

**Alexis Romero Salazar  
María Cristina Parra Sandoval**

**El Pensamiento Sociológico:  
del Siglo XIX al Siglo XXI**



**El Pensamiento Sociológico:  
del Siglo XIX al Siglo XXI**

© **El Pensamiento Sociológico: del Siglo XIX al Siglo XXI.**

Espacio Abierto  
Universidad del Zulia  
2011

ISBN:  
Depósito legal lf

*Coordinador de publicación*  
Alexis Romero Salazar

*Diseño de portada*  
Javier Ortiz

---

*Los artículos contenidos en este libro han sido rigurosamente revisados  
y evaluados por árbitros especialistas en los temas que desarrollan.*

---

*Diagramación e impresión:* Ediciones Astro Data, S.A.  
E-mail: edicionesastrodata@cantv.net  
Telf.: 0261-7511905. Fax: 0261-7831345  
Maracaibo-Venezuela.

# Índice

## **Presentación.**

Alexis Romero Salazar / María Cristina Parra Sandoval . . . . . 7

## **Durkheim. La metáfora biológica y la práctica científica**

María Inés González Carella y Ester Isabel Llinás . . . . . 13

## **Weber. Educación y dominación**

Gonzalo Cataño. . . . . 29

## **Marx. Modernidad, política y utopía**

Jaime Nieto López . . . . . 41

## **Merton. Diversidad del análisis social**

Gonzalo Cataño. . . . . 57

## **Jaldún. El aporte No Occidental**

Zidane Zeraoui . . . . . 83

## **La Sociología Fenomenológica: raíces olvidadas**

Ingrid Vendrell . . . . . 121

## **La Teoría Crítica. Entendimiento que apunta a la emancipación**

Silvana Laso . . . . . 137

## **El Interaccionismo Simbólico. Goffman y las Instituciones Totales**

Mailer Mattié . . . . . 163

## **La Sociología Interpretativa. Globalización y vida cotidiana**

María Teresa Urreiztieta V. . . . . 173

## **El Paradigma de la Complejidad: crítica a la razón simplificadora**

Francisco Rodríguez . . . . . 189

<b>Postmodernidad. Las criptas de la vida</b>	
Michel Maffesoli . . . . .	199
<b>Una aproximación a las relaciones entre hermenéutica, intersubjetividad y sociología</b>	
Michel Mujica Ricardo . . . . .	213
<b>La Visión Integrada: Estudios de complejidad y estudios culturales</b>	
Immanuel Wallerstein . . . . .	237
<b>La Sociología: de los Sistema a los Actores</b>	
Alain Touraine . . . . .	247
<b>La disputa del Canon Clásico en la sociología</b>	
Javier B. Seoane C. . . . .	257
<b>La Sociología Latinoamericana: profecías, interpretaciones y escenarios</b>	
Alexander López . . . . .	283
<b>El Pensamiento Crítico Latinoamericano</b>	
Jaime Antonio Preciado Coronado . . . . .	309
<b>AUTORES.</b> . . . . .	339

## Presentación

Hace algo más de un par de décadas, cuando para nosotros la idea de una revista para la difusión del conocimiento producido desde la sociología era embrionaria, el quehacer de la disciplina en el país estaba marcado por dos cuestiones fundamentales: la exigencia de abordajes totales para la explicación de lo social y la imposibilidad de un enfoque sociológico unitario. Tales asuntos producían en los sociólogos gran desasosiego y una actitud de minusvalía profesional, asociada a la percepción de incapacidad para legitimar la potencia de su trabajo. De ese modo sus esfuerzos explicativos quedaban subsumidos en interpretaciones historicistas o economicistas.

Por un lado, la creciente complejización de la realidad social justificaba la utilización de enfoques globalizantes o interdisciplinarios, que garantizaran la producción de algo así como una visión de conjunto. Dicho de otra manera, la explicación de lo real-social exigía abordajes múltiples o integrales, elaborados a partir de la conjunción de los esfuerzos de quienes trabajaban en las diferentes disciplinas sociales.

El punto de vista de la multidisciplinariedad, fue sistemáticamente defendido por personalidades vinculadas a las más diversas corrientes teóricas y campos de las ciencias sociales. Algunos, como el sociólogo Agustín Cuevas, marxista vinculado a la llamada Teoría de la Dependencia, sostenía que el esfuerzo interdisciplinario era forzado en América Latina, por el necesario tratamiento de la temática del desarrollo y el subdesarrollo, que reclamaba la confluencia del análisis económico, político y sociológico. Decía Cuevas:

“La interdisciplinariedad se impone porque la pregunta del subdesarrollo no se puede contestar sin historia. Si hablamos de subdesarrollo, tampoco se puede imaginar un sociólogo que no sepa economía política. Porque el problema económico de América Latina es un problema acuciante, la articulación de los diferentes niveles en los países subdesarrollados, hace que lo económico y lo político adquieran dimensiones preponderantes<sup>1</sup>.”

Cierto fue que para la época, al margen de la naturaleza de sus motivaciones y de sus posturas epistemológicas, la mayoría de los autores, se pronunciaba por abordajes múltiples. Posición radicalizada por algunos que proclamaban la existencia de una sola ciencia social, basándose en los resultados supuestamente nefastos de la existencia de las “especialidades”. Por eso, en los esfuerzos de interpretación de la realidad social, los límites entre las disciplinas se hicieron imperceptibles, colocándose la necesidad de los enfoques conjuntos por encima de las particularidades de los enfoques en boga.

Por otro lado, era demasiado evidente la existencia de variados tipos de análisis sociológico, entre ellos, el positivo-empírico, el estructural-semántico y el estructural-marxista. Fueron varios los intentos por lograr su integración; esfuerzos realizados unos a partir de la idea de alcanzar una síntesis teórica entre diferentes tendencias -dialéctica y funcionalismo, por ejemplo- y otros mediante una síntesis a nivel epistemológico. Van Den Berghe<sup>2</sup> postulaba la complementariedad, apoyándose en el hecho de que cada uno destaca un aspecto de la realidad, privilegiando un enfoque el

---

1 CUEVAS, Agustín (1989) Las Ciencias Sociales en América Latina y el problema de la Democracia. Revista Nacional de Ciencias Sociales **CON-TEXTOS**. No. 2. Maracaibo.

2 VAN DEN BERGHE, Pierre (1984) **El Hombre en Sociedad. Un enfoque Biosocial**. Fondo de Cultura Económica. México.



conflicto y otro el consenso. El problema es que, contrariamente a lo que decía, ambos enfoques tenían la pretensión de ser visiones globales de la realidad, expresadas en los conceptos de totalidad (en la dialéctica) y de sistema (en el análisis funcional).

Bourdieu<sup>3</sup>, asumiendo la analogía de sus principios epistemológicos, planteaba la unificación de teorías como las de Durkheim, Weber y Marx, diferentes y opuestas. No consideraba las condiciones históricas en que estos autores elaboraron sus planteamientos y “marcaron” sus abordajes de la realidad social. De igual modo, tomaba poco en cuenta las diferencias en las bases filosóficas y en las formas como se construye la realidad en las tres reflexiones. De manera pues, que en virtud de sus limitaciones, esos intentos no hicieron posible la producción de un análisis sociológico único.

Mantuvimos en esos años que la exigencia multidisciplinaria y la imposibilidad de un enfoque unitario no tenían por qué cuestionar la especificidad o el perfil propio de la sociología como ciencia social; por ende, rechazamos la negación del punto de vista sociológico como un campo autónomo. Aceptamos sí que las dimensiones de lo social están estrechamente relacionadas, pudiendo separarse sólo analíticamente y que la sociología toma prestadas de las otras disciplinas algunas conclusiones, igual que lo hacen ellas con ella; ese constituye su esfuerzo de totalidad. Y compartimos lo que acotó Gonzalo Cataño en 1986:

“La sociología aborda su tema de estudio con una perspectiva científica, esto es, a partir de los cánones generales de la ciencia moderna. Si bien, la sociología, como las demás ciencias del hombre, no llena a cabalidad las demandas ideales de la ciencia, extraídas generalmente de la

---

3 BOURDIEU, Pierre, CHAMBOREDON Jean Claude y PASSERON Jean Claude (1975) **El oficio de sociólogo**. Siglo XXI. Buenos Aires.

experiencia de las ciencias naturales, el trabajo de los sociólogos se ha realizado atendiendo los requisitos mínimos del método científico”<sup>4</sup>.

Eso había que decirlo porque tenía profundo sentido ante el desconcierto en el cual se encontraban los profesionales de la sociología; por ello, en un acto vindicatorio, decidimos abrir un espacio para mostrar la potencia de la reflexión e investigación en nuestro campo del saber. Afortunadamente, de aquella época hasta hoy muchas cosas cambiaron en el mundo académico y del trabajo. La exigencia de interpretaciones consistentes fijó, de manera casi natural, los alcances de la colaboración entre las disciplinas: sin perder su perfil, la sociología aportó su rigor teórico, sus técnicas de investigación y su gran capacidad para lograr generalizaciones, partiendo de la observación metódica de situaciones concretas. Hoy es imposible evaluar la producción de la historia, de la ciencia política y las elaboraciones jurídicas y antropológicas sin considerar la contribución del pensamiento sociológico; las obras de sus representantes clásicos y contemporáneos constituyen en gran medida el anclaje de la ciencia social.

Ahora cuando llegamos al Volumen XX de *Espacio Abierto* con 66 números editados, en el marco de la definitiva asimilación de los límites de la interdisciplinariedad y de la superación de las antiguas presiones por un enfoque unitario, la ocasión es para la celebración de una ciencia cuyos resultados se basan en el razonamiento lógico, que trata de sintetizar sus complejas observaciones en proposiciones abstractas y lógicamente relacionadas, que desarrolla su trabajo siguiendo las experiencias previas y que es cuidadosa de que sus observaciones no estén influidas por preferencias o valores individuales. No hemos encontrado mejor forma de celebrar que agregar al acervo bibliográfico de las ciencias sociales un volumen especialmente preparado con la selección de artículos referidos al pensamien-

---

4 CATAÑO, Gonzalo (1986) **“La Sociología en Colombia”**. Edt. Plaza y Janés. Bogotá.

to sociológico recogidos en nuestras páginas, a lo largo de diecinueve años.

El libro está en línea con una anterior compilación sobre la sociología venezolana<sup>5</sup> y constituye la reunión de trabajos entregados como contribución a *Espacio Abierto* por autores de diferentes latitudes e instituciones. Sus capítulos abordan, desde diferentes ángulos, temas de la teoría sociológica: aspectos no considerados del aporte de los clásicos, la evolución de los tipos convencionales del análisis sociológico, los problemas epistemológicos, la novedad de un pensamiento no occidental sobre lo social y los elementos olvidados por los académicos. Sin dejar de lado enfoques no tan recientes y nuevas perspectivas: la Sociología Fenomenológica, la Teoría Crítica, el Interaccionismo Simbólico, la Sociología Interpretativa, el Paradigma de la Complejidad, el Postmodernismo, la Sociología Hermenéutica, la visión integradora de la complejidad y la cultura, la Sociología los Actores y el Pensamiento Crítico Latinoamericano. En algunos casos son artículos escritos por el creador o representante principal de la corriente como Touraine, Wallerstein y Maffesoli; por lo que constituye un importante aporte a la cátedra de Teoría Sociológica de nuestras universidades.

A los autores, a todos los colaboradores y lectores; a las personas e instituciones que han apoyado el esfuerzo a lo largo de estos años, nuestro infinito agradecimiento.

*Alexis Romero Salazar/ María Cristina Parra Sandoval*  
*Maracaibo, junio de 2011*

---

5 ROMERO SALAZAR, Alexis (2001). **La Sociología Venezolana Hoy**. Asociación Venezolana de Sociología/Universidad del Zulia. Maracaibo.



# **Durkheim. La metáfora biológica y la práctica científica**

*María Inés González Carella  
Ester Isabel Llinás*

## **Introducción**

El empleo de la metáfora como estrategia de explicación y comprensión en la obra de Durkheim pone de manifiesto las tensiones epistemológicas propias del momento histórico en que vivió.

Con el fin de analizar algunos de los aspectos que conforman su modo de producir conocimiento en el ámbito de la sociología, tendremos en cuenta la noción de “práctica científica” propuesta por Philippe Kitcher al describir las características de la ciencia en el período decimonónico.

Kitcher considera que la ciencia, a partir del análisis desplegado por los científicos, se estructura en modos de producir conocimiento que configuran “prácticas progresivas multidimensionales”. Su propuesta supone dejar de lado la concepción que entiende a la ciencia solamente como un conjunto de teorías y a la teoría como un conjunto de enunciados, para así ofrecer una descripción del estado de la ciencia en sus múltiples aspectos, en un momento histórico determinado. Asimismo, se interesa por entender el crecimiento de la ciencia como un proceso en el cual, sujetos cognitivamente limitados, participan de una comunidad y combinan sus esfuerzos en un contexto social con características particulares.

La práctica científica es definida como

una entidad multidimensional cuyos componentes son: el lenguaje usado en la investigación, las afirmaciones sobre la naturaleza que el científico acepta, las cuestiones consideradas importantes, el esquema aceptado para responder a estas cuestiones (junto con las cuestiones de cómo ellas son aplicadas a casos paradigmáticos o a problemas no resueltos), las perspectivas metodológicas específicas para ese campo de la ciencia, los cánones de buena observación y experimentos y los estándares para valorar confiabilidad de otros (Kitcher, 1993: 31).

De todos estos aspectos, Kitcher señala que las preguntas y los esquemas explicativos son los más significativos, pues existe una conexión vincular que liga contextualmente las preguntas a los esquemas propuestos para resolverlas en un sentido epistémico bien preciso.

Hay dos tipos de preguntas relevantes: las de aplicación, destinadas a encontrar ejemplificaciones a determinados esquemas explicativos; y las que surgen cuando alguna ejemplificación de un esquema explicativo aceptado presupone la verdad de una tesis controversial. Este tipo de preguntas posibilitan el cambio progresivo de los esquemas explicativos.

El progreso explicativo logra mejorar nuestra concepción de la dependencia de los fenómenos y contribuye a enriquecer la práctica científica. Cada práctica tiene un modo de explicar que responde a un esquema explicativo diferente y cada disciplina puede incorporar esquemas explicativos propios.

El progreso conceptual se da cuando se ajusta más adecuadamente a los referentes que lo que ocurría en la práctica anterior, porque el concepto en tanto serie de notas coincide con una clase definida.

El progreso en las sentencias aparece cuando permite respuestas a las preguntas significativas, y el progreso instrumental y metodológico supone innovaciones en lo experimental y observacional y la formulación de estrategias que den mayores probabilidades al éxito en las otras dimensiones.

Pero ¿cómo se da el paso de la práctica individual a la consensuada? Según Kitcher, cuatro supuestos pueden explicar el consenso:

1. Cada miembro de la comunidad actúa siguiendo el objetivo epistémico de modificar la práctica tan progresivamente como sea posible.
2. Todos los miembros de la comunidad científica, en un determinado momento se hallan en el mismo contexto epistémico.
3. Se arriba a una decisión común cuando todos los miembros han hecho, en forma independiente, las mismas innovaciones progresivas.
4. Las modificaciones son propuestas en debate con otras alternativas y triunfan porque ofrecen procesos bien diseñados para promover procesos cognitivos.

A los efectos de este análisis entendemos que es conveniente ubicar históricamente los planteos acerca de la ciencia. La concepción de ciencia propuesta por Newton tal como lo presenta en “Principios Matemáticos” (1687):

1. reconoce un tipo de conocimiento que no *puede explicar el origen del mundo, sus causas últimas*, pues la naturaleza cognoscitiva de los hombres es restrictiva, pero puede explicar su estructura matemática, que se manifiesta en leyes en tanto descripciones de las fuerzas que interactúan de manera universal sobre la materia (Newton, 1993: 461).
2. para Newton, la ciencia es aquella *actividad capaz de deducir ciertas propiedades universales de las cosas por medio de experimentos y no a partir de hipótesis*. De ahí su afirmación, yo no finjo hipótesis (Newton, 1993: 620).
3. las leyes se diferencian de las hipótesis porque *constituyen un conocimiento cierto que expresa propiedades universales obtenidas por medio de la experimentación*.

Estas propiedades, que tienen carácter sumativo, pueden derivarse de los fenómenos aunque no sean observables. Es evidente que el presupuesto básico en que se sustenta radica en considerar que el todo es igual a la suma de las partes, proposi-

ción que trae aparejado un caudal de dificultades cuando se intenta explicar desde ahí los fenómenos biológicos.

En el siglo XIX, período en el que se configuran las principales teorías evolutivas de la biología, el proyecto newtoniano es completado por John Herschel quien también creía que las leyes son enunciados que describen una relación invariable a tal punto que, fuera de ellas, no es posible hallar ciencia.

No podemos olvidar que es una época en la que se manifestaron tensiones en cuanto a la aceptación del carácter inmanente de las leyes. Herschel, consciente del criterio por el cual se aceptaba explicar los fenómenos biológicos a partir de leyes inmanentes que referían a causas finales, sostuvo que toda ley que involucrara causas finales no era científica.

Ahora bien, en este contexto ¿cómo explicar los fenómenos biológicos que tienen propiedades emergentes no reducibles a propiedades agregativas como la materia?

La imposibilidad de reducir lo orgánico a su composición material, pues las propiedades del ser vivo emergen de la relación del todo con sus partes, requiere del empleo de otros principios explicativos como la causa forma y final. Es claro que al cambiar los presupuestos sobre el mundo: una ontología de carácter causalista de raigambre aristotélica por una ontología mecanicista reducida a la función de fuerzas que interactúan, de carácter newtoniano, cambia el criterio de científicidad.

El tratamiento de la vida que no responde al orden de las fuerzas agregativas, queda fuera del tratamiento científico. Si bien esta tensión fue resuelta temporalmente mediante la diferenciación entre el campo de la ciencia encargada de explicar el orden a partir de leyes y el ámbito de la teología natural, que explicaba el orden biológico a través del argumento del diseño divino, lo cierto es que el ideal de la ciencia, desde los griegos hasta Darwin, coincidía en la posibilidad de explicar lo necesario. Esta posición significaba no tener en cuenta los modos de explicar la consideración de lo contingente, que supone la introducción del concepto de azar.



Una preocupación que se observa en Darwin es la de presentar su teoría en el marco de la metodología de la *vera causa* de Herschel, para que fuese aceptada por sus contemporáneos de la comunidad científica. Los cánones de la *vera causa* afirmaban:

1. Descubrir las leyes que expresaban las correlaciones regulares entre fenómenos.
2. Explicar según esas leyes, que no eran inmanentes y tenían carácter predictivo.
3. Aceptar el carácter a-historicista de la ciencia, ya que consideraban que cualquier explicación histórica implicaba recurrir a cuestiones teológicas que requerían la presencia de la causa final: Dios. Una explicación científica era válida si se formulaba en relación con las leyes que eran la expresión de la causa eficiente.
4. Defender el carácter antievolucionista de la ciencia como resultado de su a-historicidad.
5. Reconocer la independencia de la ciencia de la teología y el carácter secular que debía tener el quehacer científico.

Pero estos principios no fructificaron en el área de la biología. Contemporáneos, y aún predecesores de Darwin, implementaban sofisticadas investigaciones en biología y biogeografía. Había áreas de la biología en las que las referencias temporales tomaban cada vez mayor relevancia, como la distribución de animales a través del tiempo y reportes de naturalistas sobre fenómenos biogeográficos, esto evidenciaba que la historia es un aspecto a tener en cuenta en el origen de las especies.

Darwin capitalizó las críticas provenientes de Adam Sedgwick, de William Whewel y de Herschel para hacer coincidir su teoría de la evolución, que había esbozado en su *Ensayo* de 1844, con la metodología de la *vera causa*; lo que puede sintetizarse en estos tres puntos:

- la causa realmente existente que permite que las variaciones favorables surgidas azarosamente se perpetúen en los individuos y en sus descendientes es la selección natural.
- hay adecuación entre la causa –la selección natural– y los efectos –la evolución de las especies–.

- se pueden unificar hechos diferentes como resultado de la acción de la selección natural: los fenómenos de geodistribución, los casos de morfología comparada y las extraordinarias adaptaciones de las diferentes especies.

