

Margaret Archer *versus* la sociología clásica*

Lilli Zeuner

Introducción

El propósito de este artículo es discutir un aspecto particular de la teoría de la cultura de Archer. El uso que hace Archer de los análisis de la cultura de los sociólogos clásicos, al proponerlos como ejemplos de procesos morfogénicos en los ámbitos culturales, es el aspecto que propongo analizar. Es mi intención investigar, primero, el alcance de los principios sobre los cuales Archer fundamenta su teoría de acuerdo con los supuestos teóricos básicos contenidos en los análisis de la cultura de los sociólogos clásicos y segundo, comprobar si una relectura de los análisis de la cultura de estos sociólogos, permite una deducción de nuevos principios básicos para una teoría sociológica de la cultura.

La razón para centrarnos en la teoría de la cultura de Archer es que es una de las más innovadoras en la teoría sociológica reciente. Es completa y bien fundamentada. Sin embargo, es sorprendente el hecho de que muy poco se ha escrito sobre ella. Sólo algunos cuantos sociólogos han discutido su trabajo teórico, entre ellos Roland Robertson (1992, pp. 35-36) y George Ritzer (1992, pp. 574-576). En ambos casos la discusión sobre la teoría de Archer ha sido ocasional. En contra de estos antecedentes yo propongo una discusión más substancial y crítica del trabajo de Archer en el campo de la teoría de la cultura. En otro lugar discuto su trabajo de una forma más general (Zeuner: 2000, pp. 139-185).

Aproximación teórica de Archer al realismo y al racionalismo

Margaret Archer comenzó su investigación en estudios comparativos sociales (Archer/Giner: 1979) y más específicamente en el campo de investigación comparativa en educación (Archer: 1979). Posteriormente se traslada al trabajo teórico donde ubica el papel de la cultura en la teoría sociológica (Archer: 1998, pp. 333-353) y posteriormente desarrolla el principio de la morfogénesis en la teoría social realista (Archer: 1995).

En el pensamiento de Archer hay un alto nivel de consistencia. Los principios que conforman la base de su investigación temprana son desarrollados y clarificados en sus trabajos posteriores. No hay quiebres ni rupturas con los planteamientos iniciales. Claramente, la presencia de una rigurosidad en la consistencia interna juega un papel decisivo y fundamental en su pensamiento. Y en este sentido no se encuentran contingencias. Archer basa su teoría explícitamente en racionalistas como Imre Lakatos (1970, pp. 91-196) y Karl Popper (1972) en donde la exigencia de poseer consistencia interna, para ellos, es un criterio crucial para la validez de cualquier teoría. Por el contrario, momentos de inconsistencia interna pueden ser factores de debilidad en éstas.

Otra característica fundamental en la obra de Archer es que sus conceptos sociológicos básicos son recurrentes a través de todos sus trabajos. Se caracterizan por la distinción entre la integración social y la integración sistémica, donde el grado de integración de cada uno de estos niveles es decisiva para su interfaz. Además se distinguen por el pensamiento morfogenético, donde todos los procesos transformativos se analizan con base en tres fases distintas: condicionamiento, interacción y elaboración. Archer se inspira, para lograr la distinción entre integración sociocultural y la integración sistémica, en la combinación de David Lockwood (1964, pp. 244-257) de teorías del conflicto y funcionalismo general, mientras que por otro lado, deriva su pensamiento morfogenético de la teoría de los sistemas de Walter Buckley (1967).

Finalmente, Archer ha desarrollado su principio analítico básico gracias a la discusión crítica con Anthony Giddens (1976). Mientras Giddens ha planteado su teoría de la dualidad en los procesos sociales, Archer ha hecho lo mismo con el principio del dualismo analítico en sus análisis de los procesos sociales y culturales. Donde Giddens ve dos niveles como mutuamente constitutivos, Archer encuentra crucial observar los resultados emanados del impacto que genera un nivel sobre el otro, antes de reflexionar en torno al desenvolvimiento del proceso subsiguiente.

Con sus pronunciamientos teóricos ya señalados, Archer se convierte en una reconocida crítica de algunas corrientes de la teoría sociológica. Su crítica va dirigida a una gran parte de los teóricos, principalmente por no utilizar el principio del dualismo analítico, al cual le da una importancia fundamental. Esto la lleva a establecer lo que denomina 'fusión'. Si no se distingue claramente entre nivel sistémico y el nivel social, se genera fusión entre los dos niveles. Hacia abajo, la fusión descendente, ocurre cuando el nivel

sistémico se sumerge en el nivel social reduciendo a este último en un epifenómeno. Archer encuentra este tipo de fusión especialmente en las teorías de Sorokin (1957), Parsons (1951) y Levy-Strauss (1958/1969). La fusión hacia arriba, fusión ascendente, ocurre cuando el nivel social absorbe el nivel sistémico, reduciéndolo a un epifenómeno. Archer encuentra este tipo de fusión en las teorías de Gramsci (1932/1975), Miliband (1969) y Habermas (1968). Finalmente, la fusión central implica que ambos niveles tiendan a desaparecer, problemática que Archer encuentra en las teorías de Giddens (1979) y de Bauman (1973).

Teoría de la cultura de Archer: Cultura como lógica y como poder

La contribución más significativa de Archer a la teoría de la cultura se encuentra en *Cultura y agencia* (Archer: (1988)1996). En *Realist Social Theory* (Archer: 1995) la cultura entra en escena como un elemento con una vasta construcción teórica. El principio del dualismo analítico implica que la teoría de Archer se base en relaciones duales. Ella distingue entre el dominio cultural y el dominio estructural, y a su vez, dentro del dominio cultural reconoce el sistema cultural y la interacción sociocultural. Empleando estos conceptos distintivos Archer desarrolla su teoría del Interfaz, sin permitir que ninguno de los niveles se interponga sobre el otro.

El principio de consistencia lógica es válido no sólo para la teoría de la cultura, también para la cultura misma. Cuando define su concepto de cultura, Archer encuentra inspiración en el concepto de Popper de Tercer Mundo. De esta manera, la cultura se refiere a 'toda *intelligibilia*, es decir, cualquier ítem que tiene la capacidad y la disposición de ser entendida por alguien' (Archer: 1998/1996, pp. xviii). Dentro de esta amplia definición de cultura, Archer resalta al sistema cultural. Este sistema:

... es ese subconjunto de elementos al que puede aplicarse la ley de contradicción. Se trata de proposiciones, dado que sólo los enunciados que afirman la verdad o la falsedad pueden considerarse en contradicción o consistentes unos con otros. A su vez, esto significa que el Sistema Cultural se limita al registro proposicional de la sociedad en cualquier momento dado. (Archer: 1998/1996, p. xviii)

De este modo, el sistema cultural se compone de proposiciones, que pueden ser verdaderas o falsas, y que a su vez, pueden ser tanto consistentes o contradictorias la una con la otra. Este sistema de proposiciones lógicas constituye la esencia de la teoría de la cultura de Archer.

Por otro lado, estas influencias sistémicas son sólo parte de la historia... La otra parte está constituida por las relaciones causales que actúan entre grupos e individuos en el nivel Sociocultural. Dichas relaciones tienen su propia dinámica, enraizada en diferentes intereses materiales... (Archer: 1998/1996, p. xxii)

De esta manera, las relaciones socioculturales se basan en las relaciones que existen entre los individuos en el dominio cultural. En este dominio, los actores culturales hacen

uso de poder y de represión entre cada uno de ellos con el objetivo de obtener beneficios materiales que pueden a su vez ser el resultado de un desarrollo determinado en la cultura.

Finalmente, el principio de morfogénesis, que consta del proceso en donde la elaboración se desarrolla. Tal como en el punto de partida, existen relaciones lógicas entre los elementos del sistema cultural. Esta es la primera fase de la morfogénesis. Estas relaciones lógicas pueden condicionar la interacción sociocultural entre los actores culturales. Esta es la segunda fase de la morfogénesis. Si la interacción sociocultural ocurre, la consecuencia puede ser la elaboración de relaciones lógicas del sistema cultural. Esta es la tercer fase de la morfogénesis, y puede convertirse también en el punto de partida de otro proceso morfogenético.

Archer transfiere el principio de diferenciación entre la integración social y la integración sistémica desde el dominio estructural al dominio cultural como distinción entre la integración sociocultural y la integración cultural sistémica. Este principio cobra importancia cuando Archer deja en claro que la elaboración del sistema cultural se lleva a cabo efectivamente. Esto es contingente si llegara el caso en que la integración cultural se hace más desordenada que la integración del sistema cultural. Si hay contradicciones lógicas en el sistema cultural, esto en sí mismo no inicia un proceso morfogenético. Si un alto grado de orden sociocultural existe paralelamente con contradicciones sistémicas, años y hasta siglos pueden pasar sin que se lleve a cabo una elaboración del sistema cultural. Sólo cuando las contradicciones sistémicas se hacen visibles, se creará la base para el desarrollo de relaciones conflictivas en el nivel sociocultural. Después de esto, es posible cambiar la cultura inconsistente. Lo mismo se aplica en los casos donde las proposiciones lógicas en el sistema cultural son complementarias. Esto no necesariamente asegura que los actores culturales saquen provecho de la situación para desarrollar nuevas proposiciones y por consiguiente elaborar la cultura. Si el nivel sociocultural está bien organizado, todos los intentos por elaborar la cultura pueden ser suprimidos. Sólo cuando el sistema cultural aumenta en complejidad a tal nivel, que se torna difícil adquirir la cultura en su totalidad, se convierte en la base para una desintegración sociocultural. Después de esto, habrá una base para proposiciones que se vinculan mutua y complementariamente para cambios en el sistema cultural.

