE, G. (1895b): «Criminalité et santé sociale», en *Études de psychologie sociale*, Paris, V. Giard et E. Brière, 1898, 136-161. [Publicado originalmente en la *Revue philosophique* de febrero de 1895. Como fue contestado por Durkheim en la misma revista de mayo de 1895, Tarde añade en la edición de su artículo en estos *Études...* un apéndice en donde replica a Durkheim.]
- TARDE, G. (1895c): *La logique sociale*, Paris, Félix Alcan.
- TARDE, G. (1897): «Contre Durkheim à propos de son *Suicidio*» [texto inacabado no pu-

- blicado por Tarde], en Berlandi, M. et Cherkaoui, M. (2000): «*Le Suicide*» un siècle après Durkheim, Paris, PUF, pp. 219-255.
- TARDE, G. (1898): *Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie*, Paris, Félix Alcan, 1898.
- TARDE, G. (1902): *Psychologique économique* (tome premier), Paris, Félix Alcan.
- TARDE, G. (1903): «La sociologie et les sciences sociales. Confrontation avec Tarde», en Durkheim (1975: 161-165).

ANEXO I

Durkheim, E.: «La sociologie et les sciences sociales. Confrontation avec Tarde», *Revue Internationale de Sociologie*, 1904, 12, pp. 83-84.

Conferencia de Émile Durkheim

¿Debe continuar siendo la sociología una especulación filosófica que contenga la vida social en una fórmula sintética? ¿O debe, por el contrario, fragmentarse en distintas ciencias? Y, si debe especializarse, ¿cómo debe hacerse esta especialización? La sociología puramente filosófica reposa toda ella sobre la idea de que los fenómenos sociales se someten a leyes necesarias. Los hechos sociales establecen entre ellos lazos que la voluntad humana no puede romper arbitrariamente. Esta verdad supone una mentalidad avanzada y sólo puede ser fruto de especulaciones filosóficas. La sociología es hija del pensamiento filosófico: ha nacido en el seno de la filosofía comtista y viene a ser su coronamiento lógico.

Pero para Comte la sociología no consiste en una pluralidad de problemas definidos que se estudian separadamente: tiene un único problema y debe abarcar en un instante indivisible la secuenciadel desarrollo histórico para hacer visible la ley que lo domina en su conjunto. Los estudios de detalle son peligrosos, diría Comte, puesto que desvían la atención del sociólogo del problema fundamental que es el todo de la sociología. Los hechos sociales son solidarios y sólo alterando profundamente su naturaleza pueden estudiarse aisladamente. Los discípulos de Comte no hacen más que reproducir el pensamiento del maestro y las mismas fórmulas han sido repetidas sin que la sociología haya progresado.

Pero, ¿por qué la sociología consistiría en un único problema?

La realidad social es esencialmente compleja, ininteligible, sólomente refractaria a las formas simples. La sociología no es una ciencia unitaria. Y, respetando la solidaridad y la interdependencia de los hechos sociales, debe estudiar cada categoría separadamente. Sin embargo, la concepción que reduce la sociología a un sólo y único problema es todavía la más generalizada en los autores contemporáneos. Se trata siempre de descubrir la ley general de la socialidad. Todos los hechos estudiados por las distintas ciencias sociales tendrían un carácter común, en tanto que sociales, y la sociología tendría por objeto estudiar el hecho social en su abstracción. Comparando los hechos sociales, se verá que son los elementos que se reencuentran en todas las especies y resultarán los carac-

teres generales de la socialidad. Pero ¿dónde y cómo alcanza esta abstracción? Los hechos dados son concretos, complejos. Incluso las civilizaciones más inferiores son de una complejidad extrema. ¿Cómo extraer el hecho elemental con sus caracteres abstractos si no comenzamos por estudiar los fenómenos concretos en los que se realiza?

Si la sociología quiere vivir, deberá renunciar al carácter filosófico que está en su origen y acercarse a las realidades concretas por medio de investigaciones especiales. Interesa para esto que el público sepa que la sociología no es puramente filosófica y que demanda precisión y objetividad. Pero esto no quiere decir que las disciplinas especiales, para convertirse en ciencias verdaderamente sociológicas, tengan que permanecer como son actualmente. Todavía están bastante penetradas por las ideas emanadas de la filosofía social. Es necesario que se transformen, que se orienten en un sentido más sociológico. En el momento actual debemos plantear el problema.

Conferencia de Gabriel Tarde

¿Debemos hablar de la ciencia social o de las ciencias sociales? La sociología debe ser la ciencia y no la filosofía de los hechos sociales, que hoy sería insuficiente. Las ciencias sociales han precedido a la ciencia social y han preparado su evolución. Estas ciencias, fundadas sobre el método comparativo y evolutivo tienen necesidad ellas mismas de ser comparadas. Y esta comparación de las comparaciones sería la sociología. Los especialistas se han inclinado hacia la vida social y cada uno de ellos ha observado los hechos sociales que le concernían. Pero las instituciones no han surgido todas ellas a la misma vez en todos los países. Lo que constatan las similitudes imitativas o espontáneas entre las instituciones son siempre los hechos psicológicos e interpsicológicos que nos manejan. En un caso hay imitación, acción de un espíritu modelo sobre un espíritu copista. Y en el otro, trabajo de un mismo espíritu humano que, aplicando una lógica parecida sobre los datos de la misma naturaleza, ha debido llegar a resultados bastante similares. Esto son analogías funcionales, como dicen los naturalistas, que conceden, por otra parte, muchísimo valor a las analogías, que son equivalentes a las similitudes imitativas.

En el estudio de los hechos sociales no podemos tratar más que de actos [relevant] procedentes de la psicología intermental. Debemos, por tanto, dirigirnos a esta interpsicología para explicar los hechos sociales.

El método comparativo puede verificar una hipótesis preconcebida, pero si la impresión del espíritu es falsa, los resultados son nulos. Por esto los augures de la antigüedad que han empleado con abundancia el método comparativo han perdido del todo su tiempo. Grandes pensadores no han obtenido siempre los resultados que esperaban. Así, Herbert Spencer con la hipótesis organicista o *Le Play* con el estudio de las monografías familiares. La familia es una unidad mal definida y es necesario descender hasta el individuo para encontrar el elemento social. Durkheim cree que el progreso científico exige la división cre-

ciente del trabajo social y que las ciencias sociales deben subdividirse. Pero hay dos modos de división del trabajo: uno, anterior a la unificación, el otro, posterior a la convergencia. Para el primero, el progreso científico consiste en tender hacia la unificación; y para el segundo, el progreso consiste en una diferenciación siempre creciente. Existen, por tanto, dos movimientos: 1º) ante las investigaciones separadas, las diferentes ciencias convergen hacia un punto; 2º) la síntesis de estas diferentes ciencias. La psicología intermental debe ser para las ciencias sociales lo que el estudio de la célula es para las ciencias biológicas. Estas ciencias especiales deben emplear el método comparativo, pero para interpretarlas, definir las, desarrollarlas, el auxilio de la psicología intermental es indispensable.

En las ciencias sociales se descubren unos agentes y unos actos elementales comunes a todas ellas: son unos actos intercorporales o unos actos intermentales, aunque los primeros no podrían existir sin los segundos. Esta psicología intermental es indispensable para el estudio de los hechos sociales, puesto que la psicología que estudia al individuo enfrentado sólo a la naturaleza es incapaz de estudiar unos fenómenos como los de la intimidación que se produce por el encuentro del hombre con sus semejantes.

Cada uno de nosotros, al entrar en la vida social sufre la influencia de sus mayores. Estos ejemplos individuales se fusionan con muchas otras influencias del mismo género y forman un producto colectivo que actúa sobre nosotros mismos, que lo hemos formado, con un aire de mandato personal o exterior, que no tiene más que una falsa apariencia de exterioridad. Esta apariencia colectiva es el resultado de una síntesis psicológica.

A los sociólogos no les basta con observar el sentido de la evolución de las diversas ciencias. Todas estas ciencias procedentes de un punto de vista objetivista se han psicologizado (véase como ejemplo el carácter psicológico de los estudios económicos actuales).

Hay dos categorías de cosas sociales a estudiar:

- 1) Los grupos de personas actuando intermentalmente (familias, clases, naciones).
- 2) Los grupos de acciones (lenguas, costumbres, instituciones).

Y sería deseable que las ciencias sociales tuviesen siempre presente esta distinción en lugar de nutrirse frecuentemente de vanas entidades.

La psicología intermental es una sociología elemental, esto es, general. Y gracias a ella la sociología podrá ser una ciencia central y no solamente un nombre común dado al manojo de las ciencias sociales.

[Debate]

La tercera conferencia, presidida por A. Croiset, decano de la Faculté des Lettres, se reservó a la discusión de las dos primeras conferencias. Durkheim y Tarde sostuvieron muy acaloradamente sus tesis respectivas.

TARDE admite la importancia de las leyes generales emanadas del método

comparativo, pero pide que paralelamente persigamos otro método e que nos sirvamos de ese microscopio social que es la psicología intermental.

DURKHEIM responde que la sociología general, al margen de las ciencias sociales, no puede ser la síntesis de los resultados de ciencias particulares y no puede decir cuáles serán los resultados ni tampoco si se obtendrán por la psicología intermental hasta que las ciencias especiales estén un poco más desarrolladas.