Sin embargo, era imposible que la evolución, como la entendió Darwin, pudiera explicarse desde la regularidad de una ley, pues de hecho, la adaptación de los individuos al medio, a través de largos períodos de tiempo, con la presencia de la selección natural, no puede sistematizarse en un proceso uniforme (Darwin, 1985: 117).

La presencia de lo contingente en el modelo de explicación newtoniano sólo aparece en la especificación de las condiciones iniciales, mientras la explicación se realiza de acuerdo a leyes. En la teoría de Darwin la evolución de las especies no se produce a través de un proceso regular sino que depende de las variaciones favorables que genera el azar (Darwin, 1985: 101). Desde el momento que se aceptan las variaciones azarosas se origina un conflicto epistémico y óntico: no se compatibiliza con el modelo explicativo por leyes ni se acepta la concepción determinista del mundo.

Darwin responde a estas cuestiones iniciando un camino que lo conduce a elaborar un nuevo esquema explicativo que contradice los postulados de la tradición mecanicista. P. Kitcher (1993) desde su valoración de la “práctica científica” como unidad de análisis multidimensional de teorías, permite obtener nuevos criterios para justificar la aparición del esquema explicativo de Darwin conocido como “la narrativa histórica”. Valora el aporte de historiadores, sociólogos y cognitivistas, pero centra su interés en analizar “cómo es la ciencia practicada racionalmente”. Desde este lugar, nos hemos preguntado ¿qué ocurre con la práctica científica utilizada por Durkheim? Una detenida lectura de ambas nos permitirá esbozar algunas comparaciones, así como dejar abiertas algunas cuestiones que se suscitan en el seno de dos modos de producción científica que, por un lado, comparten características, y por otro, poseen peculiaridades propias de su objeto de estudio.

## La práctica darwiniana y la práctica durkhemiana

Kitcher entiende que la teoría evolucionista de Darwin puede examinarse desde esta perspectiva epistemológica, y considera el concepto de racionalidad, implícito en el “Origen de las Especies”, como el paulatino desarrollo de una práctica individual hasta constituirse en una práctica consensuada. Las modificaciones que convirtieron la práctica darwiniana en una práctica consensuada fueron realizadas después de la segunda guerra mundial por los neodarwinistas en tanto que el cuerpo ortodoxo se logró después de 1960.

Intentaremos hacer extensivo el análisis que realiza Kitcher a la visión durkhemiana de la sociología, estableciendo paralelos y deferencias.

Los aspectos novedosos de esta práctica que el Origen propuso pueden sintetizarse en los siguientes puntos:

### a) Introduce nuevos interrogantes

La teoría darwiniana formula la pregunta sobre el origen de las especies, tema que excedía la buena ciencia de la época y alteraba la relación ciencia-teología. En este sentido cuestiona sobre las diferentes distribuciones biogeográficas, y sus interrogantes sobre morfología comparada permiten explicar la homología a través de la historia como la presencia de una propiedad en los descendientes de un ancestro común que también la poseían. En cuanto a la adaptación puede reconstruirse históricamente mostrando que una modificación ventajosa para sus poseedores primarios puede prevalecer en todos los miembros de esa especie en sucesivas generaciones del linaje (Darwin, 1985: 101).

### b) Modifica el lenguaje de la biología

Al cambiar la visión del mundo se hace necesario introducir nuevos conceptos. En este sentido el concepto esencialista tradicional de especie se sustituyó por el de “las especies son apenas variedades bien marcadas” (Darwin, 1985: 97), que es atribuido arbitrariamente a un conjunto de individuos que se

parecen mucho entre sí. No difiere radicalmente del término variedad a tal punto que fuera de esa relación histórica las especies no serían más que variedades, pues no sería posible reconstruir el linaje de los individuos cambiantes. La modificación en el concepto de especie generó modificaciones en los conceptos de variedad, homología, evolución y azar.

Un modelo de explicación de estos elementos se considera histórico porque introduce en el “*explanans*” aspectos contingentes que no están subordinados a leyes y realiza una descripción temporal de un proceso que relaciona de manera causal variedades ancestro-descendientes. La explicación consiste en una serie de narraciones propuestas con el fin de respaldar la credibilidad de cierto suceso o serie de sucesos que se corresponden evolutivos, singulares e irrepetibles. Esta descripción significa un cambio en la manera de ver el mundo y, por lo tanto, de explicarlo, a partir del cual se genera una nueva práctica científica.

El aporte teórico fundamental del Origen radica en mostrar que las observaciones relativas a la variación, competencia y herencia responderían a cuestiones que hasta ese momento parecían estar más allá del ámbito científico para su consideración. De hecho, lo que estuvo en disputa más que su verdad fue su significado. Durkheim habla de dos conceptos fundamentales para la explicación del comportamiento de los hombres en sociedad: la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica. La primera vinculada a las formas más primitivas, donde la conexión entre los individuos se da en base a su escasa diferenciación, se construye a partir de semejanzas y por lo tanto escasas posibilidades de conflicto; en tanto la solidaridad orgánica, más compleja, supone la diferenciación entre los individuos y los conflictos entre ellos, que sólo pueden ser zanjados si hay una autoridad exterior que fije los límites, esa autoridad, que es una fuerza moral externa, social y normativa, es la conciencia colectiva.

### **c) Introduce modificaciones metodológicas**

Al referirse al método empleado para el tratamiento de los hechos en “El Suicidio”, Durkheim incorpora la metodología

estadística, realizando un notable esfuerzo empírico, que desde su perspectiva le significará a la sociología la explicación de fenómenos tradicionalmente relegados a la psicología, distinguiendo de este modo a la psicología de la sociología

Afirma Durkheim que:

Los grandes sociólogos que acabamos de nombrar (Spencer, Comte) en ningún momento fueron más allá de las generalidades acerca de la naturaleza de las sociedades, sobre las relaciones entre el reino social y el reino biológico, sobre la marcha general del progreso; hasta la voluminosa sociología de Spencer carece de otro objetivo que el de demostrar cómo puede aplicarse a las sociedades la ley de la evolución universal (Durkheim, 1965).

#### **d) Propone nuevos esquemas explicativos**

La novedad en la propuesta de Darwin consiste en la introducción de procesos históricos y la inclusión de factores contingentes como componentes fundamentales del proceso explicativo. En efecto, tanto los aspectos contingentes como los azarosos se incorporan al conocimiento del mundo, a través de un tipo de explicación denominado narrativa histórica el cual recurre a argumentos que no sólo tienen en cuenta experimentos o leyes, sino también metáforas y analogías que necesitan constituirse históricamente.

Las explicaciones por leyes pueden completarse intrínsecamente mediante el agregado de más condiciones iniciales o más leyes al explanans. En cambio, las explicaciones históricas pueden introducir aspectos extrínsecos, pues hacen referencia a dimensiones contextuales, con lo cual las explicaciones históricas se constituyen en las únicas que dan cuenta de cierto tipo de información. Es en este sentido que debe tenderse la explicación darwiniana del origen de las especies en tanto atribuye la explicación del mundo orgánico a aspectos contingentes de interacción de los organismos y el medio, independientemente de la dirección inteligente del creador.

Durkheim propone como único ámbito de la sociología el de los “hechos” supraindividuales, “objetivos” (o sea externos,

no subjetivos), cuya finalidad existe bajo la figura de la función. Sostiene que cuando se intenta explicar un fenómeno social, “es necesario investigar separadamente la causa eficiente que lo produce y la función que cumple”.

En relación a este punto Durkheim, resuelve la cuestión entendiendo que lo más complejo no puede explicárselo por lo más simple, pero de ninguna manera plantea que para explicar lo más simple haya que recurrir a lo más complejo, sino que se trata de dos cosas distintas.

El supuesto de Durkheim consiste en sostener que “el todo es mayor que la suma de las partes”, y que lo más complejo no puede explicárselo por lo más simple, porque se trata de dos cosas distintas.

Acuerda Durkheim con ese proyecto al afirmar que la causa es determinante, es un hecho antecedente, que “A un mismo efecto corresponde siempre una misma causa” (Durkheim, 1965), esta es la formulación que él enunció a lo que podría llamarse el principio de uncausalidad y sostiene que “un hecho social puede explicarse únicamente mediante otro hecho social”, otorgándole de este modo un status epistemológico que diferencia a esta disciplina de la psicología. En este sentido podemos afirmar que:

1. Desde el punto de vista explicativo emplea la noción de uncausalidad.
2. Propone la observación, clasificación, descripción, comparación y explicación de los hechos sociales como el método adecuado para el desarrollo de la sociología. En la División del Trabajo Social a propósito de los hechos morales sostiene que:

... son fenómenos como otros; consisten en reglas de acción que se reconocen en ciertos caracteres distintivos, debe ser pues posible observarlos, describirlos, clasificarlos y buscar leyes que los explican. Y, si bien de acuerdo con la visión organicista de los sociólogos de la época, critica la falta de método para su análisis.

Pero jamás se determinaban las precauciones a tomar en la observación de los hechos, la forma en que de-

ben plantearse los problemas principales, el sentido en que deben dirigirse las investigaciones, las prácticas especiales que asegurarían su éxito ni las reglas que deben presidir la administración de las pruebas (Durkheim, 1965).

Otro aspecto relevante de la narrativa histórica es que puede recurrir a estrategias que anteriormente no formaban parte de los recursos del científico, como la analogía y la metáfora, las que permitieron a Darwin, por ejemplo, sumar evidencia empírica al explanans.

Es importante destacar el valor epistémico de la metáfora en la medida en que permite elucidar las relaciones entre sujeto-objeto en la creación de un sistema conceptual en el cual aparecen redes complejas de significados que tienen que ver con la manera de ver el mundo. Cuando la observación ya no es más efectiva aparece la función iluminadora de la metáfora, simbología que permite comprender un hecho en términos de otro más accesible y conocido.

La metáfora es empleada por Darwin para entender los diferentes sentidos de la lucha por la existencia, que no sólo implica el exterminio del otro, sino también la dependencia de otros para ocupar nuevos lugares en la naturaleza. También define la función de la selección natural como un “escudriñar” cada día y cada hora las modificaciones que se producen en la naturaleza conservando las favorables a cada aspecto y “trabajando” silenciosamente para el mejoramiento de los mismos (Darwin, 1985: 426).

En cuanto a la analogía, fue usada para comprender mejor la selección natural en relación a la selección artificial; observó las variaciones de las especies en estado doméstico, provocadas artificialmente por los horticultores y ganaderos, y de ahí traspoló analógicamente a lo que pasaba en la naturaleza, la lucha por la existencia en relación con la doctrina de Malthus, los eslabones intermedios y las variedades dudosas (Darwin, 1985:118).

Darwin no ignoraba los criterios epistemológicos aceptados por la tradición científica de su época, pero su necesidad

de responder a determinadas cuestiones lo llevó a recurrir a estrategias diferentes y a defenderse de quienes, con su rigorismo metodológico, impedían abordar problemas nuevos.

Al referirse a este aspecto, Durkheim declara:

- Las especulaciones recientes de la filosofía biológica, acabaron por hacernos ver en la división del trabajo un hecho de una generalidad que los economistas que hablaron por primera vez de él no pudieron ver. Se sabe que desde los trabajos de Wolf, de von Baer y de Milne-Edwards, la ley de la división del trabajo se aplica a los organismos así como a las sociedades; incluso se pudo decir que un organismo ocupa un lugar tanto más elevado en la escala animal cuanto las funciones estén más especializadas en él (Durkheim, 1965: 40-41).
- La repartición continua de los diferentes trabajos humanos, constituye la solidaridad social y se vuelve la causa elemental de la extensión y de la complicación creciente del organismo social (Durkheim, 1965: 60).
- La estructura de las sociedades en que está presente la solidaridad orgánica, está constituida por un sistema de órganos diferentes teniendo cada uno un rol principal, y formados por partes diferenciadas. Los elementos sociales están coordinados y subordinados alrededor de un mismo órgano central que ejerce sobre el resto del organismo una función aglutinadora y reguladora.
- En este tipo social los individuos están agrupados, no según sus relaciones de descendencia, sino según la actividad social a la que se consagran, su medio natural ya no es el medio natal sino el medio profesional, no es la consanguinidad sino la función.
- Los segmentos se transforman en órganos (Durkheim, 1965: 159).
- El cerebro social, como el cerebro humano, ha crecido con el curso de la evolución.

Si, para retomar sus expresiones (Spencer), los órganos en decadencia tienden a desaparecer, esto no quiere decir que los órganos de la vida vegetativa deban tomar su lugar totalmen-



te, no que los órganos sociales deban algún día reducirse a no ser más que un vasto aparato digestivo. Hay una actividad interna que no es económica o mercantil, ésta es la actividad moral. Estas fuerzas, que se desvían de afuera hacia adentro, no se emplean sólo para producir lo más posible, para aumentar el bienestar, sino para organizar, moralizar a la sociedad, para mantener esta organización moral, para ordenar su desarrollo progresivo.

A propósito de las teorías económicas y concretamente la del valor, expresa con claridad su postura epistemológica, dice en "Las Reglas del Método Sociológico", "Si el valor estuviera estudiado allí como debe serlo una realidad, veríamos al economista, ante todo, indicar cómo debe reconocerse a la cosa así llamada, luego clasificar las especies, buscar por inducciones metódicas en función de qué causas varían" (Durkheim, 1965), compara finalmente estos diversos resultados para sacar en conclusión una fórmula final.

## Conclusiones

Es evidente que Durkheim participa del paradigma organicista que atraviesa a la sociología europea (francesa e inglesa) del siglo XIX. En su obra observamos innumerable cantidad de términos que evidencian esta influencia. Podemos afirmar con pocas dudas que sus supuestos ontológicos encuentran el punto de apoyo en la analogía entre la sociedad y el organismo. Darwin es citado con frecuencia en sus obras, especialmente en "La División del Trabajo Social". Ambos pensadores están unidos por la necesidad de explicar fenómenos que caen fuera de los modelos explicativos existentes en su época y por la necesidad de recurrir a estrategias metodológicas hasta entonces no consideradas como recursos de la actividad científica. La más clara evidencia se encuentra en la elaboración de la noción de solidaridad mecánica en clara alusión a la metáfora fisicalista, y se complementa con la de solidaridad orgánica en clara referencia a la metáfora organicista. Estos conceptos ponen de manifiesto la presión ejercida por la concepción domi-

nante de ciencia y la tensión a que se encuentra sometido Durkheim al darse cuenta que conceptos diferentes que pertenecen a modelos también diferentes de ciencia, puede utilizarlos para la explicación de fenómenos propios de su disciplina. Cabe preguntarse ¿cómo adecuarlos al modelo de explicación elegido? Podemos afirmar que, en la práctica científica inaugurada por Durkheim, se observan nuevos elementos de orden metodológico cuyo paradigma esta presente en la actualidad.

Los supuestos ontológicos durkheimianos se encuentran enmarcados en la necesidad de delimitar a la sociología dentro de las ciencias sociales (hace referencia a la psicología y a la economía) y en relación a las ciencias físico-naturales. Para ello es necesario definir su objeto y su método, y la contradicción que observamos es que el objeto de estudio remite a fenómenos de dificultoso abordaje “objetivo” en términos de “cosas exteriores a los individuos” como él las define (las relaciones sociales, la conciencia colectiva, la solidaridad, los hechos sociales, la moral, las instituciones).

En cuanto a los supuestos epistemológicos-metodológicos que subyacen a su aporte teórico, son quizás los que menor esfuerzo requieren para ser analizados desde la perspectiva del marco normativo en tanto participa de las críticas generales del positivismo, fundamentalmente en su aspecto metodológico. Su modelo es el de la causalidad, el diseño experimental, no realizable en ciencias sociales en términos fácticos, pero cuya lógica propone y desarrolla en su trabajo “El Suicidio”, a través de la búsqueda gigantesca de datos para su análisis.

### Referencias bibliográficas

- DARWIN, Ch. (1985) **El origen de las especies**. Madrid: Ed. Edaft.
- DURKHEIM, E. (1965) **El Suicidio**. Buenos Aires. Ed. Schapire.
- DURKHEIM, E. (1965) **La División del Trabajo Social**. Buenos Aires: Ed. Schapire.
- DURKHEIM, E. (1965) **Las Reglas del Método Sociológico**. Buenos Aires: Ed. Schapire.

ENGUIA, M. (1998) **La Perspectiva Sociológica**. Barcelona: Ed. Tecnos.

GUIDDENS, A. (1997) **Las Nuevas Reglas del Método Sociológico**. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

KITCHER, Ph. (1993) **The Advancement of Science**. New York: Oxford University Press

NEWTON, I. (1993) **Principios matemáticos**. Barcelona: Ed. Altaya.



# Weber. Educación y dominación

*Gonzalo Cataño*

## 1

A diferencia de sus contemporáneos el francés Émile Durkheim y el norteamericano Thorstein Veblen, a quien citó con entusiasmo en “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, Max Weber nunca escribió un libro sobre educación. Sus numerosas reflexiones acerca de la enseñanza se encuentran dispersas a lo largo de toda su obra en lugares subordinados, que tienden a disminuir su papel y su significado en la sociedad. Unas veces se la ve encadenada a la política –a las formas de dominación– y otras, a la economía, el derecho, la religión y la ciencia. En sus libros de gran tamaño, en “Economía y sociedad”, en las monografías sobre las religiones universales, en los estudios históricos, la educación aparece como un elemento más del tejido social con ímpetus particulares según las demandas sociales y los intereses de los grupos en cuestión. Allí se la ve unida a la estratificación social, a los factores de prestigio, a la multiplicación de la especialización ocupacional, al despertar de condiciones únicas en el espíritu de los jóvenes, o a funciones opuestas como el aprendizaje de habilidades rutinarias, la transmisión de saberes generales o la ampliación de oportunidades mediante la masificación de la labor escolar.

En esta visión panorámica, Weber resalta los distintos escenarios institucionales que promueven los procesos educativos: escuelas, colegios y universidades para los tiempos más recientes; cuarteles, talleres, monasterios e internados para el pasado y los tiempos más remotos. Unas veces las instituciones aparecen en manos privadas o de la Iglesia y del Estado, y

otras, a cargo de gildas, grupos guerreros o asociaciones profesionales de diverso tipo (y aún más, de una compleja combinación de unos y otros). Todas sus acciones llevan la misma impronta: transmiten conocimientos y creencias mediante una relación disciplinada entre el que enseña y el que aprende. El propósito de Weber era mostrar las múltiples formas por las cuales se reproduce un tipo social deseado –el caballero, el especialista, el sacerdote, el funcionario, el guerrero, etc.– en estrecha relación con la organización del poder en la sociedad. Para ello bosquejó una tipología sociológica de los objetivos y medios pedagógicos, derivada de su teoría de las formas de dominación. Con esta estrategia analítica quería explicar tanto las sociedades actuales como las del pasado; el mundo Occidental y el Oriental; Grecia y Roma; la India, la China y el Japón; Israel, el antiguo Egipto y las sociedades primitivas tan próximas a los antropólogos.

## 2

Como se sabe, Weber distinguió tres tipos de dominación basados en diferentes fuentes de legitimidad: la legal, la tradicional y la carismática. La dominación legal, típica de las sociedades modernas, se manifiesta en el ejercicio de la autoridad mediante el acatamiento de leyes previamente estatuidas y aceptadas por los miembros de la sociedad. Se obedece a un individuo, al “burócrata”, no en virtud de un derecho propio que le confiere su nacimiento o un rasgo particular y único de su carácter, sino en cuanto encarna ciertas reglas a las que él mismo está sujeto. Allí el que ordena, obedece; sus exigencias son la mera prolongación del eco de las normas. La dominación tradicional, propia mas no exclusiva de la era patriarcal, del mundo medieval y de los sultanes otomanos, está ligada a la creencia en la santidad de los mandatos del poder señorial. El “señor” es quien ordena y los que obedecen llevan el aliento del “súbdito”. Se acata a la persona en virtud de una dignidad santificada por una tradición sancionada generación tras generación; “válida desde siempre”. Es el imperio de los usos y cos-

tumbres originados en tiempos remotos que se extravían en el mito. Allí los funcionarios dependen directamente del señor y administran su gracia en calidad de parientes, favoritos y vasallos amparados por la fidelidad.

