

Acción social, sentido, historia

Después de haber discutido, en las últimas clases, algunas cuestiones fundamentales en torno a la obra del mayor representante de la primera generación de la gran sociología francesa, Émile Durkheim, vamos a empezar hoy a meternos en un mundo cultural bastante diferente: el que para los mismos años se expresaba en las obras de los primeros grandes sociólogos *alemanes*, entre los que el propio Durkheim leería bien al refinado y sutil Georg Simmel (sobre todo a su notable *Filosofía del dinero*, un libro extraordinario), y entre los que nosotros vamos en cambio a detenernos en la sociología, enormemente importante e influyente, de Max Weber. Algo anticipé ya sobre él; algo les dije sobre la decisión de Weber de entender a la sociedad como una suma o una articulación de acciones realizadas por los individuos, ahí donde Durkheim en cambio la veía como un conjunto o colección de *hechos* sociales objetivos, independientes de esos individuos y que se le imponían como se nos imponen los hechos de la física o de la biología. Subjetivismo *versus* objetivismo, podríamos decir, y no estaría nada mal, aunque por supuesto que después deberemos complejizar un poco este esquema demasiado simple.

En todo caso, lo que es cierto es que esa diferencia de perspectivas se arraiga en una diferencia muy importante en relación con cómo pensaban los positivistas franceses y los filósofos, historiadores, antropólogos y sociólogos alemanes el problema mismo del conocimiento y de la ciencia. Del conocimiento *científico*, digamos. Los franceses, con Comte, Saint Simon y el propio Durkheim a la cabeza, dieron nacimiento a un tipo de saber científico sobre la vida social a partir de adoptar como modelo el tipo de racionalidad y de discurso propio

de las ciencias físicas y naturales. Esto ya lo dijimos: igual que los químicos, los físicos o los biólogos buscaban explicar tal o cual fenómeno, tal o cual *hecho*, poniéndolo en relación con tal o cual *otro* hecho, encontrando la relación "objetiva" (y plasmandola en el enunciado de una "ley": la ley de la gravedad, pongamos por caso), así también los primeros sociólogos franceses buscaron explicar los fenómenos *sociales*, los "hechos" *sociales*, poniéndolos en relación con algún otro o con algunos otros hechos (en última instancia con esos dos hechos sociales principalísimos que eran el tipo de solidaridad social y, en un plano todavía más profundo y más fundante, el grado de división social de trabajo), encontrando la relación "objetiva" entre ellos y formulando las "leyes", ahora *sociales*, correspondientes.

Contra este modo de pensar, la filosofía alemana había acuñado, desde comienzos del siglo XIX y en la estela de las reflexiones de Immanuel Kant, a fines del XVIII, una distinción fundamental entre dos tipos de ciencias diferentes: las que los alemanes llamaban "naturales" (la física, la química, la biología) y las que llamaban "ciencias *del espíritu*", que traducidas al lenguaje de nuestros planes de estudios escolares y universitarios equivalen a nuestras ciencias "humanas" (la historia, la filosofía) y "sociales" (la sociología, la politología). Ciencias naturales *versus* ciencias del espíritu, entonces. Y no conveniencia, ni necesidad, ni posibilidad, de que unas de ellas, acosadas por algún sentimiento de inferioridad como el que acomplejaba a las ciencias sociales francesas, buscara alcanzar su mayoría de edad imitando los modos de conocer, las formas de estudiar y las maneras de demostrar las cosas de las otras. No: para los alemanes (desde los buenos de Wilhem Windelband y Heinrich Rickert, de la escuela neokantiana de Baden, en adelante), esos dos tipos de ciencias eran diferentes, tenían distintas racionalidades, distintos criterios de legitimidad y distintos métodos, y esto por una razón muy simple: porque tenían también distintos objetos, distintas materias. Porque se

ocupaban, en fin, de distintas cosas. Las ciencias de la naturaleza estudiaban *hechos*, cosas objetivas: las piedras, la rotación de la tierra, la germinación del poroto, las tormentas eléctricas. Las ciencias del espíritu, en cambio, no estudiaban esas cosas “objetivas” que estaban en el mundo o que ocurrían en el mundo, sino los comportamientos de los seres humanos, que *no* podían estudiarse de la misma manera que una laguna, que una planta o que el sistema digestivo de la vaca.