«TARDE afirma que la sociología llegará a unos u otros resultados; pero nosotros no podemos decir lo que es el hecho social elemental en el estado actual de nuestros conocimientos. Ignoramos demasiadas cosas y la construcción del hecho social elemental en estas condiciones sólo puede ser arbitraria. Cualquiera que sea el valor de esta psicología intermental, no se puede admitir que ejerza una especie de acción directriz sobre las disciplinas especiales de las que ella misma sólo puede ser producto.»

TARDE replica que para formular leyes no es necesario que las ciencias estén definitivamente constituidas. Sólo se necesita una idea directriz en las investigaciones. Ya que las ciencias sociales no han debido su progreso a ciertas reglas de método objetivo: han progresado desarrollándose en el sentido de la psicología.

No hay, una vez más, en la vida social más que actos de individuos a individuos. ¿Cree Durkheim que en la realidad social hay otra cosa distinta a individuos y actos o hechos individuales? «Si usted cree esto, dice Tarde, vuestro método es ontología pura. Entre nosotros se da el debate entre el nominalismo y el realismo escolástico. Y yo soy nominalista. No puede haber [en la vida social] más que acciones individuales e interacciones. Todo lo demás no es más que una entidad metafísica, misticismo.»

DURKHEIM estima que Tarde confunde dos cuestiones diferentes y se niega a hablar de un problema que no ha tocado y que, dice él, no tiene cabida en la discusión.

ANEXO II

Latour, B.: «Otra ciencia social es posible»³

Inútil ocultarlo: este texto [*Monadologie et sociologie*, de Gabriel Tarde] es un texto absolutamente raro. Confieso abiertamente que la primera vez que quise leer este libro, creí que estaba ante una broma. ¿Un libro de sociología que ha-

³ Latour, B.: «Eine Andere Wissenschaft des Sozialen?», en el Prefacio de Tarde, G. *Monadologie und soziologie* (translated by Juliane Sarnes and Michael Shillmeier), Berlin, Suhrkamp, 2009, pp. 7-16 [Versión alemana de *Monadologie et sociologie* (1893)].

Aquí presentamos una traducción de este texto en francés, que se encuentra con el título «Une autre science du social?» en la página web de Bruno Latour:

<http://www.bruno-latour.fr/poparticles/poparticle/P-136-TARDE-PREFACE.pdf>

bla de constelaciones celestes y de microorganismos?, ¿que compara China con un volumen muy extenso?, ¿que se detiene en Leibniz más que en Darwin?, ¿que mezcla la filosofía más especulativa con unas impresiones sobre la imitación de las clases superiores por las inferiores?, ¿que pretende refundar la ontología sobre *el tener* y no sobre *el ser*?

Como todos los lectores franceses de Durkheim yo tenía por Gabriel Tarde, leyendo las notas asesinas de *El suicidio*, la conmiseración que se tiene por los vencidos en la historia de las ciencias. En esta singular tesitura, yo sólo había visto en un primer momento una prueba más de que lo real es racional y de que aquel al que la historia ha arrojado a sus cubos de basura no merece, en efecto, sobrevivir. Todo en este texto confirmaba a mis ojos que se encontraba en la infancia de la ciencia social, antes de que, por una ruptura epistemológica radical, esta se estableciese como ciencia positiva y marchase con paso firme por «la vía segura de la ciencia». En el mejor de los casos, dije al editor francés que quería resucitar esta curiosidad, la publicación de este corto artículo esclarecería el pensamiento del siglo XIX. No podía uno imaginar que, en el siglo XX, permitiría refundar la sociología.

Me equivocaba totalmente. Tarde, en este artículo publicado en 1893 y republicado en sus *Essais et melanges sociologiques* de 1895, había resumido, en unas páginas fulgurantes, una alternativa a lo que iba a convertirse, durante un siglo, en el paradigma dominante de las ciencias sociales. Esta olvidada encrucijada tomaría, cien años más tarde, una frescura y una pertinencia extraordinarias. Si de ella no se hablaría nada durante el siglo XX, testimonio de su más absoluta derrota, nada impediría que en el siglo XXI cobrase toda su fuerza.

En diciembre de 1903, Émile Durkheim se enfrenta, en un debate en la École des Hautes Études Sociales, con el profesor del Collège de France, Gabriel Tarde, quince años mayor que él y que tiene ya, tanto en sentido figurado como literal, un pie en la tumba: morirá al año siguiente, a los 61 años de edad, y su reputación, entonces inmensa, no sobrepasará la Gran Guerra. Los que asistieron a este debate no se equivocarán: se enfrenta la Ciencia Social finalmente establecida contra la Prosa. El siglo XX contra el XIX. Durkheim ha ganado. Tarde está K.O.. Aunque los libros de Tarde sobre la imitación, la opinión pública, la criminología, inspiraron a la psicología social y sirvieron de fuente de lo que se llamará «comunicación», en sociología su obra sólo se recordará como un fracasado intento de dar a la psicología individual el lugar que debe ocupar por derecho «la explicación social». La acusación, a pesar de ser absolutamente injusta —ya que Tarde no cree en absoluto en la psicología individual, en lo que llama «la intrapsicología», sino únicamente en la *interpsicología*, es decir, en la sociología—, no dejará de repetirse, sin cambio alguno, de manual en manual.

La falta de entendimiento entre los dos sociólogos es total: Durkheim acusa a Tarde de psicologismo y de individualismo mientras que este se resiste a tomar posición en el antagonismo entre individuo y sociedad que va a ocupar todo el siglo XX. Esta es una oposición que Tarde considera totalmente estéril y a la cual ni siquiera ofrece un principio de solución. Para él, de hecho, no existe ni so-

ciudad ni individuo. El sociólogo debe concentrar su atención sobre un fenómeno distinto que no pasa jamás por la obligada elección de lo «social» o de lo «psicológico», de lo «macro» o de lo «micro», de la «estructura» o del «elemento». Este fenómeno, que él llama «imitación» se define por unos contagios, uno influjos, unas ondas, unas repeticiones, unas diferencias, unas proliferaciones, que nada tienen que ver con lo social o lo individual. Estos son los ingredientes de los que incluso Durkheim se sirve para cocinar las explicaciones sociales que Tarde rechaza. La sociedad no explica nada, ella no es nada exterior a los individuos, los cuales, por otra parte, tampoco existen. Y además ella no se limita únicamente a los humanos. Es evidente que ellos no podían estar de acuerdo. ¡Una de las dos sociologías sobraba!

Pero si Tarde ha perdido (provisionalmente), su propuesta no era necesariamente errónea: en este reencuentro con su joven colega, él no se bate en nombre de la Prosa, sino sobre todo en nombre del porvenir de la sociología como disciplina *académica*. Lo más sorprendente en este texto es que, a pesar de la apariencia disparatada de sus proposiciones, trata sobre todo de ciencia. «*Hypotheses fingo*» exclama jubiloso y añade: «*seamos exagerados aun a riesgo de pasar por extravagantes. En esta materia especialmente, el temor al ridículo sería el más antifilosófico de los sentimientos*». Y es que Tarde, contrariamente a Durkheim, no cree que la ciencia social deba abandonar la filosofía. Sin metafísica no hay sociología. Y esto es así porque Leibniz con sus mónadas puede permitir unas hipótesis tan fecundas como las de Darwin (del cual es, como todos sus contemporáneos, un lector asiduo). Está, de hecho, en la esencia misma de lo social que le interesa. Lo que él va a buscar en Leibniz es una generalización en todas las escalas y a través de todos los organismos de la noción misma de sociedad: «*Pero eso supone, en primer lugar, que toda cosa es una sociedad, que todo fenómeno es un hecho social. Ahora bien, es reseñable que la ciencia tienda, por una consecuencia lógica de sus tendencias precedentes, a generalizar curiosamente la noción de sociedad. Así nos habla de sociedades animales, de sociedades celulares e, incluso, de sociedades atómicas. Sin olvidar las sociedades de astros, los sistemas solares y estelares. Todas las ciencias parecen destinadas a convertirse en ramas de la sociología*». Esta es una forma de expresarse bastante extraña en la tradición francesa, pero que deja de ser sorprendente traducida al alemán, ya que parece propia de la *Natur Philosophie*. Tales proposiciones parecen, de todas formas, menos atrevidas que las que, a comienzos del siglo XXI, deben afrontar las crisis ecológicas: la generalización de la noción misma de sociedad se ha hecho evidente.

Tarde teme tan poco a la metafísica que incluso va a redefinir la ontología. Este término se traduce casi siempre por «la ciencia del ser». En absoluto, dice Tarde: Es necesario que se convierta en «la filosofía del *tener*». ¿Por qué? Porque es el único medio de salir de las aporías que se multiplican desde que se pretenden definir por una parte los elementos y por otra los conjuntos. Las mónadas de Leibniz pueden a la vez existir por ellas mismas y, al mismo tiempo, conjuntamente con el universo entero. Y esto es así porque existe un Dios para resolver

esta enorme contradicción. Pero en Tarde no hay Dios, y tampoco causa final. Si las mónadas deben entrar en relación se hace necesario suponer otra opción distinta a la de la identidad y la relación. Esta opción es resultado de la obsesión por una filosofía del ser que la impone —y que entraña todas las contradicciones pretendidamente insuperables que va a heredar desdichadamente la sociología. De ahí la solución radical de Tarde: ¡abandonar el ser por el tener, la identidad por la *propiedad*, la autonomía por la *posesión*! «¿*Qué es la sociedad? Se podría definir desde nuestro punto de vista como la posesión recíproca, bajo formas extremadamente variadas, de todos por cada uno*». Es esta sorprendente solución la que ha fascinado tanto a Gilles Deleuze: ¡Tarde no tiene necesidad de la negatividad, le basta con la diferencia! La negatividad, ese motor de la dialéctica, sólo es consecuencia de una mala ontología: «*Entre ser o no ser no hay nada intermedio, mientras que se puede tener más o menos. El ser y el no ser, el yo y el no-yo: oposiciones infecundas que hacen olvidar los correlativos verdaderos. Lo opuesto realmente al yo no es el no-yo, es lo mío; lo opuesto realmente al ser no es el no-ser, es lo tenido*». Cambiad de ontología, abandonad la dialéctica (¡ese «*vacuo follaje del otro lado del Rin*»!) y podremos por fin comenzar a hacer seriamente sociología...