La morfogénesis cultural puede tener su punto de partida en las soluciones que demandan las contradicciones lógicas, o en complementariedades lógicas, que proveen la oportunidad para vincular las proposiciones entre ellas. Como punto de partida, es el grado de interacción del sistema cultural lo que es decisivo. Si se da inicio a un proceso morfogenético, según las circunstancias, las relaciones de poder presentes en el nivel sociocultural son las que finalmente permite que se hagan. Con relación al cambio, por consiguiente, es la integración sociocultural la que es decisiva.

El cambio cultural *per se*, se lleva a cabo como interacción sociocultural entre actores culturales. Los actores que están interesados en preservar la cultura tal como está, lucharán

en contra del cambio y emplearán los medios de poder que tengan al alcance para evitarlo. Diferentes formas de represión cultural pueden ser aprovechadas. Los actores que, por otro lado, ven beneficios para ellos en el cambio cultural lucharán para iniciar el proceso de cambio. Ellos resistirán al poder y a la represión, al abandono, pero simultáneamente se organizarán, etc.

El proceso morfogenético en el dominio cultural corresponde a un proceso morfogenético que se presenta en el dominio estructural. La conexión entre estos dos procesos es creada por la interacción que se lleva a cabo en ambos dominios. Grupos con intereses culturales deben buscar patrocinadores que les permitan proseguir con su trabajo en el dominio estructural. Esto los hace dependientes a aquellos grupos de intereses materiales que los apoyarán y se verán inducidos en luchas por el poder que se dan en el dominio estructural. Por el contrario, los grupos de interés estructural deben buscar legitimidad en el dominio cultural. Por consiguiente se ven involucrados en luchas culturales más o menos avanzadas. De esta manera, el proceso morfogenético en un dominio implicará un proceso morfogenético en otro dominio distinto.

De esta forma, la teoría de la cultura de Archer está relacionada con una teoría de la estructura. Como consecuencia, se hace una impresionante y comprensible teoría social con poder substancialmente explicativo a muchos tipos de fenómenos sociales. Los conceptos claves en su teoría son integración sistémica con relación a la integración social y la morfogénesis con relación a la morfogénesis estructural. La metodología se basa en el dualismo analítico. En contra de este trasfondo, la cultura se concibe desde la dualidad entre relaciones lógicas y relaciones socioculturales. La cultura se convierte en una cuestión de lógica y poder. Pero ¿dónde entran las obras sociológicas clásicas en este contexto? Lo hacen como ejemplos de relaciones lógicas y de interacción sociocultural en los procesos morfogenéticos del dominio cultural.

La utilización de Archer de la sociología clásica: Ejemplos

Archer utiliza la obra de dos sociólogos clásicos como ejemplos de procesos morfogenéticos: el análisis de la evolución de las ideas en Francia de Durkheim (1938/1977) es utilizado como ejemplo de un tipo de proceso morfogenético, mientras que el análisis de las religiones en China (Weber: 1916/1968) y en la India (Weber: 1916/1967) es usado como ejemplo de otro tipo diferente de proceso morfogenético. Demos un vistazo más de cerca a la utilización que hace Archer de estas obras clásicas.

Archer considera que *The Evolution of Educational Thought* es uno de los mejores escritos de Durkheim, a pesar de que no ha sido muy leído. En este texto ella encuentra un ejemplo de contradicciones lógicas en el sistema cultural.

Irónicamente, en vista de su reputación de ser un teórico del consenso normativo, fue Durkheim en su obra menos conocida sobre la evolución del pensamiento

educativo quien suministra los ingredientes para conceptualizar las contradicciones culturales y su categoría de contraste, las complementariedades culturales. (Archer: 1988/1996, p. xvii)

Tomando como punto de partida el análisis de Durkheim, Archer señala que el sistema educativo francés estaba construido sobre la contradicción de la doctrina cristiana y la civilización clásica. Estos tipos de pensamientos no son sólo contradictorios lógicamente. También están sujetos el uno de otro. La doctrina cristiana no pudo haberse desarrollado sin el pensamiento de la Antigüedad. La combinación de estas dos corrientes de pensamiento se convierte, en la teoría de Archer, en un ejemplo de contradicción coaccionante. En un momento dado éstas formarán condicionamientos culturales que es el primer paso de un proceso morfogénico.

En la teoría de Archer, las contradicciones coaccionantes ubican a los actores culturales en una situación lógica especial, donde se demanda que estos actores intenten resolver esta contradicción. La contradicción coaccionante requiere de un esfuerzo constante para hacer que las dos ideas se unan, o sean coherentes la con la otra. Un sincretismo ideacional debe llevarse a cabo. Este sincretismo puede tomar la forma de corrección de una de las dos ideas o la corrección de la relación entre ellas. Esta parte de la teoría está también ejemplificada con los análisis de Durkheim. Archer afirma que, “el estudio del pensamiento educativo de Durkheim contiene un magnífico análisis de la dinámica interna de un sincretismo unilateral desde la Iglesia Católica pre-medieval hasta los finales de siglo XVIII” (Archer: 1988/1996, p. 162). Para los actores de la Iglesia Cristiana, la labor consistía en la formalización y descontextualización del pensamiento clásico. El énfasis se hacía sobre la gramática, la lógica y el razonamiento dialéctico. De esta manera, fue posible obtener mayor coherencia dentro de la doctrina, pero al mismo tiempo la introducción de la razón posibilitó la fundación de las bases para socavarlo. Como consecuencia, se volvió imposible continuar corrigiendo sin al mismo tiempo hacer empleo del poder.

De este modo, Archer se traslada del análisis del nivel del sistema cultural al análisis sobre el nivel sociocultural. Ella se enfoca en la interacción sociocultural, que es, la segunda fase del proceso morfogénico. Señala que si la integración sociocultural está más ordenada que la integración del sistema cultural, será posible ejercer represión cultural a los agentes culturales que hayan tenido interés en que estas contradicciones salgan a la luz. Nuevamente, el análisis de Durkheim sobre el desarrollo del pensamiento educativo es introducido como ejemplo. Archer señala que la interacción sociocultural que se levanta sobre la base de la contradicción coactiva entre la doctrina cristiana y la cultura clásica tiene el carácter de represión cultural. El acceso era limitado a ciertas partes de la cultura clásica, pero el problema radicaba en que era imposible limitar el acceso a esta cultura desde que los textos religiosos más antiguos contenían comentarios sobre textos clásicos. Para entender los textos cristianos más antiguos era necesario haber leído obras clásicas. De esto viene el dilema que Durkheim planteó:

De ahí la insistencia de los primeros Padres sobre los peligros a los que se expone el cristiano cuanto se entrega inmoderadamente a los estudios profanos... Por otro lado, no pudieron haberlo hecho sin tenerlo a todos juntos (Archer: 1988/1996, p. 191).

De este modo, es imposible establecer demarcaciones claras entre el cristianismo y los textos clásicos. La inferencia de Archer sobre esta problemática radica en que con el paso del tiempo las contradicciones entre los textos clásicos y los religiosos saldrían a la luz, proporcionando respuestas de los actores socioculturales. Se pueden organizar o dividir en bandos y la integración sociocultural se desmorona. De este modo el camino se despeja para un cambio en el sistema cultural. Las dos corrientes de pensamiento, que a pesar de su contradicciones están unidas la una de la otra, son ahora liberadas generando una competencia. De acuerdo con Archer, un nuevo tipo de relación lógica se establece en el sistema cultural, las contradicciones competitivas. La elaboración cultural se ha llevado a cabo. La tercera fase del proceso morfogenético se ha hecho realidad.

En el análisis que Weber hace de las religiones de la India y de la China, Archer encuentra ejemplos del punto de partida opuesto en el sistema cultural: complementariedades lógicas entre proposiciones.

En el nivel sistémico, la contrapartida directa de la contradicción coaccionante es lo que he denominado 'compatibilidad concomitante'... Para mencionar un ejemplo, éste fue el rasgo genérico que Weber consideró vinculaba las creencias religiosas, el principio racional de asignación de *status* y el *ethos* económico en la India y la China Antiguas (Archer: 1988/1996, p. 153).

Archer señala que Weber en su análisis sobre el Hinduismo observa consistencia entre el sistema de castas y la doctrina del Karma. De esta manera, Archer encuentra en los análisis de Weber que tanto las creencias religiosas como el *ethos* económico son consistentes el uno del otro. Forman, según la mirada de Archer, un ejemplo de complementariedades concomitantes, y en este sentido otro tipo de condicionamiento y otro punto de partida de los ciclos morfogenéticos.

