

d) *Algunos neomarxismos*

La cuestión de si los neo-marxistas son verdaderamente fieles al pensamiento de Carlos MARX sería una cuestión puramente académica, a no ser por la actitud de esos mismos neomarxistas. En efecto, su defensa del pensamiento de MARX y del método marxista va mucho más lejos que la justificación que hacen unos discípulos de las enseñanzas de un maestro admirado. Se adhieren al marxismo como a un mensaje de salvación, que a la vez condena las injusticias de los sistemas presentes (en particular las del capitalismo) y abre la esperanza del cumplimiento inexorable de una promesa milenaria de liberar y rejuvenecer a este mundo agotado por los conflictos y azotado por los egoísmos. Es por esta actitud, mucho más religiosa que académica, que “el materialismo ha sido erigido a la vez en sistema general del sentido común y en sistema de partido... doble error y contradicción insoluble”, como escribe un marxista avisado.<sup>96</sup> Y, podríamos añadir: también ha sido erigido en dogma religioso,<sup>97</sup> con sus sagradas escrituras (las obras de MARX y ENGELS), sus profetas (LENIN, STALIN, MAO), su iglesia (el Partido Comunista) y hasta sus herejías (de un lado, el mecanicismo o materialismo vulgar o economismo; del otro, el idealismo o revisionismo). La tragedia de muchos neomarxistas es que, siendo fervorosos fieles entregados generosamente en cuerpo y alma a su religión, han ido descubriendo o contradicciones lógicas en los postulados o —lo que para ellos es todavía más grave— que esos postulados llevan a consecuencias prácticas opuestas a sus ideales humanitarios. De toda la problemática planteada por los neomarxistas, aquí sólo nos interesa la cuestión —por cierto, filosófica— de si la materia (o los factores naturales o naturaleza) es, en último término, el “único” factor de la sociedad humana, y cómo influye esta posición en la visión filosófica de la sociedad humana. Este es, según lo declara un reciente texto marxista, “el problema fundamental de toda teoría filosófico-sociológica: el problema de qué principio —el material o espiritual— es el primario, principal y determinante en la vida social”.<sup>98</sup>

La mayor parte de los neomarxistas han resentido el dilema en que los coloca una filosofía del hombre que considera al materialismo como un dogma. Temen renunciar al materialismo, pues esto los colocaría fuera del pensamiento al que atribuyen lo mejor de sus ideales humanitarios, pero no

<sup>96</sup> Henri CHAMBRE, *De Carlos Marx a Mao Tse-Tung*, ed. cit., pág. 205.

<sup>97</sup> Sobre el bolchevismo como religión política puede leerse a Waldemar Gurian, *Bolchevismo* (trad. de Efraín González L. Morfín), Jus, México, 1962, págs. 21 a 24.

<sup>98</sup> V. KELLE y M. KOWALZÓN, *Sociología marxista* (trad. del ruso por L. Vládov), Cartago, Buenos Aires, 1974, pág. 36 y sig.

dejan de percibir la insuficiencia de esa teoría para explicar esos mismos ideales. El más profundo de los neomarxistas Georg LUKÁCS (1885-1971), al final de su vida escribió una *Ontología del ser social* en la que, después de reconocer los límites del ser humano impuestos por la naturaleza (en especial por medio de las condiciones de trabajo) ya admitía “una ‘doble determinación’ de los seres humanos; en parte por necesidad natural, en parte por la capacidad del hombre para sobreponerse a los retos de la naturaleza y escoger entre varias opciones”.<sup>99</sup> Aunque no pronuncia la palabra prohibida: “libertad”, pues no quiere caer en la herejía, “define... al hombre como un ‘ser que responde’ y no sólo como un ser ‘laboral’, ‘productivo’, etc.”<sup>100</sup> Las enseñanzas de LUKÁCS han pasado a formar parte del pensamiento de la Escuela de Budapest de filosofía marxista (Mihaly VAJDA, Giorgy MARKUS y Agnes HELLER).

Otro neomarxista de gran influencia actual es el italiano Antonio GRAMSCI (1891-1937). Más hábil que muchos de sus colegas, evita el planteamiento filosófico y propone su “teoría del bloque histórico” como un método de análisis sociológico. “El estudio de las relaciones entre estructura y superestructura es el aspecto esencial de la noción de bloque histórico. Pero GRAMSCI jamás concibió este estudio bajo la forma de la primacía de uno u otro elemento del bloque, como a menudo consideran algunos de sus comentaristas. En última instancia, el concepto de bloque histórico no tendría en tal caso otro objeto que la definición de la ortodoxia marxista, tachando de economicista o de idealista a todo aquel que se detenga demasiado en uno u otro momento del bloque histórico”.<sup>101</sup> Es decir, GRAMSCI considera a la sociedad humana como una unidad orgánica (por eso le llama bloque) que se da en un momento cambiante de la historia (por eso es histórico) en la que la estructura socio-económica y la superestructura política o ideológica están en relación dialéctica (es decir, se influyen recíprocamente provocándose mutuamente reacciones) y orgánica (se corresponden mutuamente, de tal suerte que la estructura “es la base que engendra directamente la superestructura, que no es en una primera instancia más que su reflejo”,<sup>102</sup> y la superestructura organiza los

<sup>99</sup> R. N. BERKI, “La evolución del pensamiento de Georg Lukács”, en *Problemas Internacionales*, vol. XX, No. 1 (enero-febrero de 1973), pág. 84.

<sup>100</sup> Las citas que hace BERKI de LUKÁCS las ha tomado de T. PINCUS, *Gespräche mit Georg Lukács* (Conversaciones con Georg Lukács), Rowolt, Hamburgo, 1967, págs. 32, 62, 95, 105 y 110.

<sup>101</sup> Hugues PORTELLI, *Gramsci y el bloque histórico* (trad. de María Braun), Siglo Veintiuno, México, 3a. ed., 1976, pág. 9.

<sup>102</sup> *Id.*, pág. 58.

grupos sociales y los dirige en conformidad con las condiciones socio-económicas). Hugues PORTELLI, a quien venimos siguiendo en la exposición de nuestro autor, compara así su pensamiento con el de MARX: “La lectura de MARX —y en especial los textos comentados por GRAMSCI— muestra en todo caso —como lo señala justamente BOBBIO— que MARX otorga primacía a la estructura socio-económica: ésta juega el rol esencial, ‘es el verdadero hogar y escenario de toda la historia’ y tiene un papel decisivo, mientras que la superestructura política le está subordinada y la superestructura ideológica depende a su vez de la superestructura política. Ahora bien, GRAMSCI —y precisamente en esto difiere de MARX— no analiza esta relación en el seno del bloque histórico como una relación entre dos elementos de importancia desigual: la superestructura ético-política tiene un papel tan importante como su base económica y no, como afirma N. BOBBIO, primordial, ya que esto sería no reconocer los límites orgánicos fijados a la acción de la superestructura”.<sup>103</sup> Parece ya resuelto el problema, tanto más que es evidente que en la realidad de todo grupo humano operan al mismo tiempo los factores naturales, los culturales, y la libertad, en relaciones dialécticas y orgánicas. No hay duda que, para quien no es capaz de distinguir el planteamiento sociológico del filosófico, la explicación de GRAMSCI es muy convincente.

Como ya lo decíamos, GRAMSCI plantea su teoría en el plano sociológico, que es un nivel de explicación científica, es decir, por causas próximas. Al preguntarse por las causas próximas que conforman en un momento dado a una sociedad concreta, la respuesta no puede ser más que los factores naturales, los culturales y la libertad están influyendo en ella al mismo tiempo; no se puede hablar de prioridad, sino que hay que expresarse en términos de simultaneidad dialéctica, por la que los factores a veces se nulifican entre sí, otras aumentan geoméricamente las fuerzas causales, otras más dan origen a contradicciones. Lo interesante del pensamiento de GRAMSCI en lo que a nuestro tema concierne es que claramente y sin ninguna ambigüedad reconoce la existencia —y la importancia— del factor libertad. Oigamos una vez más a PORTELLI, citando textos de GRAMSCI: “una vez reconocidas las condiciones materiales de su acción —como medio— el grupo social se vuelve libre para transformarlas ‘en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ‘ético-política, en origen de nuevas iniciativas’. (...) Este pasaje cualitativo GRAMSCI lo ubica en el momento de la ‘catarsis’, que define como ‘el paso del momento meramente económico (o egoístico-pasional) al momento ético-político’. esto es, la elabo-

103 *Ibidem*.

ración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Ello significa el paso de lo 'objetivo a lo subjetivo' y de la 'necesidad a la libertad'".<sup>104</sup> Todavía en el plano científico sociológico, puede uno preguntarse si en determinado fenómeno opera más un factor que otro o —para usar la terminología de STALIN— tiene más importancia un factor que otro. Creemos que tiene razón Norberto BOBBIO cuando "sostiene que GRAMSCI asigna un papel determinante y hasta la primacía a la superestructura del bloque histórico".<sup>105</sup> En efecto, para GRAMSCI, la estructura —que define ortodoxamente como "el conjunto de las fuerzas materiales y del mundo de la producción"— tiene un carácter relativamente estático en relación a la superestructura del bloque histórico, le señala límites de posibilidad, pero es en definitiva en la superestructura donde se decide *libremente* el futuro de la estructura. De allí la importancia de los intelectuales, que GRAMSCI entiende en un sentido muy amplio, desde los grandes intelectuales, que son "los creadores de la nueva concepción del mundo en sus diversas ramas: ciencia, filosofía, arte, derecho, etc.", hasta los intelectuales subalternos, que son los encargados de administrar y divulgar la ideología, los que aplican la coerción de la sociedad política. En efecto, los intelectuales pueden apoyar libremente a una determinada estructura y convertirse así en los agentes servidores de las clases dominantes brotadas de esa estructura; entonces serán "intelectuales orgánicos" o vínculos de unión y coherencia entre la estructura y la superestructura de ese bloque histórico, elaborando la ideología de la clase dominante, difundiéndola y encargándose de su gestión por medio de los aparatos del Estado, de la burocracia, de las fuerzas armadas. Pero también pueden adherirse a una estructura en vías de desaparición (entonces GRAMSCI los llama "intelectuales tradicionales") o —¿por qué no?— a una estructura naciente y dedicarse así a la construcción de un nuevo bloque histórico. Pero en todo caso el intelectual, si no quiere permanecer "improductivo, debe vincularse a una clase social", y a través de ella, convertirse en agente o empleado de las clases dominantes de un bloque histórico.