Se puede medir la dificultad de comprender la sociología de Tarde —de la cual este texto es la expresión más filosófica— contrastándola con lo que ha llegado a ser el correcto sentido de las ciencias sociales:

- para comprender el cambio, partamos de lo estable —Tarde piensa exactamente lo contrario: lo estable sólo es la consolidación provisional y parcial del cambio;
- para dar sentido al elemento, es necesario comenzar por la estructura —Tarde también considera que esto es un error absoluto ya que él sólo ve en la estructura la exageración pasajera de una de las virtualidades del elemento;
- para comprender los fenómenos, conviene ascender en generalidad considerando las leyes generales que los gobiernan —Tarde, como jurista, se burla de esta extraña idea de «leyes», que no emanarían de ninguna autoridad, y que no ve en ellas más que la agregación simplificada de una proliferación de seres que no les obedecen en nada;
- para hacer ciencia, es necesario partir de lo más grande para explicar lo más pequeño —Tarde, por el contrario, aconseja siempre ir hacia lo más pequeño, que es también lo más heterogéneo, lo más explicativo, lo más combativo, y sólo considerar lo grande como una reducción caricaturesca de las multiplicidades que lo componen;
- el verdadero sabio toma la identidad como regla y la diferencia como excepción —Lo que es, a ojos de Tarde, una completa inversión de la relación entre el fondo y la forma: la regla es la diferencia («*existir es diferir*»), y la identidad no es más que la excepción siempre parcial y provisoria.

La crítica implacable de la noción de «estructura» es probablemente lo más

original que encontramos en Tarde y debemos comenzar a extraer todo lo que de ella se deriva. Recorre toda su obra. Creo que Tarde es el único sociólogo que se niega a ver en lo «grande» otra cosa que una simplificación o una exageración de lo «pequeño».

Para comprender su argumento, es necesario abandonar todos nuestros hábitos de pensamiento: ¡lo que llamamos «la estructura» sólo es la ignorancia en la que estamos cuando miramos las cosas de lejos y en bloque! Porque si consideramos las cosas de cerca y en detalle, desde el interior, por decirlo de alguna manera, vemos claramente que en ellas nunca hay estructura. Ese es el privilegio de los agrupamientos humanos: no podemos engañar a nuestros ojos pretendiendo que estos agrupamientos tienen una estructura cuando vemos bien claro por nosotros mismos que no es verdad. *«Ahora bien, por más íntimo, profundo o armonioso que sea un grupo social cualquiera, jamás vemos surgir ex abrupto en medio de los asociados sorprendidos un yo colectivo real, y no simplemente metafórico, resultado maravilloso del que ellos serían sus condiciones. Sin duda siempre hay un asociado que representa y personifica a todo el grupo o bien un pequeño número de asociados (los ministros en un Estado) que, cada uno bajo un aspecto particular, lo individualizan también totalmente. Pero este jefe o estos jefes son siempre también miembros del grupo, nacidos de su padre y de su madre y no de sus súbditos o de sus administrados colectivamente».* ¡Privilegio de las sociedades humanas, no puede contarnos la historia! Pero no nos equivoquemos: si pudiésemos comprender desde el interior, de cerca y en detalle las otras sociedades, atómicas, animales o estelares, se verificaría lo mismo. La única diferencia, de hecho, que Tarde reconoce entre las ciencias naturales y las sociales es que las primeras nos obligan a mirar de lejos y en masa una gran cantidad de mónadas mientras que los humanos son, de hecho, poco numerosos y se les puede mirar de cerca... Sorprendente paradoja: se puede ser infinitamente más científico con las asociaciones humanas que con las otras, que vemos siempre desde más lejos.

¿Y es de este proyecto del que Durkheim no cesará de burlarse acusándolo de anticientífico?! Es la parábola de la viga y la paja. Mientras que Tarde, y esto es lo más sorprendente aunque no se hable de ello en este artículo, cree mucho más que sus adversarios en la cuantificación. El fondo de las mónadas es totalmente cuantificable, en efecto, porque se definen por unas intensidades de creencia y de deseo que unas poseen en mayor grado que otras. Estas intensidades se deben poder calcular si se poseen los instrumentos de medida, las balanzas de precisión y los registradores adecuados. Tarde, que dirige la oficina de estadísticas del Ministerio de Justicia francés y que debate con toda Europa de cuestiones de criminología, no tiene, por tanto, nada de un espíritu precientífico que se acogiera a una versión «literaria» y superada de la ciencia social. Es en nombre de la ciencia por lo que combate. A él sólo le han faltado, para hacer obra científica, modos de cuantificación adaptados a los objetos que se quieren seguir: modos que la digitalización pone hoy a nuestra disposición y que van a permitir, estoy seguro de ello, tomar mucho más en serio sus audaces hipótesis.

No, decididamente, no hay nada necesariamente justo en la manera expeditiva con que la historia elimina a sus pensadores. Lo real no es racional. Tarde puede hacernos pensar de nuevo.

ANEXO

CUESTIONARIO

Como experto en un ámbito del conocimiento directa o indirectamente relacionado con esta temática, nos gustaría conocer su opinión sobre las siguientes cuestiones:

1. ¿Cómo valora la aproximación naturalista a las ciencias sociales?
2. ¿Qué rasgos bio-psico-sociales de la condición humana, justificarían —por su posible influencia sobre la cultura y la transmisión cultural— la necesidad de dicha aproximación?
3. ¿Qué elementos debería tener un enfoque naturalista para las ciencias sociales? ¿Qué funciones ontoepistemológicas podría desempeñar y en qué campos de la investigación *empírica* sería más necesario?
4. ¿Cómo afectaría(n) esa(s) perspectiva(s) naturalista(s) a paradigmas sociológicos claves como la teoría de la acción racional, la socialización y adquisición del *habitus*, las teorías sobre el aprendizaje social o el pretendido poder clonador de las ideologías e imaginarios colectivos?

RESPUESTAS

FELIX OVEJERO (*Economía, ética y ciencias sociales: Universidad de Barcelona*)

1.— En un sentido general, como indiscutiblemente positiva, aunque sólo sea porque contribuye a extender los procedimientos que asociamos con la buena ciencia: control empírico, realismo, compatibilidad con el conocimiento disponible, precisión conceptual, estrategias reductivas. Pero también es cierto que, así, en general, se puede decir poco, y es que, por detrás de lo que damos en llamar «aproximación naturalista», se esconden maneras de hacer muy diversas. Incluso en su sentido más usado en estos días, en los términos expresados por Cosmides y Toby cuando critican «el modelo estándar de la ciencia social», antes que con una teoría, nos encontramos como una estrategia de investigación, bajo cuya cobertura se cobijan teorías bien dispares, en ocasiones en discusión entre ellas, con resultados provisionales o con simple promesas de resultados. Hay muchos «saltos» (entre genes, módulos, comportamientos, experimentos, escenarios sociales) como para que podamos hablar de genuinas explicaciones; antes que explicación completa, disponemos —para decirlo en los términos de la clásica filosofía de la ciencia— de «explicaciones puente», de explicaciones potenciales, que operan bajo la presunción de que deben existir» mecanismos que llevan de unas cosas a otras, pero que no especificamos ni estamos en con-

diciones de hacerlo. Se está presumiendo mucho y la evidencia disponible es limitada, cuando no puramente conjetural. De hecho, incluso entre partidarios de «darwinizar la cultura» hay agudas discrepancias, basta con ver las posiciones críticas —y las propias discrepancias entre ellos— de R. Boyd, P. Richerson y D. Sperber (entre otros) respecto a las propuestas más radicales (de Dennet), en R. Aunger (ed.), *Darwinizing Culture. The status of memetics as a science*, Oxford: Oxford U.P. 2000). J. Fodor, responsable de la teoría modular, ha presentado una contundente crítica a la psicología evolutiva (*The Mind Doesn't Work That Way*, The MIT Press: Cambridge Mass. 2000). Hay controversia «abajo», en las teorías evolucionistas, y «arriba», en las ciencias cognitivas (el propio Pinker, en *Tabula rasa*, da cuenta de los abismos entre los del MIT y los de California, entre los innatistas y los conexionistas). Incluso los resultados de los escáneres cerebrales, que tanto entusiasmo han desatado entre algunos economistas que apenas hace dos días apostaban programáticamente por la «irrealidad de los supuestos» de Friedman, resultan bastante menos elocuentes de lo que los neuroeconomistas parecen creer (William Uttal, *The New Phrenology: the Limits of localizing cognitive processes in the Brain*, The MIT Press, 2001).