La lógica situacional que emana desde el punto de partida sistémico es, en la teoría de Archer, carente de problemas para los actores culturales. Cuando la consistencia entre dos conjuntos de ideas prevalecen, los actores culturales que defienden una idea pueden libremente investigar sobre la otra. No existen razones para una acceso limitado. Con esta lógica situacional, la labor consiste en la protección del sistema cultural, para asegurar que la consistencia obtenida entre las proposiciones no sea destruida. Desde que hay una constante vinculación de nuevos elementos para el sistema existente, es necesario emprender la sistematización. El resultado es un crecimiento en la densidad cultural. Para contrarrestar esta situación, los actores culturales deben engancharse a la formación de un límite alrededor del sistema cultural. La innovación se considera una amenaza y debe ser evitada. Como ejemplo, Archer menciona los análisis de Weber sobre la complejidad

creciente en los rituales del Hinduismo: 'Precisamente el mismo punto lo menciona Weber acerca de los efectos de la compleja ritualización en el Hinduismo' (Archer: 1988/1996, p. 177). En este punto, los cambios en la división de ocupaciones, en la técnica de trabajo, etc. pudo llevar a la devaluación de los rituales existentes. Por consiguiente, cualquier clase de innovación debe ser evitada.

Cuando el punto de partida para el proceso morfogenético son las complementariedades concomitantes en el sistema cultural no existe algo, según la teoría de Archer, que lleve al cambio. No obstante, el constante crecimiento de la densidad en el sistema cultural tenderá a generar cambios, haciendo difícil mantener la integración sociocultural bajo estas condiciones. Entre más crece la densidad cultural, más complejo se hace la adquisición de cultura. En este punto, de nuevo, Archer recurre a ejemplos de los análisis de Weber. Archer señala que, de acuerdo con Weber, tomaría una vida entera para adquirir la cultura mandarín china y la religión India: 'presenciar los ejemplos clásicos de Weber sobre la prolongada instrucción de la literatura china y de la búsqueda Hindú de toda una vida para perfeccionar las técnicas espirituales' (Archer: 1988/1996, p. 212).

De esta situación Archer deduce que sin ser estas formas de 'educación' formalmente abiertas para todo el público, la consecuencia es que aparece la diferenciación sociocultural. Habrá un trecho hacia la creación de líneas de división entre la elite sociocultural, la cual puede adquirir cultura y obtener recompensas sociales de los marginados, quienes adquieren cultura pero se les niega retornar a ella y finalmente las masas, que no tienen ningún chance de adquirirla. De esta forma, una base ha sido creada para nuevos tipos de interacción sociocultural y para los cambios culturales. Desde el punto de vista de Archer, los miembros de un grupo que ha invertido en educación pero que no han obtenido las recompensas sociales que esperaban, pueden escoger entre migrar o sintetizar su cultura adquirida con otras ideas. Esto completa la segunda fase del proceso morfogenético.

De acuerdo con Archer, esta situación daría como resultado que las ideas adquiridas por los marginados sociales serán sintetizada con otras ideas. Una nueva lógica situacional será elaborada en el sistema cultural, donde Archer las denomina complementariedades contingentes. De este modo llegamos a la tercera fase del proceso morfogenético. Así, Archer utiliza los análisis clásicos de la cultura como ejemplos de elementos de dos procesos morfogenéticos significativos en su teoría del cambio cultural. De este recuento de la utilización de Archer de la sociología clásica, ahora me traslado a los análisis de la cultura y del cambio cultural realizados por los dos sociólogos clásicos.

Análisis cultural en la sociología clásica: La cultura como relación sujeto-objeto

Tanto Emilio Durkheim como Max Weber no llegaron a desarrollar teorías explícitas acerca del fenómeno cultural. Efectivamente lo estudiaron, sin embargo, leyendo sus es-

critos se puede inferir su percepción acerca de lo que la cultura significa, y cómo ésta entra en un contexto social más amplio. En este sentido, las obras más importantes de Durkheim son *The Evolution of Educational Thought*, curso de lecturas dictado desde 1904 hasta 1905 (1938/1977), *Moral Education* (1925/1968), curso de lecturas llevado a cabo desde 1902 hasta 1903 y *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912/1995). Las siguientes reflexiones en torno de la interpretación de Durkheim de la cultura, las haré teniendo como base los textos mencionados.

En *The Evolution of Educational Thought*, Durkheim muestra cómo la Iglesia Cristiana se tuvo que apropiarse de la Antigüedad Clásica con el objetivo de poder diseminar el mensaje cristiano a los pobres y a los francos bárbaros.

Los Germánicos (i.e., los Francos) fueron bárbaros enteramente incapaces de apreciar cualquier aspecto de civilización. No valoraron la literatura, las artes o la filosofía: nosotros sabemos que tanto las construcciones y esculturas de los Romanos no inspiraban en ellos sino odio y desprecio (Durkheim: 1938/1977, p.19).

Para la Iglesia Cristiana, el problema era tener la capacidad para extender el mensaje cristiano a los Francos, debían haber individuos que pudieran educar y evangelizar. Durkheim enfatiza que enseñar requiere particulares tipos de educación:

Ahora, enseñar presupone una cultura, y en ese momento no había otra cultura aparte de la cultura pagana. Era, por consiguiente, necesario que la Iglesia se la apropiara. La enseñanza y la evangelización presuponen en alguien que enseña o evangeliza, cierta habilidad lingüística, cierta habilidad para la dialéctica, y cierta familiaridad con el hombre y su historia. Todo este conocimiento sólo se encontraba en la obra de los antiguos (Durkheim: 1938/1977, pp. 22-23).

De esta manera, la educación contenía, desde el principio, el embrión de la lucha entre los elementos profanos y los elementos religiosos. En sus intentos para solucionar estos problemas, tuvo que hacer énfasis en los aspectos más formales y abstractos del pensamiento. El énfasis se hacía sobre gramática, lógica y en el razonamiento dialéctico. Así, el intelecto humano se convirtió en el centro del escenario.

En esta obra se hace claro que Durkheim percibe la cultura en dos facetas. Por un lado, la cultura se deposita con productos culturales tales como textos, arte, arquitectura, y esculturas. Por el otro, los individuos adquieren su cultura, desarrollando competencia lingüística, habilidad de pensar y obtener conocimiento. Se tiene, por consiguiente, una faceta tanto objetiva como subjetiva de la cultura, y de este modo, la cultura se convierte en una relación sujeto-objeto.

La cultura no es un fenómeno estático. Durkheim señala que, en un periodo largo de tiempo, se lleva a cabo un desarrollo constante de ideas donde los mejores adaptados y los más talentosos sobreviven. Las luchas y las revoluciones que tienen lugar sólo en cierto grado pueden alterar este proceso. Las influencias decisivas sobre este desarrollo sólo tienen valor a través del cambio social. El cambio en las clases y el mejoramiento de las

condiciones de vida dieron nuevas oportunidades para el trabajo intelectual y para el desarrollo de nuevas ideas.

En *Moral Education* podemos apreciar cómo Durkheim interpreta el proceso por el cual los seres humanos son influenciados gradualmente por la cultura siendo este el proceso mediante el cual llegan a ser “seres humanos”.

Para la estabilización de una naciente generación es necesario la asimilación paulatina del medio ambiente cultural; es sólo gradualmente como el animal, tal como nacemos, que se incorporan los elementos de su cultura, que el ser humano emerge. Por tanto, la sociedad es depositaria de toda la riqueza de la civilización; es la sociedad la que acumula y preserva estos tesoros transmitiéndolos de generación en generación; es a través de la sociedad que estos bienes nos llegan (Durkheim: 1925/1968, pp. 88-89).

El aspecto de la cultura que Durkheim profundiza en esta obra es el de la moral. Su punto de vista es que ‘la moral consta de un sistema de reglas de acción que predetermina la conducta. Ella establece cómo se debe actuar en una situación determinada’ (Durkheim: 1925/1968, p. 24). Estas reglas son productos de la sociedad y llevan a que la conducta humana se haga regular. ‘Las obligaciones genuinas cotidianas y el curso ordinario de la vida perpetua su ejecución’ (Durkheim: 1925/1968, p. 34). El individuo debe por consiguiente aprender a comunicarse con esta fuente de vida moral y mental que es construida por la sociedad.

El problema que ocupa a Durkheim es la transferencia de la moral de una generación a una nueva. ¿Cómo puede ser la moral incorporada en el individuo joven? La solución que le da a esta problemática es que se debe explotar la predisposición natural del niño, que en otras palabras, es la propensión marcada para el comportamiento habitual y su extrema sugestibilidad. La consecuencia de la propensión para el comportamiento habitual determina que si el niño experimenta regularidad en el comportamiento de los adultos, percibirá esta constancia como regla general. La consecuencia de la sugestibilidad consiste en que, cuando se encuentre con una idea novedosa, ejercerá poca resistencia en contra de ésta. La formación de estas disposiciones permite el desarrollo de la regularidad en el comportamiento del niño en convergencia con el sistema de reglas de la sociedad y por consiguiente con su moral, mientras que con el paso del tiempo se acrecienta el conocimiento del niño y la apropiación de los poderes morales existentes en su ambiente.