A pesar de su lenguaje y planteamientos un tanto novedosos, en realidad GRAMSCI no está haciendo descubrimiento alguno. Pone énfasis en

<sup>104</sup> PORTELLI, *op. cit.*, pág. 54 y sig. Las citas de GRAMSCI están tomadas de *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, pág. 47.

<sup>105</sup> PORTELLI, *op. cit.*, pág. 53. Norberto BOBBIO explica a GRAMSCI en un informe titulado "Gramsci y la concepción de la sociedad civil", en *Gramsci y las ciencias sociales*, Cuadernos de Pasado y Presente, No. 19, 2a. revisión ampliada, Córdoba, 1972, págs. 65-93.

que la sociedad es una unidad de relaciones entre los elementos empíricos de la estructura y los elementos no-empíricos del sistema, que son estos últimos los que organizan a los primeros y que lo empírico-material señala límites de posibilidad a lo espiritual. Afirmaciones todas no sólo aceptables sino evidentes para cualquier sociólogo realista. La aportación original de GRAMSCI al pensamiento marxista es su análisis de los intelectuales como vínculo orgánico entre la estructura y la superestructura del bloque histórico; “de este modo, queda resuelto el problema de su formación, de su evolución y de su disgregación”.<sup>106</sup> Pero esto tampoco es novedad para quien había reconocido a la libertad como factor de la sociedad humana. Queda por ver si la aportación de GRAMSCI no sigue siendo una herejía para la filosofía marxista. Recuérdese que las ideas de GRAMSCI, incluso durante su vida, fueron recibidas no pocas veces con reticencia, si no es con hostilidad, por sus mismos copartidarios marxistas.<sup>107</sup> En el congreso celebrado en Liorna en 1921, del cual nació el Partido Comunista Italiano, fue recibido con sarcasmos, pues era considerado como “un intelectual lleno de humo”.

Pero, antes de examinar el valor de la aportación de GRAMSCI, detengámonos un momento para preguntarnos la razón de su reciente éxito y difusión. Creemos que la razón está a la vista de todos: GRAMSCI subraya la importancia política de la labor de los intelectuales. Y son precisamente intelectuales los que han tomado sobre sí difundir las ideas de GRAMSCI y declararlas un éxito. Los que, cuando se habían proclamado comunistas o por lo menos defensores del proletariado, lo habían hecho con alguna mala conciencia, los que participaban en la lucha de clases desde la seguridad de sus cátedras o escritorios, los que ante los obreros de manos encallecidas no dejaban de sentirse, como se le dijo a GRAMSCI, intelectuales llenos de humo, ahora ya saben que tienen un papel en las transformaciones revolucionarias de la sociedad, un papel que por fin ha sido reconocido por la doctrina marxista. Porque —según GRAMSCI— los intelectuales pueden tomar libremente decisiones acertadas o erróneas; pueden optar por ser los vínculos orgánicos de un bloque histórico o de otro, y hasta pueden aislarse de todo bloque histórico, aunque esto los haga “improductivos”; son los intelectuales los que organizan las masas y hacen que la superestructura ideológica reordene y afiance a la estructura socio-económica, ya que “la construcción de un nuevo bloque histórico no es... un

<sup>106</sup> *Id.* pág., 144.

<sup>107</sup> Véase en el libro de María-Antonietta MACCIOCCHI, *Pour Gramsci*, Du Seuil, París, 1974, págs. 24 a 46, la reticencia y hostilidad que encontraron las ideas de GRAMSCI entre los mismos comunistas italianos y extranjeros.

fenómeno mecánico”,<sup>108</sup> sino que “siempre es necesaria una iniciativa política apropiada para liberar al impulso económico de las trabas de la política tradicional”<sup>109</sup> y “una iniciativa de este tipo, es decir la formación de un sistema hegemónico que implique el consenso de los grupos aliados, no podrá triunfar sino por medio de un compromiso”.<sup>110</sup> En resumen, son los intelectuales los que constituyen el elemento más dinámico y decisivo del bloque histórico, los que elaboran su superestructura y deciden el futuro de la estructura. Hacía mucho tiempo que no les habían hablado así, y más si se toma en cuenta que los elogios vienen de un marxista. Por otra parte, no es extraño que en el “Convegno di Cagliari” del Partido Comunista Italiano del año 1967 se presentara a GRAMSCI como una especie de anti-MARX, cuyo marxismo estaba deformado por la tradición idealista italiana.<sup>111</sup>

Y, en este punto, volvemos a la cuestión que habíamos planteado antes: ¿el pensamiento de GRAMSCI es verdaderamente marxista? Es indudable que nadie, entre los que se dicen marxistas, ha exaltado tanto como él al factor libertad. Tampoco se puede negar que, para GRAMSCI, las trayectorias políticas dependen, más que de la estructura económica, de una sincera revolución intelectual y moral, la cual se origina libremente en la mente y en la voluntad de los individuos. Pero no olvidemos que GRAMSCI plantea su pensamiento, no en el plano filosófico, sino en el sociológico. Es en el nivel de las causas próximas donde observa a la libertad, tal como MARX la examinaba operando en los acontecimientos que culminaron en el golpe de Estado de Luis Bonaparte. Con toda razón, ante las acusaciones de anti-marxismo, GRAMSCI hubiera podido repetir la frase de MARX: “los hombres hacen su historia”. Reconociendo que GRAMSCI rehuye el planteamiento filosófico, ¿no habrá entre sus ideas alguna que nos ayude a situarlo respecto de la filosofía marxista? Creemos que no debemos ir muy lejos para encontrarla. Basta con fijarse en los supuestos filosóficos que apriorísticamente acepta para forjar su teoría del bloque histórico.

El presupuesto filosófico sobre el que GRAMSCI construye su concepto del bloque histórico, es que cada sociedad es una unidad monolítica de relaciones socio-económicas e ideológicas, un bloque coherente en sí mismo y en contradicción con los demás bloques, un organismo que recibe su vida (su coherencia) sólo de la estructura económica, que no puede evolu-

<sup>108</sup> PORTELLI, *op. cit.*, pág. 119.

<sup>109</sup> *Id.*, pág. 185. Son palabras de GRAMSCI, tomadas de sus *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Lautaro, Buenos Aires, 1962, pág. 62.

<sup>110</sup> *Ibidem.*

<sup>111</sup> M. A. MACCIOCCHI *op. cit.*, pág. 40 y sig.

cionar hacia otro bloque si no es por ruptura y destrucción del bloque anterior, de la misma manera que un organismo animal puede dar origen a otro organismo animal pero no puede evolucionar paulatinamente en él. Y esto es, a la vez, una idea marxista y materialista. Es una idea marxista porque restablece al panecconomismo marxista. Todo lo que GRAMSCI dice de la libertad de los intelectuales funcionando en el plano de las causalidades próximas queda absorbido, en el plano filosófico o de las causalidades últimas, por la visión de que en fin de cuentas es la materia económica la que impone sus leyes. "A cada modo de producción corresponde una clase fundamental, y, por lo tanto, un tipo de intelectual".<sup>112</sup> El carácter dialéctico y orgánico de la relación entre la estructura y la superestructura del bloque histórico tiene dos consecuencias: la naturaleza orgánica de esta relación permite delimitar un bloque histórico concreto; la subvaloración de este carácter orgánico acarrea graves errores políticos".<sup>113</sup> Entre los errores políticos están el sindicalismo y el aventurerismo, así como el ideologismo, formas todas de actividad política que no perciben que "sólo en la medida en que los movimientos superestructurales respondan a estas condiciones orgánicas impuestas por la estructura, serán el 'reflejo' de la estructura y formarán con ella un bloque histórico".<sup>114</sup> El que los intelectuales tengan libertad de ejercitar su libertad como causa próxima, se pierde ante la gran ley determinista de la historia que edifica a los bloques históricos sobre causalidades económicas, que enfrenta a los bloques históricos entre sí y que decide el triunfo final de uno de ellos. Y eso es lo que nos decía MARX. También él hubiera aprobado el elogio de los intelectuales; pero en los mismos términos que los exalta GRAMSCI: el intelectual, no como el hombre que trata de "interpretar de diversos modos al mundo", no como el sabio que se esfuerza por entender la realidad, sino como el hombre que se sirve de sus ideas para transformar ese mismo mundo.<sup>115</sup> En conclusión, nuestra opinión es que GRAMSCI sí es fiel a MARX y que, al desarrollar en forma personal el pensamiento de su maestro y guía, lo lleva a sus últimas conclusiones: la visión monolítica de la sociedad, que es precisamente la idea que la sociología más moderna critica en el funcionalismo. Sin embargo, esa idea es válida en circunstancias de gran polarización social provocadas por factores económicos, como son las que les tocaron vivir en diversos tiempos a MARX y a GRAMSCI. Lo grave

<sup>112</sup> PORTELLI, *op. cit.*, pág. 101.