2.— La aproximación naturalista, de modo inmediato, nos puede ayudar en la limpieza de los restos de las teorías (buenistas o no) más o menos comprometidas con el supuesto de la *Tabula rasa* todavía presentes en la teoría social, empírica o normativa, en la exploración de nuestros «instintos morales» y en elaborar un suerte del álgebra de las posibilidades de la naturaleza humana, sobre la que cimentar una teoría social que, tradicionalmente, ha resultado muy tosca en sus modelos, comenzando por el *homo economicus*. Pienso, por ejemplo, en perfilar un repertorio de disposiciones emocionales y morales que se desencadenan en distintas situaciones, algo así como lo que hace algunos años anticipó Alan Fiske al dibujar/identificar cuatro patrones de transacciones humanas, cada uno con un perfil psicológico distinto: community sharing, equality matching, authority ranking y market pricing.

En ese sentido, seguramente lo más importante es la posibilidad de obtener una teoría realista de la racionalidad, clave de bóveda de la teoría social tal y como la conocemos (si no apostamos por las conjeturas eliminacionistas — que, hoy por hoy, no pasan de ser declaraciones de principios— que optan por abandonar la folk psychology, el patrón intencional de «creencias y deseos»). En un plano normativo, los resultados, de obtenerse, resultarían relevantes para el diseño institucional: es importante saber «las posibilidades de virtud» o las disposiciones de agresividad, para que los sistemas de incentivos se establezcan cabalmente. En ese mismo terreno nos pueden llevar a pensar cabalmente la relación relativismo/ absolutismo moral, de importancia para saber cómo enfrentarnos a los retos de sociedad de enorme complejidad cultural. Y también, en el plano de las penalizaciones y de las responsabilidades no es irrelevante saber cuánto hay «de instinto» en ciertas patologías, no para corregir nuestras valoraciones morales de las conductas, que es asunto puramente normativo, pero sí de ver cómo se aborda la solución de los problemas que «el instinto» produce. Con

todo, hay que ser cautos, porque hoy tenemos menos resultados que promesas de resultados y los que hay, con frecuencia, se interpretan mal. Basta con ver: esas explicaciones de acciones violentas que, sin más, remiten al cerebro del terrorista o a la estrategia adaptiva de la violencia. Quien procede de ese modo es, simplemente, un ignorante, para empezar de la inferencia estadística.

3.— Ante todo, cordura para ajustar el foco. Algunos usos de la psicología evolutiva se parecen a un intento de arreglar un reloj con una grúa. Si queremos explicar la toma de la Bastilla, de poco nos servirá acordarnos de Darwin. Si queremos conocer las pautas de reproducción es otra cosa. Además, es importante que se tome en serio el empeño de compatibilizar los resultados de diversas investigaciones empíricas, dicho de otro modo, ha de evitarse relacionar biunívocamente unos pocos experimentos con unas hipótesis que, por su naturaleza, no son fáciles de controlar. Y también tener claro donde terminan los resultados de la ciencia y donde comienzan las consideraciones programáticas, la filosofía.

Respecto al otro aspecto, lo primero es dibujar —una tarea analítica— en qué plano nos movemos cuando hablamos de «naturalizar». Muy en general se pueden reconocer dos ideas generales que, combinadas, ofrecen cuatro posibilidades: la unidad de la naturaleza (unidad ontológica) y la unidad en la aproximación, en las estrategias explicativas (unidad metodológica). A partir de ahí se pueden reconocer cuatro versiones diferentes, incluida una defensa de la dualidad metodológica compatible con la unidad ontológica, esto es, que podríamos aproximarnos de dos maneras distintas a una realidad única, incluida la naturaleza, una de las cuales sería una «estrategia de metodología de las ciencias sociales» (de la comprensión, intencional) para explicar los procesos naturales: el animismo sería su versión más primitiva y las propuestas de Dennet sobre la estrategia intencional su versión filosóficamente sofisticada. Otra posibilidad, que encarnaba por ejemplo Durkheim, es la de una unidad de método, de una aspiración a una «ciencia de leyes», a la vez que se defiende una discontinuidad entre los diversos ordenes de la naturaleza que daría pie a la autonomía de las diversas disciplinas (el antireduccionismo que se resume en la fórmula «el todo es más que la suma de las partes»): una discontinuidad, dicho sea de paso, que busca sus avales en la propia naturaleza (en la biología del momento, que ni remotamente piensa en quedar subsumida en la química). Y así, hasta completar el cuadro.

Algunas de esas naturalizaciones no estoy seguro que sean incondicionalmente positivas. Pensemos en un ejemplo, de estrategia metodológica que, en principio parece fuera de disputa, como la formalización. Sin duda es importante en la medida que obliga a especificar conceptos e inferencias, ayuda a detectar inconsistencias, abre la posibilidad de las predicciones y mil cosas más. Pero, mal entendida, también es responsable de no pocos problemas y de algunas devociones injustificadas. Con esto último me refiero a esas axiomatizaciones desprovistas de alcance empírico tan frecuentes en economía y que, dicho sea de paso, tienen muy poco que ver con cómo son las cosas en las ciencias naturale-

zas, en las que hay poca teorías axiomatizadas en sentido estricto (otra cosa es la utilización de matemáticas, más o menos frecuentes).

4.— En buena medida he contestado ya a esta cuestión. En lo esencial creo que puede ayudarnos a volver al viejo ideal de unificación de la teoría social, sin incurrir en los pecados (tautológicos) de los dos modelos clásicos que asoman por todas partes: las estrategias funcionalistas de la antropología de toda la vida («la religión se explica porque aumenta la cohesión del grupo») o las hiperracionalistas de los economistas neoclásicos (los agentes hacen obras benéficas absolutamente anónimas «para comprar un sentimiento de superioridad moral»). Pienso en trabajos en la línea de lo que han desarrollado Samuel Bowles y Herbert Gintis (p.e.: *Five Principles for the Unification of the Behavioral Sciences*, <http://www.umass.edu/preferen/gintis/NewUnity.pdf>).

JOSÉ M^a CHAMORRO (*Filosofía de la ciencia: Universidad de la Laguna*)

Cuando se habla de enfoque naturalista o de aproximación naturalista en ciencia social se puede estar significando alguna de estas cosas: 1) que en el humano y en su comportamiento hay aspectos que deben ser estudiados por la biología; 2) que todos los objetos del campo social se pueden abordar con el método científico; 3) de manera más fuerte, que hay que reducir la ciencia social a biología.

Al tratar este asunto hay que tener en cuenta las asechanzas de un término ambiguo, el de «irreducción». Un uso de ese término significa que hay en el humano algo irreducible a materia, otro uso significa que el lenguaje mentalista es irreducible a lenguaje neurofisiológico y otro significa que hay objetos de la ciencia social que no son explicables con el aparato conceptual con que explicamos propiedades individuales o biológicas.

El primer uso obliga a la más importante distinción entre teóricos de las disciplinas sociales. Están a un lado quienes creen que en el humano mora una naturaleza espiritual y que los asuntos relacionados con el espíritu (significados, valores) son inabordables con el método científico y han de ser estudiados con un método filosófico. Y están a otro lado quienes creen que el humano es un sistema material y que no hay obstáculo de principio para que la ciencia estudie sus propiedades.

Sólo al dualista puede incordiar el hecho de que sean relevantes investigaciones biológicas sobre, por ejemplo, la relación entre capacidades psíquicas (atención, memoria, lenguaje, cálculo, etc.) y áreas y procesos cerebrales, o sobre la naturaleza biológica de los mecanismos del aprendizaje básico (incluido el semiótico) y de capacidades como las de percibir, abstraer, generalizar, discriminar, introspeccionar, atribuir a otros estados intencionales, imitar, buscar el afecto y adhesión ajenos, evaluar los estímulos por relación con el propio afecto, distinguir el propio cuerpo de todo lo demás, categorizar acontecimientos suce-

sivos en el tiempo, etc. O la relación de genes, hormonas y neurotransmisores con niveles de afectividad o incluso con propensión al emparejamiento.

En el campo materialista nada de esto plantea problemas, pero sí cabe discutir si la ciencia social es reductible a biología.

Las propuestas afirmativas vienen por lo general inspiradas por una epistemología de tipo atomista (la impuesta por el positivismo lógico que, no importa la decadencia de éste, sigue en la mente de casi todos los que discuten estos asuntos) desde la que se supone que cada cosa es reductible a sus elementos más simples y que la ciencia progresa reduciendo teorías.

En cambio una epistemología actualizada tiene en cuenta que en la realidad material hay niveles de complejidad progresiva, en algunos de los cuales emergen propiedades (lo que sólo quiere decir que tales propiedades se dan en ese nivel, pero no en los precedentes) y que algunas de esas propiedades son irreducibles (lo que sólo quiere decir que *por ahora* no se pueden explicar con el aparato conceptual con que se explican los sistemas de niveles más simples). Cuando el investigador se encuentra ante una propiedad irreducible, el método científico no se ve impedido. Basta dotar a la teoría de conceptos específicos, propios del nivel epistemológico en que esa propiedad se da. ¿Es este el caso de las disciplinas sociales?