Es claro que tanto la cultura como la moral tienen una faceta objetiva y subjetiva. La faceta objetiva consiste en los tesoros y bienes resguardados por la sociedad. Además, vemos el aspecto moral de la cultura como un sistema de reglas. La faceta subjetiva consiste en la adquisición de elementos culturales realizada por el individuo. La moral debe ser incorporada en el individuo, con el fin de que su comportamiento pueda ser constante.

Adicionalmente, se puede observar que en la obra de Durkheim prevalece una estrecha conexión entre cultura y sociedad. La sociedad es la fuente de la moral. Es al mismo

tiempo, la sociedad la que guarda los tesoros culturales que han de ser los que influyen a las generaciones siguientes. Cuando Durkheim se dispone a explicar cómo la cultura y la moral se transfieren al individuo, llama la atención sobre la oportunidad de explotar las predisposiciones naturales del niño.

En *Las formas elementales de la vida religiosa*, finalmente, uno de sus últimos y más desarrollados trabajos, Durkheim se enfoca principalmente en los aspectos científicos de la cultura. Esta obra contiene la teoría de cómo las categorías del pensamiento se desplazan desde las formas más rudimentarias del pensamiento religioso al pensamiento científico avanzado. Investiga este desarrollo viajando atrás en el tiempo a las tribus australianas nativas con el objetivo de tener una idea de cómo las categorías más fundamentales se forman. Durkheim analiza el pensamiento religioso de las tribus australianas sobre la base de su tótem. El tótem es una marca adherida a los objetos sagrados que al mismo tiempo está conectada a un particular tipo de organización social, al clan. Por extensión, a todos los tótems se les desarrollan subtótems. El sistema hierocrático de los tótems es, de acuerdo con Durkheim, el primer tipo de clasificación que nos encontramos en la historia. La cuestión decisiva acerca de esta clasificación es que ha tomado la organización de la sociedad y su estructura como propia.

El propósito de la clasificación es el de establecer relaciones de subordinación y de coordinación, y el hombre no hubiera podido pensar en ordenar su conocimiento de esta manera si no supiera desde antes lo que la hierocracia significa... La Hierocracia es una cuestión exclusivamente social. Sólo en la sociedad, tanto superiores como subordinados e iguales existen. Por consiguiente, aún cuando los hechos no son lo totalmente concluyentes, los análisis de estas nociones pueden ser suficientes para revelar su origen. Las hemos tomado de la sociedad y las proyectamos en nuestra representación del mundo. La sociedad le da forma al lienzo sobre el cual el pensamiento lógico ha sido trabajado (Durkheim: 1912/1995, p. 149)

A este sistema de tótems corresponde un tótem individual, construido a través de una serie de rituales. El tótem individual debe ser adquirido o impuesto por una tercera persona. Esto ocurre cuando los requerimientos externos nos penetran y se integran con nosotros. Por esta razón, el poder se convierte en una parte integrada de nuestro ser. Esto es posible porque un sentimiento de armonía y de elevación puede ser creado entre los seres humanos.

En todas las clases de actos que expresan el entendimiento, la estima y el afecto hacia su vecino, existe una fuerza que el hombre que realiza su trabajo siente, generalmente sin tener conciencia de ello. Pero esta fuerza lo sostiene; el sentimiento que tiene la sociedad por él realza el que él tiene por sí mismo. Porque está en armonía moral con su vecino, gana una nueva confianza, coraje, y audacia en su acción... (Durkheim: 1912/1995, p. 213).

Este sentimiento de armonía se apoya en la tradición.

Hablamos un lenguaje que no hemos creado; usamos instrumentos que no inventamos; exigimos derechos que no establecimos; cada generación hereda un

tesoro de conocimiento que ella misma no ha acumulado. Y así sucesivamente. Debemos estos beneficios de civilización a la sociedad, y aunque no vemos de dónde vienen, por lo menos sabemos que no son de nuestra propia creación (Durkheim: 1912/1995, p. 214).

En esta obra se pueden observar tanto aspectos subjetivos de la cultura así como también aspectos objetivos. La cultura consiste en categorías ya instituidas cuando nacemos. Consta de tradición, lenguaje, conocimiento y derechos. Al mismo tiempo, la cultura se conforma de la adquisición individual de los símbolos, de su lugar en el orden social y del desarrollo de un sentimiento de armonía entre todos los seres humanos de manera individual.

Observamos, además, una fuerte relación entre cultura y sociedad. Las categorías de la cultura han sido instituidas por la sociedad y la reflejan al mismo tiempo. Se transfieren al individuo a través de rituales que le proporcionan un lugar dentro de la comunidad junto con un sentimiento de armonía. Leyendo estas obras específicas de Durkheim, queda claro que, para él, la cultura es un fenómeno tanto objetivo como subjetivo. La cultura existe como tesoros, textos, categorías y reglas. Como tal, se transfieren al individuo. Dicha transferencia se facilita por la predisposición natural del niño, a través de rituales y a través del desarrollo de los sentidos. Como consecuencia, el individuo adquiere cultura. La culturización se lleva a cabo. Al mismo tiempo, la cultura es un producto de la sociedad. Es creada por la sociedad, guardada por ésta y se desarrolla junto con ella. La sociedad es la fuente de cultura y a la vez culturiza al individuo.

Analizando ahora la interpretación de la cultura de Weber, la más importante de sus obras al respecto es *La metodología de las ciencias sociales*, que consiste en artículos publicados desde el periodo de 1903 hasta 1917 (1904/1949), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904/1970), *La religión de la China* (1916/1968) y *la religión de la India* (1916/1967). Una parte substancial de estos textos fue publicada en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. A todo esto se le puede sumar la colección que reunieron Wright Mills y Gerth de la obra de Weber (Weber: 1948/1970).

El artículo de Weber 'la Objetividad en las Ciencias Sociales y en la Política Social' muestra que Weber concibe la cultura como 'un segmento finito del sin sentido infinito de los procesos del mundo, un segmento en el cual los seres humanos le confieren sentido y significancia' (Weber: 1904/1949, p. 81). Cuando Weber pretende explicar cómo la cultura se ha formado indica que:

La realidad empírica se convierte en cultura para nosotros porque y sólo en cuanto que la relacionemos con ideas de valor. Esto incluye aquellos segmentos y sólo aquellos segmentos de la realidad que se han convertido en significantes para nosotros debido a esta relevancia de valor (Weber: 1904/1949, p. 76).

La cultura incluye por consiguiente, esas y sólo esas partes de la realidad que, cuando las relacionamos con los valores, se vuelven significantes para nosotros. Cuando la cultura se forma de esta manera, es porque los seres humanos son seres culturales. Los seres huma-

nos están dotados con la habilidad voluntaria de crear actitudes hacia el mundo y de llenarlo de sentido. Cuando el sentido de un fenómeno empírico se hace evidente, este sentido nos hará evaluar el fenómeno humano particular bajo su luz y reaccionaremos a éste como fenómeno significativo. El desarrollo de esta actitud adquiere para nosotros significancia cultural.

Otra cuestión fundamental es lo que influye en la cultura. De acuerdo con Weber, las relaciones sociales, incluyendo a las instituciones y a los grupos de interés, ejercen presión sobre la cultura indirectamente. En ocasiones, la presión de las relaciones sociales penetra inconscientemente en todas las partes integrantes de la cultura, hasta los más finos matices de la estética y de los sentimientos religiosos. Weber enfatiza, sin embargo, que el fenómeno cultural no puede ser inferido como producto o función de una constelación determinada de intereses materiales.

De este artículo de Weber podemos deducir un concepto de cultura y dos significativas aproximaciones a él. La cultura se define como esa parte del mundo a lo que los hombres le han otorgado sentido y significado. La cultura se convierte en una cuestión de creación de sentido. La primera perspectiva con relación a su percepción de cultura se relaciona con las ideas de valor. Las ideas de valor forman la base para la transformación del fenómeno empírico en cultura. La segunda perspectiva concierne a lo inconsciente, que constituye los fundamentos para que las relaciones sociales ejerzan presión sobre la cultura. Ambas perspectivas están relacionadas con los seres humanos. Éstos son, por una parte, seres culturales con valores, y por otra, objetos de influencia inconsciente. Los seres humanos actúan tanto consciente como inconscientemente.

Estos enfoques fundamentales son elaboradas por Weber en algunos de los textos que se encuentran presentes en *From Max Weber*. Él señala que la cultura es, por una lado, la base de la solidaridad. Por otro lado, existen diferencias en la forma como los individuos acceden a los valores culturales, creando diferenciación entre los individuos con relación a la cultura. Esta diferenciación tiene su fundamento en los grupos de *status*. Weber visualiza el grupo de *status* como una comunidad dentro de la cual el individuo supone un particular estilo de vida. El grupo de *status*, como tal, es exclusivo. Tiene expectativas específicas acerca de con quién se pueden relacionar socialmente, con quién podrían contraer matrimonio y así sucesivamente. "El orden de *status* significa... estratificación en términos de 'honor' y estilos de vida peculiares de los grupos de *status* como tal" (Weber: 1948/1970, p. 192). Además se basa en ideales específicos de educación, el ideal de la educación culturizada como respuesta y solución al proceso de especialización. La educación significa engrandecer algunas actitudes y ciertos tipos de conducta. Weber encuentra ejemplos de esta situación en la educación de los mandarines chinos y de los sirvientes civiles germanos.