<sup>113</sup> *Id.*, pág. 59 y sig.

<sup>114</sup> *Id.*, pág. 49.

<sup>115</sup> Esta, creemos, es la correcta interpretación de la última de las *Tesis sobre Feuerbach* de C. MARX.

es que presentan su método como válido para analizar todo cambio social. Ciertamente la sociedad no debe ser concebida estática sino dinámicamente, pero el cambio por lucha violenta sólo se da cuando predominan morales cerradas.

e) *El Funcionalismo de Parsons*

El sociólogo norteamericano Talcott PARSONS, nacido en 1902, ha formulado la más completa teoría general de la sociedad dentro de la corriente estructural-funcional, más simplemente conocida como funcionalismo. Después de una breve exposición de algunas de sus ideas más importantes, nos referiremos a la idea filosófica de la sociedad que presupone su pensamiento y a las críticas que esta idea ha suscitado.

PARSONS ha querido construir su teoría general de la sociedad siguiendo el proceso de los físicos, es decir, partiendo de la observación y formulación de las leyes de los fenómenos más simples hasta llegar a una síntesis que explique en un sistema omnicomprendivo todos los aspectos parciales de la realidad estudiada. Por eso comenzó proponiendo una teoría general de la acción social y culminó con su teoría del sistema social.<sup>116</sup> Pero sus dos teorías, aunque conectadas y coherentes entre sí, pueden ser estudiadas aparte, pues se dan a diversos niveles de abstracción. Según Ralf DAHRENDORF: "Parece que la teoría estructural-funcional [sobre el sistema social] ni está lógicamente unida de una manera necesaria con la teoría de la acción, ni tampoco relacionada con ella de tal manera que sin la misma perdiera todo su sentido".<sup>117</sup>

La acción social es el fenómeno más elemental observado por el sociólogo. Toda acción social comprende: 1) actores, que pueden ser individuos o colectividades; 2) la situación de la acción, pues ésta siempre se da en determinadas circunstancias, que pueden comprender un espacio, determinadas cosas y hasta personas; y 3) la orientación de los actores con referencia a la acción, que comprende la orientación motivacional, dirigida por la voluntad a un fin, y la orientación del valor, sujeta a normas y

<sup>116</sup> Su teoría de la acción social fue expuesta en *The structure of social action* (1937), la primera de sus grandes obras, y también en *Toward a general theory of action* (1951, en colaboración con Edward Shils y otros); la teoría del sistema social en *The social system* (1951). Estas son sus obras más importantes. Después ha ido aplicando sus teorías al sistema económico, a la personalidad y a las relaciones políticas.

<sup>117</sup> Ralf DAHRENDORF, *Sociedad y libertad* (trad. de José Jiménez Blanco), Tecnos, Madrid, 1971, pág. 81.

criterios que deciden la elección entre las posibles alternativas. Este tercer elemento es el más importante para el sociólogo, pues en él encuentra lo propio de la acción social.

Pero las acciones sociales no interesan al sociólogo cuando se toman en forma aislada las unas de las otras, sino cuando forman una red. El sistema social es precisamente esa red de acciones sociales, en cuanto son operadas por actores según los roles o papeles que les ha asignado el sistema cultural (pautas de valores e ideas) del grupo, conforme al *status* o lugar que ocupa cada actor en el sistema social respecto de otros actores. Por lo tanto, los actores tienen modos más o menos estables de relacionarse con otros actores; el conjunto de los modos sociales de relación de los actores es la estructura social.<sup>118</sup> El *rol* o papel es el determinado tipo de conducta que se espera de un actor por ocupar un determinado *status* frente a otros actores. Nadie espera que una misma persona, en su casa, trate del mismo modo al cónyuge, a los hijos, a los viejos amigos, a las visitas de compromiso y al vendedor ambulante. La sociedad espera conductas más o menos especificadas para cada caso.

Y esto lo hace la sociedad porque, de acuerdo con la filosofía que anima su sistema, cada persona tiene que desempeñar diversas funciones, todas las cuales contribuyen al equilibrio y desarrollo del grupo: funciones de esposo, de padre, de amigo, de anfitrión, de comprador, etc. Las acciones de los actores se integran en el equilibrio del sistema y así favorecen su estabilidad, cuando se desempeñan conforme a los roles o papeles esperados y señalados para cada *status* por los valores del sistema. Entonces se dice que esas acciones son funcionales.

PARSONS explica que, en todo sistema social, se dan cuatro géneros de funciones: 1) de estabilidad normativa, por la que se aseguran los valores del grupo, dándolos a conocer; 2) de integración: se coordinan y organizan las acciones conforme a los diferentes *status*; 3) de prosecución de objetivos: se presiona, incluso coactivamente, para que se cumplan los papeles; 4) de adaptación: selección de medios para realizar determinados objetivos. Las cuatro funciones son desempeñadas respectivamente por la educación y familia, por el Derecho, por la estructura política y por la estructura económica. Un sistema en el que se actúa conforme a estas funciones recibe el nombre de funcional.

Disfunción es la acción social que produce desequilibrio, por operar

<sup>118</sup> Por consiguiente, para PARSONS, la palabra "estructura" tiene un significado mucho más limitado que el que nosotros le hemos dado; es el conjunto de modos referenciales que tienen entre sí unidades relativamente estables.

en contra de los papeles valorados por el grupo. Por eso, permítasenos concluir repitiendo una cita del mismo PARSONS: “El punto más importante para analizar la estructura de cualquier sistema social son las pautas de valores. Estas definen la orientación básica que tiene el sistema respecto de las situaciones en que opera; y, a partir de esa orientación, guía las actividades de los individuos que participan en la estructura”.<sup>119</sup>

Se ha dicho con razón que la teoría general del sistema social de PARSONS postula una visión filosófica de una sociedad relativamente estable, en la que debe haber una aceptación general de los mismos valores. Las categorías de PARSONS pueden analizar todos los procesos que se realizan dentro del funcionamiento ordinario de esa sociedad; pueden también explicar los mecanismos de control que tiene esa sociedad para que los actores actúen en forma funcional, los márgenes de tolerancia que se dan en la aplicación de esos mecanismos y hasta los mecanismos ordinarios para resolver conflictos e incorporar a los disidentes; pero no pueden describir todas aquellas tendencias que trascienden los límites del sistema social. Este puede tener algún dinamismo, ya sea porque los valores del grupo se inclinan a cierta tolerancia de los disidentes, ya porque los mecanismos de control y de incorporación son bastante flexibles. Pero, en fin de cuentas, la acción disfuncional acaba siendo considerada como un fenómeno patológico, inexplicable por las categorías que se ciñen al sistema. El mismo concepto de “disfunción” es una categoría residual, es decir, significa lo anómalo, lo que viene a introducir desequilibrio en la perfección del sistema; implica siempre algo negativo: lo que no admite la unidad del sistema o lo que rechaza los papeles señalados por el mismo. El resultado es una visión estática de la sociedad. Esta podrá cambiar dentro de ciertos límites, como un organismo biológico, pero no podrá transformarse en otra sociedad con otro sistema de valores y una diferente definición de los papeles sociales. Y esto es lo que no admiten los críticos de Talcott PARSONS. Para ellos es evidente por el estudio de la historia que, a la larga, todo sistema social desaparece y es reemplazado por otro. Las transformaciones podrán hacerse por vía violenta o por un cambio pacífico gradual, pero la gran ley de todos los sistemas, más que el equilibrio estático, es el cambio dinámico hacia otros sistemas. La realidad del cambio de los sistemas es patente si se observa una misma sociedad —por ejemplo, la inglesa o la francesa— en sus sistemas sociales de hace varios siglos. Compárese el sistema social de la Inglaterra que heredó Enrique VIII con el actual, o la

<sup>119</sup> Talcott PARSONS, *Structure and process in modern societies*, Free Press, Collier-MacMillan, Nueva York, 1960, pág. 20.

Francia medieval con la del Antiguo Régimen, o la de éste con la Francia actual. Nadie podrá decir que se trata de los mismos sistemas sociales. Por lo tanto, se concluye, es necesario completar la teoría general del sistema social con una teoría general de los cambios de los sistemas sociales.

Reconozcamos de una vez que las críticas dirigidas contra el estatismo implícito en la teoría de PARSONS son válidas.