A estas alturas sólo se puede disentir de la teoría de la evolución desde presupuestos ideológicos, religiosos por lo general. Ahora bien, sin salir de esa teoría y de su aplicación al humano (bien que teniendo en cuenta, por ejemplo, la incidencia de la tecnología, el derecho y las costumbres en la selección natural y sexual), podemos concluir que la evolución produjo una especie animal biológicamente capacitada para crear palabras, y que esa especie fue fabricando lenguas naturales. Quienes han adquirido la lengua de su grupo pueden mostrar el comportamiento característico del humano (actuar con un autoconcepto complejo, tener valores morales, anticipar semióticamente el futuro y recordar el pasado en un relato biográfico, idear mundos posibles, desarrollar el conocimiento proposicional y la creatividad artística y teórica, transmitir los progresos cognitivos, morales y prácticos a las nuevas generaciones, etc.). En cambio se ha comprobado que quien no adquiere el lenguaje carece de esas competencias y muestra un comportamiento semejante al puramente animal. No es exagerado afirmar que la persona es fruto de dos gestaciones, una intrauterina (biológica) y otra extrauterina (social). Hay que aceptar, en consecuencia, que el aprendizaje de la lengua configura la propiedad emergente del nivel psico-social, pero entendiendo por lenguaje no sólo la capacidad de producir-recibir palabras, limitada a áreas cerebrales específicas, sino la estructura verbal que sistematiza el córtex y que arrastra a esa sistematización a los elementos cognitivos no verbales (imágenes), a los afectivos (valores) y a las pautas motoras. Cuando no se coloca este hecho en primer plano, descuido frecuente, es fácil caer en una polémica académica en la que termina siendo difícil fijar las distintas posiciones.

La sistematización del córtex por la trama verbal adquiere de hecho formas muy diversas. Los sistemas conceptuales de los individuos pueden ser más o me-

nos completos, más o menos coherentes y más o menos objetivos, las estructuras afectivas más o menos extravertidas, las destrezas más o menos ricas, y tal variedad depende de azares biográficos, pero insertos en líneas de aprendizaje que son específicas de sociedades y clases sociales.

No quiere esto decir que la plasticidad del cerebro humano sea infinita, puesto que los desarrollos posibles vienen predeterminados por una naturaleza biológica, pero es necesario reconocer una notable plasticidad (y este reconocimiento poco tiene que ver con el idealismo o con el holismo metafísico). Los fundamentos biológicos de enfermedad, vejez, deseo sexual, etc., ejercen su influencia sobre los individuos, pero no generan la uniformidad de respuestas que se da en los restantes animales. La expresión universal de las emociones es compatible con el hecho de que en los humanos, por diferencia con otras especies, no ocurre que las mismas emociones sean consecuencia de las mismas situaciones estimuladoras. El deseo, el miedo, la empatía, la imitación, la dependencia afectiva del grupo tienen un fundamento biológico, pero que se integra, modificando sus efectos, en sistemas semánticos diferentes o incluso contrarios: víctimas y verdugos, creyentes y ateos, conservadores y revolucionarios, ilustrados e ignorantes, *pueden tener* naturaleza biológica intercambiable si se deja aparte la estructura semántica de sus cerebros.

La cuestión es, entonces, si con los *actuales* conceptos de la neurociencia podemos describir los diferentes tipos de estructura cerebral ocasionados por los diferentes tipos de aprendizaje social. Y hay que responder negativamente, lo cual no es dramático, puesto que optar por el método científico no obliga a reducir la ciencia social a biología. Añádase que, puesto que la irreductibilidad de la ciencia social a biología es relativa al presente, cambiará el panorama si en el futuro el desarrollo de la biología hace posible la reducción del lenguaje mentalista a lenguaje neurofisiológico. Entretanto la ciencia social ha de conciliar sus conceptos propios con el conocimiento que se vaya estableciendo en niveles previos, sobre todo en el biológico y el bioquímico.

Por ahora el desarrollo de la ciencia social exige que, en el núcleo de una teoría general sociológica, se integre una psicología que aborde los problemas semánticos en *lenguaje mentalista*, describiendo tipos de estructura mental y poniendo en relación su fábrica con la estructura social. La investigación de teorías implícitas y el desarrollo de modelos de organización de memoria son campos prometedores si se desarrollan desde un punto de vista genético y sociodiferencial. Las actuales teorías de la socialización, de las ideologías, de las clases sociales, quedarían subsumidas en esa teoría general y, por tanto, lógicamente relacionadas entre sí.

Desde esta perspectiva poco aportan modelos como el del *homo oeconomicus* o el enfoque del individualismo metodológico, criticables por sus rudimentarios fundamentos, pero además por su ineficacia.

EMMÁNUEL LIZCANO (*Sociología: UNED*)

Como suele ocurrir con los enfoques originales y de interés, el que aquí se propone concentra sus virtudes en lo que tiene de crítica hacia otros enfoques dominantes, pero marra de lleno, a mi juicio, en sus propuestas positivas y supuestamente alternativas.

El enfoque naturalista ofrece, efectivamente, una perspectiva desde la que cuestionar con lucidez tantas reificaciones de conceptos de las ciencias sociales que, mediante metáforas de personificación, se han convertido en agentes onni-explicativos para mentes perezosas. Así, numerosos conceptos acartonados han llegado a comportarse como «entidades supra-orgánicas y autorreferentes» que, a fuerza de dar cuenta de todo, no dan cuenta sino de lo que ellos han puesto previamente. De continuo vemos —más bien, leemos— a la cultura, al sistema social, a la violencia de género o al terrorismo pensar y hacer las cosas más variadas, evitando así intentar comprender los comportamientos de las gentes concretas que, al parecer, han sido poseídas por esos agentes (bienhechores, en unos casos; patógenos, en otros). Son nuestros modernos fetiches.

Dicho lo cual, inmediatamente hay que añadir a la anterior nómina de agentes-fetichismo alguno de los que gozan de más larga vida, como la selección natural y la naturaleza humana, precisamente. La selección natural, por ejemplo, es un superagente «clonador» capaz de hacer cosas no menos maravillosas que el hábitus, las ideologías o los imaginarios sociales: «es la [en singular] llave para entender la naturaleza humana», forma los instintos sociales, maximiza el éxito reproductivo... (según el propio texto que se nos propone, no digamos si se repasa la obra de propio Darwin, donde el superagente es aún más todopoderoso). Y de los poderes del superagente naturaleza humana, basta repasar la historia de sus concepciones —todas ellas verdaderas en cada momento— y usos como para no confiar demasiado en la que, en cada momento, nos vayan presentando los biólogos, todas, eso sí, igual de auténticas, verdaderas y definitivas.

El «enfoque naturalista» no desenfoca, pues, menos que otros, como el «enfoque culturalista» o el «enfoque de género». Con el agravante de que, amparado aquél en unos supuestos datos científicos más duros que los otros desenfoques, resulta más difícil de desactivar. Como, desde hace ya tiempo, han dejado bien claro los social science studies, la retórica de los estudios con pretensiones de ser auténtica ciencia es doble pues, a la retórica habitual en los estudios comunes en las ciencias sociales, superponen otra capa retórica orientada a oscurecer los efectos retóricos habituales en todo discurso, es decir, los estudios de las ciencias naturales —no digamos los de las matemáticas— se presentan doblemente acorazados. Si a ello añadimos todo el aparato institucional organizado para defender de cualquier planteamiento crítico los paradigmas dominantes en cada una de las diferentes ciencias, entre los que el paradigma darwiniano ocupa un lugar privilegiado, todo apunta a que, al incorporarlo sin más, saltamos de la sartén al fuego. Por seguir ciñéndonos tan sólo al texto de presentación, expresiones como «la vulgata del llamado darwinismo social pronto desplegó ate-

rradoras afinidades electivas con el racismo», con la que se pretende salvar al santo padre fundador de todas las influencias racistas que la evidencia científica demuestra (sic) que influyeron decisivamente —no luego, sino antes, claro— en sus hipótesis y teorías, forman parte de ese cinturón protector con que la moderna hagiografía científica se impermeabiliza ante la crítica (véase, entre tantos otros, un acercamiento histórico-antropológico a la biología humana como *La razón salvaje*, de J. Sánchez Arteaga, para constatar que, «con Darwin, la ideología racial decimonónica encontrará una síntesis perfecta, avalada por el lenguaje y el método incronvertibles de la mejor ciencia del periodo»).

Parece, pues, tarea más propia de las ciencias sociales intentar una aproximación social crítica al enfoque naturalista que hacer lo contrario (empezando, evidentemente, por analizar qué significa ese término —«social»— en la expresión «aproximación social»; pero esa dimensión auto-reflexiva es algo ya conocido en las ciencias sociales, aunque bastante menos en las naturales). Así, sería bueno que las «evidencias científicas» que se dan por sentadas en el propio texto que aquí se nos propone se vieran sometidas a críticas históricas, sociológicas, lingüísticas... para ver cómo son más construcciones que evidencias. Por citar sólo dos casos, «los vínculos entre hábitos alimenticios, recursos ambientales y estrategias de maximización de costes energéticos individuales» ya hace tiempo que se comprobaron fraudulentos. Bastó hacer un estudio más minucioso de lo que realmente comen los salvajes para encontrar lo que ni se le pasó por la cabeza al eminente naturalista Harris, cuyo cuerpo no debía estar, al parecer, naturalmente dotado para ingerir insectos y otros bichos que escaparon a su contabilidad proteínica. Sobre el segundo, ese otro naturalismo de Lakoff y Johnson, yo mismo he acumulado numerosas evidencias científicas (sic) sobre el origen cultural de multitud de metáforas con las que construyen sus cuerpos grupos humanos bien diversos, invirtiendo así la hipótesis empirista ingenua de estos autores sobre el origen corporal (basado en un cuerpo idealmente natural) de todas las metáforas. Y puedo mantener que mis resultados son al menos tan plausibles como los suyos.