En Alemania, tal educación, reciente y casi exclusivamente, fue un prerrequisito para el ejercicio de la carrera oficial llevando a posiciones de mando tanto en la administración civil como en la militar. Al mismo tiempo la educación humanista

ha impreso en los pupilos que se preparan para tales carreras como miembros de un grupo de *status* de carácter cultural (Weber: 1948/1970, p. 427)

Además, Weber resalta con relación a este problema que entre más diferenciados y diversos se vuelve los valores culturales y las medidas de la perfección, el segmento de la cultura en el que el individuo puede adquirirla se vuelve más insignificante. Esto implica que el individuo se debe relacionar selectivamente con la cultura. Lo anterior tendría como resultado que “la cultura del individuo... consiste en una selección articulada de valores de la cultura” (Weber: 1948/1970, p. 350). Observado comprensivamente, tendría como consecuencia que por cada paso que la cultura avanza, su camino guiaría cada vez más a incrementar el sin sentido.

El avance de los valores culturales, sin embargo, aparentan convertirse en una mezcla carente de sentido al servicio de lo inútil, además de contradictoria en sí misma y con finales mutuamente antagonistas. Entre más aparecen los valores culturales sin sentido más es necesario una labor divina, un “llamado”. La cultura se torna más sin sentido como un *locus* de imperfección, de injusticia, de sufrimiento, de pecado y de inutilidad (Weber: 1948/1970, p. 357).

Con estos antecedentes queda claro que Weber interpreta la cultura como un problema de culturización. Señala un gran número de problemas, *inter alia*, que nadie tiene la capacidad de abarcar toda la cultura y el hecho que ésta esté conectada con la educación particular que implica la pertenencia a ciertos grupos de *status*.

Estas miradas tanto conceptuales como generales son aplicadas en los análisis del fenómeno religioso de Weber. En *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, analiza el rol que juega la ética racional en la formación de una estructura moral del sistema económico. Estudia el entorno intelectual al llamado y la devoción hacia el trabajo:

Será nuestra labor encontrar de quién era la concreta y particular forma de pensamiento racional, de dónde la idea del llamado y la devoción al trabajo que en este contexto ha cobrado importancia, es, como hemos visto, tan irracional desde el punto de partida del puro auto interés eudomonístico, pero que es, y seguirá siendo, una de las características más esenciales de nuestra cultura capitalista (Weber: 1904/1970, p. 78).

Weber encuentra este antecedente intelectual en la concepción de Lutero acerca del llamado como ordenanza divina. Desde este punto de partida, Weber investiga cómo las sectas protestantes, el calvinismo, el pietismo, el metodismo, y el Baptismo, desarrollaron sus doctrinas alrededor del ascetismo, y lo que éstas han significado para el desarrollo de la conducta humana. En este sentido, los mecanismos relevantes son las sanciones psicológicas relacionadas con estas doctrinas. Fue “la presión de estas sanciones psicológicas que, originadas en creencias religiosas y en la práctica de la religión, dieron dirección a la conducta práctica y con ella sujetaron al individuo” (Weber: 1904/1970, p. 97).

Weber extrae estas sanciones de las doctrinas religiosas. Señala que la idea calvinista de la predestinación tiene un efecto psicológico dramático. El individuo tuvo que crear la

evidencia de su pertenencia a aquellos pocos escogidos por Dios. Esto implica una conducta racionalizada y un constante auto control. La consecuencia de esta búsqueda puede ser la soledad, la paciencia, y en caso de que fuera exitoso, un profundo sentimiento de gratificación de pertenecer a los escogidos por Dios. Al comienzo, el ascetismo cristiano escapó del mundo para mantener una vida solitaria, pero con el tiempo, abandona los monasterios y se posiciona sobre el mercado de la vida. La conducta racional lo siguió. De esta manera, el ascetismo cristiano penetra la cotidianidad con su carácter metódico.

Los análisis de Weber sobre la significancia de la ética protestante para el espíritu del capitalismo tiene dos implicaciones teóricas importantes. Señala, primero, cómo la cultura se desarrolla en contra del telón de fondo existente de los elementos culturales más antiguos, y segundo, cómo la cultura hace presión sobre las conductas individuales a través de mecanismos psicológicos.

En su obra, la *Religión de China*, Weber profundiza, *inter alia*, en el confucionismo. El eje principal del texto gira en torno a que la ética del confucionismo y la del protestantismo dan origen a importantes diferencias sociales, económicas y en el comportamiento.

Weber da inicio a su estudio de las religiones chinas desglosando sus bases sociológicas. Este análisis muestra a una sociedad caracterizada por fuertes regiones siendo éstas la base de un poder central imperial. En los centros de poder local los mandarines podían, en virtud de su educación y sus habilidades carismáticas, servir a sus príncipes. Opuesto a lo que representaban los mandarines, las comunidades se basaban en el clan. En este caso, los hombres más experimentados y más ancianos gobernaban y en este espacio se concentraban los poderes económicos, judiciales y religiosos.

La contraparte más fuerte para un oficial formado en literatura era un literato anciano *per se*. Ignorando cuantas pruebas hubiera superado el oficial, tenía que obedecer incondicionalmente al hombre más anciano e ignorante del clan, que simultáneamente estaba determinado a los intereses de éste (Weber: 1916/1968, p. 95).

La consecuencia de esto era una lucha continua entre los mandarines idóneos y los ancianos del clan. En el nivel imperial una contradicción similar existía. Los mandarines ejercían oposición a los sultanes y eunucos que cuidaban a las concubinas.

Sólo quedaba en ese momento un enemigo mayor y permanente de los literatos: el sultanismo y el sistema de eunucos que lo apoyaba. La influencia del harem era, por consiguiente, visto con profunda sospecha por los confucionistas. Sin adentrarse en estas tensiones, la historia china sería bastante difícil de entender (Weber: 1916/1968, p. 138).

De todas maneras, la China Imperial se caracterizaba por la tradición y la continuidad a través del paso de los años, y no se sobresalía precisamente por ser armoniosa ni idílica. Muchos mandarines perdieron su vida al luchar por conservar y mantener el poder de su grupo.

La educación mandarina era en principio abierta para todos los individuos. Como regla general, era financiada por el clan que en cambio, esperaba que ganara con el honor

que el mandarín educado adquiriría en virtud de su posición. Lo que era decisivo saber era cuántas pruebas de gran exigencia lograría sobrepasar el individuo. El objetivo de la educación era salvaguardar la culturización. El individuo adquiriría conocimientos en literatura clásica, tenía que aprender a escribir de forma brillante y hermosa y tenía que aprender a bailar. Lo primordial en este contexto era practicar el auto control.

La educación de los mandarines se basaba en el confucionismo, lo que significaba que el hombre debía adaptarse al orden social que a su vez debía ajustarse a un orden cósmico. Este orden cósmico era estable e inquebrantable. Por consiguiente el hombre debía aprender a controlarse así mismo con el fin de encontrar armonía con el orden más alto. Weber concluye que la ética confucionista era de muchas manera opuesta a la ética protestante.

El confucionismo demandaba un autocontrol constante y estricto con el objetivo de mantener la dignidad del hombre universalmente perfecto en el mundo; la ética puritana demandaba este autocontrol metódicamente, con el fin de concentrar la actitud del hombre en el deseo de Dios (Weber: 1916/1968, p. 240).

La racionalidad del confucionismo se relacionaba con una adaptación al mundo; la racionalidad del puritano demanda un dominio racional del mismo mundo (Weber: 1916/1968, p. 240).

Los confucianos demostraban su valor por medio de su educación literaria mientras que los puritanos lo hacían con base en su trabajo.

El confuciano típico usaba sus ahorros propios y los de su familia para adquirir la educación literaria y para prepararse para las pruebas. De este modo, se construían paulatinamente las bases para una posición de *status* cultural. El puritano típico ahorra a cabalidad, gastaba poco, y reinvertía sus ganancias como capital en la empresa capitalista racional gracias a un ascetismo compulsivo de aborro (Weber: 1916/1968, p. 247).

De esta manera, Weber explica las diferencias existentes entre el desarrollo social asiático y el occidental. Las dos ideas que se concebían de ética llevaban a diferentes tipos de conductas y debido a esto, a diferentes tipos de desarrollo.

Este análisis del confucionismo provee, en relación con el análisis de las sectas protestantes, una perspectiva de cómo las éticas religiosas tienen influencia sobre la conducta humana y el desarrollo social. Además, provee la perspectiva de las contradicciones y los conflictos entre grupos sociales. Individuos que se adhieren a una ética religiosa en particular deben luchar continuamente por mantener una posición desde donde puedan diseminar su ética. Estas posiciones no se apoyaban sin costos.