La dominación carismática, la temida adversaria de las autoridades legal y tradicional, funda su influencia en las dotes sobrenaturales de las personas o de las instituciones: en el heroísmo, en las facultades mágicas, en el don de la revelación, en la capacidad oratoria, en el talento intelectual. Sus mejores ejemplos son el profeta y el santo, el reformador y el conquistador, el revolucionario y el demagogo, los hombres y las mujeres superiores a su tiempo, que se sienten estrechos en el ambiente en el que han crecido y han sido formados. Es la manifestación de lo excepcional, del genio y la grandeza emparentados con el hechizo. Se obedece al jefe, que toma la forma del “caudillo”, no por su dignidad tradicional o por el peso de la costumbre o de un estatuto jurídico, sino por su carisma, por sus cualidades singulares y únicas. La dominación carismática es, por naturaleza, una autoridad inestable y precaria a pesar del ímpetu inicial que la acompaña. El “paladín” pierde influencia cuando su dios lo “abandona” –cuando deja de hacer milagros o cuando sus revelaciones no se cumplen. O aún más, cuando decae su heroísmo y cuando se muestra incapaz de “electrizar” las masas o de iluminar a los seguidores más cercanos, los “apóstoles”. Es la manifestación de la transformación y el cambio; siempre la asiste una irradiación sediciosa hasta confundirse con la subversión. Su empeño es la lucha sin cuartel contra lo establecido, contra los valores, los hábitos, las leyes y las tradiciones consideradas eternas e imperecederas. Con exhalación divina busca una sumisión a lo que todavía no existe pero que sería digno de alcanzar. En palabras de Weber, “es el poder revolucionario específicamente *creador* de la historia” (Weber, 1964: 853).

Como ocurre con las construcciones teóricas de Weber, la elaboración anterior es una construcción típico-ideal que ayuda a orientar la observación de los hechos y de las situaciones concretas. La realidad es siempre más compleja y combina es-

tos tipos en una gradación no siempre fácil de establecer. Es labor del investigador evaluar el peso de los elementos constitutivos de los casos específicos, a fin de evitar presentaciones esquemáticas y poco flexibles de los hechos. Weber unió sus reflexiones educativas a esta tipología y, siguiendo los rasgos más sobresalientes de su construcción típico-ideal, fijó la atención en los mecanismos de reproducción de las formas de autoridad. Su énfasis se dirige a la preparación de la clase política de mayor rango y a la formación de sus inmediatos colaboradores (del cuadro administrativo encargado de la gestión del Estado y demás organismos de gobierno). Si bien en la época de Weber el sistema escolar se estaba extendiendo de manera irresistible a todos los estratos de la sociedad, todavía la educación en sus niveles secundario y superior se hallaba unida a las clases altas y a las ocupaciones directivas. Por aquellos años la universidad era una “escuela de burócratas”, según las gráficas palabras del jurista, sociólogo y economista alemán Lorenz von Stein (citado por Gerth y Mills, 1963: 244).

Weber distinguió claramente dos objetivos formativos contrapuestos: uno que buscaba despertar cualidades particulares en los jóvenes, y otro, que insistía en una formación especializada de los aprendices. En su estado puro el primer tipo correspondía a la estructura carismática de la dominación, y el segundo, a la estructura burocrática racional, típica de las sociedades modernas. Entre estos tipos polares encontraba, a su vez, una gama de objetivos educativos que intentaban cultivar en el educando el estilo de vida característico de un grupo social más o menos cerrado, que Weber –evocando la estratificación social del mundo medieval– llamaba estamento<sup>1</sup>.

1 Una compilación de los textos de Weber sobre educación y tipos de dominación, se encuentra en la **Revista Colombiana de Educación** (Weber, 2000, 84-100). A ellos se debe añadir el extenso capítulo sobre los literatos chinos consignado en su monografía sobre el confucionismo y el taoísmo (Weber, 1983: 323-352).



Aunque en sentido estricto los dones carismáticos no son susceptibles de ser transferidos, pues se espera que quienes están destinados a encarnar lo *particular* y *único* llevan una huella especial desde su nacimiento, la acción educativa se hace indispensable para despertar las facultades que existen de manera latente en el “alma” del novicio. Tanto el santo, el hechicero y el legislador como el artista, el sacerdote y el conductor de la guerra, deben pasar por un entrenamiento dirigido a temprar y probar sus dotes.

El genio nace pero hay que formarlo; se deben cincelar sus rasgos para asegurar el éxito de su destino. No es extraño entonces que la educación carismática tenga lugar en internados y escuelas especiales, que separan al aprendiz de sus lazos familiares y de sus ambientes cotidianos. Muchas instituciones exclusivas, de “elite”, cumplen funciones semejantes en nuestros días. Y ello porque la formación carismática tiende a ser esotérica, esto es, reservada, para unos pocos. Su clima más adecuado es la comunidad retirada de maestros y alumnos sometidos a una disciplina intensa que facilita la instrucción en prácticas corporales, ejercicios espirituales, conductas ascéticas, torturas y mutilaciones que buscan despertar el éxtasis adormecido en el corazón de los pupilos. Su sentido es la corroboración, la prueba y selección de la persona cualificada. El entrenamiento termina con la recepción solemne del candidato en el círculo de los portadores comprobados del carisma. Ahora sus tutores se han convertido en sus colegas, en sus compañeros de misión, y con la experiencia y los años, tendrá a su cargo labores de instrucción con las nuevas generaciones de alumnos que buscan avivar sus entumecidos atributos personales<sup>2</sup>.

2 Estos logros formativos no anulan, sin embargo, las relaciones de fidelidad y gratitud entre alumnos y mentores. Una vieja crónica del medioevo persa relata que un discípulo pasó por el pueblo de su antiguo preceptor, el insigne poeta, matemático y astrónomo Omar Khayyam –que

La educación que nutre la autoridad tradicional tiene un énfasis diferente. Sus marcos cultivan en el educando un estilo de vida asociado con el ideal cultural de un estrato dominante (un estamento). Los ejemplos favoritos de Weber eran la formación del *samurai* japonés, del mandarín chino, del *junker* alemán, del *gentleman* inglés, de los grupos dirigentes de Grecia y Roma y de la amplia gama de notables, los *honorarios*, muy corrientes (mas no exclusivos) de la Edad Media y de los años que siguieron al Renacimiento. Todos ellos integran la administración de los organismos tradicionales. El objetivo de esta modalidad educativa es la adquisición de las maneras, el porte y los conocimientos característicos del estrato al que se pertenece o al que se quiere llegar. Lejos se está aquí del entrenamiento especializado del experto o de la adquisición de saberes útiles y aplicados. El especialista, el “técnico”, es en estos medios fuente de escarnio y de franco desprecio. Los delegados de la dominación tradicional ostentan sin duda destrezas en un campo particular –habilidades militares, teológicas o jurídicas–, pero esto es sólo un elemento más de su formación y se encuentra subordinado al ideal del hombre “integral”, de la persona “cultivada”.

El caballero medieval se educaba en asuntos militares de la misma forma que se familiarizaba con las artes, la danza y el canto, además de la literatura, el juego, el lenguaje y los modales cortesanos. La instrucción despliega allí una fuerza especial, hasta el punto de que en estructuras de dominación tan diferentes como las feudales, las teocráticas y las patrimoniales, el “cultivo” es percibido por las masas como la fuente última de la diferenciación social. En nuestros días su estela pervive en el bachillerato clásico y en los seminarios y academias que buscan al hombre total, indiviso y “completo”. Aquí el conocimiento general es definido como fuente de enriquecimien-

años atrás “había unido su rostro al polvo”– y se sintió obligado a visitar su tumba, “porque él tenía sobre mí el derecho de un maestro” (Lamb, 1959: 260).

to y ornamento de la personalidad, y sus instituciones se reclaman al modelo ilustrado de Grecia y Roma, exaltado siglos después por el ideal humanista del Renacimiento que ha pervivido en Occidente hasta nuestros días. Con todo, el mayor peligro de esta educación es la de alimentar la pretensión de honor y respeto particulares del estamento.

Para prevenir el desarrollo de una molesta autonomía que ponga en cuestión los poderes establecidos, la autoridad tradicional se cuida siempre de elegir a los miembros de sus cuadros administrativos “desde arriba”, es decir, como favor personal y no como concesión de legitimidad a un grupo independiente con pretensiones de autonomía. Con esto se busca coartar los intentos de afirmación de un poder separado que subvierta la noción de fidelidad unida al otorgamiento del “favor”. Se observa piedad y devoción al superior que elige (pues toda elección emana de su voluntad) y no al estamento que certifica la formación.

La educación racional barre con los fines más queridos de lo tradicional y carismático. Su meta es la instrucción especializada, funcional y útil. Es la educación de la civilización capitalista por excelencia que a continuación heredaron los proyectos socialistas gestados en sus entrañas. En la sociedad moderna lo que cuenta es el conocimiento científico especializado, la preparación tecnológica, y todo ello a expensas de la cultura humanística. Sus ejemplos más acabados son las escuelas técnicas de la enseñanza media y las ramas especializadas de la universidad. En sus aulas se entrena para ocupaciones que exigen habilidades y destrezas específicas; aquí el ocio, la placidez y la desidia mercantil del caballero medieval, constituyen un “pecado” y un desvergonzado derroche. Sus moldes han destruido las amadas nociones heroicas del honor, el juego y sus afinidades con lo artístico. El reino de los conocimientos útiles, racionalmente controlados, se ha instalado en la cultura y ha dejado de lado las conductas lúdicas que recreaban el universo de los estamentos directivos. La persona idónea, no el hombre culto, es el ideal educativo de la era burocrática. El título otorgado por las instituciones escolares, después de haber supera-

do las pruebas y exámenes respectivos, se erige airoso en el mercado de trabajo desterrando las pretensiones de “limpieza de sangre” como requisito para alcanzar prebendas, gracias y puestos oficiales. Y para sectores de la población cada vez más amplios, el éxito parece residir en el poder de una “casta” que afirma su dominio en un conocimiento certificado, esto es, en una meritocracia basada en el diploma.

Como ocurre con los tipos de dominación que confieren vida a estos modelos educativos, ninguno de ellos se presenta jamás en estado puro. A las manifestaciones dominantes de uno de ellos se unen elementos de los demás, hasta formar un entramado no siempre claro para el analista social. Cuando un seminarista –un humanista en el sentido más amplio y menos exigente de la palabra– finaliza sus estudios después de aprobar una serie de exámenes previamente establecidos y formalizados, está listo para alcanzar la ordenación sacerdotal. Allí se está al frente de un ejemplo de formación general que ha sido sometida a pruebas racionales para conseguir una posición que transforma a un individuo corriente en persona “sagrada”, en un ser portador de dotes especiales muy cercano a las cosas de Dios. Ahora se ha separado de lo profano y, haga lo que haga, siempre se le conocerá entre los demás hombres como heraldo de la voluntad divina. “Para él –escribió el historiador de las religiones Ernest Renan– no tienen los jóvenes alegres ofertas, ni sonrisas las muchachas. Desde que vio a Dios, está torpe su lengua para hablar de las cosas terrestres” (Renan, 1943: 405).

### 3

Este es, en pocas palabras, el tratamiento más orgánico que Weber ofreció sobre educación. Constituyó el marco analítico y de mayor abstracción que le sirvió para fijar su papel en la sociedad. Hay en él, sin embargo, una marcada tendencia a ver la educación y a su institución más representativa –la escuela– como organización conservadora. Su función es reproducir lo establecido, inculcar conductas para preservar el teji-

do de la sociedad o la vida de grupos y la permanencia de instituciones. Al subordinarse a otras fuerzas, su acción transformadora se ve disminuida, si no francamente oscurecida. Graba en la mente de los jóvenes ideas, comportamientos y aspiraciones de honor y prestigio aplaudidas por la sociedad, pero pocas veces se vuelca sobre ella para promover cambios en una u otra dirección. Es presa de su progenitora y a ella parece sujetarse sin mayores posibilidades emancipadoras.

No debe extremarse, sin embargo, una postura conservadora de mera repetición, estabilidad y calco. Si Weber no explotó el papel innovador, o la función “retardataria” de los sistemas educativos, no cabe duda que fue consciente del fenómeno. Sabía que si el carisma era una fuerza potencialmente revolucionaria, toda acción educativa que tienda a promoverlo es, por extensión, propensa a la innovación y al cambio. Algo semejante ocurría con la estratificación social. En sociedades altamente diferenciadas, como la Alemania de su época, la educación era una fuente incuestionable de distinción y mando. Al final de su vida, en el ensayo de crítica política “Sistema electoral y democracia en Alemania”, señaló que el acceso a la educación crea nuevas formas de estratificación ajenas a las estrictamente económicas y, como tal, constituye un elemento más para considerar en todo estudio de la diferenciación social. De la misma manera que las dimensiones étnicas, religiosas o nacionales instauran barreras sociales, la educación puede afirmar distinciones no conocidas en el pasado. Aquí la diferenciación no se afinca exclusivamente en el origen de clase con un fundamento económico y patrimonial claro, aunque muchas veces esté estrechamente asociada a él, sino en la posibilidad misma de obtener presencia, autoridad y prestigio mediante la adquisición de diplomas de educación superior. Al respecto escribió:

Hoy, en contraposición al elemento formativo de clase, representado por el ordenamiento funcional del patrimonio y de la economía, las diferencias de nivel “cultural” [educativas] son sin duda las más importantes y las específicamente *constitutivas de la condición social*. En

realidad, es en virtud del prestigio social ejercido por la cultura que el oficial moderno se afirma en el frente y el moderno funcionario en el ámbito de la comunidad social. Las diferencias de “formación” [escolar] constituyen –aunque pueda ser deplorable– una de las barreras sociales más sólidas que operan *exclusivamente* en lo interno, sobre todo en Alemania, donde casi todos los puestos privilegiados, ya sea dentro como fuera del ámbito de los servicios estatales, están vinculados no sólo a la calificación en el área de la “competencia técnica”, sino también a una “cultura general” en torno a cuyas exigencias gira el funcionamiento de todo el sistema de escuelas medias y superiores. Todos nuestros diplomas sancionan, antes que cualquier otra cosa, esta posesión, hasta el punto importante para la *condición social* del individuo (Weber, 1982: 170-171. Las cursivas pertenecen a Weber).

Weber sabía, igualmente, que esta situación estaba cambiando. La civilización occidental pasaba por “una época que democratiza de manera cada vez más profunda la participación en los bienes de la cultura” (Weber, 1982: 169). Ahora los sistemas educativos cortaban sus antiguas amarras y los grupos negativamente privilegiados –los grupos en desventaja social y económica y de escaso poder e influencia en la sociedad–, ayer excluidos de la enseñanza, ingresaban masivamente a la escuela, los colegios y los institutos superiores en pos de bienes considerados como propios de las clases altas. Los procesos de democratización en las esferas del conocimiento, la política y el trabajo, arrasaban con las dispensas y exaltaban la idoneidad, el talento y los logros por fuera del origen de clase, la hidalguía, la nobleza y demás vínculos de sangre que restringían el ingreso de las mayorías a los recintos de la cultura.

Sobre estos temas volvió de manera indirecta en sus polémicas universitarias, donde tuvo oportunidad de precisar los objetivos de la educación superior, ilustrar sus *modus operandi* y recordar sus funciones para el conjunto de la sociedad (Weber, 1990). A su juicio, la universidad tenía una función adicional a la formación de funcionarios y profesionales. Transmite sin duda experiencias y habilidades como lo había apun-

tado al caracterizar la educación racional, pero a diferencia de los demás ciclos del sistema educativo, donde se enseñan y aprenden exclusivamente los conocimientos adquiridos y consagrados, la universidad contribuye al desenvolvimiento del saber, un rasgo más cercano a la esencia sediciosa y subversiva del carisma que a las conductas rutinarias.

A través de la investigación colegiada de profesores y estudiantes, pone en cuestión el conocimiento establecido y abre nuevos caminos para su futuro desenvolvimiento. En sus aulas se ha alojado la ciencia, esa dimensión de la cultura occidental que apenas conocieron las tradiciones intelectuales de Oriente, pues sólo en Europa –escribió en la introducción a sus estudios de sociología de la religión– “hay *ciencia* en aquella fase de su evolución que reconocemos actualmente como *válida*” (Weber, 1983: 11. Los énfasis son de Weber). Surgió en el mundo griego, se afirmó a finales del Renacimiento y se desarrolló definitivamente en el siglo XVII sobre bases teóricas, matemáticas, empíricas y experimentales, que hicieron de ella el instrumento de conocimiento más seguro para develar los misterios de la naturaleza y los enigmas de la dinámica social. Y fue en este aspecto particular, el de la vida universitaria, que Weber concedió una segunda atención a las instituciones formativas en sus escasas y dispersas reflexiones educativas.

### Referencias bibliográficas

- GERTH, H. y WRIGHT MILLS, C. (1963) **Carácter y estructura social**. Buenos Aires: Paidós.
- LAMB, H. (1959) **Omar Khayyam, una vida**. Buenos Aires: Sudamericana.
- RENAN, E. (1943) **El porvenir de la ciencia**. Buenos Aires: Amercalce.
- WEBER, M. (1964) **Economía y sociedad**. México: Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, M. (1982) **Escritos políticos**. México: Folios.

WEBER, M. (1983) **Ensayos de sociología de la religión**. Madrid: Taurus.

WEBER, M. (1990) "El poder del Estado y la dignidad de la vocación académica". **Revista Colombiana de Educación**. No. 21, Bogotá, enero-junio.

WEBER, M. (2000) "Educación y tipos de dominación" **Revista Colombiana de Educación**. No. 40-41, Bogotá.



## **Marx. Modernidad, política y utopía**

*Jaime Nieto López*

Existen dos formas equívocas de abordar a Marx en la contemporaneidad. La primera, la manera religiosa, la de los “hijos devotos”, la de aquellos para quienes la obra y el pensamiento de Marx han sido y son impasibles con el transcurrir histórico, inmutables, y, por consiguiente, eternamente vigentes. Esta es, sin duda, la manera dogmática de asumir a Marx. Y de matarlo, por supuesto.

Existe una segunda manera de asumir a Marx, la de los detractores de siempre, para quienes el pensamiento de Marx, en el mejor de los casos no significó más que otro de los muchos intentos frustrados por ofrecer una alternativa teórica y política al liberalismo y a la sociedad capitalista moderna. Alternativa condenada desde un comienzo al fracaso, pues, según estos mismos detractores las premisas teóricas y filosóficas en la que se funda no han correspondido en absoluto a la propia dinámica y naturaleza de la sociedad moderna. Se trata de una suerte de pensamiento espurio de los tiempos modernos. El colaso del socialismo real en su doble versión stalinista y socialdemócrata confirmaría el aserto.

Por mi parte, prefiero adoptar una lectura de la contemporaneidad de Marx y del “Manifiesto Comunista”, desde una perspectiva radicalmente opuesta. Propongo una lectura inspirada en el valor que le hemos de conceder a los clásicos y, por consiguiente, en lo que ellos representan realmente para las generaciones presentes y futuras. Se trata de una lectura quizás arriesgada y menos cómoda, pero más fructífera y plausible. Es esta la perspectiva, por ejemplo, que adopta Norberto

Bobbio al abordar la estatura teórica e intelectual de Marx Weber, es decir, de Marx y de Weber.

Dice Bobbio, refiriéndose a Marx como pensador clásico: “Hace tiempo, a propósito de Max Weber, tuve oportunidad de decir que para ascender al cielo de los clásicos un pensador debe haber reunido las siguientes tres eminentes cualidades: debe ser considerado como un intérprete de la época en que vivió, de manera que no se pueda prescindir de su obra si se quiere conocer el ‘espíritu de la época’; siempre debe ser actual, en el sentido de que cada generación sienta la necesidad de releerlo y al hacerlo brinde una nueva interpretación de él; y debe haber elaborado categorías generales de comprensión histórica que no se puedan menospreciar al interpretar una realidad incluso diferente de aquella de la que él derivó y a la que se aplicó” (Bobbio, 1996).

Quiero sostener que Marx, particularmente en su “Manifiesto Comunista”, reúne estas tres condiciones indicadas por Bobbio para ser considerado un verdadero clásico. En efecto, considero a Marx un pensador clásico y al Manifiesto como una de sus obras clásicas de historia, de política y de acción revolucionaria por excelencia. Parece demasiado para una obra que más que tratarse de un extenso y dispendioso volumen, es más bien un folleto y para algunos simplemente un panfleto. Sin embargo, en el sentido de la concisión literaria y al mismo tiempo de la profundidad que encierra, El Manifiesto no es nada diferente a “El Príncipe” de Nicolás Maquiavelo, un clásico del pensamiento político moderno.