Pero es necesario medir el alcance de esas críticas. La posición de la mayoría de los críticos de PARSONS es la correcta: piden una teoría del cambio que *complete*, no que reemplace, a la teoría general del sistema social. El riesgo de estas críticas es exagerar tanto la importancia del cambio que se llegue a desconocer que también existe equilibrio, aunque sea precario, en los sistemas sociales. Por de pronto, contentémonos con comprobar que una visión filosófica de la sociedad se ha plasmado en un método de análisis social y que son precisamente las limitaciones de la visión filosófica las que impiden que el método alcance toda la efectividad deseada. Como dice Roger BASTIDE: "El funcionalismo explica muy bien por qué las cosas permanecen, pero no por qué cambian".<sup>120</sup>

#### EQUILIBRIO Y CAMBIO EN LOS SISTEMAS SOCIALES

¿Hasta qué punto el sistema social de una sociedad es estático o dinámico? Acabamos de ver que, para analizar a las sociedades humanas, se han propuesto varios modelos. El modelo más estático es el propuesto por MARX y desarrollado por GRAMSCI en su teoría del bloque histórico. Para ellos cada sistema social es un bloque, impermeable a otros sistemas y considerándolos abiertamente como sus enemigos. La conclusión es que un sistema social sólo puede cambiar en otro sistema social en forma violenta, por revolución. No tan radical pero en el fondo bastante parecido es el modelo estático de PARSONS: cada sistema considera como patológico cualquier elemento no asimilable. Ambos estatismos parten de filosofías que consideran a la sociedad como un organismo biológico. El marxismo, como filosofía materialista que es, se fija sobre todo en los elementos materiales de la sociedad, es decir, en lo económico, y a ellos atribuye la dirección y trayectoria del organismo social. PARSONS, reconociendo la trascendencia definitiva de los valores y de las ideas, ve en las pautas valorativas el elemento que explica el limitado dinamismo del sistema social y también la frontera que impide ulteriores transformaciones.

<sup>120</sup> Roger BASTIDE, citado por Madeleine CRAWITZ, *Méthodes des sciences sociales*, Dalloz, París, 1972, pág. 388. La traducción es nuestra.

En el polo opuesto se podría hablar de dos pseudomodelos: el idealista y el materialista. Decimos “pseudomodelos” porque ninguno de ellos ofrece un modelo coherente de la sociedad. Para el “pseudomodelo” idealista la sociedad estaría continuamente cambiando y podría seguir cambiando según las trayectorias que le señalaran las grandes personalidades. Para el pseudomodelo materialista también toda sociedad está en incesante transformación según las inflexibles leyes de la materia. Ambos dinamismos parten de filosofías que de hecho desconocen a la sociedad humana como una realidad propia y sólo ven componentes de la misma: los idealistas, las personas que la componen; los materialistas, lo que tiene de materia.

Si la sociedad humana es un organismo biológico, entonces tendrá el equilibrio (limitado pero dinámico) de todo organismo biológico. Si es una mera suma de partes, entonces carecerá de todo equilibrio y cambiará según sus sumandos o componentes. Abordaremos el problema del equilibrio y cambio de los sistemas sociales en tres apartados que contestan a las preguntas siguientes: a) ¿hasta qué punto la sociedad humana se puede comparar a un organismo biológico?; b) ¿cuáles son las fuentes donde se originan los cambios sociales?; c) ¿cómo se cambia de un sistema a otro?

#### a) *La sociedad humana como organismo*

Resumiremos aquí las conclusiones que hemos dado en otra parte.<sup>121</sup> Las sociedades humanas no son organismos biológicos, porque no forman un todo biológico materialmente inseparable, porque no tienen una vida propia independiente de la vida de sus miembros, porque éstos tienen un influjo sobre el todo muy superior al que tienen las partes del organismo sobre el mismo, porque tienen una plasticidad para ensancharse, dispersarse, dividirse, contraerse, ramificarse y reconstruirse, de la que carecen los organismos biológicos. Pero son mucho más que una mera suma de sus partes, porque sus miembros están vinculados por relaciones de colaboración, por relaciones de distribución de poder y por ideas y valores.

Si hubiera que escoger entre las afirmaciones que la sociedad es un organismo o que es una mera suma de individuos, nos inclinaríamos por la primera. Más aún, como dice G. D. H. COLE,<sup>122</sup> “aunque ni la sociedad ni las diversas asociaciones que ésta incluye son personas, se acercan mu-

<sup>121</sup> Véase nuestro ya citado artículo “La Justicia como vivencia del grupo humano”, págs. 419-435.

<sup>122</sup> G. D. H. COLE, *Social Theory*, Methuen, Londres, 1920, pág. 13 y sig.

chísimo más al ser de las personas que a los seres mecánicos u orgánicos". Y esto lo confirma la teoría general de los sistemas.

La Ciencia de Sistemas, al comparar los funcionamientos de los diversos géneros de seres, distingue entre sistemas cerrados y sistemas abiertos. Los sistemas cerrados sólo se encuentran a nivel de la física y de la química inorgánica. En ellos, los todos son meras sumas de partes. Por ejemplo, "la química física nos refiere las diversas reacciones, sus proporciones y los equilibrios químicos que eventualmente se establecen en un vaso cerrado en el que se han concentrado varios elementos que reaccionan entre sí".<sup>123</sup> Nuestro sistema planetario podría ser otro ejemplo, en la medida que las trayectorias de sus planetas no reciban influencia de cuerpos siderales extraños al sistema. "Sin embargo, encontramos sistemas que por su misma naturaleza y definición no son sistemas cerrados. Todo organismo viviente es esencialmente un sistema abierto. Se mantiene a sí mismo en un continuo flujo e influjo, estructurando y fragmentando sus componentes, sin permanecer nunca, mientras viva, en un estado de equilibrio químico y termodinámico, pero manteniendo lo que se podría llamar una condición estable muy diferente del equilibrio físico. Esto constituye la misma esencia del fenómeno fundamental de la vida que se llama metabolismo, es decir, de los procesos químicos que se dan en las células vivas".<sup>124</sup> Y el sistema será tanto más abierto cuanto mayor sea la autonomía de los subsistemas que lo componen. Es poca la autonomía que tienen los tejidos y los miembros del cuerpo humano (por ejemplo, un brazo) respecto de la unidad del mismo, pero tienen alguna autonomía: pueden ser separados de él sin que necesariamente el cuerpo quede destruido y se pueden conservar vivos así separados, aunque esto exija medios artificiales de conservación. En cambio, la autonomía de los subsistemas del sistema social es máxima. No nos referimos únicamente a la posibilidad de que grupos de individuos se separen de una sociedad para formar una nueva sociedad, tal vez con una filosofía diferente y con estructuras políticas y económicas también distintas. Nos referimos especialmente a las infinitas posibilidades de combinación de los elementos del sistema. No sólo pueden cambiar las filosofías, sino que una misma filosofía puede engendrar estructuras económicas (o políticas) diferentes. Una filosofía de enriquecimiento económico puede impulsar a un país a crear una vigorosa infraestructura industrial, a otro un sistema bancario, a un tercero toda una red de relaciones comerciales. Y

<sup>123</sup> Ludwig von BERTRAND, "General System Theory", en *System, Change and Conflict*, editado por N. J. Demerath III y Richard A. Peterson, Free Press, Nueva York, 3a. impresión, 1968, pág. 120. La traducción es nuestra.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

también estructuras económicas muy semejantes pueden estar animadas por filosofías diferentes y hasta opuestas. La estructura industrial de la Alemania de antes de la Primera Guerra Mundial no difería mucho de la de Inglaterra que le era contemporánea, pero —como lo ha explicado DAHRENDORF<sup>125</sup>— la primera funcionaba de acuerdo y era resultado de una filosofía autoritaria, mientras que la segunda estaba vinculada a una filosofía representativa. El obrero de la General Motors aparentemente no está muy distante, en lo que respecta a las condiciones de relación con la infraestructura y con sus jefes, de su colega obrero de una fábrica de la URSS: ambos manejan máquinas muy modernas y complicadas (probablemente copiadas, por lo menos en parte, las unas de las otras), ambos están muy distantes de los dueños de esas máquinas (en un caso, una sociedad anónima; en el otro, el Estado), ambos reciben órdenes a través de una larga cadena jerárquica; pero en realidad su situación es muy diferente, porque está animada por una filosofía diferente, que se manifiesta en el hecho que en un caso se permite la huelga y en otro no. A nivel de estructura económica (e incluso política) el observador sólo puede concluir que la organización de la fábrica norteamericana es muy semejante a la de la URSS. Pero si el observador se fija en el sistema, es decir, en las ideas y valores que dan vida a esas estructuras, aparecen enormes diferencias. Varios países en diversos grados de desarrollo económico (o político) pueden tener la misma filosofía, ya sea ésta la comunista o la del capitalismo u otra.