Más nos valdría dejar de buscar suelos inamovibles de roca firme (naturalistas, culturalistas o matemáticos) en los que fundamentar verdades incontrovertibles que suelen durar dos telediarios —y, cuando duran más, tienden a convertirse en fundamentalismos, que también los hay científicos— para dedicar esas energías a intentar juegos interesantes. Entre ellos —¿qué duda cabe!— cabría ensayar juegos naturalistas, siempre que renuncien —claro está— a cualquier pretensión de fundamentar nada.

ENRIQUE GIL CALVO (*Sociología: UCM*)

A mí no me suponen ningún problema los enfoques genético, evolucionista ni socio-biológico. Los acepto en lo que valen, los sigo con (relativa) atención, los reutilizo muchas veces y me los apropio sin complejos cuando la ocasión lo

requiere. Creo tanto en la división científica del trabajo como en el pluralismo interdisciplinar. Y en ese sentido, muy bien podemos cooperar respetando nuestras respectivas competencias y jurisdicciones. E incluso hay espacio para la exogamia y las fertilizaciones cruzadas. Un buen ejemplo es la «memética» de Dawkins-Blackmore, que yo manejo habitualmente como sostén «naturalista» de la epidemiología social de Gladwell (véanse mis libros recientes: «El miedo es el mensaje», de 2003, y sobre todo «Crisis crónica», de 2009).

Dicho esto, también reclamo el derecho a rebatir las intrusiones infundadas. Y rechazo explícitamente tantas pseudo explicaciones biologicistas aplicadas al comportamiento social. Por ejemplo, en el campo de la sociología del género y la sexualidad, donde proliferan las generalizaciones pseudo evolucionistas que no explican nada. No obstante, si bien rechazo tales falacias reduccionistas, ello no obsta para que acepte determinados fundamentos preconductuales, derivados del enfoque «naturalista». Aquí es donde aplico una sana división del trabajo interdisciplinar. A escala de las generalizaciones universales, sí me sirven las explicaciones biológicas. Pero no me sirven a la escala de las relaciones sociales cultural e históricamente institucionalizadas, donde tales generalizaciones ya no resultan aplicables porque lo que hay que explicar no son las generalidades sino las particularidades y las diferencias o distinciones comparativas, tanto interindividuales como intraindividuales.

En este sentido, yo hago mío el «relacionalismo metodológico» que proponen los nuevos autores franceses post bourdieusianos, como Bernard Lahire («L'homme pluriel», «La culture des individus») o Philippe Corcuff («Les nouvelles sociologies», «L'individu aujourd'hui»), entre otros. Un relacionalismo inter-individual e intra-individual que se opone tanto al individualismo racionalista del «Homo economicus» como al individualismo genético del «Homo naturalis», pues ya sabemos desde Gary Becker («El enfoque económico del comportamiento humano») que estos dos individualismos, tanto el economicista como el biologicista, son metodológicamente análogos e isomorfos (por no decir semejantes o idénticos). Pero un relacionalismo inter e intra individual que también se opone igualmente al determinismo cultural del «habitus» de Bourdieu: concepto éste, muy criticado por Lahire o Corcuff, que es a la vez holista (estructural) e individualista (intencional o predisposicional). Y respecto al «framing» (marco, encuadre) de Goffman o Lakoff, cabe decir algo parecido a lo dicho para el «habitus» de Bourdieu. Pero me detengo aquí, pues no parece necesario continuar, dado que mi punto de vista metodológico ha quedado ya suficientemente precisado.

Referencias:

Gary Becker: «El enfoque económico del comportamiento humano», en R. Febrero y P. Schwartz (eds): *La esencia de Becker*, pp. 47-58, Ariel, Barcelona, 1997.

Susan Blackmore: *La máquina de los memes*, Paidós, Barcelona, 2000.

Richard Dawkins: «Memes: los nuevos replicadores», en *El gen egoísta*, Salvat, Barcelona, 2002.

Philippe Corcuff: *Les nouvelles sociologies*, 2e édition refondue, Armand Colin, Paris, 2007.

Philippe Corcuff, Christian Le Bart y François de Singly (Dirs.): *L'individu aujourd'hui, Débats sociologiques et contrepoints philosophiques* (Colloque de Cerisy), Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2010.

Enrique Gil Calvo: *El miedo es el mensaje. Riesgo, incertidumbre y medios de comunicación*, Alianza, Madrid, 2003.

Enrique Gil Calvo: *Crisis crónica. La construcción social de la gran recesión*, Alianza, Madrid, 2009.

Malcolm Gladwell, *The Tipping Point: How Little Things Can Make a Big Difference*, Little Brown, 2000.

Bernard Lahire: *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Nathan, Paris, 1998 (traducción castellana: *El hombre plural*, Bellaterra, Barcelona, 2004).

Bernard Lahire: *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, La Découverte, Paris, 2004.

JESÚS ZAMORA BONILLA (*Filosofía de la ciencia: UNED*)

1.— Las sociedades humanas son una parte de la naturaleza, y como tal debe ser estudiada. Intentar conocer la influencia que nuestra constitución biológica puede tener en nuestros rasgos de comportamiento y sobre todo en la modulación de nuestra respuesta ante las circunstancias de nuestro ambiente físico y cultural, es una vía de investigación que debe estar permanentemente abierta. Cuando en todas las áreas del conocimiento se está reconociendo la importancia de la transdisciplinariedad, resultaría absurdo pretender mantener un aislamiento radical entre las ciencias sociales y las ciencias naturales; es necesario, por lo tanto, abrir cuantas más vías de comunicación sea posible entre ambos territorios, y ello exige que en cada uno se esté dispuesto a admitir los descubrimientos procedentes del otro lado.

2.— Obviamente, nuestras capacidades cognitivas son el elemento principal que posibilita al ser humano en cuanto colectivo la constitución de realidades sociales y su inserción en ellas en cuanto individuo. Cómo se las arreglan los cerebros humanos (al contrario que los de otros animales muy parecidos biológicamente a nosotros) para hacernos capaces de aprender a hablar, a jugar, a cuidar a nuestra prole, a juzgar a nuestros semejantes, a inventar mitos y creer en ellos, a valorar el poder o la libertad y luchar por ellas, son preguntas de importancia transcendental.

3.— Ante todo, debe asumirse la modestia implícita en el enfoque naturalista: los hechos son los que son, con independencia de lo que nuestras teorías más queridas o más odiadas puedan decir, y lo que debemos hacer es aproximarnos a ellos con la intención de averiguarlos (lo que, naturalmente, suele exigir un momento especulativo muy profundo, tanto en las ciencias sociales

como en las naturales, pero esta especulación debe estar constreñida de la manera más estricta posible por la búsqueda de datos empíricos objetivos).

Por otro lado, es absurdo intentar desarrollar una teoría social omnicomprensiva que pueda ser inferida axiomáticamente a partir de unos cuantos principios sobre la mente establecidos por las ciencias cognitivas. Igual que no puede reducirse la entomología a partir de la genética, tampoco puede reducirse la sociología, la antropología o la economía a la neurociencia: en todos estos casos, las realidades que emergen a partir de su fundamento natural son extraordinariamente complejas y, sobre todo, dependientes de modo contingente de las peculiaridades de cada historia evolutiva. El estudio de la sociedad debe dar cuenta, en la mayor medida posible, esta contingencia y complejidad. Pero los descubrimientos que se hagan en las ciencias sociales deben ser al menos coherentes con lo que sabemos que nuestros organismos son capaces de hacer. Y sí, los científicos sociales deberían asumir que en sus disciplinas también es posible hablar de «descubrimientos».

4.— Pienso que el aumento de nuestros conocimientos sobre las capacidades cognitivas de los humanos puede ayudar a transformar los principios e hipótesis básicas de esos paradigmas, haciéndolos menos idealizados, más aproximados a la realidad. A ello puede ayudar también el creciente desarrollo de las técnicas computacionales de simulación; p.ej., la teoría de la acción racional ha tenido un gran éxito académico porque ofrecía un método muy eficaz de construir modelos matemáticamente tratables, a partir de ecuaciones que los economistas sabían cómo resolver y aplicar, aunque se sabía que los sujetos de los que hablaban esas ecuaciones no actuaban literalmente hallando máximos o mínimos; las simulaciones por ordenador pueden basarse, en cambio, en descripciones matemáticas de la conducta individual que sabemos más realistas, aunque no haya un modelo analítico que nos permita sacar consecuencias lógicas a partir de dichas descripciones sólo con papel y lápiz. No me cabe duda de que en el futuro tendremos también modelos computacionales de agentes hermenéuticos, y cosas así.

LUIS ALFONSO CAMARERO RIOJA (*Sociología: UNED*)

Ciertamente pertenezco al Modelo Estándar de las ciencias sociales, término con el que observo se hace referencia al principio de autonomía de la realidad social. Ello es así por formación, como sociólogo, y probablemente también por ignorancia, desconozco qué aportaciones hacen los planteamientos «naturalistas» en la interpretación de los fenómenos culturales. Por ello me temo que mis comentarios sean tal vez periféricos respecto al centro en el que se quiere situar el debate.