Para los más optimistas, resultaría obvio afirmar que en muchos aspectos El Manifiesto de Marx y Engels es un texto clásico, yo quiero limitarme a subrayar solamente tres de estos aspectos fundamentales en los que, a mi juicio, se revela la clasicidad de esta obra y de su autor: en primer lugar, en su discurso acerca de la modernidad; en segundo lugar, en su concepción de la política; y por último, en su perspectiva utópica o la imagen de futuro de la humanidad en que se funda. Para ello me basaré en los capítulos I y II del Manifiesto: “Burgueses y Proletarios” y “Proletarios y Comunistas”, respectivamente.

Al margen de lo que El Manifiesto plantea para cada uno de estos tres campos (modernidad, política y utopía), parece que nadie dudaría en reconocer la pertinencia de tales temas en la actualidad. Sin embargo, no es por la contemporaneidad de los problemas planteados que debemos preguntarnos, sino por la contemporaneidad misma del Manifiesto respecto de ellos. Las reflexiones que propongo intentan responder brevemente a este interrogante, asumiéndolas, además, como otra manera de responder por qué El Manifiesto hace de Marx un pensador clásico en el sentido indicado por Bobbio.

### **El Manifiesto: Modernidad, Utopía y Política**

En su muy difundido y ahora poco evocado opúsculo “Las Tres Fuentes y las Tres Partes Integrantes del Marxismo”, Lenin presenta a Marx como hijo legítimo de la Ilustración y de la modernidad. De acuerdo con Lenin, el pensamiento de Marx surgió como la continuación directa e inmediata de las doctrinas de los más grandes representantes de la filosofía, la economía política y el socialismo. “El marxismo es el heredero legítimo de lo mejor que la humanidad creó en el siglo XIX: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés” (Lenin, 1980).

Esta aseveración de Lenin se revela exacta si repasamos la trayectoria intelectual y teórica de Marx, así como el continuo diálogo crítico que sostuvo a través de sus obras con los más brillantes pensadores de la Ilustración y de su tiempo, de quienes reconoció en múltiples ocasiones sus deudas intelectuales. Pero no es del legado intelectual de la modernidad, formativo del pensamiento de Marx, del que me gustaría hablar, sino de la experiencia misma de la modernidad según como nos la presenta Marx en El Manifiesto, de su dinámica y de su horizonte histórico, así como de la actualidad de su presentación. En otros términos, me interesa subrayar lo que a Marx le interesó subrayar de la modernidad: más que su discurso filosófico-cultural, su proceso histórico-concreto, esto es, la modernidad realmente existente bajo la forma de la sociedad burguesa.

Como es sabido, la modernidad instauro la idea de progreso como uno de sus preceptos fundamentales, entendiendo por tal un proceso incesante, permanente y continuo, cuyo horizonte se define en términos de perfectibilidad del ser humano, tanto en lo material como en lo moral y lo espiritual. Occidente, pero sobre todo Europa, propaga en todo el planeta la fe en el progreso. Las sociedades, separadas de sus tradiciones, ya no aclaraban su porvenir siguiendo las lecciones del pasado sino marchando hacia un futuro que se prometía lleno de promesas. La fe moderna en el progreso y en el futuro se difundió por toda la tierra (Morin, 1993).

En cuanto a la perfección material de la vida humana, el proyecto de la modernidad postula el dominio progresivo y sistemático del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, por medio de la industria como expresión conjugada de los desarrollos de la ciencia y de la técnica. Estas últimas se han de constituir en el principal factor de desarrollo de las fuerzas productivas y por consiguiente del desarrollo material de los hombres. Son, en definitiva, el motor del progreso material.

Según la literatura convencional contemporánea, la modernidad realmente existente corresponde a una dimensión específica de la modernidad, esto es, a la *modernización* de las sociedades occidentales realizada bajo la dinámica y los imperativos económicos, tecnológicos y científicos del sistema capitalista de producción. A modo de inventario, puede decirse que la experiencia de la modernización capitalista ha revelado ser hasta ahora la única forma de modernización prevaleciente.

¿Tuvo y tiene algo que decir “El Manifiesto Comunista” al respecto? La respuesta es sí y a mi juicio con suficiencia. En efecto, es quizás sobre este aspecto de la sociedad moderna sobre el cual se revela con la mayor crudeza, claridad y perspectiva visionaria lo clásico y lo contemporáneo de Marx.

Si reparamos en El Manifiesto, nos daremos cuenta que la temática aparece desarrollada en una o dos páginas brillantes e intensas de “Burgueses y Proletarios”, páginas escritas, conforme a la descripción de Marchal Berman, de manera inusita-

da, exuberante, dramática, apocalíptica y futurista (Berman, 1991). Lo sorprendente de estas páginas del Manifiesto, dice Berman, es que Marx parece no haber venido a enterrar a la burguesía, sino a alabarla. Escribe un elogio apasionado, entusiasta, a menudo lírico de las obras, ideas y logros de la burguesía. De hecho en estas páginas consigue alabar a la burguesía con más profundidad y fuerza de lo que sus miembros supieran jamás alabarse (Berman, 1991). Por supuesto, tales alabanzas de las hazañas burguesas se explican, desde la perspectiva de Marx, por el carácter revolucionario que en su momento, éste que describe El Manifiesto, tuvo la burguesía.

La descripción que dibuja El Manifiesto de la modernización es histórica y analítica al mismo tiempo, manteniendo un ritmo y un tono dinámicos, en la que su protagonista social y político es la burguesía. Histórica, por cuanto la modernización capitalista es el resultado de la concurrencia de factores sociales múltiples, principalmente de orden económico, tejidos y anudados en la sociedad feudal; se desarrolla, consolida y expande, según sus propias leyes y naturaleza; y al mismo tiempo es perecedera, esto es, sujeta a transformación revolucionaria y a salir de la escena.

Así, El Manifiesto empieza por mostrar cómo la sociedad burguesa irrumpe de las entrañas mismas de la sociedad feudal, la somete y la destruye a través de una revolución permanente, incesante y expansiva de las fuerzas productivas, rasgando el velo tradicional de todos los ámbitos de la vida económica, social, cultural, religiosa y política. Un movimiento incesante, frenético e irreversible termina por coronar el dominio de la burguesía, un dominio cuyo punto de partida requirió del Estado-Nación para luego desbordarlo y, consiguientemente, colocar sus condiciones de producción y reproducción sobre una base mundial, a través del comercio, el colonialismo y los medios de comunicación. En esto último, Marx se anticipa visionariamente a las tendencias contemporáneas de la sociedad moderna tardo-capitalista. La burguesía se erige y se despliega como clase dominante sobre una base planetaria, global.

Por otra parte, El Manifiesto vaticina, según la propia naturaleza contradictoria y dialéctica del proceso de modernización capitalista, el colapso histórico de la sociedad burguesa. Sometida a sus propias crisis, producto del incesante cambio que ya no puede dominar; esto es, al ímpetu siempre dinámico de las fuerzas productivas que desata, que se desparraman incontrolables y que desbordan la forma burguesa de las relaciones sociales de producción; la burguesía termina sucumbiendo a sus propios inventos. Pero adviértase: tal colapsamiento sólo es posible, no necesario. Tal posibilidad se revela como cierta y real, a condición de que los sepultureros creados por ella misma, es decir, los proletarios, tomen conciencia de su visión y de su misión histórica y transformen su crisis, esto es, la crisis de la sociedad burguesa, en crisis revolucionaria.

Veamos cómo dibuja Marx aquel paisaje de la época de modernización burguesa:

La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas (...) La gran industria ha creado el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación y de los medios de transporte por tierra (...) La burguesía moderna, como vemos, es ya de por sí fruto de un largo proceso de desarrollo, de una serie de revoluciones en el modo de producción y de cambio (...) La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario (...) Ha sido ella la primera en demostrar lo que puede realizar la actividad humana; ha creado maravillas muy distintas a las pirámides de Egipto, a los acueductos romanos y a las catedrales góticas, y ha realizado campañas muy distintas a las migraciones de los pueblos y a las cruzadas. La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. La conservación el antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de

existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continúa en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas. Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes. Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su base nacional. Las antiguas industrias nacionales han sido destruidas y están destruyéndose continuamente.

Son suplantadas por nuevas industrias, cuya introducción se convierte en cuestión vital para todas las naciones civilizadas, por industrias que ya no emplean materias primas indígenas, sino materias primas venidas de las más lejanas regiones del mundo, y cuyos productos no sólo se consumen en el propio país, sino en todas las partes del globo. En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas con productos nacionales, surgen necesidades nuevas, que reclaman para su satisfacción productos de los países más apartados y de los climas más diversos. En lugar del antiguo aislamiento y la autarquía de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material, como a la intelectual. La producción intelectual de una nación se convierte en patrimonio común de todas. La estrechez y el exclusivismo nacionales resultan de día en día más imposibles; de las numerosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal (...) Los bajos precios de sus mercancías constituyen la artillería pesada que derrumba todas las murallas de

China y hace capitular a los bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros(...) En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza (...) ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?" (Marx y Engels, 1973).

Lo que no imaginó Marx es que 150 años después nos estaríamos haciendo exactamente la misma pregunta.

En todo caso, ¿resulta difícil reconocer aspectos importantes de nuestra contemporánea modernización tardo-capitalista en estas páginas memorables? Pasado y presente simultáneos rebosan nuestra mente cada vez que releemos estos pasajes intensos del Manifiesto. El paisaje épico que dibuja Marx tiene el mérito no sólo de describirnos procesos históricos verdaderamente revolucionarios, sino, además, el de mostrarnos el nuevo "espíritu de la época" que la propia modernización burguesa fue creando y consolidando. Sin embargo, lo que a mi juicio más resalta de Marx en estos pasajes del Manifiesto es su visión futurista de la modernidad realmente existente, esto es, de su curso histórico subsiguiente. Visión que alcanza a cobrar actualidad por lo menos hasta el próximo milenio, mientras la humanidad continúe bajo los preceptos dominantes de las relaciones sociales capitalistas.

En particular, quisiera destacar dos aspectos de este futurismo del Manifiesto que hace de Marx un pensador contemporáneo. En primer lugar, la concepción dinámica de la modernización capitalista. Cuando Marx dice que la burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales, está indicando al mismo tiempo una de las condiciones de existencia histórica de la sociedad burguesa y, también, una manera de seguir afirmándose en el tiempo futuro. Las maravillas tecnológicas de la tercera revolución industrial, basada en la informática, los nuevos materiales y las tecnologías de la comunicación, aplicadas a los procesos productivos, revelan de una manera espectacular e inimaginable para el propio Marx,



el ímpetu revolucionario que aún conserva la burguesía desde el punto de vista de la modernización. La generación de Marx jamás podía sospechar que semejantes fuerzas productivas, encarnadas en la nueva base tecnológica sobre la cual descansa la actual fase de modernización capitalista, dormitasen en el seno del trabajo social. Sin embargo, si los componentes e intensidad del diagnóstico contemporáneo de esta dinámica de la modernización son diferentes al descrito por El Manifiesto, su precepto y su lógica siguen siendo exactos.

Esta visión futurista, insisto, es lo que hace de Marx un pensador moderno y contemporáneo. ¿No contradice acaso esta perspectiva histórica de la modernidad a aquella servida a la moda cultural de los tiempos contemporáneos bajo el rótulo postmoderno, según la cual experimentamos el vértigo y la fragilidad del presente, la incertidumbre del futuro y la banalidad del pasado?

En segundo lugar, quiero destacar la perspectiva visionaria acerca de la globalización de la sociedad moderna formulada por Marx, incluso antes de escribir "El Capital". Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes. Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. En una palabra, se forja un mundo a su imagen y semejanza, etc. ¿Qué teórico contemporáneo de la globalización podría ignorar sensatamente estos trazos verdaderamente proféticos acerca del curso histórico de la dinámica mundial de la modernización capitalista? Y todo ello, adviértase, pese a que aún en los tiempos de Marx no existían ni remotamente las poderosas transnacionales, los modernos medios masivos de comunicación y de transporte, ni las maravillas de la tercera revolución tecnológica.

Pero Marx no fue sólo un teórico de la modernidad. A mi juicio, fue su crítico más radical. En este sentido cabe nombrársele como un modernista, entendiendo por tal, según Jameson, la reacción cultural y artística a la modernidad y a la moderni-

zación, particularmente a esta última. Sin embargo, la crítica de Marx se distingue radicalmente de dos tipos de críticas presentes también en el siglo XIX y resurgidas con especial fuerza a finales del presente milenio bajo el discurso postmoderno en sus diferentes variantes. Por un lado, de la crítica neoconservadora postmoderna al estilo de Daniel Bell, que aboga por una recuperación casi romántica y religiosa del pasado; y por otro lado, de la crítica fatalista de cierto sabor nihilista, según la cual la humanidad está condenada a vivir en la “jaula de hierro” de la burocracia y de la racionalización capitalista, a la manera de Nietzsche, Weber y una vasta rueda de intelectuales desencantados con la modernidad.

El Manifiesto de Marx muestra la doble cara de Jano de la Modernidad: por un lado, el extraordinario desarrollo de las fuerzas productivas, pero, por el otro, el envilecimiento progresivo de la condición humana. Con el progreso material, encarnado en el extraordinario desarrollo de las fuerzas productivas, no vino también el progreso moral y emancipatorio de los hombres. Por el contrario, nuevas formas de opresión y de explotación, nuevas formas de esclavitud y nuevas cadenas, se impusieron contra la libertad, la igualdad y la solidaridad entre los hombres. La modernización capitalista significó progresivas y aberrantes formas de alienación, de cosificación de las relaciones interpersonales y formas inéditas de deshumanización de la humanidad. El frío cálculo de la ganancia y de la acumulación de capital se instituyó como principio rector, articulador y de sentido de las relaciones entre los hombres.

Esta crítica humanista y radical de Marx se anuncia en un pasaje temprano de “Burgueses y Proletarios”, en el que, en un tono a la vez elogioso y crítico, esto es, irónico, da cuenta de la manera cómo la burguesía impone el nuevo imaginario socio-cultural de la época moderna.

Donde quiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus ‘superiores naturales’ las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hom-

bres que el frío interés, el cruel 'pago al contado'. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal (...) La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al hombre de ciencia, los ha convertido en sus servidores asalariados. La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares, y las ha reducido a simples relaciones de dinero (Marx y Engels, 1973).

La crítica de Marx es radical en el sentido más literal de la expresión, esto es, a la raíz de las contradicciones y de las posibilidades históricas de la modernización capitalista. Y es justamente, en el carácter de esta crítica en el que El Manifiesto funda, a mi juicio, una nueva utopía y un lugar para la política, entendiendo esta última como la posibilidad y la vía al mismo tiempo de realización de la utopía.

La utopía del Manifiesto, y en general del pensamiento de Marx, se diferencia de todas las anteriores formas del pensamiento utópico, desde Platón hasta Fourier, Owen, Saint Simon y Cabot, pasando por Campanella y Moro, en un punto sustancial: mientras todas las anteriores eran en diferentes modos y por diferentes consideraciones utopías irrealizables y por ello mismo imposibles (al principio o por principio, según la feliz expresión de Sánchez Vásquez), la de Marx, por el contrario, se postula como una utopía posible y realizable. Esta utopía de Marx, por supuesto, tiene nombre: se llama comunismo y a quienes militan o participan de ella se les llamó originariamente comunistas.

¿En qué se funda la idea de posibilidad y de realización de la utopía comunista según el propio “Manifiesto Comunista?” A mi juicio, en dos consideraciones fundamentales; justamente las mismas dos consideraciones que están ausentes en todos los proyectos utópicos premarxistas: en primer lugar, en una teoría de la historia y de la revolución social, y en segundo lugar, en una teoría del sujeto histórico revolucionario. En cuanto a lo primero, la teoría de la historia y de la revolución social, El Manifiesto establece el carácter temporal y transitorio de toda sociedad, incluida la propia sociedad burguesa (aún si hoy en tono jocoso, irónico y pesimista su dominio contemporáneo resista el lema: *¡Temblad burguesía que tus milenios están contados!*), tal temporalidad de las sociedades históricamente determinadas está asociada e imbricada así mismo al criterio de la revolución social, entendida en un sentido histórico-estructural, esto es, como el producto insalvable de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Así, el fundamento estructural de la revolución social sobre el que se erige la utopía comunista radica en esta contradicción infranqueable.

En cuanto a lo segundo, el sujeto histórico revolucionario, es un aspecto imprescindible de lo primero. Para Marx, no es suficiente que las fuerzas productivas entren en abierta contradicción con las relaciones sociales de producción vigentes para la ocurrencia de la revolución social. La transitoriedad de las sociedades y, por consiguiente, la posibilidad de que sean transformadas revolucionariamente, sólo es posible si en el seno mismo de la vieja sociedad aparece y se estructura, además, un nuevo sujeto histórico-social, llamado a desatar todo el cúmulo de contradicciones y conflictos encerrados en la contradicción estructural entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. Si no hay un dispositivo social y político que canalice en sentido revolucionario las contradicciones de la vieja sociedad, esta última se verá sumida en formas cada vez más generalizadas de barbarie y de crisis más profundas. Contra todos los contradictores de Marx en este punto, la perspectiva del Manifiesto es clara (no sé si convincente): sin sujeto revolucionario no hay transformación revolucionaria posible ni, por consiguiente, historia... digo utopía.

En síntesis, la utopía que postula “El Manifiesto”, entendida como la posibilidad y, al mismo tiempo, la deseabilidad de una sociedad mejor, fluye, por un lado, de una lectura acerca de las contradicciones estructurales de la propia modernización capitalista, y de otro lado, de la irrupción y constitución como clase revolucionaria de un nuevo sujeto histórico: el proletariado.

Hemos subrayado que El Manifiesto vaticina el colapso histórico de la sociedad burguesa, derivado de la propia naturaleza contradictoria y dialéctica del proceso de modernización capitalista.

Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto, tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros (...) La sociedad se encuentra súbitamente retrotraída a un estado de súbita barbarie: diríase que el hambre, que una guerra devastadora mundial la han privado de todos sus medios de subsistencia; la industria y el comercio parecen aniquilados. Y todo eso, ¿por qué? Por que la sociedad posee demasiada civilización, demasiados medios de vida, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas de que dispone no favorecen ya al régimen burgués de propiedad; por el contrario, resultan ya demasiado poderosas para estas relaciones, que constituyen un obstáculo para su desarrollo; y cada vez que las fuerzas productivas salvan este obstáculo, precipitan en el desorden a toda la sociedad burguesa y amenazan la existencia de la propiedad burguesa. Las relaciones burguesas resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas en su seno (Marx y Engels, 1973).

Sin embargo, ¿es suficiente? Para algunos intérpretes de Marx lo es. Ellos ven en este pasaje del “Manifiesto” una concepción determinista histórica, estructuralista, economicista o tecnologista de la transformación revolucionaria moderna. Según estos mismos intérpretes la utopía comunista queda amarrada al creciente desarrollo de las fuerzas productivas, las que

por sí mismas, en su despliegue incesante, darían al traste con la camisa de fuerza de las relaciones burguesas de producción.

Una lectura más cuidadosa, sin embargo, podría despejar los equívocos. En efecto, se pregunta Marx, ¿cómo vence esta crisis la burguesía? Y responde: “De una parte, con la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas; de otra, con la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos. ¿De qué modo lo hace, pues? Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas” (Marx y Engels, 1973). Lo que aquí en este pasaje conciso muestra Marx es que crisis burguesa, entendida en el sentido indicado, esto es, como contradicción entre desarrollo de las fuerzas productivas y relaciones sociales de producción burguesas, no conduce necesariamente a crisis revolucionaria o al colapso mismo de la sociedad burguesa. Lo que aquí cabe subrayar, por consiguiente, es que el colapso de la sociedad burguesa sólo aparece como posibilidad, y no como realidad necesaria e irreversible.