En la *Religión de la India*, finalmente, Weber intenta explicar cómo las religiones asiáticas, en el caso del hinduismo, evitaban un desarrollo capitalista en el sentido occidental. En este análisis, Weber distingue entre los aspectos sociales y religiosos del Hinduismo. El aspecto social del Hinduismo consistía en un sistema de castas, donde el individuo ya nacía dentro de una particular. La diseminación de este sistema tuvo lugar como consecuencia de una propaganda masiva a favor del Hinduismo. La conversión al Hinduismo

tuvo lugar gracias a la afiliación de varias sociedades. Para la casta dominante, los Brahmanes, significaba un aumento en el bienestar gracias a las ofrendas.

Se recompensó con ricas donaciones en ganado, dinero y otros objetos valiosos, sobre todo tierra y rentas rústicas al brahmán o los brahmanes que proporcionaban las necesarias 'pruebas' del origen noble de un estrato señorial hinduizado en un territorio comprendido en el proceso de incorporación (Weber: 1916/1967, p. 16)

Para los miembros dominantes de estas sociedades que se habían unido al Hinduismo, significaba que habían obtenido la legitimidad que la religión les suministraba.

Por lo que se refiere a los señores, actuaba aquí esa función de la religión que es decisiva en toda alianza entre poderes dominantes, política y socialmente, y los sacerdotes. La incorporación a la comunidad hindú legitimaba religiosamente la situación social de los señores. (Weber: 1916/1967, p. 16).

Para las masas en estas sociedades lo anterior significaba, que adquirirían la esperanza de los favores religiosos con las clases dominantes. "Estas peculiaridades explicarían también el hecho de que estas clases negativamente privilegiadas ofrecieran contra la hinduización mucha menor resistencia de la que sería de esperar considerando la brusquedad de la distancia que el hinduismo establecía entre las clases sociales" (Weber: 1916/1967, p. 17).

El sistema de castas fue definido sobre la posición de los brahmanes, y Weber plantea el interrogante de cómo las castas han logrado obtener su posición dominante. Originalmente fueron los magos y hechiceros, pero con el tiempo, estos se convirtieron en familias sacerdotales y en consejeros personales de príncipes, sentando las bases para su alta posición social. Los fundamentos para mantener esta posición fueron los principios de la educación y la herencia. Tres castas posteriores fueron los príncipes, los campesinos y los artistas. Dentro de estas castas, gracias a las divisiones, hubo procesos de formación de subcastas. Estas divisiones dentro de las castas pudieron ser causadas por traslados a otras aldeas, la apropiación de nuevos rituales, la desintegración de tradiciones rituales, cambios en las ocupaciones y finalmente por cambios tecnológicos.

En la lectura de Weber, el sistema de castas llevó a un estancamiento económico. "El núcleo de la obstrucción fue... encastrado en el "espíritu" de todo el sistema" (Weber: 1916/1967, p. 112). Cualquier cambio en el trabajo o en la técnica podría contribuir a una degradación ritual.

Un código ritual que podía imponer la degradación por cualquier cambio de profesión o de técnica de trabajo, seguramente no era lo apropiado para engendrar en sí transformaciones económicas o técnicas, para posibilitar que de su seno naciera el capitalismo (Weber: 1916/1967, p. 112).

Por consiguiente las tradiciones se mantuvieron. Un interrogante fundamental es saber qué promesas religiosas existieron en el sistema de castas. En este sentido hay dos principios cardinales presentes en todas las formas del Hinduismo, la creencia en la transmigración del alma y la doctrina de la compensación del bien y del acto maligno. El elemento central es cómo renace el individuo. ¿Cuáles son las oportunidades para ascender en el

sistema de castas? La manera de lograrlo consiste en realizar la labor que se le ha asignado en la casta donde se ha nacido.

El artesano que trabaja fielmente según los preceptos de la tradición, que ni se sobrepasa en el salario ni engaña en la calidad, renace, según la doctrina de salvación del hinduismo, como rey, como noble, etc. Con seguridad, el descuido de los propios deberes de casta en favor de pretensiones más altas trae consigo infaliblemente perjuicios en esta vida o en la venidera (Weber: 1916/1967, p. 212).

La consecuencia de esta doctrina se manifiesta en que “Precisamente, eran las castas más bajas las que tenían todo que ganar con la rigurosidad ritual, ya que eran las menos inclinadas a las innovaciones” (Weber: 1916/1967, p. 123). Por consiguiente, fue imposible que la tradición desapareciera.

El aspecto religioso del Hinduismo constaba de doctrina y de rituales. Mientras que las doctrinas se caracterizaban por la heterogeneidad y el pluralismo, los rituales por la ortodoxia y duración. Los rituales eran eternos y se basaban en el conocimiento de la literatura por parte de los brahmanes. Para el brahmán, la educación era por consiguiente, un procedimiento de acumulación de conocimiento de los rituales.

Todas las técnicas de salvación intelectualistas persiguieron, en efecto, una u otra de estas dos finalidades: 1) crear mediante el vaciamiento de la conciencia el espacio para lo santo, que era sentido de modo más o menos confuso, por ser inexpresable; o bien 2) llegar, por medio de una combinación de técnicas interiormente aisladoras y de la meditación concentrada, a un estado que no se experimenta como sentir sino como saber gnóstico” (Weber: 1916/1967, p. 165).

La búsqueda de salvación se lleva a cabo no sólo apartándose de la vida cotidiana, sino del mundo como tal. Esta problemática implica que no existe la posibilidad de que se forme una ética para la vida en el mundo terrenal. No había virtudes claras y la consideración para realizar vínculos sociales era oscurecido por la constante búsqueda de la soledad.

Por largos periodos de tiempo, relaciones inestables de poder prevalecieron entre los brahmanes y los príncipes, pero la tendencia fundamental era que el brahman no lo subordinara. El príncipe se encargaba de las cuestiones políticas, mientras que los brahmanes reflexionaban en torno a la cultura. Las relaciones entre ambos implicaban que el príncipe le brindara protección al brahman para que posteriormente y en virtud de su autoridad pudiera soportar el orden social. Los brahmanes estaban también en oposición con los seglares que con base en sus habilidades mágicas intentaron ingresar en el mundo brahmán sin haber compartido su educación. En el campo religioso, eran confrontados por el budismo, que por largos periodos de tiempo amenazó con aventajarlos. Sin embargo, a través del tiempo, el resultado de esta lucha fue una influencia mutua entre los diferentes tipos de religión.

Aquí, Weber muestra como la religión India, estando basada en el misticismo y en el conocimiento en contravía de las doctrinas y sentimientos, no lleva a una ética particular

y por consiguiente a ningún tipo de conducta. Por otro lado, con su énfasis sobre la combinación de rituales religiosos con el orden social, llevaron a que prevaleciera la estabilidad y la tradición. Este análisis complementa nuestra interpretación de la posición que establece Weber con la cultura: la religión podrá tener un carácter particular, que sin dar origen a una ética específica mantiene la reproducción de las relaciones sociales de existencia. En este caso, los cambios tanto sociales como religiosos que tienen lugar, no ponen en entredicho la estabilidad del sistema. Las castas se pueden dividir en subcastas y nuevas religiones se pueden acomodar a unas más antiguas, pero el sistema general perdura en el tiempo.

Resumiendo lo que Weber entiende sobre cultura, podríamos decir que la cultura es esas partes del mundo donde los seres humanos han conferido y consignado sentido y significancia. A esto se le puede sumar su mirada sobre los seres humanos como seres culturales, con el anhelo de crear actitudes hacia el mundo y llenarlo de significado. La cultura es, de este modo, una cuestión de cultura objetiva, creada por el hombre, y por otro lado, la habilidad del hombre de ser cultural. En varios de sus análisis, Weber señala que los hombres no tienen el mismo acceso para la adquisición de cultura. Esto es cierto tanto para el mundo occidental como para las sociedades chinas e indias. La culturización tiene lugar a través de la educación y ésta a su vez, está reservada para ciertos grupos de *status*, ya sean intelectuales occidentales, mandarines chinos o brahmanes indios. Además la cultura tiene una relevancia significativa para las masas cuando toma la forma de una ética. El espíritu cultural o religioso contribuye a crear la base de conductas particulares y de este modo, en la formación de un orden social determinado. En lo concerniente a lo que tiene que ver con lo que ejerce influencia sobre la cultura, Weber afirma que los valores culturales que se forman socialmente con el tiempo son la base para el desarrollo de nuevas ideas culturales, mientras que al mismo tiempo las estructuras sociales inciden en el desarrollo cultural.

La utilización de Archer de la sociología clásica: Una crítica

Con base en la consolidación de la interpretación de la cultura de estos sociólogos clásicos, debo devolverme al problema de cómo Archer utiliza los análisis clásicos de la cultura. Cuando Archer los usa como ejemplos de su propia teoría sobre la cultura, se encarga de sujetarlos con una formalización extrema. Además, omite aspectos teóricos y substanciales de estos análisis: de hecho, les da el mismo trato que dio la iglesia cristiana a los textos clásicos de la antigüedad. Archer se encarga de formalizar la substancia cultural en relaciones lógicas y en interacción sociocultural, mientras que al mismo tiempo omite la presentación del problema y el razonamiento teórico sobre el cual se estructuran los textos clásicos mencionados.