De hecho, en el inicio mismo de su libro más famoso, *Economía y sociedad*, en un capítulo titulado “Conceptos sociológicos fundamentales”, Weber empieza hablando sobre esto: sobre los comportamientos de los individuos. Sobre lo que los individuos *hacen*. ¿Qué hacen? Caminan, comen, duermen, estornudan, conversan, rezan, trabajan y un montón de cosas más. Muy bien. Estamos en el arranque mismo de una de las mayores obras de sociología jamás escritas, si no quizás de la mayor. Así que vamos a prestar atención. Weber dice que los individuos hacen cosas, y a ese “hacer cosas” lo llama *comportarse*. Los individuos, en efecto, llevan adelante (chocolate por la noticia, mermelada por la pavada) *comportamientos*. Ahora bien: algunos de esos comportamientos tienen lo que Weber llama (y atenti: la palabrita que sigue es fundamental para nuestro autor, estamos en el corazón de su sociología, y deberemos volver sobre este asunto) *sentido*. Algunas de las cosas que los sujetos hacen tienen un *sentido* para ese sujeto. Es decir: ese sujeto las hace *por* algo, o *para* algo, o *en nombre* de algo. O de alguien. A lo mejor por costumbre, a lo mejor por cálculo, a lo mejor por amor, o por odio. A lo mejor porque tiene que ganarse la vida, a lo mejor porque sus papás le enseñaron que está bien hacer eso que hace... Como sea: a ese conjunto de razones, intenciones, sentimientos, valores, cálculos, porqués y para-qués con los que un sujeto inviste determinado comportamiento que realiza, Weber lo llama “sentido”. Y lo que Weber dice es que cuando un comportamiento de un su-

jeto *tiene*, para ese sujeto, un sentido, entonces ese comportamiento ya no es un *puro* comportamiento, sino ¿qué cosa?: una *acción*. Una acción, para Weber, es un comportamiento con sentido.

Demos ahora un pasito más. Los *sentidos* que puede tener un determinado comportamiento (que si tiene ese sentido ya no es un puro comportamiento, sino una acción, de manera que a partir de ahora la vamos a llamar así), los sentidos que puede tener, entonces, una acción, pueden agotarse en el individuo que realiza esa acción, que se lleva adelante sin ninguna referencia a ningún otro sujeto distinto de él, o pueden involucrar, de un modo u otro, *y siempre desde el punto de vista del sujeto que realiza esa acción*, a otros individuos, o quizás a la sociedad en su conjunto. Si uno, por ejemplo, ayuda a una viejita a cruzar la calle, no hay duda de que el sentido de esa acción no se agota en uno mismo: el sentido de lo que uno hace involucra a la viejita, involucra a nuestros padres, que nos han enseñado que hay que ayudar a las viejitas a cruzar la calle, involucra al señor que atiende el kiosco en la esquina y que desde hacía un rato nos venía mirando fiero, con cara de “no podés ser tan desgraciado de no ayudar a la viejita”, etc. Ambos tipos de acciones (aquellas cuyo sentido se agota en el propio actor y aquellas cuyo sentido refiere a otros) son *estrictamente individuales* en el sentido de que el que las realiza es siempre un *individuo*. (Y esto nos permite indicar otra diferencia importante entre Weber y Durkheim. Durkheim es un *holista* metodológico: piensa la sociedad como un todo, y piensa que ese todo que es la sociedad es el que opera sobre los sujetos; Weber es un *individualista* metodológico: piensa que la sociedad es la articulación de un conjunto de acciones que llevan adelante, siempre, *individuos*). Pero al segundo tipo de acción Weber la llama “acción *social*”, porque es la sociedad la que está involucrada en el sentido que le da el individuo que la realiza, porque es la sociedad lo que ese individuo “tiene en mente” cuando actúa.