Tal transformación revolucionaria deviene en posibilidad realizable a condición de que entren en escena “los hombres que empuñarán las armas que habrán de darle muerte a la burguesía: los obreros modernos, los proletarios”. ¿Y cómo habrán de entrar en escena “los propios sepultureros de la burguesía”? Ante todo, a través de la política, es decir, a través de la organización del proletariado en clase y, por tanto, en partido político. Aquí se revela, como veremos enseguida, uno de los pasajes más ingeniosos del Manifiesto.

La política, y particularmente el poder político, según como aparece en El Manifiesto, es asumida por Marx en un doble sentido. Primero, como violencia organizada de una clase para la opresión de otra, esto es, la política es aquí asumida como conflicto y como dominio. Segundo, la política como voluntad concentrada para la creación o para la construcción social, esto es, la política asumida como la vía a través de la cual la utopía posible puede ser realizable. Este sentido específico de la política no aparece suficientemente planteado y desarrollado por Marx en El Manifiesto. Sin embargo, es este el sentido que de ella me interesa subrayar.

“La política es el lazo que permite conjugar el presente con el futuro, la realidad del ahora con el horizonte de futuro de la utopía”. Aunque la expresión que va no es de Marx sino de Hugo Zemelman (1989) conserva, sin embargo, el mismo sentido del primero: como horizonte de futuro, la utopía cumple la función de orientar la construcción de opciones, cometido propio del quehacer político. Y viceversa, agregaría yo: la política es la que permite acercar el horizonte de futuro propio de la utopía a la realidad del presente propio de la política. En otros términos, la política en relación con la utopía significa la posibilidad de una sociedad deseada. Y es esto, precisamente, lo que está en la base de la relación entre el proyecto utópico del Manifiesto y la necesidad de una acción política revolucionaria por parte del proletariado.

Sin embargo, ¿qué puede decirnos hoy esta relación entre utopía y política, en un clima intelectual convencionalmente postmoderno que se distingue justamente por lo contrario, esto es, por el pesimismo abrumador, el desencanto y la sensación de colapso de los así llamados metarrelatos y de cierre total de las utopías? Y si aceptáramos, pese a todo, la pertinencia de este lazo orgánico entre utopía y política, ¿cómo podría formularse de nuevo en la contemporaneidad? En un sentido más directo aún, ¿cómo explicar que la modernización de las fuerzas productivas sociales pueda todavía exhibir proezas espectaculares, inimaginables hace 30 ó 40 años, bajo la forma de la sociedad burguesa sin romper su camisa de fuerza, pese a los altísimos costos sociales, económicos, culturales, políticos, humanos y ecológicos para la humanidad? ¿Es la modernización capitalista la única modernización posible?

Interrogantes difíciles, sin duda, para los cuales, a mi juicio, la relectura del Manifiesto sigue siendo profundamente reconfortante y polémica. Desde luego, no soy tan arriesgado como para intentar ofrecer respuestas. La experiencia histórica hasta ahora ha demostrado que la utopía comunista del Manifiesto ha sido irrealizada, aún si sigue siendo posible. Esta misma experiencia, por el contrario, parece más cercana a la predicción contraria formulada por el mismo Marx: en vez de la



transformación revolucionaria de toda la sociedad, el hundimiento de las clases en pugna.

Hace 66 años un marxista posterior a Marx, explicaba esta predicción con una fórmula lapidaria: la crisis de la humanidad es, en síntesis, una crisis de dirección revolucionaria (Trotsky, 1973). Crisis de dirección revolucionaria entendida ante todo como crisis de la política para hacer posible la utopía. La superación de esta crisis en la contemporaneidad pasará, seguramente, por reconsiderar por lo menos dos aspectos fundamentales de la utopía del Manifiesto: por un lado, la ampliación del espectro mismo de la utopía comunista, y por el otro, la redefinición del propio sujeto de la acción política, esto es, del protagonista de la transformación revolucionaria. Pero esto es algo que, por supuesto, no tenemos por qué esperar del Manifiesto, es algo que deberán resolver las generaciones del próximo milenio.

### Referencias bibliográficas

- BERMAN, M. (1991) **Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire. La experiencia de la modernidad**. Colombia: Siglo XXI.
- BOBBIO, N. (1996) "Marx, el Estado y los Clásicos" en: FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José. **Norberto Bobbio: el filósofo y la política (antología)**. México: Fondo de Cultura Económica.
- LENÍN, V. I. (1980) **Tres Fuentes y Tres Partes Integrantes del Marxismo**. Pekin: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- MARX, C. y ENGELS, F. (1973) **Manifiesto del Partido Comunista. Obras Escogidas**. Tomo I. Moscú: Editorial Progreso.
- MORÍN, E. (1993) **Tierra-Patria**. Barcelona: Editorial Kairós.
- TROTSKY, L. **La Era de la Revolución Permanente (antología de escritos básicos)**. Obras de León Trotsky, Tomo 15. México, D. F: Juan Pablo Editor.
- ZEMELMAN, H. (1989) **De la Historia a la Política. La experiencia de América Latina**. México: Siglo XXI-Universidad de las Naciones Unidas.



## Merton. Diversidad del análisis social

*Gonzalo Cataño*

El 23 de febrero de 2003 murió en la ciudad de Nueva York el sociólogo norteamericano Robert King Merton. Había nacido en Filadelfia el 4 de julio de 1910, en el seno de una familia judía de escasos recursos proveniente de Europa central. En su ciudad natal cursó la enseñanza primaria, la educación secundaria y los primeros años de universidad. Al llegar a la adolescencia frecuentó las pandillas de los barrios bajos y realizó los más inusitados oficios para mitigar la penuria de su bolsillo. La magia fue uno de ellos, faena que desempeñó con alguna habilidad en escuelas, fiestas infantiles y empobrecidos circos que deambulaban por pueblos y ciudades del Este americano. Hasta los catorce años sus papeles de identificación registraban el largo y pesado judaico Meyer R. Schkolnick, nada fácil de pronunciar por maestros, compañeros, vecinos y ocasionales patronos. Aconsejado por su tutor en las artes de la prestidigitación, Charles H. Hopkins, futuro esposo de su hermana, a quien años después dedicaría su libro más citado, *Teoría y estructura sociales*, cambió la primitiva denominación por el muy anglosajón Robert K. Merton, firma con la cual se le conoció el resto de sus días. Parecía irónico que un niño nacido el día de la Independencia, y en la antigua capital de la Unión, llevara la impronta de una cultura forastera que pocos podían señalar en el mapa. Aquella americanización de nombres y apellidos era por lo demás una práctica muy extendida entre los grupos de emigrados interesados en borrar diferencias y evitar obstáculos en la asimilación al Nuevo Mundo. ¿Quién recuerda hoy que el contemporáneo de Merton, el popular Kirk Douglas, hijo de dos campesinos rusos analfabetos -nacido en 1916, en Amsterdam, una pequeña ciudad

manufacturera del Estado de Nueva York- se llamara al principio Issur Danielovitch Demsky?

Merton terminó su licenciatura (bachelor) en la Universidad de Temple en 1931. Al comienzo se sintió atraído por la filosofía, pero poco después abrazó con entusiasmo la sociología, una ciencia nueva y prometedora en franca expansión en la Norteamérica de los años treinta. Un joven instructor de Temple, George E. Simpson, autor de la monografía "El negro en la prensa de Filadelfia" (1936), lo reclutó como asistente de investigación, y en este encargo encontró la vocación de su vida y los vínculos iniciales para continuar los estudios. A continuación se fue a Harvard con una beca para adelantar la maestría y el doctorado en sociología bajo la protección de Pitirim Sorokin, el legendario sociólogo ruso que había luchado contra el zarismo y participado en el breve gobierno liberal de Alexandre Kerenski. En Harvard conoció a Talcott Parsons, comprometido por aquellos años en la redacción de la monumental "Estructura de la acción social"; al decano de los historiadores de la ciencia, el belga de nacimiento George Sarton; al filósofo de origen inglés Alfred N. Whitehead; y al bioquímico y sociólogo Lawrence J. Henderson; personalidades que dejaron una huella en su obra y le ayudaron a encontrar su propio camino<sup>1</sup>.

Las fatigas del doctorado finalizaron en 1936 con la disertación, "Aspectos sociológicos del desarrollo científico durante el siglo XVII en Inglaterra", publicada con los necesarios pulimentos dos años más tarde bajo el título de "Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII". El marco teórico que animaba la disertación era una extensión de la tesis de Max Weber examinada en "La ética protestante y el espíritu del capitalismo". Al final de este controvertido estudio, Weber había señalado que dejaba para futuros análisis la relación del protestantismo "con el desarrollo del empirismo filosófico y científico, con el desarrollo técnico y con los bienes intelectuales de la cultura" (2001: 235).

1 A ellos dedicaría sus estudios de sociología de la ciencia compilados en dos volúmenes (ver Merton, 1977: I, 9).

El joven Merton hizo suya esta observación y siguiendo las huellas del sociólogo alemán, se dio a la tarea de estudiar el papel del puritanismo en la legitimación de la ciencia como institución social. Encontró que la ciencia era considerada por algunos sabios y confesiones religiosas salidas de la Reforma protestante como el medio más expedito para descubrir, comprender y exaltar las obras de Dios.

## 2

Para la época de la disertación doctoral, el Merton de 26 años, con buenas bases en latín, podía leer en alemán, francés e italiano, lenguas que le permitieron acercarse a las grandes corrientes de la sociología europea. Tenía claro que la nueva ciencia y sus problemas provenían del Viejo Mundo, de Comte, Marx, Le Play y Spencer, pero sobre todo de Durkheim, Weber y Simmel, las figuras que habían afirmado de manera definitiva los conceptos, los métodos y los marcos de referencia del estudio de la sociedad. Con estos énfasis recogía la herencia de sus profesores. Sorokin había descrito *in extenso* las escuelas europeas en las *Teorías sociológicas contemporáneas* (un texto de 900 páginas de 1928), y Parsons había analizado “un grupo de recientes escritores europeos” -Pareto, Weber y Durkheim- en la mencionada “Estructura de la acción social”, cercana a las mil páginas. (Sorokin y Parsons, poco amigos entre sí, eran muy dados al mamut, al volumen exhaustivo). Merton asimiló este legado y después de arreglar cuentas con el doctorado, tornó la mirada sobre asuntos de relevancia teórica y empírica que dieron lugar al desarrollo de campos específicos del análisis social derivados de la tradición sociológica europea y norteamericana. De estas incursiones surgieron sus investigaciones sobre la teoría de la *anomia*, de gran influencia en los estudios criminológicos, que aluden a la quiebra de las normas y de los valores que rigen la conducta de los individuos de una sociedad o grupo, y sus escritos sobre la estructura burocrática y las consecuencias no esperadas de la acción social. A ello se sumaron sus incursiones en la sociología del conocimiento y en el estudio de las relaciones de la ciencia con el orden social, ma-

teria que anunciaba el alba de una nueva especialidad: la sociología de la ciencia.

El escenario institucional de esta extraordinaria labor fue la Universidad de Harvard de la segunda mitad de la década del treinta, donde ejercía las funciones de instructor, el rango inferior de la carrera docente. Fueron así mismo los años de su matrimonio con Suzanne M. Carhart, una trabajadora social que había conocido en la Universidad de Temple, con quien tuvo tres hijos: Stephanie, Robert C. y Vanessa<sup>2</sup>. Pero en Harvard sólo permaneció un lustro. El tiempo pasaba, el matrimonio tenía sus demandas y las perspectivas de un cargo académico estable se hacían cada vez más remotas -los años de la depresión también consternaban las finanzas de las universidades de mayor prestigio-.

En pos de nuevas oportunidades aceptó la plaza de profesor asociado en la lejana Universidad de Tulaine, en Nueva Orleans, en el extremo sur de los Estados Unidos. Para ese momento era autor de un libro -la disertación doctoral-, de 19 ensayos publicados en revistas profesionales y de 50 reseñas bibliográficas. Y todo esto cuando apenas cumplía los 29 años de edad. Los progresos en Tulaine fueron rápidos. Al año siguiente de su llegada fue promovido al rango de profesor titular y pronto ascendió a la dirección del Departamento de Sociología. Las condiciones materiales de su carrera parecían estables, pero el deseo de vivir en un medio intelectual más estimulante lo llevó de nuevo al norte, a la polifacética Universidad de Columbia en Nueva York, donde trabajaban figuras como Robert Lynd y Robert MacIver. Desde el punto de vista de los ingresos y del estatus docente la decisión no era la mejor; la Universidad apenas le ofrecía el puesto de profesor asociado. Pero Nueva York era Nueva York, la gran ciudad con vastos recursos culturales y amplias posibilidades de visibilidad académica.

2 Robert C., un economista con inclinaciones matemáticas nacido en 1944, ingresaría a la ultraélite de la ciencia al ganar el premio Nóbel de economía en 1997.

Una vez en Columbia trabó amistad con Paul Lazarsfeld, un matemático y psicólogo austríaco que emigró a Norteamérica e inició las investigaciones sobre el impacto de los medios de comunicación de masas. “El lógico más brillante de las ciencias sociales”, escribió su alumno Seymour Martin Lipset (1963, xiv). La relación Merton-Lazarsfeld fue de toda la vida. Se influyeron mutuamente y juntos escribieron y promovieron proyectos de investigación, llegando a publicar un ensayo, “La amistad como proceso social” (1954), donde establecen que las personas con opiniones similares –en asuntos políticos, raciales, educativos, estéticos, etc.– tienen la probabilidad de ser más amigas que aquellas que sostienen opiniones encontradas. En un lenguaje weberiano, derivado de Goethe, esta generalización puede enunciarse afirmando que la existencia de afinidades electivas entre personas y grupos tiene consecuencias positivas en el establecimiento y duración de las simpatías y afectos. De allí derivó los conceptos de *homofilia* (tendencia a la amistad entre personas con valores similares) y *heterofilia* (tendencia a la amistad entre personas con valores diferentes). Se sospecha, incluso, que Merton tuvo un período “lazarfeliano” que lo comprometió de lleno con la investigación social empírica (con encuestas, mediciones estadísticas, observaciones en el terreno y discusiones de método derivadas del lenguaje de variables), abandonando por algunos años sus anteriores incursiones en la sociología histórica. Y así parece haber sucedido, al menos durante los decenios del cuarenta y del cincuenta, cuando Merton, siguiendo las huellas de su amigo, dedicó buena parte de su atención a los estudios de comunicaciones, que resultaron en su libro de 1946, *Persuasión de masas*, en sus variados ensayos sobre técnicas de investigación, como la *Entrevista enfocada* de 1956, o en la evaluación –todavía inédita– de un proyecto oficial de vivienda interracial en los Estados Unidos, con Patricia West y la notable psicóloga social (la primera esposa de Lazarsfeld), “la hermosa e inteligente Marie Jahoda”<sup>3</sup>.

3 Merton, West y Jahoda (1948 y 1951). La efusiva valoración de las dotes personales de Jahoda proviene de las memorias, *Recuerdos y reflexiones*, del dirigente socialista austríaco Ernst Fischer (1976:333).

Durante los primeros años de Columbia, Merton no olvidó sin embargo las preocupaciones del pasado. Además de sus trabajos empíricos amplió las reflexiones iniciadas en Harvard respecto de la ciencia, la anomia y la sociología del conocimiento, pero ahora con un marco general más directo y formalizado: el análisis funcional. Para Merton, la orientación funcional en sociología alude a la interpretación de los datos a partir de la observación de sus consecuencias sobre las estructuras. ¿Las afirman, las refuerzan? ¿Las impugnan, las deshacen, las moldean? Este enfoque presta especial cuidado al entramado medios-acciones-fines, esto es, a las estrategias que esbozan los individuos para alcanzar unos objetivos. Las paradojas surgen, empero, cuando los hombres y las mujeres emprenden acciones en busca de ciertas metas y encuentran que los resultados por los que tanto lucharon son diferentes o contrarios a lo esperado. Llamó a estos “consecuencias imprevistas de la acción social”, concepto que estaba implícito en la sociología europea, pero no delimitado con claridad como para que fuese un instrumento normal de investigación en el estudio de la dinámica social. Esta perspectiva permitía liberar al viejo funcionalismo, de sabor conservador, de su marcado énfasis en los patrones de conformidad que acentúan el consenso social. Merton quiso, por el contrario, subrayar las tensiones sociales mediante el estudio del comportamiento desviado (las conductas que se apartan de la norma), que lo llevó a acuñar el término *disfunción*, esto es, la existencia de fuentes de desorden, revuelta y trastorno que impugnan la idea de integración y ajuste como condición universal de los sistemas sociales.

Todo esto se encontraba en “Teoría y estructura sociales” de 1949, la obra que afirmó su nombre en la sociología occidental. El libro, que llevaba el significativo subtítulo, “hacia una codificación de la teoría y la investigación”, era una colección de ensayos escritos durante los años treinta y cuarenta, que, ampliados y revisados, surgían ahora como fruto de un esfuerzo teórico unificado. La noción de codificación aludía al ordenamiento sistemático de los materiales -el registro metódico de problemas, temas, conceptos, teorías, proposiciones etc.- que se deben tener en cuenta en un campo determinado del análisis so-

ciológico, que Merton llamó *paradigmas*. Cuando abordó, por ejemplo, el caso de la sociología del conocimiento, emprendió un exhaustivo inventario de las preguntas que se deben plantear los investigadores al estudiar las ideas o cualquier otra dimensión de la cultura intelectual en relación con su entorno social. El vocablo hizo carrera y años después fue usado por su amigo Thomas Kuhn con un significado algo diferente: “paradigmas” como conjunto de supuestos y marcos de referencia compartidos por un grupo o generación de investigadores.

“Teoría y estructura sociales” también traía un segundo mensaje: la ruptura de la sociología con el empirismo estrecho y los grandes sistemas especulativos de pensadores como Comte, Spencer, Hobhouse, Gumpłowicz y Razenhofer. Ante estas impresionantes filosofías de la historia, la sociología debía –a juicio de Merton– promover el desarrollo de “teorías de alcance medio”, de teorías intermedias entre las pequeñas hipótesis que apenas dan cuenta de un limitado objeto de estudio y las amplias y desmesuradas especulaciones que intentan explicar –encajar– todas las posibles manifestaciones de la vida social. La sociología avanzaría con mayor seguridad mediante teorías especiales adecuadas a un rango limitado de datos que dieran mayor seguridad a las generalizaciones, como la teoría del conflicto social, de los grupos de referencia (las agrupaciones que orientan la conducta y las valoraciones de un individuo que pertenece a otro grupo), de la anomia, del conjunto de roles o de la estratificación social. La sugerencia encerraba una crítica callada a su profesor Talcott Parsons, comprometido por aquellos años en la construcción de una “teoría general” del sistema social.

### 3

La edición de “Teoría y estructura sociales” de 1949 tenía 429 páginas, pero ocho años más tarde apareció una segunda edición con nuevos materiales que elevaron el volumen a 645 folios. Y esto no fue todo. Once años después, en 1968, salió una tercera versión que extendió el tomo a las 702 hojas. Esta última edición, la definitiva, la *summa* mertoniana en teoría

social, ofrecía a los lectores 21 ensayos organizados en cuatro secciones precedidas de metódicas introducciones con diestras orientaciones teóricas y metodológicas. En los capítulos estaban sus temas y contribuciones más festejadas: la anomia, la burocracia, los grupos de referencia, el *teorema de Thomas*<sup>4</sup>, la sociología del conocimiento, los estudios de comunicación de masas y, como era de esperar, la sociología de la ciencia. La obra fue traducida al español, francés, italiano, alemán, portugués, hebreo y checo, además del ruso y el japonés. Ahora la ciencia de Comte, de Weber y de Durkheim volvía a Europa, y las palabras que en una ocasión pronunciara William James con cierta inquietud -"a nosotros [los norteamericanos] nos parece natural escuchar mientras los europeos hablan; sin embargo, lo contrario, hablar mientras los europeos escuchan, es una costumbre todavía no adquirida" (1985: I, 13)-, cobraban vida para la sociología. Los americanos exponían y los europeos tomaban nota. Un producto que los analistas del Viejo Mundo habían exportado generaciones atrás, regresaba a su

- 4 Bautizado por Merton como "la profecía que se cumple a sí misma". El teorema -un enunciado que afirma una verdad demostrable- se desprende de una proposición del sociólogo de Chicago, William I. Thomas, quien en una ocasión escribió: "si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias". La declaración es una defensa del papel de la subjetividad en la acción social, que indica que si los hombres y mujeres de un grupo social conciben como ciertos los rasgos de otras personas, actúan ante ellas de manera uniforme sin reparar en la exactitud de la afirmación. Ejemplo: "los sociólogos son subversivos". Esta creencia conduce a la estigmatización de una profesión y a la inminente restricción de sus posibilidades ocupacionales en las oficinas del Estado o de la empresa privada. Al verse rechazados, los jóvenes sociólogos optan por actitudes críticas ante el establecimiento, confirmando con ello el vaticinio de los grupos con poder de disposición sobre la estructura laboral.



antigua morada con novedosos enfoques que impulsaban el estudio de la sociedad por rumbos apenas transitados.