En conclusión, los sistemas sociales son esencialmente abiertos, porque son susceptibles a transformaciones y reordenaciones de sus elementos y porque reciben del medio ambiente y de otros sistemas sociales incesantes e innumerables influjos que les obligan a continuas búsquedas de nuevos equilibrios sociales. Por eso el equilibrio de todo sistema social es esencialmente precario, pero hay equilibrio pues sin él no habría sociedad. El modelo del bloque histórico describe un tipo de sociedad en la que el equilibrio queda acentuado al máximo; el modelo de PARSONS, una sociedad capaz de asimilar muchos de los cambios estructurales y del sistema, y, por lo tanto, mucho más cercana a las sociedades reales. El modelo marxista claramente nos impide entender cualquier cambio que no sea en forma de choque, de revolución, de violencia entre un bloque y otro. Pero, ¿podremos decir lo mismo del modelo parsoniano? En la medida que este modelo implica un sistema rígido de valores, el cual a su vez define papeles limitados, es claro que sólo podrá explicar los cambios dentro del sistema,

<sup>125</sup> Ralf DAHRENDORF, *op. cit.*, págs. 212 a 215 y 233 a 243.

pero no los cambios de un sistema a otro sistema. Pero, ¿no podemos partir del modelo parsoniano para explicar también estos últimos? Para poder contestar esta última pregunta, creemos que conviene examinar antes dónde se originan los cambios en los sistemas sociales.

b) *Las fuentes de los cambios sociales*

Si buscamos una afirmación general, habrá que decir que todo cambio social, tanto dentro del sistema como de un sistema a otro, tiene por origen a los individuos humanos.

Son ellos los portadores de las nuevas ideas, los que buscan nuevas relaciones culturales (políticas, económicas, jurídicas, educativas, religiosas), los que reaccionan ante las cosas, los que con su individualismo introducen desequilibrios y disfunciones dentro de un sistema social. Esta afirmación también puede ser expresada diciendo que todo cambio social tiene su origen en una vivencia de justicia. Pero nos interesa precisar más la cuestión, investigando lo que puede aportar cada uno de los elementos o partes del sistema social a esa vivencia.

Y esto nos lleva a otra afirmación, igualmente de carácter general: no hay génesis puras en el sentido de que un cambio social tenga su origen sólo en uno de los elementos del sistema. Puesto que todos ellos interaccionan entre sí, cualquier alteración de uno de ellos repercute inmediatamente —y hasta podríamos decir: simultáneamente— en los demás. Es como si uno moviera un platillo de una balanza. El movimiento se produciría al mismo tiempo en el otro platillo.

1) Los cambios originados en la filosofía de un sistema social probablemente han sido preparados por cambios en alguno de los otros elementos del sistema, por ejemplo, en las relaciones culturales. El hecho es que un cambio en la filosofía puede ser lo que origine una nueva vivencia de justicia.

El hombre trata de entender el mundo, busca explicaciones a lo que ve y experimenta, propone ideas y teorías nuevas, mientras critica las que ha escuchado de otros, reacciona conforme a una cosmovisión y trata de justificarla filosóficamente o de respetarla o de alterarla, siempre en el plano filosófico o de últimas causas. La filosofía se convierte así en el factor orientador y estimulador de sus acciones.

Se podrá argüir que no hay filosofía sin individuo que la formule, y eso es evidentemente cierto. De ningún modo queremos desconocer los méritos de quienes han aportado nuevas filosofías, nuevas críticas a las filo-

sofías anteriores, nuevas perspectivas para considerar los viejos problemas que han inquietado al hombre. Pero no son los filósofos en cuanto individuos los que introducen cambios en los sistemas sociales; son sus ideas. MARX, trabajando laboriosamente en la biblioteca del British Museum, DARWIN reflexionando sobre los datos recopilados durante su viaje en el Beagle o, antes de ellos, VOLTAIRE sometiendo a su crítica irónica las ideas tradicionales de su tiempo, estaban transformando más a los sistemas sociales que los estadistas o los políticos de profesión. Pero eran sus ideas el factor del cambio, no ellos. Se atribuye a Napoleón el siguiente dicho: "No hay ejército tan poderoso como una idea oportuna". Claro que la idea, para llegar a influir en la sociedad, necesita divulgadores y defensores, pero éstos se van a mover porque han captado la nueva idea. Los países del Tercer Mundo que se deciden por un sistema socialista, están siguiendo una idea que valoran como justa para ellos. Sin duda que las ideas no brotan del cielo, que nacen tras largos y a veces penosos procesos de maduración y reflexión ante problemas concretos. Pero lo que influye es la idea, no el proceso creador de la misma, ni el problema ante el cual se reflexionó. Este último es ocasión del nacimiento de la idea, y si perdura, será también el marco propicio para que la idea sea aceptada, pero es la idea la que ejerce influjo social, tal vez a largo plazo pero profundo. Los hombres se mueven conforme a filosofías; tal vez no les son muy fieles, tal vez las usan como racionalizaciones, tal vez las deforman y adaptan a sus propios intereses, pero, cuanto más humanos y menos animales son, mejor se explican por las filosofías que viven. Una nueva filosofía exige una nueva definición de los papeles sociales y un diferente trato de las cosas; antes ya habrá transformado a los individuos, que serán —como decíamos— los actores del cambio social.

2) El cambio en las cosas también puede ser fuente de cambios en el sistema social. Hay cambios naturales de las cosas, como un terremoto, una inundación o una sequía. Otros cambios de cosas son producidos por el hombre. El más notable de ellos, en los tiempos modernos, es la aparición de las máquinas. Como las ideas, las máquinas tuvieron su origen en la mente de individuos, pero son ellas las que desencadenaron los cambios sociales del siglo XIX. MARX, que construye su filosofía a partir de la observación de una época histórica muy concreta, tenía razón al afirmar que en ella el elemento de cambio más importante se originaba en la infraestructura, en las fuerzas productivas que relacionan a los hombres con la naturaleza a través de los instrumentos de trabajo. Presenció el enorme impacto que tuvo en su tiempo la alteración de las cosas, por la aparición de las máquinas, y generalizó como ley universal esa importancia. El pro-

greso tecnológico sigue teniendo mucho influjo sobre la evolución socio-cultural,<sup>126</sup> pero no suele ser el factor más importante. Como ya decíamos, las mismas técnicas de producción pueden ser utilizadas conforme a filosofías diferentes para establecer relaciones culturales también diferentes. Lo normal en las cosas es que se comporten un tanto pasivamente ante la libertad individual, como lo han visto tanto GRAMSCI como PARSONS.

3) Las relaciones culturales son probablemente el elemento más dinámico del sistema social. No se pueden dar sin individuos que relacionen y, por lo tanto, la desaparición de los individuos o la aparición de nuevos individuos pueden significar un cambio en las relaciones. Por ejemplo, DAHRENDORF explica que el viejo estrato superior prusiano, que era el que constituía la élite gobernante de la Alemania imperial y que había sobrevivido con éxito político durante la república de Weimar, quedó virtualmente eliminado durante la Segunda Guerra Mundial. Las etapas de esta eliminación fueron "las pérdidas del cuerpo de oficiales durante los primeros años de la guerra, el 20 de julio de 1944 y sus consecuencias, [y] la partición de Alemania y la pérdida de las provincias orientales".<sup>127</sup> En el momento de la reconstrucción, el sistema de relaciones culturales (muy en especial, las políticas y las educativas) estaba profundamente alterado por la eliminación de esa élite y había que colmar ese vacío creando una nueva élite. La Alemania Oriental lo llenó con una nueva clase dominante, formada por miembros del Partido Comunista; la Occidental, estimulando sobre todo la aparición de una élite económica.<sup>128</sup> La aparición de un numeroso contingente de individuos también puede dar origen a un cambio de relaciones y, a través de él, a un cambio del sistema. La misma Alemania puede seguir ofreciendo ejemplos. La gran masa de inmigrantes llegados de Alemania Oriental provocó en la Occidental problemas de su incorporación al sistema y, puesto que éste se hallaba por entonces en un periodo de formación, influyó en su constitución. Cuando el nuevo contingente de individuos está formado por conquistadores, entonces todavía es más importante su influjo como factor de cambio, pues al problema de su incorporación se añade la aparición de la filosofía que éstos traen y sus consiguientes definiciones de papeles. La Alemania Oriental, se enfrentó, por consiguiente, a un cambio más radical pues tuvo que habérselas con

<sup>126</sup> Lewis MUMFORD ha estudiado con mucha erudición la influencia del progreso económico sobre la evolución sociocultural en sus obras *Técnica y civilización* y *El mito de la máquina* (en dos volúmenes: *Técnicas y desarrollo humano* y *El pentágono del poder*).

<sup>127</sup> R. DAHRENDORF, *op. cit.*, pág. 264.

<sup>128</sup> Véase *id.*, págs. 266 a 275.

conquistadores y alemanes adoctrinados por ellos, decididos a imponer su filosofía y los papeles definidos por ella. Pero todos estos ejemplos en último término sólo demuestran que la fuente del cambio es la desaparición o aparición de individuos (y de la filosofía que éstos traen), no que se localice en un cambio de relaciones como fuente primera. Hemos traído a colación tales ejemplos para recordar que no hay relaciones sin individuos relacionados y que, al cambiar éstos, tienen que cambiar las relaciones.

El hecho de que en todo sistema social los individuos estén continuamente naciendo, creciendo, llegando a la madurez, envejeciendo y muriendo, ya introduce un enorme dinamismo en el cambio de las relaciones. Pero éstas cambian, aun en el imposible supuesto que los individuos no estuvieran sujetos a los procesos de la vida. Las relaciones cambian porque los individuos actúan libremente: trabajan y producen cosas, inician o rompen amistades, se comunican con otros e influyen en ellos o son influidos por ellos, se pelean, tratan de dominarse o de dominar a otros, cambian sus modos de pensar, aprenden a usar de las cosas y se sirven de ellas para relacionarse con otros. Cada vida es la historia de una incesante transformación de las relaciones con otros.