Todo lo cual nos va dejando a las puertas de entender lo que Weber presenta como la tarea de la sociología: *comprender la acción social*. Es decir: captar el sentido que tiene en mente el sujeto de la acción, el sentido que esa acción tiene para el sujeto que la realiza. Cuando una piedra se cae al piso como consecuencia de la ley de gravedad, a nadie se le ocurriría mirar a esa piedra caída ahora en el piso y decirle con ternura: “te comprendo”. *Porque no hay ahí nada que comprender, ninguna subjetividad, ningún espíritu, ningún sentido que comprender*. En cambio, cuando hacemos (o cuando hicimos) alguna cosa, con frecuencia le pedimos a alguien (a un amigo que nos lo reprocha, por ejemplo) que “nos comprenda”. *Comprendeme*, pedimos. Y a veces agregamos (y esta expresión es fundamental, porque capta lo esencial de la idea de comprensión, que en alemán se dice *Verstehen*): “ponete en mi lugar”. Comprender es “ponerse en el lugar” del otro (para el caso: del que ha actuado) para captar, *desde adentro mismo de ese lugar, desde adentro mismo de su mente*, la conexión de sentido que ese otro establece con su acción, para captar el sentido de su acción. Esa es, para Weber, la tarea de la sociología (o la primera de las tareas de la sociología, porque a esta idea *también* tendremos que complejizarla), y nadie dirá que es una tarea sencilla. Nunca es sencillo “ponerse en el lugar” de otro. Por eso, cuando un amigo nos pide que nos “pongamos en su lugar”, en general nos ofrece para facilitarnos la tarea un relato sobre su vida, sobre lo que le había pasado antes de hacer lo que hizo, sobre lo que sabía y lo que no sabía... , en fin: sobre su historia.

Esta última palabrita –*historia*– es fundamental. Los franceses no tenían, o por lo menos *creían* que no tenían (porque ya vimos algo sobre el modo en que la historia se les colaba por todas las ventanas del presente en nuestra rápida presentación de *El 18 Brumario*... de Carlitos Marx, que revela hasta qué punto *sí* tenían) ese problema. Habían hecho la revolución en 1789 y estaban convencidos de que se habían sacado de en-

cima a la historia de un plumazo. De que gracias a la Revolución se había instalado entre ellos un puro presente libre de toda deuda con el pasado, un presente “eterno”, un presente idéntico a sí mismo y sin historia ni memoria. ¡Como el de los experimentos de la física y la química! Nadie dice, por ejemplo: “El agua hierve a 100°C desde que los turcos tomaron Constantinopla”. Ni “Los cuerpos se atraen en una relación directamente proporcional a sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de sus distancias, ¡pero las cosas eran muy distintas cuando vivía el anciano rey!”. Ni “Los porotos crecen más si se los riega, pero eso habrá de terminar cuando venga el socialismo”. No: en las ciencias naturales (y en las ciencias sociales concebidas a su imagen y semejanza) la historia carece de importancia. En las ciencias del espíritu, en cambio, tal como las pensaron los filósofos alemanes del siglo XIX, la historia sí es, por lo menos con mucha frecuencia, el lugar adonde ir a buscar ese *sentido* que tienen las acciones que realizan los individuos en relación con otros. La historia es madre o fuente del sentido que se trata de captar en esas acciones de los individuos.

Ahora bien: ¿cómo pensaban la historia estos filósofos y sociólogos alemanes que aquí estamos considerando, y muy en particular Weber, que es el que nos interesa? Esta pregunta es importante y difícil. Quizás un modo de responderla sea considerar, aunque sea muy rápidamente, la clasificación que propone Weber de los distintos *tipos* de acción social. Ya sabemos qué es una acción: un comportamiento con sentido. Y cuándo una acción es social: cuando ese sentido mira a otros, o a ese gran Otro que es la propia sociedad. Ahora: esas acciones sociales, dice Weber, pueden ser de distinto *tipo* (ya van dos veces que escribo “tipo” en bastardilla: ya van a ver por qué) según adónde mire, justamente, su sentido. Hay acciones cuyo sentido mira primariamente al pasado. ¿Por qué hay gente que va los domingos a llevar flores a sus muertos queridos al cementerio? ¡Pues porque “siempre ha sido así”! Porque es domingo,

y los domingos se le llevan flores a los muertos queridos al cementerio. Hay gente que los 29 come ñoquis. Y si uno les pregunta: "Che, Cacho: ¿por qué pediste ñoquis?", nos responden: "¡Porque es 29!". *Siempre* los 29 se ha comido ñoquis. Y ya. A esas acciones, cuyo sentido mira al pasado, a la repetición de una costumbre, de una tradición, Weber las llama "acciones tradicionales".