Los logros personales y las multiplicadas tareas de investigación de su amigo Lazarsfeld, elevaron el Departamento de Sociología de Columbia a los primeros puestos de la formación de sociólogos en los Estados Unidos. Pronto se vio frecuentado por un aluvión de estudiantes brillantes, como Daniel Bell, Philip Selznick, Ely Chinoy, Seymour M. Lipset, Alvin Gouldner, Patricia Kendall, Nathan Glazer, Rose Laub Coser, Denis Wrong, Rose K. Goldsen (profesora visitante en Colombia en varias ocasiones), Louis Schneider, Lewis Coser, Alex Inkeles, Alice S. Rossi, David L. Sills, Peter Blau, James Coleman, Morris Rosenberg, Suzanne Keller, Charles Wright, Juan Linz, Immanuel Wallerstein y Franco Ferrarotti, que luego ocuparon puestos de liderazgo en la sociología norteamericana o de otros países. Columbia contaba, por supuesto, con otros docentes de planta y con un buen número de profesores visitantes que iban y venían por el gran Nueva York. Estaban los consagrados Lynd y Maclver, este último a punto de jubilarse; el veterano Theodore Abel, un antiguo alumno de Florian Znaniecki en su Polonia natal, y algunos más jóvenes como William Goode, Herbert Hyman y el demógrafo Kingsley Davis, pero el duplo Merton-Lazarsfeld era el que empujaba el Departamento en nuevas direcciones. A ellos se sumaba el conspicuo C. Wright Mills, quien había entrado a Columbia por la Oficina de Investigación Social Aplicada, el centro de investigaciones del Departamento donde los profesores adelantaban sus proyectos y los estudiantes emprendían sus prácticas de indagación social. El joven Mills desarrolló en la Oficina varios trabajos sobre los sindicatos, las clases medias y los inmigrantes puertorriqueños, que pronto afirmaron su nombre en los medios sociológicos. Los intereses iniciales de Mills y de Merton tenían más de un paralelismo. Ambos se habían graduado con tesis relacionadas con la cultura superior: Merton sobre la ciencia en el siglo XVII y Mills sobre el surgimiento y afirmación del pragmatismo en Norteamérica. Los dos se habían interesado por la sociología del conocimiento y por la asimilación

del legado de la sociología europea. Pero Mills, un entusiasta de la revolución cubana muy leído en América Latina durante los años sesenta, tomó un rumbo diferente. Nunca enseñó en los cursos de graduados, decisión que lo privó de la posibilidad de tener alumnos de doctorado que extendieran su proyecto intelectual, y sus notables publicaciones sobre el poder y la estratificación social hacían parte de un propósito más amplio de crítica social y política. Merton, por el contrario, y a pesar de que en su juventud se definió como “socialista”, jamás transgredió la neutralidad del científico y sus opiniones políticas, sociales o religiosas no superaron la esfera privada, aunque en varias ocasiones apoyó las luchas por las libertades civiles (Crothers, 1987: 33).

El decenio de los cincuenta fue también la época de su concentración en los desarrollos de las unidades básicas de la estructura social: los análisis del rol y del estatus. Estas categorías, muy populares en la sociología norteamericana, le sirven a Merton para capturar la conducta socialmente orientada de hombres y mujeres en las más diversas situaciones. Los individuos ocupan una posición social (un estatus) y una serie de papeles (roles) derivadas de aquélla, que denominó conjunto de roles. Los roles constituyen el aspecto dinámico del estatus; testimonian su ejercicio, su puesta en marcha. Al estatus de maestro rural, por ejemplo, están unidos varios papeles que surgen de sus relaciones con los alumnos, los colegas, los padres de familia, los políticos, la organización gremial o las autoridades municipales y departamentales. Con todos ellos se comporta de manera diferente aunque el punto de partida, su estatus, sea el mismo. Pero aún más. Una persona no ocupa, como se suele pensar, una sola posición social. Varios estatus fijan su existencia. El maestro rural es también un padre de familia, un directivo de su asociación gremial y quizás un pequeño comerciante veredal. Merton los llama conjunto de posiciones sociales y, como es de esperar, a cada una corresponde a su vez un conjunto de papeles. Sin embargo, todo esto apenas describe el estado de los individuos en un momento particular. Cuando se mira al maestro desde una perspectiva más dinámica, histórica –en el transcurso del tiempo– es necesario ha-

blar de secuencias de estatus y por ende de secuencias de roles. El maestro rural fue hijo de un pequeño propietario de la tierra, alumno de la escuela normal, practicante y ayudante de un docente más experimentado. Esta sucesión de estados marca su experiencia social, su biografía, que en el plano analítico toma la forma de una secuencia de conjuntos de roles y de estatus, con sus conflictos, agobios y realizaciones particulares.

Estos apoyos analíticos constituyen la urdimbre del concepto de estructura social, un término muy usado en ciencias sociales pero nada fácil de precisar, que Merton tiende a definir como el cuerpo organizado de relaciones que mantienen unidos a los individuos en una sociedad. Sin estructura no hay orden, esto es, el requisito mínimo de estabilidad para que la gente emprenda sus tareas sin que tenga que improvisar a cada momento un procedimiento para alcanzar los objetivos deseados. Y aquí es donde surge con toda su fuerza la noción de *acción* tan cara a los sociólogos, vocablo que alude a las formas de obrar de los individuos considerando la conducta de los demás. Nadie actúa en el vacío; la mirada de los otros -sus modos de querer, pensar y sentir, sus "intereses"-, modela el curso de las actividades cotidianas y constriñe de manera consciente o inconsciente los deseos, apetitos e inclinaciones particulares. La acción social es, por lo tanto, la manifestación de un orden, de unos patrones de comportamiento que fijan o intentan fijar la conducta de los miembros de un grupo. O para decirlo con aliciente mertoniano, la acción social, los papeles sociales en operación, designa la conducta de los que ocupan una posición orientada por las expectativas pautadas de los otros. Este rumbo teórico, de amplio uso en la sociología contemporánea, fue desarrollado a partir de una fructífera integración de las tradiciones sociológicas que van de Marx a Weber, sin olvidar las contribuciones norteamericanas de Charles H. Cooley, William I. Thomas, George H. Mead y Ralph Linton.

Lo anterior no significa que la conducta de los individuos está constreñida en su totalidad. Es cierto que las personas no actúan como desean, pero también lo es que tienen alternativas de acción. La ubicación en la estructura social coarta las

posibilidades de maniobra, pero no las cierra hasta asfixiar a los actores. La vida fluye en varias direcciones y así lo experimentan las personas. Su fortuna no es el resultado de un férreo determinismo que sujeta su destino hasta hacerlo perentorio desde el comienzo. Merton llama *estructura de oportunidad* a este escenario en movimiento, esto es, “la escala y distribución de condiciones que ofrecen a los individuos y grupos diversas probabilidades de acción para alcanzar objetivos específicos” (Merton, 1995: 25). Para ilustrarlo con un ejemplo tomado de la propia experiencia de Merton, la Filadelfia de los años diez y veinte contaba con una importante biblioteca pública, con una extraordinaria orquesta (dirigida por Leopold Stokowski) y con servicios artísticos y escolares a los cuales podían acceder los residentes de los diversos estratos sociales de la ciudad. El joven Merton tuvo la posibilidad de servirse de esta “capacidad instalada” con resultados desiguales. Aprovechó algunas alternativas, las escolares sobre todo, pero dejó de lado otras como la música o las artes visuales. “La oportunidad es probabilística, no determinística; abre posibilidades pero no asegura que se lleven a cabo” (Merton, 1996: 11). Un ejemplo más. “Un título de Harvard –escribió su alumno Alvin Gouldner, pensando en la experiencia de su profesor, quien se la debió contar en más de una ocasión– no implica simplemente oportunidades educativas e intelectuales de índole especial..., pero sí significa, sin duda, ventajosas oportunidades sociales y profesionales. Hasta algunos de los jóvenes más pobres que llegaban [en los años treinta] a Harvard para estudiar sociología tomaban la precaución de llevar consigo raquetas de tenis. Para quienes tenían orígenes modestos, el mero hecho de estar en Harvard significaba que ya habían alcanzado éxito en el mundo” (1973: 166).

La idea no está lejos, por supuesto, de la insistencia de Weber en la noción de probabilidad –o en sus equivalentes ocasión, oportunidad y posibilidad– dirigida a moderar el análisis social ante los fieros determinismos. El uso de esta perspectiva le permitió al discurso sociológico una mirada más relajada para asir los cambiantes y huidizos acentos de la acción social, y previno al analista contra los peligros de una causalidad estrecha y de las explicaciones cerradas que terminan en postu-

ras dogmáticas. Así, Weber abordó la noción de *poder*, como “la probabilidad de imponer la voluntad en una relación social”. Adoptó idéntica postura cuando discutió la *dominación*, “la probabilidad de obtener obediencia a un mandato”, o cuando empleó el discutido concepto de *ley* en ciencias sociales, que definió como “las proposiciones que anuncian las probabilidades, confirmadas por la observación, de que ante determinadas situaciones, transcurran en la forma esperada ciertas acciones sociales” (1964: I, 16, 43). Este clima de contingencia acompaña, igualmente, la infinidad de conceptos y enunciados sociológicos que aparecen una y otra vez en ese inagotable hervidero analítico de más de un millar de páginas que lleva el escueto título de “Economía y sociedad”.

Una bondad adicional de la teoría general de Merton, es la de estar muy cerca de los hechos y de los instrumentos de investigación. Esta estrategia atrapa y da cuenta de lo real sin mayores mediaciones. Sus conceptos se nutren de los informes de investigación y los acompañan definiciones que anuncian la medida de sus contenidos. Parten de la experiencia para extender la capacidad explicativa de los hechos, y promueven explicaciones más dinámicas y comprensivas. Sus enfoques no son producto de la derivación de conceptos y teorías abstractas lógicamente interconectadas. Se alimentan de la mejor tradición del pensamiento social occidental, pero su elaboración está abierta a la contrastación empírica, el fundamento sobre el cual se erige la pretensión científica de la sociología. Con esto se cuida de la reificación, la frecuente operación intelectual de confundir el concepto con la cosa aludida. De allí su gran impacto en la labor cotidiana de los investigadores frente al de otros teóricos de mayor pretensión especulativa, como Sorokin o Parsons. Una muestra de ello es su salida airosa –o casi indemne– en los balances más terminantes publicados en los últimos cuarenta años en el mundo de habla inglesa. Su teoría no es conservadora ni ahistórica, ni ajena al conflicto ni al cambio social, las cuatro críticas más recurrentes erigidas contra el funcionalismo. Así, el devastador “Achaques y manías de la sociología moderna y ciencias afines” de Sorokin apenas lo

menciona, y la demoledora *Imaginación sociológica* de Mills no lo cuestiona por parte alguna. “La crisis de la sociología occidental” de Alvin Gouldner tiende, por el contrario, a elogiarlo. Es justo reconocer, sin embargo, que las fulminantes “Teorías sociológicas de nuestros días” de Sorokin y las aniquiladoras “Ciencias sociales como forma de brujería” de Stanislaw Andreski, cercenaron de un tajo su esfuerzo teórico. Para Sorokin, el paradigma funcional de su antiguo alumno era “heurísticamente estéril, empíricamente inútil y una [mera] tabla de contenido lógicamente engorrosa”. Algo similar sucedía con su elaborada teoría de los grupos de referencia: “una codificación de trivialidades bajo el ropaje de generalizaciones científicas” (cit. por Sztompka, 1986: 29). El polaco Andreski, afincado en Inglaterra después de la segunda guerra mundial, no se quedó atrás. Festejó su prosa, pero encontró el método hartamente trivial en medio de una terminología sonora “despojada de todo poder explicativo” (1973: 70).

#### 4

A mediados de la década del cincuenta empezaron a llegar los reconocimientos. En 1954 fue elegido miembro de la Academia Americana de Artes y dos años después recibió con satisfacción un grado honorario de su primigenia Universidad de Temple. Pero los más significativos aplausos llegaron de su propia cofradía. En 1956, a los cuarenta y seis años de edad, fue elegido presidente de la Asociación Norteamericana de Sociología, el máximo galardón que la sociología estadounidense confiere a sus miembros. La nominación se vio refrendada al año siguiente con el discurso presidencial, “Prioridades en los descubrimientos científicos”, una pieza clásica de sociología de la ciencia que estudia el comportamiento de los científicos, que fue el punto de partida de una joya de la sociología norteamericana: “A hombros de gigantes” (un libro que registra, con la picardía del *Tristan Shandy* de Sterne y la técnica de las mejores novelas de detectives -avanzar retrocediendo-, el nacimiento,

los usos y significados del aforismo, “si vi más lejos es porque estaba montado sobre hombros de gigantes”)<sup>5</sup>.

Una vez que las líneas de su teoría alcanzaron un trazo firme, Merton regresó al amor de su juventud, al examen de las relaciones recíprocas entre ciencia y sociedad. Ya era claro que sus primeras investigaciones habían establecido una nueva especialidad. Era imperioso, sin embargo, delimitar los problemas de estudio, poner en acción su teoría general y unir tradiciones de investigación para alcanzar una síntesis creativa que orientara el trabajo de otros analistas. Los cimientos estaban en los ensayos de los años treinta y cuarenta, pero aún había que afinar conceptos, sugerir indagaciones y, lo más importante, promover la investigación empírica en asuntos concretos y suficientemente delimitados. Y este fue su programa de las décadas del sesenta y del setenta que, con interrupciones en otros campos, los teóricos y los de carácter autobiográfico, prosiguió hasta sus últimos días. “Estas dos décadas -apuntó en una ocasión- han sido el período en el que la sociología de la ciencia terminó por madurar, siendo el pasado simplemente una suerte de prólogo” (Merton, 1993: 133).

Para Merton la sociología de la ciencia es una extensión de la sociología del conocimiento (el campo que estudia las condiciones sociales del origen, desarrollo y difusión del saber). El punto focal de los sociólogos interesados en la ciencia es el examen de las influencias de ésta sobre la sociedad y de la sociedad sobre la ciencia. Parten de la afirmación de que la ciencia es una actividad social organizada, aplaudida por la sociedad, o una parte significativa de ella, cuyos productos tienen consecuencias esperadas o inesperadas (positivas o negativas) para la colectividad. Los usos y aplicaciones de las tecnologías desprendidas del conocimiento científico es el ejemplo más conocido. En los períodos de guerra, el Estado reclama de sus científicos un énfasis en determinados aspectos del conocimiento que define

5 El nada piadoso Pitirim Sorokin calificó el libro de “obra maestra” (ver Sztompka, 1986: 29).



como “necesarios” y “urgentes”. Lo mismo ocurre de manera persistente y continuada en la vida corriente, cuando la sociedad fija prioridades de investigación ante cuestiones que juzga apremiantes: las vacunas, la pobreza, el cáncer, la violencia, etc. Pero no sólo estas correspondencias más gruesas y evidentes definen el área de los sociólogos de la ciencia. También se interesan por la formación y reclutamiento de los científicos, y por el estudio de las pautas que rigen su conducta como miembros de un grupo social: la comunidad científica.

Siguiendo sus orientaciones teóricas básicas, estudió problemas como la lucha por la prioridad en los descubrimientos; los procesos de evaluación y de recompensa en la ciencia; el comportamiento desviado (sabios dados al fraude, el poder, la charlatanería o el enriquecimiento personal); la competencia por los hallazgos entre investigadores individuales o entre colectividades asentadas en laboratorios o agrupaciones similares; el papel de la estratificación y de las jerarquías dentro de la comunidad científica, o de la edad y el sexo en la organización interna de la ciencia; y aún más, la ambivalencia de los científicos expresada en conflictos internos causados por creencias discrepantes igualmente legítimas, como “el valor asignado a la originalidad, que lleva a los científicos a desear que se reconozca su prioridad, y el valor atribuido a la humildad, que los conduce a proclamar la escasa importancia de sus realizaciones” (Merton, 1977: II, 491-492). A ello se sumó un interés creciente por el esclarecimiento de las estructuras cognitivas -las pautas dominantes de temas, estilos, creencias y orientaciones teóricas y metodológicas que nutren el trabajo de los investigadores en un momento determinado. Allí los microentornos cognitivos (una universidad, un laboratorio, un centro de investigaciones, etc.) juegan un papel decisivo en cuanto medios y climas de interacción social cotidianos entre sabios y ayudantes comprometidos en un programa de investigación.

La concentración de esfuerzos en el estudio de la ciencia como institución social, estuvo asociada a una labor docente orientada a promover investigaciones en este novísimo campo. En compañía de Lazarsfeld, impulsó tesis doctorales entre los



estudiantes de Columbia sobre el surgimiento de la investigación social empírica en Europa, con productos sobresalientes como los libros de Anthony Oberschall (1965) sobre Alemania y de Terry N. Clark (1973) sobre Francia. Y bajo su propio comando, orientó detalladas pesquisas sobre aspectos puntuales de la ciencia con resultados excepcionales como el estudio acerca de los premios Nobel de Harriet Zuckerman (1977), su segunda esposa, o las publicaciones de los hermanos Jonathan y Stephen Cole (1973) sobre la estratificación social en la ciencia. Recordando al francés Frédéric Le Play, un clásico en la investigación de la clase obrera del siglo XIX, que en una ocasión afirmó que lo más importante que sale de la mina era el minero, le gustaba decir que lo más significativo del Departamento de Sociología de Columbia eran sus egresados. Con sus propias acentuaciones, ellos se encargaron de esclarecer problemas y marcos de referencia apenas sugeridos o iniciados por sus profesores (Merton, 1996: 121-122).

Estos esfuerzos estuvieron acompañados por una serie de ensayos de extensión variable encaminados a recapitular las etapas de su pensamiento, como “La sociología de la ciencia: un recuerdo episódico” (1977), “Las consecuencias imprevistas y otras ideas sociológicas emparentadas: una glosa personal” (1989) o “La estructura de oportunidad: emergencia, difusión y diferenciación de un concepto sociológico durante los años treinta y cincuenta” (1995). De manera autoejemplificadora describió en ellos las estructuras cognitivas y los microentornos que acompañaron la gestación y desarrollo de su propia obra. Pero a pesar de este marcado apego por el recuerdo y la memoria, Merton nunca logró redactar una autobiografía, no obstante que junto a la biografía fue el género que más disfrutó y explotó en sus estudios de historia y sociología de la ciencia. Su “Reseña autobiográfica”, divulgada en las páginas de la “Teoría sociológica contemporánea” de George Ritzer, está más cerca de un *curriculum vitae* profesional en prosa, que de un registro elocuente de su vida. Algo parecido ocurrió con su animado discurso, apoyado en material fotográfico, pronunciado en 1994 con ocasión del premio concedido por el American Council of Learned Societies (difundido por pri-

mera vez en español en las páginas de la *Revista Colombiana de Educación*). Nunca llevó un diario y siempre se quejó de su mala memoria, dos requisitos para disponer de los detalles -momentos, sucesos y experiencias- exigidos por los relatos vitales en primera persona que deseen ganar la atención de los lectores. Esta ausencia, empero, fue cubierta en parte por el lado esquivo de la remembranza y evocación de los otros. En una docena de ensayos escritos con ocasión de *festschriften*, aniversarios o celebraciones académicas, emprendió de manera ejemplar un conjunto de microanálisis de las interacciones cognitivas locales que tuvieron lugar en diversos momentos de su vida con profesores -presenciales o a distancia- o con alumnos, colegas y amigos. Basado en sus propios archivos de cartas, notas de lectura y apuntes de clase (las guías de sus “publicaciones orales”), escribió sobre Sorokin, Parsons, Sarton y Florian Znaniecki; sobre Lazarsfeld, Herbert Hyman y Thomas Kuhn, y sobre Albert K. Cohen, Franco Ferrarotti, Alvin Gouldner, Peter Blau y Louis Schneider. En conjunto constituyen una fuente imprescindible para la biografía o las biografías intelectuales que en el futuro cercano o lejano se escriban sobre el autor de *Teoría y estructura sociales*.