De hecho, los análisis culturales clásicos no presentan tipos de desarrollo que correspondieran a los procesos morfogenéticos delineados por Archer. Durkheim efectivamente

analiza, Archer lo señala, cómo la iglesia cristiana a través de los siglos, se enfrenta con la contradicción entre la doctrina cristiana y la civilización clásica, mas sin embargo, Durkheim no observa estos planteamientos como contradicciones lógicas. En su análisis, la cultura pagana era una precondition para los educadores encargados de diseminar la fe cristiana. Para Durkheim, el problema radicaba en que la creencia cristiana y el paganismo están acompañados el uno del otro. Este problema es realmente de substancia mas no de relaciones lógicas. Ahora bien, es correcto, como sostiene Archer, que Durkheim enfauce cómo la iglesia cristiana tuvo que formalizar los textos clásicos y limitar su acceso, pero esto no tuvo lugar a manera de lucha entre dos agrupaciones socioculturales. La iglesia cristiana no luchaba en contra de los partidarios de la antigüedad. Además, lo que afirma posteriormente ni siquiera hace parte esencial de sus análisis en ningún momento. Durkheim muestra los conflictos entre los grupos cristianos y entre los partidarios de otras ideas educativas. Los cambios que sufrieron estas ideas efectivamente sucedieron pero no por causa de que la Iglesia haya dejado de persistir en la represión cultural que realizaba a los partidarios de la cultura antigua. La explicación de Durkheim en este punto particular apunta a que un desarrollo societal permite la creación de diversos recursos que facilitan la formación de nuevas ideas. De esta manera, Archer incluye parte del análisis de Durkheim y lo sitúa en su propia teoría del cambio cultural como proceso morfogenético. Aquellos fragmentos de los análisis de Durkheim que no se acomodan en su teoría se omiten, mientras que simultáneamente le adicionan elementos novedosos a ellos.

Retomando la utilización que hace Archer de Weber, el mismo tipo de problemas se hacen manifiesto. Weber efectivamente analiza los vínculos existentes entre la creencia y la ética, tal como Archer lo sostiene, pero Weber no visualiza estos vínculos como complementariedades lógicas. Por el contrario, lo observa como consecuencia la una de la otra. En el punto de vista de Weber, la ética o la carencia de ésta, es una consecuencia de la fe. Desde la ética, o la carencia, se siguen tipos particulares de conducta y por consiguiente, tipos particulares de desarrollo societal o de no desarrollo. Consecuentemente, en la teoría de Weber, es la substancia de la religión que determina si el cambio se lleva a cabo o no. Y es precisamente la comparación entre una religión occidental, el protestantismo, y las religiones asiáticas, en particular el confucionismo y el hinduismo, que permite a Weber mostrar los factores determinantes que se esconden detrás del desarrollo económico. En la percepción de Weber no son las relaciones lógicas, sino la substancia de la religión la que se considera importante. Sin embargo, es correcto cuando Archer sostiene que Weber observa el crecimiento de la densidad cultural como problema para los individuos que están de alguna manera envueltos con la adherencia a las religiones asiáticas, pero es claro, que esta problemática no lleva a los tipos de interacción sociocultural que sugiere Archer. De acuerdo con Weber, las personas culturizadas no desertaron o crearon nuevos sectores, ni siquiera se unieron con otros ilustrados de otras culturas. Los conflictos que tuvieron lugar se dieron entre los ilustrados y los individuos carentes de

educación. Los choques que ocurrieron posteriormente intentaban privar a los ilustrados de sus posiciones desde donde influenciaban en sus relaciones a emperadores y príncipes. Los mandarines tenían que luchar en contra de los sultanes, eunucos o con los ancianos del clan, mientras que los brahmanes lo hacían contra magos y hechiceros desprovistos de educación. Luchaban para mantener sus posiciones. De nuevo, Archer utiliza aquellos fragmentos de los análisis clásicos que se acomodaban a su proceso morfogenético y omitió aquellos fragmentos que no tenían cabida. Completa su proceso morfogenético con elementos que no están presentes en la teoría de Weber.

¿Cuál es la consecuencia de esta utilización de los análisis clásicos de la cultura? Diversas contradicciones aparecen cuando se comparan los análisis de Archer y la de los dos sociólogos clásicos. Una de las más sorprendentes contradicciones concierne a la percepción del individuo con relación a la cultura. Para Archer, el individuo aparece como actor racional con la intención de alcanzar intereses materiales. El actor cultural busca ganancias materiales de su trabajo cultural y de su interacción con otros actores culturales. Para Durkheim y Weber el individuo es el objeto de la culturización. La cultura influye sobre individuo. Para ellos, la cuestión decisiva es discutir cómo los seres humanos a través de la educación se ilustran, y cómo la cultura ejerce influencia sobre sus conductas. Hay una distancia muy grande entre el agente racional de Archer, que no se influye por la cultura y la interpretación de Durkheim y Weber como culturización. En la teoría de estos dos últimos, el individuo se crea a través de la culturización.

Otra contradicción clara entre la teoría de Archer y los análisis de la cultura de Weber y de Durkheim se relaciona con la forma como se interpreta la relación entre la sociedad y la cultura. Para Archer, hay una clara separación entre cultura y estructura. Cada uno de estos dominios tiene sus propias tipos de interacción social y de procesos morfogenéticos. La influencia entre estos dos dominios toma la forma de interacción sociocultural, donde se crea legitimidad para el dominio estructural, y la interacción social habilita recursos para el dominio cultural. De este modo, no hay influencia substancial entre los dos dominios. Para Durkheim y Weber, por el contrario, existe una influencia substancial de la sociedad sobre la cultura. En este sentido, los ejemplos muestran que la sociedad es una fuente para el aspecto moral de la cultura, que la organización de la sociedad crea las bases para la clasificación y la conceptualización, que la sociedad provee los recursos para el trabajo cultural, que la organización de la sociedad en grupos de *status* es fundamental para determinar la manera como se relacionan los individuos con la cultura y que el resultado de la lucha por las posiciones puede decidir quién puede influenciar el desarrollo cultural. También aquí, podría decir, que existe una gran distancia entre la mirada de Archer de la relación entre cultura y estructura como una relación de intercambio donde la legitimidad se intercambia por recursos, a la visión que tienen Durkheim y Weber acerca de la sociedad como fuente de desarrollo cultural y de lo decisivo que resulta para la cultura substancial la organización societal.

Se podría decir que, cuando Archer reduce los análisis clásicos de la cultura a ejemplos de su propia teoría de la morfogénesis cultural, crea al mismo tiempo una contradicción entre su propia teoría y las teorías que son partes integrales de estos análisis clásicos. La cuestión es, finalmente, si realmente se le puede hacer frente a otra forma de utilizar los análisis de la cultura clásicos. ¿Pueden ser estos análisis el punto de partida para otro tipo de teoría sociológica de la cultura?

Cómo utilizar la sociología clásica

Primero que todo, tenemos que dejar en claro que los dos sociólogos clásicos que hemos discutido, representan de muchas formas, dos tipos distintos de pensamiento. Durkheim relaciona su pensamiento sociológico al estudio científico natural, ha'l'ando de sistemas, embriones, células, periodicidad etc. Al mismo tiempo, toda su construcción teórica está caracterizada por un pensamiento 'evolucionario', donde se puede retornar a la célula original o al embrión para hallar la explicación para el desarrollo de un fenómeno social dado. Weber, por otro lado, relaciona su pensamiento sociológico con la tradición cultural alemana. Él representa el cuestionamiento científico cultural. Observa a la ciencia social como ciencia cultural, cuya meta es la generación del sentido. Esto ocurre cuando el sociólogo deja que sus valores determinen qué campo empírico investigar. Es más, Weber observa que la labor principal de la investigación social debe ser interrogarse por el contenido de valor de un fenómeno o texto determinado. Se debe investigar dónde se encuentra reposando el mensaje. ¿Dónde está el foco? Consecuentemente se debe intentar explicar el entorno donde se desarrolla el fenómeno o texto mismo.

Estas diferencias fundamentales entre las teorías de la ciencia de Durkheim y Weber llevan a distinciones en su interpretación de la cultura. Para Durkheim, la cultura significa sistema, sistematización y regularidad, mientras que para Weber la cultura significa crear sentido y significancia a través de relaciones con valores. A pesar de todo, existe un terreno común para ambos sociólogos. Fundamentalmente, su mirada hacia la cultura como una relación sujeto-objeto. La cultura objetiva efectivamente existe e influencia al individuo. La cultura trata de culturizar a los individuos. Esta influencia tiene un carácter diferente en las teorías de Weber y de Durkheim. Durkheim ve la influencia de la cultura objetiva sobre el individuo de una manera optimista, siempre recordando los tesoros que pertenecen a la sociedad y que tienen la función de beneficiarla en general. Weber tiene una mirada un tanto más pesimista de esta influencia. Observa que el aumento de la cultura y su complejidad dificulta aún más que el individuo adquiera cultura y por lo tanto sea capaz de llegar a ser alguien culto. Esta problemática suscita problemas a la hora de hacer la elección por algún valor cultural y por otro lado la carencia de un proceso culturizador.