Y es precisamente en el plano de las relaciones culturales donde los cambios pueden tomar forma de conflictos, es decir, de choques o enfrentamientos entre individuos. La máquina más moderna existe pacíficamente al lado del arado más primitivo; el conflicto puede surgir cuando sus respectivos dueños se enfrenten en las relaciones de mercado.

Dos filosofías opuestas sólo llegan al conflicto cuando sus defensores se encuentran en una discusión o se disputan la adhesión de discípulos. Los conflictos laborales no son conflictos de cosas ni tampoco de ideas; son conflictos de relaciones entre personas, tal vez a propósito de cosas o por motivaciones filosóficas diferentes, pero en fin de cuentas oponen seres humanos, y son ellos los que producirán el nuevo equilibrio relacional, ya sea de acuerdo con una moral abierta (incorporando a la solución todo lo constructivo de las vivencias de justicia de ambos contendientes) o de acuerdo con una moral cerrada (imponiendo por la fuerza el contendiente más fuerte su solución).

Dentro del dinamismo general del cambio continuo de las relaciones, el conflicto aparece como una forma de cambio que no puede ser asimilada siguiendo los papeles aceptados en el equilibrio dinámico del sistema social. El conflicto exige redefinir los papeles sociales; la nueva definición podrá ir desde la innovación de la definición antigua para tomar en cuenta

lo planteado en el conflicto relacional hasta una definición que de hecho trastoque los papeles antiguos o cree unos nuevos. Es decir, donde quiera que hay conflicto también hay fuerzas sociales que presionan hacia la implantación de algún nuevo tipo de equilibrio.

Los conflictos pueden involucrar desde dos individuos (por ejemplo dos amigos que ponen en entredicho su amistad) hasta la totalidad de los miembros de una sociedad (una guerra civil). En medio está la lucha de clases, la cual implica relaciones de cohesión dentro de las clases y relaciones de conflicto entre dos de ellas. La lucha de clases planteada por el marxismo está implicando una polarización de toda la sociedad en torno de dos clases: la de los propietarios y la de los proletarios. Es verdad que, en determinados momentos de la historia, se han producido polarizaciones que han arrastrado a la sociedad primero a una división bímembre y luego a la guerra civil. Las polarizaciones se han dado o por diferencias religiosas (guerras civiles de religión), o por ambiciones dinásticas (guerras de sucesión) o por intereses económicos (aquí se situaría la lucha de clases marxista), pero pocas veces han opuesto todo un sistema a otro. Para que se dé esto último, se requiere una acumulación tal de conflictos insolutos que éstos ya no puedan ser resueltos por separado. La guerra civil rusa, que siguió a la toma del poder por los bolcheviques, fue un caso de acumulación de conflictos insolutos que puso a la población rusa ante el dilema de o volver al sistema zarista o de intentar un nuevo sistema. El hecho de que en los países occidentales no se haya producido la gran explosión revolucionaria profetizada por MARX, se debe a que allí no se llegó a la acumulación de problemas insolutos. La acumulación sólo se hace posible cuando las élites gobernantes están animadas por una moral cerrada que trata de solucionar los conflictos parciales sólo por la fuerza, es decir, desconociendo lo que puedan tener de válido las exigencias de los grupos conflictivos. Las soluciones impuestas sólo por la fuerza no solucionan el conflicto, sólo retrasan su solución.

Si entendemos por clase social aquel subgrupo que debe su cohesión a una común base económica, es claro que no hay dos clases sino muchas más. El mismo MARX habla de otras clases, además de las de los burgueses y proletarios; menciona a los terratenientes, a los agricultores, a los "pequeños burgueses" y a otros "niveles medios y de transición". Los comunes intereses económicos son innegablemente uno de los factores más poderosos de cohesión de los subgrupos y, en un sistema social en el que la filosofía da primacía a los valores crematísticos (como es el de la sociedad de consumo), el más poderoso; pero ni es el único factor de cohesión ni siempre ha sido el más poderoso. La religión, el nacionalismo, la lealtad regional o

familiar y hasta algunas cosmovisiones y doctrinas políticas han originado, en la historia de la humanidad, más polarizaciones políticas que los intereses económicos. Es lógico que la polarización se facilita cuando se unen dos o más factores de cohesión. Un buen ejemplo de ello es el actual conflicto en Irlanda del Norte, en el que la religión, el nacionalismo y los intereses económicos se juntan para dividir a los habitantes de Ulster. Una yuxtaposición de factores de cohesión facilita la moral cerrada del subgrupo o grupo social frente a otros subgrupos o grupos; en cambio, cuando los factores de cohesión se distribuyen entre diferentes subgrupos o grupos, se hacen más posibles actitudes de moral abierta, pues es más fácil que se logren comunicarse y entenderse entre sí. La relativamente poca polarización de los subgrupos de la sociedad norteamericana se debe a la gran dispersión de los factores de cohesión, además del hecho de que la filosofía de su sistema, por ser democrática, exige papeles de comunicación.

El conflicto, iniciado en las relaciones culturales, inmediatamente se proyecta en los demás elementos del sistema social: exige una revaloración de la filosofía, transforma las actitudes personales de los individuos y altera el tratamiento que éstos dan a las cosas. Para un sociólogo, el elemento del sistema social al que debe prestar más atención, será el de las relaciones culturales y más en particular el de las relaciones políticas, porque en ellas confluyen los demás elementos, tanto en lo que pueden aportar a la armonía y estabilidad del sistema como en su carácter de potencialidades ocasionadoras de conflictos. Además, una vez detectado un conflicto en las relaciones, será la observación de los factores de cohesión y de polarización de los subgrupos, así como de los niveles de moral abierta y de moral cerrada, operando tanto dentro de los subgrupos como en sus relaciones con los otros subgrupos y con el todo, la que nos permitirá conocer la trayectoria hacia la que apunta la realidad social concreta estudiada.

4) Los individuos pueden ser examinados aquí o en su relación con los otros elementos o partes del sistema social o en lo que significan por sí mismos, independientemente de los otros elementos, como factor de cambios del sistema. El primer enfoque ya se ha ido exponiendo al explicar los demás elementos. Pero no está por demás el subrayar que depende de los individuos el que una filosofía se viva con mayor o menor coherencia y convicción, con niveles de moralidad abierta o cerrada, con sumisión ciega o con espíritu crítico. Recordemos asimismo que son individuos concretos, con sus vivencias personales de moral abierta o cerrada y con una cosmovisión vivida individualmente, los que son los sujetos de las relaciones culturales. Por último, son siempre individuos de carne y hueso los que manejan las cosas, los que ponen mayor o menor energía

en el trabajo y los que poseen poca o mucha imaginación para manipular las cosas.

En determinadas situaciones sociales, el sociólogo no podrá explicar la marcha de los acontecimientos sólo por la filosofía, las relaciones culturales y las cosas, sino que observará que el elemento decisivo factor del cambio son esos individuos de carne y hueso. DAHRENDORF una vez más nos proporciona un buen ejemplo: "Debido a las acciones bélicas y a las medidas de las potencias de ocupación había quedado tan fuertemente reducido en 1945 el potencial económico de Alemania que casi correspondía al de una sociedad preindustrial. En 1946 el volumen de la producción industrial alemana había vuelto a caer al nivel de 1890, e incluso (si se toma como base la producción 'per capita') al de 1871".<sup>129</sup> El "milagro alemán" que siguió tiene como principal factor de cambio a los individuos alemanes, que lo hicieron posible con sus tradiciones industriales no desaparecidas por completo, con su inteligencia, con su energía y con su espíritu de sacrificio en el trabajo. Repitamos una vez más: son los hombres los que dan valor a los sistemas.

Ahora, considerados los individuos como factor de cambio que opera independientemente de los otros elementos del sistema, sólo podemos mencionar a los casos patológicos, aunque éstos también pueden actuar, en conexión con los otros elementos. Entre el terrorista que actúa por una causa y el que procede sólo para obtener notoriedad, hay una gran diferencia. El primero intenta producir cambios en el sistema; el segundo, si los llega a producir, es sólo por inferencia, pero puede producirlos. El que el asesino de Kennedy haya sido un enfermo patológico o un conspirador político, en realidad no altera el hecho de que el asesinato sí fue un factor de cambio. Sin embargo, se podrá alegar que el asesinato ya es un acto relacional, y por cierto conflictivo, puesto que enfrenta a la víctima con su agresor. Pero allí el cambio no se origina en la relación entre una y otro; sino en la patología de este último la cual se plasma en la relación de agresión, la cual a su vez desemboca en el cambio.

La sociedad, y en esto se asemeja a un organismo biológico, recibe cambios de cualquiera de sus elementos, cambios ante los cuales debe de adaptarse todo el organismo. En eso demuestra que está viva. Una sociedad sin cambios no puede existir en la realidad; sólo puede darse como modelo estático de la especulación de un sociólogo o como ideal de perfección de un soñador utópico.