## 5

La obra de Merton se empezó a conocer en América Latina durante la década del cincuenta. Su nombre aparece en los textos de los renovadores de la sociología latinoamericana, José Medina Echavarría, Gino Germani y Florestán Fernandes. Medina Echavarría (1980: 106) difundió sus avances en la teoría de la anomia en los cursos que dictó en la Universidad de Puerto Rico a comienzos de los cincuenta, y Germani hizo suyas “las acertadas observaciones de Merton” sobre las teorías de alcance medio. A su juicio, “lo que se necesita en el estado actual [de la sociología] no es lograr una unificación [teórica] ideal, sino integrar campos limitados pero significativos de investigación”. Y para ello sugería trabajar en temas más restringidos, pero no por ello menos importantes, como las clases sociales, los partidos políticos o la personalidad social básica (ver Germani, 1962: 46-47). Algo seme-

jante hizo Fernandes en su comprensivo ensayo sobre el método de interpretación funcionalista en sociología, publicado en São Paulo en 1953, calificado por el propio Merton como “una monografía informativa y sistemática que recompensa una lectura aún tan apresurada y falible como la mía” (1980:160).

A estas autorizadas menciones se sumaron las traducciones, que aparecieron con timidez en la década del cincuenta y aumentaron con algún ritmo en el decenio siguiente (ver Cataño, 1997). En 1953 la “Colección todo lo nuevo” de la Editorial Deucalión de Buenos Aires, publicó su revelador ensayo acerca de la sociología del conocimiento que contiene la codificación -el paradigma- del estudio de las “producciones mentales en relación con sus bases existenciales”. Once años después, el liberador Fondo de Cultura Económica de México puso a disposición de los lectores de habla castellana su influyente “Teoría y estructura sociales”. Con la apertura intelectual de la universidad española que siguió a la muerte de Franco, Merton se asentó en la península ibérica. En 1977 y 1980 se difundieron en Madrid y Barcelona sus colecciones, “La sociología de la ciencia” y “Ambivalencia sociológica y otros ensayos”, y en 1986 y 1990 aparecieron en las mismas ciudades su tesis de doctorado, “Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVI” y su picaresca sociológica, “A hombros de gigantes”<sup>6</sup>.

- 6 Aún falta mucho por traducir sin duda. Pero ahora el mayor reto lo tienen los editores norteamericanos. Merton era muy severo con su propia obra y en sus estantes hay todavía mucho material inédito. Sólo al final de su vida aceptó, por ejemplo, la publicación de un estudio monográfico sobre la fortuna -los usos y significados cambiantes- de la palabra *serendipity*, el descubrimiento inesperado, que había redactado en 1955 con la socióloga de vocación histórica, Elionor G. Barber. Otra labor inaplazable es la compilación de sus numerosos ensayos dispersos en revistas norteamericanas y europeas de difícil consulta para aquellos que no disponen de centros de documentación y bibliotecas de gran tamaño.

Como era de esperar, las traducciones facilitaron el acercamiento de profesores y estudiantes a su obra. Algunos departamentos de Sociología, como el de la Universidad Nacional de Colombia, crearon asignaturas para examinar su pensamiento con cierto detenimiento. Pero con la irrupción del marxismo en las universidades latinoamericanas a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta, la reflexión mertoniana fue relegada por “estrecha” y “limitada”, por funcionalista, positivista, neutral y aséptica. El compromiso político y el impulso revolucionario estaban al orden del día entre alumnos y mentores, y el emblema de sus corazones era la transformación y el cambio. Nada de estructuras y de orden asociados con las nociones de estatus y de rol, el embrujo norteamericano del lenguaje más llano y directo del conflicto de clases. “Para los funcionalistas -escribió un influyente autor de la época- el conflicto social únicamente realiza la función de integración social. Todas las demás clases de conflicto social, la revolución y la desintegración social, quedan fuera de la jurisdicción de la teoría y de la práctica funcionalistas” (Gunder Frank, 1976: 102). Sus escritos fueron asimilados al funcionalismo parsoniano, y la claridad y elegancia de su prosa -muy sensible a las definiciones operacionales- fue considerada obvia, redundante y superflua frente a la aparente complejidad de la escritura de las ciencias sociales europeas apenas desprendidas de la filosofía social.

Pero su obra regresó de nuevo a los claustros con el sosiego de las luchas políticas y el creciente interés por la ciencia en la década del ochenta. La historia y la filosofía de la ciencia -Koyré, Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend- se ganaron los salones de clase y los Estados latinoamericanos se comprometieron por aquellos años con el diseño de políticas científicas. La ciencia, su ausencia, adquirió la categoría de problema social y los programas públicos la elevaron a requisito del desarrollo económico. La investigación científica fue juzgada la fuente más segura del conocimiento y, por extensión, un elemento esencial de la cultura nacional, que veía en sus logros una fuente no despreciable de prestigio en el escenario internacional. Y esto no sólo en lo que respecta a las ciencias natu-

rales. En muchos aspectos las ciencias sociales se hacían más apremiantes para el examen de la dinámica social y el planteamiento y solución de las dificultades económicas. Y sobre esto los empeños de Merton y de sus asociados tenían mucho que decir a los latinoamericanos. De nuevo el Fondo de Cultura Económica de México puso a disposición los variados folios de “Teoría y estructura sociales” –en este caso la tercera edición ampliada de 1968–, que continuó reimprimiendo a lo largo de la década del noventa (En este momento circula la cuarta edición –México, 2002– animada por una comprensiva introducción de su amigo, el filósofo argentino Mario Bunge).

## 6

No es fácil resumir una obra cuya elaboración se tomó 66 años del siglo XX. Su primer texto, “La reciente sociología francesa” de 1934, publicado en la revista *Social Forces*, donde examinaba la escuela durkheimiana, fue seguido de una producción incesante de ensayos, compilaciones y libros que sólo se vio interrumpida por el pertinaz padecimiento cancerígeno que le arrebató la vida a los 92 años. En el futuro vendrán los ensayos póstumos, los tomos de escritos dispersos y la enorme correspondencia<sup>7</sup>. Su forma dominante de exposición fue el ensayo, el texto corto que examina un problema sin la intención expresa de agotarlo. Recurrió al libro en pocas ocasiones: para llenar los requisitos del doctorado o para cubrir obligaciones asociadas con informes de investigación de cierta extensión. Sus ensayos más largos, los que superan el centenar de páginas –que los acercan al volumen compacto y que él tendía a llamar “monográficos”– llevan siempre la impronta del género de Montaigne (ese clima de tanteo y experimentación que evita la conclusión taxativa). Sabía que los enfoques novedosos, aquellos que implican la posibilidad y el riesgo, el sondeo y

7 Merton fue un corresponsal diligente y el autor de estas páginas disfrutó de sus misivas durante 18 años.

la exploración, se exponían con mayor libertad en los marcos del ensayo sociológico, la forma que con tanto éxito explotó su admirado Georg Simmel. Además, era el formato “más adecuado para mi ingobernable preferencia por la unión de los aspectos humanísticos y científicos del conocimiento social” (Merton, 1996: 124).

A esto se unía una escritura “clásica” -precisa, fina y balanceada- asistida por una sutil ironía que le confería a sus frases una tensión y nerviosismo muy particulares. Merton descubrió los secretos del idioma desde muy temprano -durante los años de Harvard tomó cursos de literatura con el exigente George L. Kittredge, la autoridad americana en Shakespeare y Chaucer (Persell, 1984: 380). Su pronta familiaridad con la prosa y la poesía inglesa de varias épocas lo habilitó para escribir una ciencia social elegante, versátil, llena de sabiduría, ajena a la pesadez de Comte, a la espesura agonista de Parsons o a la llaneza sosa de Sorokin. Cuando la frase o el párrafo se resistían a sujetar lo deseado en el tono apropiado, lo dejaba a un lado para un momento mejor. Luchaba con las palabras diccionario en mano, redactaba y volvía a corregir hasta lograr que lo escrito le gustara de tal forma que, después del más riguroso examen, nada podía ser cambiado. Pensaba que para alcanzar un buen producto era necesario pasar antes por cinco o seis borradores (Rossi, 2003: 15). Contenido y forma, materia y expresión eran para él de igual importancia y resultado del mismo esfuerzo de claridad dirigida a subyugar los hechos que se resistían al análisis. A su juicio la verdad sin belleza dejaba mucho que desear y no encontraba razón para que la sobriedad, la solidez y la veracidad de un informe de investigación tuvieran que estropear la urbanidad de las *belles lettres*. La lectura de Agustín de Hipona le había advertido que en asuntos de ciencia “una cosa no es necesariamente cierta porque esté mal dicha, ni falsa porque esté magníficamente dicha” (Merton, 1964: 23).

Siguiendo las huellas de los clásicos, sus intereses teóricos lo llevaron por los más diversos campos del análisis social con una mente abierta lejos de la usual especialización y estrechez temática de la sociología contemporánea. Su obra es tan com-

pleta, “que ha hecho [investigaciones] en casi todas las especialidades”, escribió el autor de su primer perfil intelectual (Hunt, 1996: 132). Al comienzo se interesó por una sociología histórica de la ciencia y por el tiempo social y la sociología del conocimiento. Luego examinó la burocracia, las tensiones raciales, la anomia, el delito y demás manifestaciones de la conducta desviada. Después abordó la sociología de la vivienda y de las comunicaciones junto al estudio de las profesiones, para volver al punto de partida: la sociología de la ciencia. Como Durkheim –que orientado por un mismo enfoque dejó su marca en temas tan dispares como la división del trabajo, el suicidio, el socialismo, la educación, la religión primitiva, el Estado, la política y la historia del pensamiento social–, tenía una orientación teórica que quiso llevar a los más diversos campos del análisis social.

Tuvo una inclinación y dotes especiales por la teoría, pero ello no lo llevó a relegar ni a dejar a otros la investigación empírica. Conocía el proceso creador del trabajo de campo y advertía que nada reemplazaba a la experiencia directa en cuestiones relacionadas con la observación, recolección y análisis de datos. A lo largo de su vida combinó las dos fatigas que a sus ojos eran, en última instancia, una sola. Sabía que la ciencia social sólo progresa mediante una combinación mutua y fructífera entre teoría e investigación, entre los hechos y la elaboración conceptual, entre los datos y la forma de apresarlos y conferirles significado. No en vano su ejemplo se ha convertido en *modelo de rol* para generaciones enteras de analistas sociales, esto es, en espejo y prototipo de lo que debe ser un miembro de la cofradía sociológica: en el patrón a seguir por aquellos que eligen la sociología como una ocupación vocacionalmente orientada.



## Referencias bibliográficas

- ANDREVSKI, S. [1972] (1973) **Las ciencias sociales como forma de brujería.** Madrid: Taurus.
- CATAÑO, G. (1997) "Los escritos de Robert K. Merton en español: reseña bibliográfica". **Revista Colombiana de Educación**, No. 35, Bogotá, 121-124.
- CLARK, T.N. (1973) **Prophets and patrons: the french university and the emergence of the social sciences.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- COLE, J. y COLE, S. (1973) **Social stratification in science.** Chicago: University of Chicago Press.
- CROTHERS, C. (1987) **Robert K. Merton.** London and New York: Tavistock.
- FERNÁNDES, F. (1953). **Ensaio sobre o método de interpretação funcionalista na sociologia.** São Paulo: Universidade de São Paulo, Boletim No. 70.
- FISCHER, E. (1976). **Recuerdos y reflexiones.** México: Siglo XXI.
- GERMANI, G. [1956] (1962) **La sociología científica: apuntes para su fundamentación.** México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GOULDNER, A. [1970] (1973) **La crisis de la sociología occidental.** Buenos Aires: Amorrortu.
- GUNDER FRANK, A. [1969] (1976). **América Latina: subdesarrollo o revolución.** México: Era.
- HUNT, M.M. [1961] (1996) "¿Por qué suceden las cosas así? un perfil de Robert K. Merton". **Revista Colombiana de Educación**, No. 33, Bogotá, 127-146.
- JAMES, W. [1902] (1986). **Las variedades de la experiencia religiosa.** Buenos Aires: Hyspamérica, 2 vols.
- LIPSET, S.M. [1960] (1968). **El hombre político.** Buenos Aires: Eudeba.
- MEDINA ECHAVARRÍA, J. [¿1952?] (1980) **La sociología como ciencia social estricta.** Ediciones Cultura Hispánica.



- MERTON, R.K. (1934) "Recent french sociology". **Social Forces**, 12, 537-545.
- MERTON, R.K. (1946) **Mass persuasion**, con M. Fiske y A. Curtis. New York: Harper and Brothers.
- MERTON, R.K. (1948 y 1951) **Patterns of social life: explorations in the sociology of housing**, con P. S. West y M. Jahoda. New York: Columbia University Bureau of Applied Social Research, 2 vols., en mimeógrafo.
- MERTON, R.K. [1945] (1953) "Sociología del conocimiento". En Georges Gurvich y Robert K. Merton, **Sociología del conocimiento**, pp. 51-126. Buenos Aires: Editorial Deucalion.
- MERTON, R.K. [1954] (1982). "Friendship as a social process: a substantive and methodological analysis", con P. M. Lazarsfeld. En **The varied sociology of Paul M. Lazarsfeld**, escritos compilados y editados por Patricia L. Kendall, pp. 298-348. New York: Columbia University Press.
- MERTON, R.K. (1956) **The focused interview**, con M. Fiske y P. L. Kendall. Glencoe, Ill.: Free Press.
- MERTON, R.K. [1973] (1977) **La sociología de la ciencia, investigaciones teóricas y empíricas**. Madrid: Alianza, 2 vols.
- MERTON [1949 y 1957] (1964) **Teoría y estructura sociales**. México: FCE.
- MERTON, R.K. [1949, 1957 y 1968] (1980) **Teoría y estructura sociales**. México: FCE.
- MERTON, R.K. [1938] (1984) **Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII**. Madrid: Alianza.
- MERTON, R.K. [1965, 1985] (1987) **A hombres de gigantes**. Barcelona: Península.
- MERTON, R.K. [1981] (1993) "Reseña autobiográfica". En George Ritzer, **Teoría sociológica contemporánea**, pp. 130-132. Madrid: McGraw-Hill.
- MERTON, R.K. (1995) "Opportunity structure: the emergence, diffusion, and differentiation of a sociological concept, 1930s-1950s". En F. Adler y W. Laufer (editores), **The legacy**

**of anomie theory**, pp. 3-78. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers.

MERTON, R.K. [1994] 1996. "Una vida de aprendizaje". **Revista Colombiana de Educación**, No. 33, Bogotá, 103-125.

MILLS, C. W. [1959] (1961) **La imaginación sociológica**. México: FCE.

OBERSCHALL, A. (1965) **Empirical social research in Germany, 1848-1914**. Paris y La Halla: Mouton.

PARSONS, T. [1937] (1968) **Estructura de la acción social**. Madrid: Guadarrama, 2 vols.

PERSELL, C.H. (1984) "An interview with Robert K. Merton". **Teaching Sociology**, 11: 4, 355-386.

ROSSI, A.K. (2003) "Merton internalized". **Items & Issues**, vol. IV, No. 2-3, 15-16.

SIMPSON, G.E. (1936) **The negro in the Philadelphia press**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

SOROKIN, P. [1928] (1951) **Teorías sociológicas contemporáneas**. Buenos Aires: Depalma.

SOROKIN, P. [1956] (1964) **Achaques y manías de la sociología moderna y ciencias afines**. Madrid: Aguilar.

SOROKIN, P. (1966) **Sociological theories of today**. New York: Harper & Row.

SZTOMPKA, P. (1986) **Robert K. Merton, an intellectual profile**. Hong Kong: Macmillan.

WEBER, M. [1922 y 1956] (1964) **Economía y sociedad**. México: FCE, 2 vols.

WEBER, M. [1904 y 1905] (2001) **La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo**. Madrid: Alianza.

ZUCKERMAN, H. (1977) **Scientific elite: Nobel laureates in the United States**. New York: Free Press.

## **Jaldún. El aporte No Occidental**

*Zidane Zeraoui*

La historia la hacen los vencedores. Esta afirmación ha sido confirmada a lo largo de los siglos. Pero el sentido de vencedores no implica necesariamente la victoria militar sino el predominio hegemónico. En la historia del pensamiento como en cualquier actividad humana, se repite esta constatación. La visión eurocéntrica predomina sobre los aportes no occidentales.

Sin embargo, hace unas décadas, una obra publicada en México por León Portilla provocó un gran revuelo. “Visión de los vencidos” nos ofrecía una nueva manera de entender la historia indígena en México ya no desde la perspectiva tradicional española, sino desde los ojos de los indios que no pudieron escribirla.

Precisamente, para entender los procesos históricos tanto mundiales como regionales o locales es necesario penetrar la mirada de los que fueron los sujetos, pero que hoy no pueden dar su testimonio. Dentro de esta nueva visión del devenir humano se encuentra el debate sobre la Historia Universal y la historia del pensamiento. ¿Debemos seguir insistiendo que la Historia Universal nace prácticamente en Europa, se desarrolla en Europa y hoy se centra en Europa? Las demás civilizaciones empiezan a tener una relevancia solamente cuando “toman el tren de la Historia” europea.

Precisamente, cuando consultamos alguna obra sobre sociología o pensamiento social, encontramos casi invariablemente un enfoque eurocéntrico. El pensamiento chino, indio o islámico es reducido drásticamente o simplemente inexistente. El origen del pensamiento, según estas obras, se remonta a los griegos para pasar a los romanos y al cristianismo medieval y

luego aterrizar en el Renacimiento, la Reforma y la Ilustración<sup>1</sup>. Los pensadores islámicos generalmente ocupan un espacio reducido (Leo Srauss<sup>2</sup>) o simplemente son ignorados (Sabine, 1982).