La autonomía del campo social es necesaria para la emergencia propia de la sociedad. Como sabemos la *Ilustración* consigue construir un individuo, y así eliminando el alma, puede emerger el sujeto y es posible pensar, por primera vez, en términos sociales. La regla Durkheimniana lo que dice es que no hay intrusismo

divino en el comportamiento del individuo. El clima, o el paisaje rezumaban un origen divino (la naturaleza a veces no se explicaba por la propia naturaleza).

Por otra parte, al margen de las contribuciones más actuales, la historia ha mostrado el interés puramente eugenésico en la incorporación de cuestiones «naturales». La raza, ha centrado el debate en torno al binomio naturaleza-sociedad hasta la Segunda Guerra Mundial. El resultado es conocido: no ha habido ninguna constatación empírica a excepción del propio interés social del debate que consistía en construir diferencias sociales dando por buenas las diferencias raciales.

Este esquema, motor cultural, de basar diferencias sociales en diferencias naturales podemos verlo en la actualidad dentro del debate del género. La diferencia de géneros es social pero no está escrita en las diferencias sexuales. De hecho ahora, en la medida en que socialmente crecen las propuestas para romper con la dicotomía de géneros, comenzamos a tener dudas sobre la dualidad de las diferencias sexuales.

Tal vez, esta fragmentación de géneros, sea una cuestión evolutiva de la naturaleza humana, pero me temo que tiene otra explicación cultural. Podría ser que el número de sexos esté aumentando o que los sistemas sexuales de reproducción estén mutando por otros no sexuados... y en la medida en que los sexos varían o se devalúan los géneros cambian o se multiplican o se disuelven. Dejo la cuestión a los naturalistas.

De momento me conformo con una explicación sociológica. El sistema de diferencias de género, al igual que no pudo justificarse la dominación racial, pierde sustancia «natural». Pero a la vez se hace ineficaz en la medida en que las sociedades pierden su carácter tradicional. Lo reflejaba bien el *Mundo Feliz*, los únicos humanos eran quienes reconocían los sexos, por eso como Romeo y Julieta querían escapar. En el *Mundo Feliz* no había sexo, pero porque no hacían faltan los géneros, la diferencia de género estorbaba.

La autonomía de lo social ha sido comprensible por la aportación de Luhmann. La teoría de sistemas que, por cierto, proviene de la biología ha permitido seguir pensando la autonomía de lo social y la relación del mundo social con el mundo real. La lógica sistema-entorno ha generado y es el centro de innumerables debates sociales; así ha emergido el «medio-ambiente». Los hermanos Sol, Luna y Lobo de Francisco encarnaban la naturaleza hasta que, una vez más desacralizamos la realidad y sustituimos el guiñol de Asís por el medio, hacemos del entorno un nuevo sistema (ecológico).

Aquí creo que reside una de las cuestiones todos aquéllos que buscan explicar la cultura a través de la naturaleza deberían plantear en sus orígenes. ¿Podemos hablar de naturaleza sin utilizar categorías sociales? Me temo que no. La familia de los elefantes, ¿Qué significa? ¿Puede existir un elefante huérfano? En la actualidad nuestra construcción del mundo natural resulta radical, tal vez porque hemos eliminado totalmente la mano divina. Pensamos y estamos cada vez más convencidos que los animales tienen derechos, hay consenso creciente en el proyecto Gran Simio, hay una gran convergencia entre antinucleares y antitaurinos.

Como decía desconozco los trabajos sobre la imitación y también sobre los posibles condicionamientos neuronales sobre procesos de aprendizaje que parece que son las líneas de investigación o arietes que derribarían los muros del paradigma estándar. Pero me temo que son neo-versiones de argumentos viejos. Como personas estamos limitados por diseño pero también por el desgaste de la edad. Precisamente ciertas instituciones sociales sólo son comprensibles para neutralizar nuestro diseño defectuoso. La herencia como suplemento a la familia tiene como objeto hacer sujetos que se sobrepongan al peso de la edad. Tal vez una lectura sosegada de los planteamientos triunfantes de los genetistas descubra una base social o incluso una crítica al reduccionismo psicológico de algunos términos que utilizan estas investigaciones como es el propio concepto de aprendizaje. Skinner consiguió que las palomas aprendieran, pero lo que aprendieron sus palomas que pilotaban bombas suicidas no guarda relación alguna con lo que aprendieron los «kamikazes». Los kamikazes dejaban una herencia y habían aprendido que tenían una familia, en términos sociobiológicos, además de aprender eran altruistas, mientras que las palomas... no lo sabemos.

MIQUEL DOMÈNECH (*Psicología social: Universidad Autónoma de Barcelona*)

Quisiera contestar a las preguntas que se me plantean con una sola respuesta genérica que entiendo que será más o menos adecuada según la cuestión, pero que me permitirá responder desde mi propia experiencia en un campo muy concreto del conocimiento: los estudios de la ciencia y la tecnología.

Creo que todos los que nos reconocemos en este campo de estudio estaremos de acuerdo en afirmar que la aproximación naturalista ha tenido un efecto muy positivo en nuestra disciplina. Hay, en este sentido, un momento clave para comprender esta afirmación. Me refiero a la irrupción, en lo que entonces se conocía llanamente como sociología de la ciencia, del llamado Programa Fuerte, cuyo principal exponente es David Bloor.

Su aportación, como digo, es relevante por varias razones, pero probablemente sea su apuesta naturalista la más fundamental. Hay que entender que en el momento de la formulación del Programa Fuerte, a mediados de los años 70, no puede hablarse de un tratamiento verdaderamente científico de los asuntos de la ciencia, dada la renuncia explícita de las ciencias sociales a hacer un análisis empírico de una parte de la ciencia. Debido a la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, antes de Bloor, el problema del conocimiento se resolvía con una separación de contextos. Se entendía que existía un contexto de justificación que era el apropiado para resolver cuestiones referentes a la verdad del conocimiento y dónde la epistemología tenía la última palabra, y un contexto de descubrimiento, que era el adecuado para la sociología, disciplina a la que sólo se consideraba capacitada para explicar los errores. La consecuencia de tal planteamiento no era sino la asunción de una supuesta falta de le-

gitimidad para abordar un estudio empírico acerca de la construcción del conocimiento. Sin embargo, Bloor apuesta por una concepción del naturalismo afín a su sentido más general en la reflexión filosófica, aquella que defiende la necesidad de una aproximación empírica a la realidad como camino para evitar imposiciones arbitrarias al desarrollo de la ciencia o basarse en lo que es misterioso o supranatural.

Ahora bien, por sorprendente que pueda parecer, una de las consecuencias más paradójicas de la irrupción del naturalismo en el campo de la sociología de la ciencia, por la vía del Programa Fuerte, es el alejamiento de la naturaleza en las explicaciones acerca de la dinámica de la ciencia. Ello se debe al auge que experimentan a partir de entonces las versiones socioconstruccionistas del conocimiento, que provocan una transición de la reivindicación del naturalismo a una visión de la naturaleza como construcción social. Es bien sabido que una propuesta tal no podía ser bien recibida por los científicos naturales y algunas de las respuestas que originó dieron lugar a lo que se ha llamado «las guerras de la ciencia», que no hicieron más que ahondar la ya tradicional fisura entre las ciencias de la naturaleza y las sociales.

Afortunadamente, a los estudios de la ciencia parecen gustarles los «giros copernicanos» y se ha propuesto un giro más después del giro social. El principal valedor de esta iniciativa ha sido Bruno Latour con su intento de proporcionar una visión no polarizada de la naturaleza y la sociedad que arranca de algunos de los preceptos de la filosofía de Michel Serres. Según este último, si dejamos a un lado el prejuicio de que hablar de lo social implica hablar únicamente de humanos y de las relaciones entre éstos, entonces se abre un campo de exploración en el que es posible concebir al mundo, los aparatos y nosotros, los humanos, conformando un mismo colectivo. A partir de presupuestos tan básicos como este, Latour consigue liberarse de las ataduras socioconstruccionistas que habían acabado por tratar a las fuerzas naturales o a los objetos tecnológicos casi siempre como *explanandum*, pero casi nunca como *explanans*, lo cual proporcionaba un modelo de explicación que resultaba «constructivista para la naturaleza» y «realista para la sociedad».

Sería, pues, legítimo afirmar que Latour reintroduce la naturaleza en las explicaciones sobre la ciencia y la construcción del conocimiento. Sin embargo, no se trata de un giro hacia atrás, una vuelta a los usos tradicionales en ciencia según los cuales la naturaleza servía para zanjar todo debate al imponerse la evidencia de su funcionamiento. De hecho, ello es así —y he aquí otra paradoja— porque no reintroduce una sola naturaleza, sino una pluralidad de ellas, en concordancia con la propuesta cosmopolítica de Isabelle Stengers. De ahí que Latour, de hecho, haya abogado por el abandono del naturalismo, al que considera responsable de la fe occidental en un único mundo natural hecho cognoscible a través de la ciencia.