<sup>129</sup> *Id.*, pág. 263 y sig.

c) *Los cambios de sistemas*

Talcott PARSONS distingue entre cambios dentro del sistema y cambios de sistema. Habla de "equilibrio" del sistema como un modelo de referencia, el cual como todos los modelos tiene que ser estático; y aclara que incluso como modelo se trata de "un equilibrio en movimiento en el que se dan algunos procesos de cambio empírico".<sup>130</sup> Ese modelo conceptual le ha servido para analizar los cambios dentro del sistema, es decir, tanto los procesos de socialización, por los cuales los actores adquieren las orientaciones propias de sus papeles, como los mecanismos de control y de adaptación por los que el sistema responde a las disfunciones y restablece el equilibrio. Pero también reconoce que existen cambios de sistema, es decir, de un sistema a otro, aunque no elabora este tema, pues le parece que el actual conocimiento sociológico no lo permite.<sup>131</sup> Esto es lo que ha dado pie a las críticas ya mencionadas. Otros autores, en particular Robert K. MERTON<sup>132</sup> y Lewis A. COSER<sup>133</sup> han tratado de completar la teoría de PARSONS en el tema de los cambios de sistema. Sin desconocer el valor de sus aportaciones, antes aprovechándolas, intentaremos nuestra propia explicación.

Una comparación entre los cambios en el sistema social y los del sistema de la personalidad puede ser ilustrativa. Es evidente que una persona a los cincuenta años es la misma que era cuando pasaba por la crisis de adolescencia. Es posible que al volver la mirada a aquella época difícil, ya no se reconozca. ¡Cuánta inseguridad e inmadurez tenía entonces! Ahora ya es un ser equilibrado que ha aprendido mucho de la vida, sobre todo el verla de frente con realismo. Si se comparan los valores de ahora con los de entonces, es posible que las escalas valorativas hayan variado notablemente y hasta que parezcan otras, opuestas a las primeras. Pero ha habido un hilo conductor de unas a otras: la vida de una misma personalidad. El hilo puede pasar por crisis, por rechazos de lo anterior, por descubrimientos trascendentales que parecen haberlo renovado todo. Sin embargo, ni los

<sup>130</sup> Véase Talcott PARSONS, *The social system*, Free Press, Collier-MacMillan, Nueva York, 1968, pág. 481.

<sup>131</sup> *Id.*, pág. 486.

<sup>132</sup> En su libro *Social theory and social structure*, ed. ampliada de 1968, Free Press, Collier-MacMillan, Nueva York.

<sup>133</sup> En *The functions of social conflict*, Free Press, Collier-MacMillan, Nueva York, 1954, pero más particularmente en *Nuevos aportes a la Teoría del conflicto social* (trad. de María Rosa Viganó del original inglés que tiene por título *Continuities in the study of social conflict*), Amorrortu, Buenos Aires, 1970.

rechazos ni los descubrimientos hubieran sido posibles si no es partiendo de lo anterior. El adolescente sigue estando presente en el hombre de cincuenta. Tal vez sea una presencia tímida y vergonzosa, o tal vez decepcionada y amargada, o —¿por qué no?— presencia felizmente desarrollada y madurada, pero es la misma personalidad, con diferentes formas de equilibrio y desequilibrio. Y esto es aplicable a los cambios de los sistemas sociales. Es el mismo grupo humano el que los ha vivido, el que ha madurado gracias a ellos o se ha ido desequilibrando por ellos. La tradición y experiencia de cada generación pesa y se transmite a la siguiente, provocando adhesiones y rechazos, sin los cuales la nueva generación se haría incomprensible. Y esto se aplica a los grandes cambios revolucionarios como a las transformaciones orgánicas. La sociedad de la Rusia soviética es la misma que la de la Rusia zarista y es inevitable que el sistema soviético arrastre elementos del sistema zarista.

Y aun en casos de transformaciones por conquista, siguen vivos elementos de la sociedad conquistada, como en nuestro México actual que tiene tanto de indígena. Nuestro sistema político, como lo ha explicado Miguel León PORTILLA, tiene atavismos de los sistemas políticos prehispánicos. Es, por lo tanto, correcto afirmar, como lo hace COSER, que “siempre hay algún tipo de continuidad entre un sistema social pasado y uno presente, o entre uno presente y uno futuro”.<sup>134</sup> No hay sistemas sociales totalmente nuevos. Los inmigrantes no llegaron al territorio que pertenece hoy a los Estados Unidos, para fundar una nueva sociedad, traían con ellos elementos de los sistemas sociales de los que venían. Para que hubiera un sistema social totalmente nuevo, tendría que nacer de la nada, pero todo sistema se origina o a partir de otro sistema o con elementos de varios sistemas preexistentes. La razón de ser es que las sociedades son sistemas todavía más abiertos que los sistemas de la personalidad; para morir en la misma forma que las personas, deberían desaparecer todos los miembros del grupo y, para nacer como ellas, deberían germinar todos ellos al mismo tiempo.

Pero queda en pie el hecho que, sobre todo observadas en un gran espacio de tiempo, las sociedades tienen sistemas sociales muy diferentes. Luego ha habido un cambio de sistemas. ¿Cómo explicarlo?

Una cosa es clara: el cambio de sistemas no tiene que ser en forma violenta. La tesis hegeliana, defendida por MARX, de que muchos cambios cuantitativos desembocan en un cambio cualitativo o salto dialéctico, no ha sido sencillamente corroborada por la historia. Ha habido cambios de sistemas bruscos y de gran violencia, como la Revolución Rusa, y también

<sup>134</sup> Lewis COSER, *Nuevos aportes...*, ed. cit., pág. 32.

orgánicos y con un mínimo de conflictos internos, como las modernizaciones de Suecia y Japón. Probablemente la línea de desarrollo de la mayor parte de las sociedades mezcla lo orgánico con algunas revoluciones de diversos grados de intensidad. Lo que decide que el cambio sea por vía violenta o por vía orgánica es, en fin de cuentas la capacidad de las élites gobernantes para asimilar los cambios originados en alguno o varios de los elementos del sistema. Si poseen una moral abierta los cambios se irán incorporando gradualmente y serán cambios dentro del sistema; si la moral es cerrada se irán acumulando las tensiones en favor del cambio hasta explotar en una revolución que no necesariamente producirá un cambio de sistema, porque puede producir simplemente un cambio de personas en las jerarquías más altas respetando el viejo sistema. Entonces, la nueva élite gobernante, si posee una moral abierta, puede iniciar cambios orgánicos pero, si su moral es cerrada, repetirá la intransigencia de la élite que le precedió y retrasará el cambio del sistema.

Pero no toda la responsabilidad recae en las élites gobernantes. Los gobernados pueden actuar también conforme a una moral cerrada y así nulificar los esfuerzos de moral abierta de los gobernantes. Esto puede hacerse siguiendo alguno de los tres siguientes tipos de conducta: planteamiento de exigencias que, aunque en sí sean justas, las circunstancias hacen poco realistas; provocación de conflictos irreales; y, lo que es más peligroso, negativa del diálogo y de la relación no conflictiva. Estos tres tipos de conducta son de moral cerrada porque se niegan a ver la realidad con otros puntos de vista que no sean los propios y no perciben que los derechos que se reclaman para sí, como todos los derechos, van vinculados a deberes para con los demás y para con la comunidad. Un ejemplo del primer tipo de conducta nos lo ofrecen las demandas que a veces se hacen al Estado providencia (*welfare State*): se esperan de él y se exigen pensiones, buenos salarios, y toda clase de servicios sin percibir que los recursos del Estado son limitados y que el aumento sin freno de las erogaciones estatales lleva a la inflación y al deterioro del bien público. Lewis COSER explica lo que entiende por “conflictos irreales”: son aquellos que “no están ocasionados por los fines rivales de los antagonistas, sino por la necesidad de relajar la tensión que siente uno de ellos, o ambos”.<sup>135</sup> El sociólogo no puede ignorar las fuerzas irracionales que a veces se apoderan de los grupos o subgrupos y que se manifiestan en conflictos irreales. El mismo COSER observa que los grupos formados en torno de tensiones irracionales tienen una existencia pasajera, que no son creativos y que suelen

<sup>135</sup> *Id.*, pág. 38, nota 32.

ser utilizados por otros grupos de conflictividad real para los intereses de estos últimos. En algunas rebeliones estudiantiles pueden observarse conflictos irreales, que tratan de racionalizarse con exigencias concretas. Por último, la conducta que se niega al diálogo y a establecer relaciones no conflictivas está indicando que el subgrupo conflictivo o ya está entregado a una conducta puramente animal incapaz de escuchar razones (como algunos subgrupos de terroristas políticos) o que está viviendo una filosofía de moral cerrada (como la anarquista o la de la lucha de clases). Este tercer tipo de conducta, al rechazar los avances de moral abierta de las élites gobernantes, provoca en ellas la moral cerrada y desemboca en la violencia, de la cual las víctimas más fáciles serán los mismos miembros del subgrupo que dio origen al conflicto.

En conclusión, lo primero que debe estudiar el sociólogo interesado por los cambios dentro y del sistema es el tipo de moral que posea la élite gobernante. Si ésta vive encerrada en su mundo de intereses, celosa de cuidar sus privilegios y sin sensibilidad ante los problemas de los estratos que le son jerárquicamente inferiores, se estará incubando un cambio violento. Pero, para la explosión revolucionaria, todavía se requieren líderes y bastante polarización de los subgrupos descontentos. Si la moral de la élite gobernante es abierta, lo más probable es que se observen una serie de cambios dentro del sistema. Si éstos no se dan, deberá observarse el nivel moral de los subgrupos conflictivos, pues entonces serán ellos los que estén frenando los cambios.