Hay otras acciones, en cambio, en cuyo sentido están involucrados sentimientos, pasiones o afectos. Regalarle bombones a alguien para indicarle que se lo quiere, clavarle una puñada a alguien porque *no* se lo quiere... Esas acciones, notoriamente *sociales*, tienen un sentido vinculado al mundo de los afectos, y Weber las llama "afectivas". Y finalmente hay un tercer tipo de acciones cuyo sentido supone un cálculo racional de costos y beneficios, de riesgos y posibilidades, de medios y fines. Sacar la plata que tenía a plazo fijo a una tasa para con ella comprar tal o cual letra o bono a una tasa mayor, para ganar más dinero. A ese tipo de acciones (de las que se nos podrían ocurrir, como de los tipos anteriores, muchos otros ejemplos), Weber las llama acciones "racionales", porque su sentido está asociado a una operación racional, a un cálculo. Hay dos observaciones que querría hacer sobre este asunto. La primera es que, como cualquiera de ustedes puede notar a propósito de cualquiera de los ejemplos de acciones que mencioné recién, las cosas son, como suele decirse, "más complicadas". En efecto: alguien puede decirnos: "Mirá: voy a llevarle flores a mi abuelita porque es domingo, pero además porque yo a mi abuelita la quería". O bien: "Le llevé bombones a mi tía porque la quiero, pero además porque está llena de plata y todavía no hizo el testamento". Las cosas siempre están mezcladas en la vida, y ninguno de los "tipos" que nos presenta Weber, en este punto como en ningún otro (porque a todo lo que Weber ve, lo clasifica: hay clasificación de los tipos de acción, de los tipos de dominación, de los tipos de todo...), que nunca, digo, nin-

guno de los "tipos" de ninguna cosa que nos presenta Weber puede aspirar a representar adecuadamente "la realidad".

Y entonces: ¿para qué hacer tipologías? Respondería Weber: "¡Pues para poder pensar!" "¡Para ordenar un poco el desorden que es el mundo!" Claro que las cosas son mezcladas, pero si no encontramos en ellas el rasgo principal que nos permite distinguirlas de las otras, y si, en nombre de que todo está mezclado, no distinguimos nada, no podemos pensar. Para eso — para pensar— hay que hacer tipos. Tipos que Weber llama, justamente, "ideales": porque son ideales, no reales. Teóricos, no empíricos. Weber no es un empirista (si quieren empirismo vayan a Francia), pero quiere poder pensar el mundo, y para eso debe simplificarlo, limarle las aristas: tipificar. Decían los románticos (y ya veremos que Weber era muy sensible a su influencia): "Gris es la teoría, verde el árbol de la vida". A esto Weber, que era romántico pero no salame, respondería: "Claro, pero para poder pensar al menos esos mil distintos tonos de verde tengo que poner ahí un poco de teoría, un poco del blanco y del negro y del gris de las tipologías, de las clasificaciones, porque si no, no veo nada, no distingo nada." Un gran lector de Weber que sería, algunos años después, el enorme filósofo húngaro György Lukács, hacía en este mismo sentido, en un libro suyo hermoso que se llama *Ensayos sobre el realismo* (está en castellano, y es una maravilla: vale la pena darle una mirada), un elogio del realismo literario (de Balzac), que exagera las cosas y por eso permite pensar el mundo, sobre el naturalismo literario (sobre Zola), que está tan empeñado en pintar al mundo "tal cual es" que no puede pensarlo en absoluto. Pensar es tomar distancia, simplificar, tipificar. El realismo, decía ese gran weberiano que fue Lukács, produce *caricaturas*. La caricatura es otro nombre para el tipo ideal, que es lo que nos permite pensar las cosas.

¿Qué cosas? Esta es la segunda observación que les había anunciado que quería hacer. Y pues bien, lo que le interesa

pensar a Weber, con estos “tipos ideales” de acción que acabo de presentarles, es lo que les había dicho un poco antes: la *historia*. Porque la *historia*, para Weber, puede pensarse como el desplazamiento desde un tipo de sociedad *tradicional* (como vemos, Weber está pensando lo mismo que Durkheim: la transición desde las sociedades tradicionales a las modernas), donde las acciones de los individuos tienen un sentido asociado a la tradición, a la repetición, al pasado, hasta un tipo de sociedad *moderna*, donde las acciones de los individuos tienen un sentido asociado al cálculo instrumental de costos y beneficios. De sociedades tradicionales, donde las acciones son de *tipo* tradicional (es decir: son *dominantemente* —no monolíticamente— tradicionales), a sociedades modernas, donde las acciones son de *tipo* racional (es decir: son *dominantemente* —no monolíticamente— racionales). La historia, para Weber, avanza en el sentido de la razón. Mejor: de la *racionalización*. De la creciente racionalización de los sentidos de las acciones de los individuos. De formas menos racionales a formas más racionales de organizarse el sentido de las acciones de los sujetos. Y esto en todas las “esferas” (palabrita weberiana) de la vida social: en la esfera de los asuntos económicos, en la esfera de los asuntos religiosos (de la relación entre lo que en cierta específica coyuntura histórica pasó en Europa entre esas dos “esferas” trata Weber en el libro que vamos a estudiar: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*), en la esfera de los asuntos políticos. Detengámonos en este punto un momento.