Otro rasgo común de estos dos sociólogos es que ambos están en la búsqueda de mecanismos que puedan transferir la cultura a los individuos. ¿Cómo se lleva a cabo la

culturización? Para Durkheim, es un proceso consciente, en donde la disciplina, la explotación de las predisposiciones, institucionalización y rituales se usan constantemente. Para Weber, por el contrario, es un proceso inconsciente enraizado en mecanismos lógicos. Una persona tomando la posición correcta, en virtud de su personalidad carismática, puede convertir un mensaje cualquiera en todo un estado mental para otros. El individuo puede también, así mismo, buscar sentido y significado en la realidad empírica.

Un tercer rasgo común es que la cultura se observa como producto de la sociedad. Durkheim se refiere a la sociedad como la fuente y también como la garante de cultura. De este modo, la cultura refleja todo el desarrollo societal. Weber observa la organización de la sociedad en grupos de *status* y a las luchas internas de los actores culturales como factores determinantes que obtendrán el acceso a la cultura y qué partes de la cultura serán diseminadas.

Un cuarto rasgo común es que la cultura es vista como ente capaz de ejercer influencia sobre la sociedad. En la teoría de Durkheim, la cultura puede llevar a varias formas de institucionalización mientras que en la teoría de Weber diversos tipos de ética y conductas pueden llevar a distintos tipos de desarrollo societal.

Si una teoría sociológica de la cultura pretende tomar su punto de partida de estos dos sociólogos clásicos, debe basarse en la percepción de la cultura como una relación de sujeto-objeto, en un sentido donde existan los mecanismos apropiados para lograr la transferencia de la cultura a los individuos, influyendo sobre el desarrollo societal y donde la sociedad, por consecuencia de su organización, logre determinar e influenciar a la cultura. Expliquemos estos cuatro principios.

1. Que la cultura sea una relación sujeto-objeto implica que la teoría de la cultura debe tomar como punto de partida, la existencia de una cultura objetiva que se manifiesta en textos, escultura, arte, arquitectura, mientras que al mismo tiempo una cultura subjetiva también está presente en la forma de tipos y maneras de pensamiento, estados mentales, y emociones. La cultura objetiva es en principio accesible a todos los individuos ; forma la base de la cultura subjetiva.

2. Los mecanismos por los cuales la cultura objetiva es transferida al sujeto significa que la culturización del individuo está teniendo lugar. El enigma de este asunto radica en la manera como se lleva a cabo. Básicamente, esto sucede cuando el individuo aprende sobre la substancia de la cultura. Es precisamente la substancia la que influencia el estado mental del individuo. Esta substancia puede generar alegría, miedo, soledad, armonía y todas estas emociones pueden estar respaldadas y acompañadas por rituales.

3. Que la cultura pueda, como consecuencia de sus substancia, incidir en el desarrollo de la sociedad, significa que los seres humanos cuando se han culturizado, actuarán de manera tal que influenciarán en el desarrollo de la sociedad. La substancia en una cultura dada implica el desenvolvimiento de una ética particular que acompaña a los seres huma-

nos. Esta ética se convierte en un factor determinante para su conducta. En una mirada a largo plazo, son estas formas de conductas comunes las que contribuyen a determinar el desarrollo societal.

4. Que la sociedad como producto de su organización pueda incidir en la cultura, significa que su estructura determina qué individuos logran llegar a ser cultos, y que puedan encargarse de la culturización de los otros. De esta manera, la base se hace vulnerable a luchas por el acceso a la culturización y por consiguiente por mantener una posición como miembro de un estrado culturizado de la sociedad, estrado que puede incidir en la ética y conducta de otros individuos. En este tipo de lucha se explotan diversas maneras de represión o llegar a evitarla, entrar en alianzas, exclusión, etc. El resultado de estos conflictos determina quién se encarga de diseminar la cultura, y por consiguiente, qué cultura es diseminada.

Conclusión

En la construcción de su teoría de la cultura, Margaret Archer ha hecho hincapié en hacerla lo más consistente posible. En este sentido, ha sido exitosa. En este artículo, he tomado un aspecto fundamental de su teoría: su utilización de la sociología clásica como ejemplos. He señalado que sólo utiliza los análisis de la cultura de Émile Durkheim y de Max Weber como ejemplos de procesos morfogenéticos a los cuales subjetiviza y los lleva hacia la formalización. Ella se encarga de acomodar los análisis dentro de su esquema de contradicciones y complementariedades de la represión sociocultural y de las formas de evitarla. Este proceso sólo puede suceder cuando se omiten partes esenciales de los análisis clásicos y al mismo tiempo deduce lo relacionado con el proceso morfogenético dentro de su teoría. Consecuentemente, la teoría de Archer se basa en elementos de teorías que de hecho plantean contradicciones a la de ella misma. En otras palabras, introduce una contradicción dentro de su misma teoría.

Dentro de mi perspectiva, por medio de una relectura de las obras sociológicas clásicas es posible crear la base de una teoría sociológica de la cultura. Sin embargo, esto se debe llevar a cabo bajo la premisa de los sociólogos clásicos mismos. No se pueden omitir los supuestos teóricos básicos. Es necesario entrar en un diálogo con ellos con el ánimo de ver qué alcance pueden tener al ser utilizados en un desarrollo constructivo de una teoría sociológica de la cultura.

LILLI ZEUNER

Profesora asistente
Instituto Nacional Danés de Investigación Social, Copenhagen
lili.zeuner@dig.sdu.dk

RECIBIDO ENERO DE 2005, APROBADO MARZO DE 2005

TRADUCIDO POR: Sebastián Cuéllar Sarmiento

Referencias Bibliográficas

- ARCHER, M.S. (1979) *Social Origins of Educational Systems*. London: Sage.
- _____ (1985) "The Myth of Cultural Integration", En *British Journal of Sociology* 36 (3): 333-53.
- _____ (1988-1996) *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory* (revised edn.). Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1995) *Realist Social Theory: the Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ARCHER, M.S. and GINER, S. (eds) (1971) *Contemporary Europe: Class, Status and Power*. London: Weidenfel & Nicolson.
- BAUMAN, Z. (1973) *Culture as Praxis*. London: Routledge & Kegan Paul.
- BUCKLEY, W. (1967) *Sociology and Modern Systems Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- DURKHEIM, Emile. (1938/1977) *The Evolution of Educational Thought: Lectures on the Formation and Development of Secondary Education in France*. New York: Free Press.
- _____ (1925/1968) *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*. New York: Free Press.
- _____ (1912/1995) *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- GIDDENS, Anthony. (1976) *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*. London: Hutchinson.
- _____ (1979) *Central Problems in Social Theory*. London: MacMillan.
- GINER, S. y ARCHER, M.S. (eds) (1978) *Contemporary Europe: Social Structures and Cultural Patterns*. London: Routledge and Kegan Paul.
- GRAMSCI, Antonio. (1932/1975) *Letters of Prison*. Antonio Gramsci, eds. L. Lawner. New York: Harper Colophon.
- HABERMAS, Jürgen. 1968/1972) *Knowledge and Human Interests*. London: Heinemann.
- _____ (1971) *Towards a Rational Society*. London: Heinemann.
- LAKATOS, Imre. "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", En LAKATOS, I and Musgrave, A. (eds) (1970) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Pp 91-196. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEVY-STRAUSS. (1958/1969) *Structural Anthropology*. London: Allen Lane, The Penguin Press.
- LOCKWOOD, David. (1964) "Social Integration and System Integratio. ", in Zollschan, G.K. and Hirsch, W. (Eds). *Explorations in Social Change*. London: Routledge & Kegan Paul. Pp 244-257.

- MILIBAND, R. (1969) *The State in Capitalist Society*. London: Allen & Unwin.
- PARSONS, Talcott. (1951) *The Social System*. London: Routledge & Kegan Paul.
- POPPER, Karl R. (1972/1992) *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- RITZER, George. (1992) *Sociological Theory*. New York: McGraw-Hill.
- ROBERTSON, Roland. (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- SOROKIN, P. (1957) *Social and Cultural Dynamics*. London: Peter Owen.
- WEBER, Max. (1904-17/1949) *The Methodology of the Social Sciences*, tr. Amd de. E.A. Shils and H.A. Finch. New York: New York Free Press.
- _____ (1904-5/1970) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Unwin University Books.
- _____ (1916/1968) *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, tr, and de. H.H Gerth with an introduction by C.K. Yang. New York: Free Press.
- _____ (1916-17/1967) *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, tr. And de. H.H. Gerth and D. Martindale. New York: Free Press.
- _____ (1948/1970) *From Max Weber: Essays in Sociology*, tr., de. And with an introduction by H.H. Gerth and Wright Mills. London: Routledge & Kegan Paul.
- ZEUNER, L. (2000) *Sociologisk kulturteori mellem naturvidenskabelig og kulturvidenskabelig taenkning: Fra Emile Durkheim, Max Weber og Georg Simmel til Margaret Archer, Robert Wuthnow og Pierre Bourdieu.*, Copenhagen: New Science Monographs