¿Qué queda de las críticas al modelo parsoniano? Creemos que en realidad se dirigen más contra una interpretación racionalista de ese modelo que contra el mismo modelo. Pero esto es una cuestión esencialmente filosófica. La trataremos a continuación.

#### CONCEPCIONES FILOSOFICAS DEL SISTEMA SOCIAL

Los sociólogos, por no ser filósofos, no se sienten seguros cuando formulan modelos conceptuales. Se dan cuenta que sus modelos son estáticos, es decir, que tienen una inflexibilidad que no corresponde al dinamismo que observan en las realidades sociales. Si construyen el modelo del régimen capitalista, aunque éste posea gran coherencia y haya sido formulado a partir de datos observados, al volver a la realidad comprueban que el modelo ya no le es aplicable en forma pura, y se desesperan que ningún régimen real corresponda exactamente al modelo previsto. Lo mismo acontece con el modelo parsoniano del sistema social. Entonces más de un soció-

logo titubea entre dos concepciones filosóficas, ambas erróneas, del sistema social: la racionalista y la nominalista.

El racionalismo exagera el papel de la razón hasta hacer de ella la fuente misma de la realidad. Nació con DESCARTES, se estructuró con KANT y alcanzó su forma más radical con HEGEL. Explicado en forma sencilla, viene a decir: lo que pienso en forma clara y coherente, así es en la realidad. Aplicándolo al tema que nos interesa aquí: si el modelo del sistema social es coherente y claro, debe funcionar en la realidad; aquellos aspectos de la realidad que no se ajusten al modelo serán entonces, no sólo disfuncionales respecto del modelo, sino también realidades patológicas, irracionales, puesto que no caben en la racionalidad del modelo. La consecuencia es que a lo que sólo es una construcción lógica se le da un alcance normativo, se la hace criterio del bien y del mal: lo que se ajuste al modelo será bueno, lo que no se ajuste será malo.

La filosofía marxista cae en el racionalismo cuando explica los sistemas sociales por bloques históricos. El resultado es que lo bueno (o coherente) de un bloque histórico tiene que chocar con lo bueno (o coherente) de otro bloque histórico. La razón ha impuesto a la realidad su estatismo: la divide en bueno y malo, blanco y negro, sin captar las tonalidades que van de una estructura lógica estática a otra.

El nominalismo, desesperado del carácter estático de todos los nombres, conceptos y modelos elaborados por la razón, llega al polo filosófico opuesto al racionalismo. Sólo hay realidad cambiante. Los nombres, conceptos y modelos, puesto que son incapaces de representar a la realidad tal como es, carecen de todo valor, son meros signos arbitrarios, o mejor, sólo son emisiones de la voz (*flatus vocis*, decían los medievales). Y entonces sólo se ve a la realidad como un perpetuo devenir, un puro cambio en el que los conflictos se suceden a los conflictos, como si todo fuera anarquía y caos, sin ninguna forma de orden o equilibrio. Las críticas al modelo parsoniano están inficionadas de nominalismo. Veamos dónde tienen razón y dónde se equivocan.

Todo modelo, por ser producto de la razón humana, es esencialmente estático. La razón es una facultad del hombre por la cual se percibe el orden de las cosas. Y el orden, por definición, es estático. La razón es, por lo tanto, un instrumento para captar el orden de las cosas; no es la creadora de ese orden. Cuando el ser humano observa varios seres de la misma especie y los designa con el mismo nombre (por ejemplo, "son perros"), está captando un orden que es común a esos seres observados y que no se encuentra en otros seres (en los gatos, o en los muebles). Nombres, conceptos y modelos captan órdenes parciales que no agotan a los seres obser-

vados, pero órdenes que se dan en la realidad. Los modelos parsonianos sí se dan en realidad (y esto es lo que no acaban de entender sus críticos). Claro que cuanto más flexibilidad se dé al contenido del modelo, mejor se encontrará en la realidad.

La concepción filosófica correcta del modelo del sistema social es ver en él un producto de la razón humana capaz de captar un aspecto ordenado de la realidad social. Y, en efecto, las sociedades funcionan a partir de pautas de valores y definiciones de papeles sociales dadas por esos valores. El modelo parsoniano también nos dice que valores y definiciones tienen algún dinamismo, permiten diversas formas de equilibrio. El mismo concepto de equilibrio debe tener también algún dinamismo. Y este modelo es válido porque así funciona la realidad. Todo sistema social, por muy abierto que sea, impone límites, tiene algo estático. PARSONS ha concentrado su estudio, como él mismo lo reconoce, en el funcionamiento de los sistemas y no en su cambio hacia otros sistemas. Por eso también consideramos valioso que se complete su teoría general del sistema social con otra teoría del cambio de los sistemas.

Pero una teoría del cambio de sistemas no debe incurrir en la exageración racionalista que critica. No debe considerar el cambio de un sistema a otro como el movimiento de una posición fija a otra posición fija. Los racionalistas consideran a las filosofías como bloques coherentes de ideas impenetrables entre sí. Y eso no es la Filosofía (con mayúscula). La Filosofía es un perpetuo cuestionamiento por últimas causas, que se enriquece con los cuestionamientos y respuestas parciales, que busca una coherencia más universal que comprenda todo lo constructivo de las coherencias de las visiones parciales. Oponer la filosofía liberal a la filosofía socialista como si fueran dos bloques ideológicos incommunicables entre sí, es un delito de lesa filosofía. Ambas filosofías destacan valores que deben ser conciliados en una filosofía más amplia. El mismo HEGEL hablaba de una síntesis conciliadora de lo constructivo de la tesis y de la antítesis. Cuando dentro de un sistema aparecen elementos que pueden originar un sistema antagónico, siempre hay la posibilidad, si hay moral abierta, de un enriquecimiento del primer sistema por apertura a lo constructivo del otro sistema. Y esa es la gran tarea que tiene la Filosofía del Derecho. Contentémonos aquí con apuntar ese otro gran tema.

La concepción filosófica correcta del sistema social debe verlo como un equilibrio precario, vivo, en el que todos sus elementos aportan cambios dentro y fuera del sistema; un equilibrio frágil mantenido a la vez por la moral cerrada y por la moral abierta, la primera tratando por la fuerza de frenar los cambios, la segunda abriéndose a ellos con inteligencia y

generosidad. Y son los individuos humanos, al relacionarse entre sí, los que deciden las trayectorias futuras de un desarrollo inevitable.

Terminaremos nuestro estudio apuntando los pasos que podría seguir un método de estudio de las sociedades humanas.

#### CUESTIONARIO PARA UN ANALISIS DE LAS SOCIEDADES HUMANAS

Ningún método de análisis permite predecir con exactitud el desarrollo futuro de una sociedad humana, porque la libertad siempre tiene la última palabra. Pero la libertad siempre es limitada. El conocer los límites de la libertad sí nos permiten predecir por donde el grupo *no* va a dirigirse.

La libertad del grupo depende de su estructura política, puesto que es allí donde hay poder para tomar decisiones. Además, es en la estructura política donde confluyen todos los conflictos del grupo y es allí donde se reacciona ante los conflictos. Por lo tanto, las dos primeras preguntas de nuestro cuestionario se refieren al sistema político.

- 1) ¿Dónde se concentra el poder del grupo?
  - a) ¿Cómo está constituida la élite gobernante (de los *decision makers*)?
  - b) ¿Hay alguna participación en el poder de los subgrupos de súbditos?
- 2) ¿Hay alguna estructura jerárquica política? ¿Hay subgrupos marginados del poder en esa estructura?

Pero toda estructura política implica relaciones entre los individuos humanos y son éstos los que plantean las exigencias de cambio y los que reaccionan ante ellas. Y, puesto que las demandas y reacciones humanas dependen en último término de los valores que tengan los individuos, las cuatro siguientes preguntas están encaminadas a investigar las vivencias de justicia de los individuos. Las dos primeras se dirigen a conocer la cohesión o falta de ella en el grupo; las otras dos a los niveles de moralidad de los subgrupos.

- 3) ¿Cuáles son los principales valores que unen al grupo?
- 4) ¿Hay subgrupos con valores antagónicos a los del grupo? ¿Cuáles son esos valores antagónicos?
- 5) ¿Qué capacidad de moral abierta (o cerrada) tiene la élite gobernante para incorporar valores antagónicos?

- 6) ¿Qué capacidad de moral abierta (o cerrada) tienen los subgrupos de súbditos ante los problemas comunes al grupo?

Convendrá luego identificar el origen de los conflictos. Por eso la siguiente pregunta.

- 7) ¿Dónde aparecen los conflictos?
- a) ¿En las filosofías?
  - b) ¿En las cosas?
  - c) ¿En las relaciones culturales?
  - d) ¿En los individuos?

Por medio de las preguntas anteriores hemos ido investigando una serie de problemas concretos, que nos deben haber aportado datos para formarnos una visión integral de la sociedad humana investigada. Completaremos nuestro cuestionario con una pregunta de carácter general.

- 8) ¿Predomina en la cohesión del grupo una moral abierta o una moral cerrada?
- a) ¿La transmisión de los valores del grupo y definición de papeles, se hace sobre todo por convencimiento (moral abierta) o por poder (moral cerrada)?
  - b) ¿Qué flexibilidad tienen los mecanismos de control y de incorporación de conflictos?