Porque acá encontramos otra de las famosas “tipologías” weberianas: la de las formas de *dominación*, que es la palabrita que usa Weber para referirse, no (o no solo) al *poder* que alguien puede ejercer sobre otro u otros, sino al conjunto de *creencias* que llevan a ese otro o a esos otros a encontrar ese poder *legítimo* y a disponerse entonces a obedecerlo de buena gana. Si tuviéramos que decirlo con una formulita simple, diríamos que la dominación es el poder (objetivo) más la legiti-

midad (subjetiva), y que esa legitimidad que a los ojos de alguien (de alguien a quien se le reclama obedecer) tiene el poder que se le impone está en la base del *sentido* de su determinación de obedecerlo y de las acciones en las que se expresa esa determinación. Muy verosímilmente, Weber indica que en las sociedades tradicionales, donde el sentido (o, repito, el sentido *dominante*) de la mayor parte de las acciones es un sentido asociado al pasado, la legitimidad que muestra el poder político es una legitimidad del mismo orden, y al tipo de dominación correspondiente Weber lo llama "tradicional". Obedezco a Luis XVI porque mi papá obedeció a Luis XV, y mi papá obedeció a Luis XV porque su papá había obedecido a Luis XIV... Al revés, en las sociedades modernas, donde el sentido (el sentido *dominante*) de la mayor parte de las acciones es un sentido vinculado con el cálculo, la legitimidad del poder político es una legitimidad de la misma naturaleza, y al tipo de dominación que se le asocia Weber lo llama "racional-legal-burocrático". "Racional" porque la razón calculadora está en la base de mi decisión de obedecer; "legal" porque a lo que obedezco, en este tipo de sociedades, es menos a una persona que a un cuerpo de normas, y "burocrático" porque el gobierno racional de estas sociedades, complejas y difíciles de gestionar, descansa sobre la tarea cotidiana de un "cuadro administrativo" experto, extendido y eficiente.

—“¡Eh, profesor!: ¡se olvidó de un tipo de dominación!: ¡el carismático! Que es fundamental en Weber: El poder, que en su dimensión administrativa más cotidiana descansa, en efecto, en una burocracia técnica, racional, procedimental, gestionadora, eficiente, se legitima, en su cumbre, con un líder fascinante del que todo el mundo se enamora y al que todo el mundo obedece menos porque está obligado que porque está encantado en hacerlo.”

—No, no me olvidé: vamos a hablar de eso la próxima. La idea de "carisma" es muy importante en Weber,

y revela, como la de “desencantamiento del mundo”, de la que es una especie de complemento gestáltico o de vecina contrapuesta (*carisma* quiere decir “encanto”, que es justo lo que se pierde en el proceso de *des*-encantamiento del mundo y de la vida), ese compromiso de Weber con los valores del romanticismo filosófico y literario al que me refería de pasada hace un momento. Valdrá la pena detenernos en eso con un poco más de atención la vez que viene. Mostrar cómo Weber, que sí: que es un romántico, es *también* un racionalista. O al revés. Y no es el único. Al fin y al cabo, Weber pertenece a la generación de Sigmund Freud y de Walter Benjamin (por solo mencionar un par de sus contemporáneos más notorios), y en todos ellos esta tensión está igualmente presente. Dejamos entonces indicado este problema, junto al otro que mencioné también demasiado rápido y sobre el que tendremos que volver: el de la “burocracia”, el de la burocratización y *deshumanización* de la vida misma: a Weber, que en eso es un humanista como Carlitos (Carlitos pensó la deshumanización de la vida en manos de la gran industria; Weber, la deshumanización de la vida en manos de sus formas racionales de organización), a Weber —les decía al final de la última clase— hay que leerlo también al lado de Kafka, que pensó el mismo problema. La seguimos la próxima.