Podría parecer que, llegados a este punto, para un académico inmerso en los estudios de la ciencia y la tecnología las preguntas que se plantean resultan difíciles de contestar y que no es de extrañar, por tanto, que busque una manera

de zafarse de ellas elaborando una respuesta genérica que no responde a ninguna en concreto. Sin embargo, nada más lejos de la realidad. Precisamente, creo que una discusión sería acerca de las implicaciones del naturalismo para el estudio de la ciencia pone sobre la mesa algunas preguntas cuyas respuestas son valiosas para el conjunto de las ciencias sociales. Esta breve caricatura de la historia reciente de los estudios de la ciencia, al fin y al cabo, pone de manifiesto la necesidad de buscar un encaje convincente a la naturaleza en nuestras explicaciones. La necesidad de dirimir qué entendemos por naturaleza y si se trata de una o de una pluralidad de ellas. Y lo más interesante, una discusión tal no podrá zanjarse sin aclarar cuál es el papel que tiene en ella la condición humana y su presunta excepcionalidad respecto del resto de criaturas vivas.

JOSÉ ANTONIO NIETO PIÑEROBA (*Antropología: UNED*)

1.— Me gusta recordar que nada menos que Darwin en *El origen del hombre*, sin incurrir en contradicción alguna con respecto a su paradigmática «selección natural», presenta los rasgos que distinguen a los «salvajes» de los civilizados asociados a las transformaciones culturales. En este sentido, Darwin más que un naturalista es un culturalista. Dando un gran salto en el tiempo, Antonio Damasio, un neurocientífico asociado, por su contribución al conocimiento de las estructuras cerebrales, en especial, las que refieren a las emociones y los sentimientos, subraya el papel que juegan las culturas para comprender la manifestación expresiva de la respuesta emocional y del sentimiento humano. Con ello quiero enfatizar varios componentes humanos que nos separan de cualquier otra especie del reino animal y que «nos hacen llegar más lejos que los chimpancés» (Calvin). Entre otros: el lenguaje estructurado, la capacidad para simbolizar, la creatividad y también la cultura de algo tan natural como la ovulación oculta.

2.— Con toda la prudencia aconsejable y sin negar los factores biológicos y psicológicos, parece razonable dar la vuelta al vocablo «bio-psico-social», para presentarlo, una vez volteado e invertido, como «socio-psico-biológico». Por dos razones. La primera descansa sobre principios, porque la humana es la única especie que puede instrumentar sus vidas mediante decisiones antibiológicas. Piénsese, por ejemplo, en los cátaros, los shakers y la «píldora antiembarazo». La segunda reside en la expresión, porque si la aproximación naturalista radica en la biología, en pura lógica, los cimientos de cualquier fundamento nunca se muestran en la superficie y en el término «bio-psico-social lo primero que aparece en superficie, es decir, «a la vista», es la parte del todo que se concreta en su forma «bio». En sexualidad, de aplicar la aproximación naturalista para su comprensión, se infiere que la racionalidad que explica la articulación natural del sexo y las conductas sexuales se apodera, en forma de raptó violento, de los cuerpos de los sujetos sociales por abducción. Así, la sociosexualidad de los individuos permanece secuestrada.

3.— Sin intención de extenderlo a otros ámbitos de las ciencias sociales, me inclino a pensar que el enfoque naturalista, aplicado al conocimiento de la sexualidad —tema en el que vengo trabajando desde hace tiempo— nos retrotraería al llamado por Plummer *modelo procreador unitario* y no parece que «los órganos, los orificios y el género de los actores personifiquen, incorporen o agoten casi todos los significados que existen en una situación sexual» (Gagnon y Simon).

4.— En la muy ponderada y magnífica nota introductoria, que precede al cuestionario enviado por el coordinador de este monográfico sobre naturalismos y ciencias sociales, aparece, entre muchos otros, el nombre de Buss; así como la referencia que se explicita sobre las contribuciones neurobiológicas y comportamentales que explican la diversidad sexual. A él exclusivamente me refiero, con un ejemplo concreto, en lo que sigue a continuación. Para Buss, las diferentes percepciones del atractivo físico subyacen en un imperativo neurobiológico, que extrapolándolo le lleva a asumir un universal: la programación neurobiológica garantiza el éxito reproductor del atractivo físico, esto es, el perfil *diferenciado* de belleza es un componente de atracción que favorece la reproducción sexual. De este modo, el atractivo físico deviene ley que se sustenta en la naturaleza reproductora del coito; de la misma forma que la naturaleza para los fisiócratas sustentaba y fijaba las relaciones económicas. Cuando, precisamente, en el momento histórico que la fisiocracia echa raíces y da a conocer su canon, siglo XVIII, la biopolítica de la sexualidad en el mundo occidental propicia el itinerario de regulación social de las conductas sexuales y el control de los cuerpos.

A mi juicio, la salud, la juventud, la jovialidad y algún otro componente muy genérico de las personas pueden considerarse criterios universales de atractivo físico, pero de esta consideración a extrapolar que existe una definición universal de belleza hay un largo camino por recorrer. ¿Qué sucede si las diferentes percepciones del atractivo físico se extraen de un contexto social y se introducen en otro? ¿La programación neurobiológica de la belleza asumiría la decontextualización? Por ejemplo, para los yapeses los dientes ennegrecidos constituyen un plus de atractivo físico; para los mongo, la ausencia de pestañas y cejas es un atributo de belleza; y, concluyendo con brevedad, para los ila, un rasgo muy valorado que ejerce de imán-atractor corporal son los ombligos muy marcados y salientes. Desde la perspectiva que ofrecen estos datos etnográficos se pueden formular varias preguntas. ¿Serían bellos, para los yapeses, los ombligos pronunciados? ¿Y la ausencia de pestañas y cejas, para los ila, constituiría un atributo de belleza? (El lector puede añadir las distintas combinatorias posibles.) Mi respuesta: me temo que no.

MANUEL MARTÍN SERRANO (*Sociología: UCM*)

1.— Como parte de la transformación epistemológica y metodológica en la

que confluyen diversas ciencias anteriormente aisladas las unas de las otras. Esa confluencia se establece para encontrar los vínculos genéticos y funcionales que existen entre organizaciones que son al tiempo autopoyéticas y adaptativas. En esa categoría se incluyen organizaciones naturales y sociales, evolutivas y finalizadas. Dicha transformación epistemológica comenzó a mediados del siglo pasado; ha sido preparada por las metodologías que permiten analizar solidariamente la complejidad y la indeterminación (Cibernética, Teoría de los sistemas informados, Praxeologías, entre otras). Considero que esa confluencia —al tiempo de las metodológicas y de las ontologías— es una transformación de los paradigmas tan importante como irreversible. La magnitud que tiene este giro epistemológico, se puede ilustrar en muchos niveles. Ahora viene a cuento señalar una consecuencia que afecta a la teoría de las ciencias: las taxonomías tradicionales que se han venido utilizando para discriminar formalmente entre los campos «propios» de las disciplinas que se ocupan de este tipo de sistemas, han dejado de tener sentido. Se comprende que en este contexto, seguir entendiendo que existe una contraposición irreductible entre las aproximaciones naturalista y sociológica al estudio de los sistemas sociales, es una incongruencia que está fuera de lugar. Salvadas las épocas y los contextos, recuerda aquella polémica entre escolásticos que sucedió en plena renovación renacentista de la epistemología, cuando seguían discutiendo si el estudio de los comportamientos éticos correspondía al campo del trívium o del cuadrivium.

2.— Al menos todos aquellos en los cuales se recurra a la obtención, procesamiento e intercambio de información.

3.— Metodológicamente, todos aquellos objetos de investigación para las ciencias sociales en los que quepa aplicar el Canon de Morgan. Sistemáticamente, cuando nos ocupemos de capacidades naturales que también poseemos los humanos. Por ejemplo cuando investigamos los orígenes y las transformaciones de todas las modalidades de interacción, incluidas las que son específicamente humanas. Quedó dicho: el enfoque naturalista y el sociológico son inseparables cuando se investiguen organizaciones sociales, que sean al tiempo evolutivas y finalizadas.

4.— Epistemológicamente, la perspectiva naturalista tiene su lugar cuando la dimensión paleontológica y la sociohistorica son partes constitutivas de un mismo diseño científico. He mostrado que así puede hacerse, en el estudio de la antropogénesis, cuando se investigan la hominización y la humanización. (Cf. Manuel MARTÍN SERRANO, 2007 «Teoría de la Comunicación. La comunicación la vida y la sociedad» Madrid, McGraw-Hill / interamericana de España).

Cómo afectaría(n) esa(s) perspectiva(s) naturalista(s) a paradigmas sociológicos claves como la teoría de la acción racional, la socialización y adquisición del habitus, las teorías sobre el aprendizaje social o el pretendido poder clonador de las ideologías e imaginarios colectivos

La perspectiva naturalista contribuye a evitar la separación a priori, entre las capacidades y los comportamientos de las llamadas bestias y de los denominados seres racionales. Dicha perspectiva se contraponen al antropocentrismo: que es la

actitud que secularmente establece un corte meta-científico entre el conocimiento referido a la especie humana y a los animales.

El antropocentrismo conlleva análisis reduccionistas y por lo tanto erróneos. Es incompatible con el pensamiento científico, el cual se ha ido desprendiendo desde la mitad del siglo 19 de la herencia antropocéntrica. Las ciencias psicológicas y sociales —a diferencia de las físicas y naturales— todavía no han consumado ese descentramiento. Pero también han dado importantes pasos en esa misma dirección, desde que Ch. Darwin escribió *El origen del hombre*. En la introducción a este cuestionario se hace una excelente referencia a esos avances. Creo que ya existe la perspectiva científica y los conocimientos requeridos para llevar a término la revisión epistemológica de aquellos presupuestos sociológicos cuyo último fundamento sea antropocéntrico.