Los autores españoles son más prolíficos para mencionar a los pensadores islámicos cuando describen la Historia de la Sociología o de la Ciencia Política. Fernando Vallespín (1990) dedica un buen capítulo a “los filósofos islámicos y sus ideas políticas” en donde menciona a una gran variedad de autores clásicos musulmanes como Al Mawardi (siglo XI) para el Derecho Administrativo en su “Al Ahkam al-sultaniya wal wilaya al diniya (Normas de gobierno y autoridad religiosa)” o Al Ghazali (m. en 1111) que “llega a teorías políticas a través de la

1 Cfr Giner, Salvador. **Historia del pensamiento social**, Barcelona, Edit. Ariel Sociología, 1982 (3ª ed.). Inclusive Giner dedica un espacio al pensamiento judío y al Pacto como antecedentes del cristianismo, pero no a las civilizaciones madres como la china, la india o la musulmana. Janet, Paul. *Historia de la Ciencia Política* (tomo 1), México, Editores Mexicanos Unidos, S.A., 1948 retoma exactamente el mismo esquema para su obra, pero agrega un “capítulo preliminar” para dedicarlo al Oriente: “Moral y política de la India, Moral y política de los persas, Moral y política de la China”. Châtelet, François. **Histoire des ideologies**, París, Edit. Hachette, 1978 presenta una obra en 3 volúmenes. En el primer tomo (“Les mondes divins jusqu’au VIII siècle de notre ère”) presenta la posición del Islam en dos pequeños capítulos: “l’idéologie de l’Islam” (17 páginas) para explicar la filosofía religiosa islámica y “L’Islam: la conquête, le pouvoir” (39 páginas) para explicar la ascensión política del Islam. A partir del siglo VIII (tomo 2: “de l’Eglise à l’Etat, du IX au XVIII siècle”), la obra se enfoca nuevamente al cristianismo medieval y el renacimiento, para terminar con el mundo occidental moderno y contemporáneo, dejando de lado la riqueza del aporte islámico de estos siglos.

teología dogmática, su verdadera preocupación, y que, ante la existencia de numerosos réculos locales ejerciendo el poder efectivo ante la inoperancia califal, busca armonizar Califato y Sultanato, que según su sistema deben coexistir en colaboración” (Vallespín, 1990: 333). Esta posición de Al Ghazali recuerda el largo debate de las investiduras que se dio en la Europa medieval entre el Papado y el Imperio. Pero nunca o casi nunca es mencionado cuando se discute esta temática de las investiduras.<sup>3</sup>

Varios otros autores musulmanes son analizados aunque sea brevemente por Vallespín como Ibn Hazm (994-1064) y su “Tratado de política”, Abu Yusuf (731-782) y su “Libro de los impuestos”, Ibn Qutayba sobre su “Uyun al-ajbar” (tratado sobre el poder), Ibn al-Muqafa con su texto sobre la buena con-

- 2 Cfr Strauss, Leo y Joseph Cropsey. **Historia de la filosofía política**, México, Edit. Fondo de Cultura Económica, 1996 quienes dedican un pequeño capítulo a Al Farabi (870-950) “El primer filósofo (islámico) que trató de confrontar, de relacionar y, hasta donde fuese posible, de armonizar la filosofía política clásica con el Islam, religión que fue revelada por medio de un profeta-legislador (Mahoma) en forma de una ley divina, que organiza a sus seguidores en una comunidad política, y que establece sus creencias así como sus principios y sus reglas detalladas de conducta. (...) La importancia del lugar de Alfarabi en la historia de la filosofía política consiste en que él recuperó la tradición clásica y la hizo inteligible.
- 3 Dentro del nuevo marco aportado por las religiones reveladas. (...) Hay muchas semejanzas asombrosas entre varios de los rasgos fundamentales del Islam y el buen régimen considerado por la filosofía política clásica en general, y por Platón en *Las Leyes* en particular. Ambos empiezan con un dios como causa última de la legislación, y consideran que las creencias correctas acerca de los seres divinos y el mundo de la naturaleza son esenciales para la constitución de un buen régimen político” (pp. 205 y 206).

ducta política, Al Farabi<sup>4</sup>, Avicena (980-1037), Avempace (1070-1138), Ibn Tofail (1110-1185), Averroes (1126-1198) y sus “Comentarios” de la obra de Aristóteles sobre la cual se basaría Santo Tomás de Aquino para desarrollar sus ideas filosóficas, etc.

Generalmente se atribuye a los pensadores islámicos una visión localista (islámica), razón por la cual su aporte al pensamiento universal no puede ser tomado mucho en cuenta por no corresponder a los intereses de otras regiones, como en el caso de los griegos. En su introducción al libro de Al-Farabi, el profesor Rafael Ramón Guerrero, traductor de la obra, menciona que

los filósofos árabes hallaron en la filosofía griega elementos de que carecían las teorías jurídicas forjadas por los primeros musulmanes y los acomodaron a las exigencias de la comunidad política islámica. Bajo la influencia de las doctrinas de Platón y de Aristóteles, expuestas en **La República** y **Leyes** y en **La Ética a Nicómaco** y en **La Política**, respectivamente, y conocidas directa o indirectamente en el mundo árabe, los filósofos del Islam supieron proponer una nueva teoría política cuyos fundamentos no se encontraban ya en las prácticas diversas y divergentes de la realidad política musulmana, sino en la creencia de que los principios rectores del mejor régimen político habría de proceder única y exclusivamente de la razón humana. No creyeron que la razón hubiera de limitarse a cuestiones puramente teóricas, sino que, aplicada también a problemas prácticos, podía expresarse en exigencias ético-políticas que estuvieran en consonancia con los resultados teóricos adquiridos. Precisamente por ello, es decir, por estar influidos por un pensamiento ajeno al Islam mismo, la teoría política que ellos propusieron no refleja de la mejor manera posible los rasgos distintivos del pensamiento político propiamente “islámico”, como

4 Se puede tener una visión más amplia de Al-Farabi en su libro **Obras filosófico-políticas (Kitab al-siyasa al-madaniya)**, Madrid, Edit. Debate, 1992.

lo prueba la escasa influencia que tuvieron en el ámbito de la teoría político musulmana”<sup>5</sup>.

Estas observaciones de Rafael Ramón Guerrero nos muestran a pensadores que rebasan el ámbito del Islam para colocarse en la línea del pensamiento universal. La Ciencia Política islámica como la Sociología más tarde, son disciplinas teóricas científicas y no ligadas a la lógica religiosa predominante de la época. A pesar de esta universalidad, la historia del pensamiento científico desde la perspectiva eurocéntrica ha dejado de lado los aportes de autores como Al-Farabi entre otros.

Estas exclusiones han conllevado que las aportaciones de los pensadores árabes y musulmanes en todos los campos del conocimiento fueran desconocidas. Dentro de esta larga lista de filósofos políticos destaca en particular Ibn Jaldún (1332-1406)<sup>6</sup>, la figura de mayor trascendencia en el mundo musulmán de la época medieval europea<sup>7</sup>. Recientemente, gracias a los esfuerzos de intelectuales como Yves Lacoste (1978), se ha tratado no solamente de rescatarlo, sino de considerarlo como el fundador de la sociología<sup>8</sup> porque desarrolló importantes conceptos sociológicos como las “fuerzas sociales”, “el hecho social” y “las leyes sociales”. Su obra enfatiza tanto el conflicto

5 *Idem.*, p.XV.

6 Su obra maestra es **El Muqadima. Tarij el alama** (La Muqadima. Historia universal), Beirut, Dar el Kitab El lubnani, 1979 (1295 páginas). Existe una traducción al castellano de Juan Feres con un estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse, no siempre acertada, publicada en México en 1977 por el Fondo de Cultura Económica bajo el título de **Introducción a la Historia Universal**.

7 Hago énfasis en que se trata de la época medieval europea, porque en realidad para el mundo islámico los siglos del VII al XV fueron su periodo de mayor producción intelectual en todos los campos del saber: álgebra, medicina, filosofía, sociología, historia, etc.

8 Ibn Jaldún acuñó la palabra “Ilm el Iytima”, la ciencia de la sociedad = de lo social (o sociología).

social como la solidaridad, lo que lo inserta tanto en la perspectiva funcionalista como en la del conflicto.

Estos elementos convierten a Ibn Jaldún en un autor central no solamente del pensamiento sociológico sino también económico y filosófico.

En este ensayo presentaremos una reflexión general sobre el eurocentrismo, para después plantear una relectura de la Historia desde una perspectiva de la Teoría de la Dependencia (entender el mundo desde los centros de poder y no desde la periferia) para pasar a una breve descripción biográfica de Ibn Jaldún y terminar con su pensamiento sociológico y económico.

## **1. Reflexiones sobre los aportes no occidentales**

Encontramos en las obras occidentales tanto de Europa como de los Estados Unidos y de América latina (por ser hija del pensamiento del viejo continente) una lógica occidentalocentrista de la historia humana que tiende un puente entre Grecia (una Grecia europeizada) y Europa y su culminación, los Estados Unidos, cuando la Historia Universal ha tenido otros centros importantes de pensamiento (China, India, Egipto, Mundo Islámico, etc.), en los períodos en donde Europa era una periferia atrasada.

Para revisar el desarrollo de la sociología o de la filosofía política, debemos replantear también la idea de la Historia Universal, que en su versión actual es la Historia Mundial vista desde una perspectiva eurocéntrica. Partiendo de la crítica realizada por Samir Amin (1989) sobre la europeización de la historia y de la teoría de la dependencia (con su centro y periferia), podemos plantear una reconstrucción de la Historia Mundial, desde una visión universalista. De la misma manera, la historia del pensamiento también fue europeizada y confiscada como un aporte exclusivo del viejo continente, y hoy de los Estados Unidos. Para lograr una visión universalista tanto de la Historia como del pensamiento social, es necesario revisar los planteamientos europeocéntricos.



### 1.1. El debate sobre la historia del pensamiento

En efecto, la historia del pensamiento filosófico ó sociológico se ha abordado bajo dos enfoques: el sistemático (Martindale, 1971) o el histórico (Zea, 1983; Pokrovski, 1966). Sin embargo, salvo pocas excepciones, la gran cantidad de obras publicadas dejan de lado dos aspectos fundamentales para una cabal comprensión del desarrollo del pensamiento social: las condiciones materiales, sociales y culturales de la producción del pensamiento social y el aporte no-europeo a la historia de las ideas.

Los textos que encontramos ven al proceso filosófico en un desarrollo ahistórico, dejando de lado las condiciones sociales de la producción teórica humana como lo ha demostrado la sociología del conocimiento, eso es, la historia social y económica que condujo al surgimiento de una necesidad filosófica o simplemente de un conocimiento científico. Inclusive, hasta la ciencia tiene necesariamente una relación con el contexto social y cultural y no puede desprenderse de la realidad del investigador.

En 1931, al Segundo Congreso Internacional de Historia de la Ciencia y la Tecnología, celebrado en Londres, Hessen, entonces director del Instituto de Física de Moscú y miembro de la presidencia del Consejo Científico Estatal de la Unión Soviética, presentó un trabajo titulado “las raíces socioeconómicas de la mecánica de Newton”.

El trabajo presentado por Hessen ante el Congreso se considera, por lo general, como la exposición clásica de los criterios externalistas sobre el desarrollo de la ciencia. El análisis que en él se realiza de los **Principios matemáticos de la filosofía natural**, la obra cumbre de Isaac Newton, es un intento de mostrar que la temática de esta obra, tanto como la de la física de esa época, no es sino un reflejo o derivación de los problemas técnicos a que entonces se enfrentaba la producción material (Pruma, 1989: 69-145).

Aunque no podamos plantear una mecánica del pensamiento en base a las condiciones materiales solamente, es necesario entender también la interacción entre creación intelectual y tradiciones culturales y el entorno social en el cual se desenvuelve el pensador. Las condiciones generales (económicas,

políticas, sociales y culturales) dan un marco global de la producción intelectual.

Así, desde este punto de vista,

se hace una división de los diversos problemas que se han venido planteando en la filosofía, ofreciéndose una visión más o menos esquemática de cada uno de ellos sin relacionar los unos con los otros ni, mucho menos, sin relacionarlos con el hombre y mundo que los provocaron. Se realiza una verdadera disección ofreciéndose esquemas muertos de problemas que conmovieron a hombres que, como nosotros, se jugaban en ellos toda su existencia (Zea, 1983: 5).

Precisamente, en los periodos de decadencia de las civilizaciones las capacidades de producción de nuevos conocimientos se ven reducidas. El Mundo Islámico dominó la producción intelectual entre los siglos VII y XIV, pero entró en una profunda decadencia a partir de este periodo que se refleja por los escasos aportes posteriores. La Europa medieval conoció por su parte pocos aportes teóricos durante este periodo (San Agustín al iniciar la Edad Media, Santo Tomás de Aquino a la mitad de la Edad Media y prácticamente ningún otro intelectual digno de mención). En cambio, con el Renacimiento y la década islámica, Europa se convierte en el centro del pensamiento universal. La presencia del Imperio Otomano durante el Renacimiento no logró empujar el desarrollo de las ideas en el Mundo Islámico por el carácter exclusivamente militarista del sistema turco que no permitía un espacio a la reflexión intelectual, o solamente de una manera marginal.

Para lograr una aprehensión total del pensamiento filosófico, el análisis de la realidad social del periodo en cuestión es fundamental como complemento de lo anterior. La historia humana es parte de la génesis del pensamiento. Sin embargo, "se ha discutido si el aspecto económico de la coexistencia humana determina las ideas morales y religiosas (como dijo Karl Marx), o si las ideas morales de origen religioso dan un impulso especial al desarrollo económico (como afirma Max Weber), o si la relación es más compleja de lo que suponen ambas teorías" (Timasheff, 1986: 21). La producción intelectual no es un efecto mecánico de las

condiciones económicas, ni el desarrollo de los medios de producción es un producto de las ideas. Hay una correlación entre la realidad social y la producción, sin limitarla a una relación causal y mecánica. La dialéctica entre las condiciones y el pensamiento explica precisamente por qué los Imperios dominantes imponen también su visión intelectual. La hegemonía norteamericana actual no se debe solamente a su poderío económico o militar, sino también su dominio intelectual.

Así, no podemos excluir totalmente la validez del enfoque sistemático sino simplemente mostrar sus límites. Si analizamos la obra clásica de Martindale ya señalada, podemos ver la relación existente entre las teorías modernas y sus planteamientos iniciales. Desde el punto de vista de la sistematización analítica, la presentación de las escuelas nos permite seguir el proceso exclusivamente teórico del desarrollo del pensamiento.

Si tratamos de ver la obra de Karl Marx, su genio creador no se debe a ninguna generación espontánea sino que es parte de una larga lista de pensadores de la teoría del conflicto que la podemos encontrar desde las obras de Polibio o inclusive en la economía clásica (Adam Smith o Thomas Malthus) y en la célebre frase de Hobbes en su *Leviatan* (1950): “el hombre es un lobo para el hombre”, pero también en Ibn Jaldún o en Al-Farabi. Tal esquematización de la evolución del pensamiento deja de lado el aspecto ideológico de los planteamientos teóricos para enfatizar los aportes conceptuales dentro de la misma escuela sociológica.

La otra sistematización que muy a menudo encontramos, en particular en las obras de la otrora Unión Soviética, es la separación no en escuelas de pensamiento, sino entre idealismo y materialismo, reduciendo a dos enfoques la historia de la filosofía. Esta visión anterior tiene su lógica intrínseca, pero deja de lado la riqueza intelectual y los aportes de varios pensadores que no pueden estar esquemáticamente y rigurosamente en una u otra de las dos grandes corrientes.

El análisis del pensamiento filosófico o sociológico desde una perspectiva histórica se limita exclusivamente a las ideas

europas, excluyendo totalmente los aportes extracontinentales. Las obras, por ejemplo, sobre sociología, se limitan a aportes parciales, en general, del siglo XIX. Si el bautismo de esta ciencia como tal se debe a Augusto Comte, los aportes a la teoría sociológica se remontan lejos en la historia. En varias obras como la de Raymond Aron "Las etapas del pensamiento sociológico" (1980), de Nicholas S. Timasheff "La teoría sociológica" (1986) o de W.J.H. Sprott "Introducción a la sociología" (1985) para mencionar solamente algunos textos, los autores citados se refieren a un número reducido de pensadores entre los cuales encontramos a Comte, Marx, Parsons, Weber, Durkheim, invariablemente y ningún no europeo.

Retomando la perspectiva histórica de la filosofía que autores como Leopoldo Zea (1983) o Pedro D. Armada (1986) nos ofrecen, el inicio del pensamiento filosófico se da con la "Edad Clásica" griega, luego aparece la retórica y el derecho romano, la escolástica medieval y el racionalismo del renacimiento. Todo indica, según estos planteamientos, que es en Europa que nace el pensamiento, se desarrolla y sigue concentrado en los centros de poder económico del mundo Occidental.

### **1.2. Los aportes no-occidentales**

Esta visión eurocentrista excluye los aportes externos a la civilización del viejo continente y reduce el conocimiento universal a una obra exclusivamente europea. Sin embargo, Grecia no aparece de una manera espontánea sino que se sitúa dentro de un conjunto de civilizaciones contemporáneas como la egipcia, la persa, la india, la babilónica y la china, aunque esta última no lograra influenciar, hasta tardíamente, a las demás sociedades por su aislamiento histórico.

Egipto produce antes que ningún otro pueblo el concepto de la vida eterna y de la justicia moral inmanente que abrirá la vía al universalismo humanista. En cualquier otra parte, incluso en la Grecia prehelenística, la situación de eso que más tarde se ha llamado 'el alma' y el destino del ser humano después de su muerte, siguen siendo inciertos, vagos y ambiguos. Los 'espíritus de los muertos' son más bien temores a su poder maléfico de interve-

nir entre los vivos. Puede medirse entonces el progreso que ha representado la invención del 'alma inmortal' y de la 'recompensa o castigo individualizados', basados en una moral universal que escruta los móviles y las intenciones de las acciones humanas (...) El logro moral universalista egipcio será la piedra angular del pensamiento humano ulterior (...). El universalismo moral de Egipto no se abrirá camino sino tardíamente, con Sócrates y Platón (Amin, 1989: 30-31).

Si analizamos a la síntesis neoplatoniana que representa Plotino podemos descubrir claramente los orígenes de su pensamiento en una conjunción de elementos egipcios, caldeos e indios.

En primer término, afirma el predominio de la nueva preocupación metafísica: la búsqueda de la verdad absoluta, de los principios últimos y de la razón de ser del universo y de la vida (...).

En segundo lugar considera que esta verdad absoluta implica necesariamente el reconocimiento de la existencia del alma, individualizada e inmortal (visión egipcia de la idea de la inmortalidad del alma, Z.Z.) (...)

En tercer lugar, invita a completar la búsqueda de la verdad por la razón dialéctica mediante la práctica del ascetismo. Llegada de la lejana India a través de los persas en los tiempos de Alejandro (...)

En cuarto lugar, cede a la propensión de una construcción cosmogónica y acepta, en este plano, la heredada de la tradición caldea (Amin, 1989: 42-43).

El análisis del caso de Plotino, y no es el único, nos muestra la convergencia de los aportes egipcios, persas, caldeos e indios en un amalgama de corte 'típicamente helenístico'. Paralelamente al pensamiento griego, en China se desarrollaba profundas teorías filosóficas y políticas que en algunos de los puntos son precursores inclusive del pensamiento de la ilustración. Un Confucio (551-479 a.c.), teórico del "orden y de la observancia de la ley", marcará profundamente la historia del pensamiento chino hasta la revolución maoísta.

Su contraparte, Mo Tsi (479-381 a.c.), tiene resonancias contemporáneas en su manera de abordar la cuestión del origen del poder estatal. Para él, los hombres vivían sin tener leyes, ni gobierno, por eso eligieron a un hombre inteligente y capaz y para ayudarlo designaron a 3 consejeros, los ministros. Lo hicieron no para que se volvieran ricos, sino para servir al pueblo. El poder del rey no puede así ser ilimitado. Al contrario, debe haber una concordancia entre el soberano y el pueblo. La teoría sobre el origen del poder de Mo Tsi recuerda la tesis del Contrato Social de Rousseau (1966) que se desarrollara 22 siglos después y se volverá una expresión revolucionaria para su tiempo, el siglo XVIII, cuando Mo Tsi lo había planteado más de dos milenios antes.

Con Lao-Tsé (siglo VI y V a.c.) entramos a la tendencia materialista de la filosofía china que busca explicar el mundo no por la voluntad divina, sino por las leyes naturales. Una de estas últimas plantea el constante movimiento que logra llegar a la unidad a través de las contradicciones, principio básico de la dialéctica que Hegel y Marx desarrollaran hasta el siglo XIX.

La historia de la filosofía no se inicia solamente en Atenas, sino que tiene su origen en varias cunas del pensamiento desde China, la India, Mesopotamia, Egipto o Mesoamérica. A pesar que las compilaciones actuales enfatizan el carácter eurocentrista del desarrollo filosófico o político, en una obra del siglo pasado (1864) sobre "Historia de la Ciencia Política", Paul Janet (1948) rescata los planteamientos 'del Oriente' en su capítulo preliminar pero solamente sobre la India, Persia y China.

En este sentido, la obra de Pokrovski (1966) no tiene elementos nuevos significativos sobre la anterior en la medida que el autor retoma también en 20 páginas "las teorías políticas del antiguo oriente".

De la misma manera, el salto del derecho romano a la escolástica medieval se realiza sin detenerse en el aporte islámico al conocimiento universal porque fueron simplemente, según

el planteamiento occidental, 'retransmisores' de la filosofía griega. Tal juicio revela nuevamente las ideas eurocentristas del desarrollo científico. En efecto, el pensamiento islámico toma las bases de sus fuentes, efectivamente, tanto de los griegos como de la India, Persia y más tarde China, pero los enriquece con elementos nuevos. Inclusive, Santo Tomás, el padre de la escolástica medieval, llegó a penetrar el pensamiento aristotélico a través de los "Comentarios" de Averroes.

El período islámico proporcionó, además de la álgebra (Al Jawarizmi), las matemáticas, la medicina (Ibn Sina o Avicena), la astronomía (Al-Biruni), etc., grandes pensadores como El Ghazali, considerado como el racionalista del Islam, o Ibn Tofail que planteaba en su obra "Hay Ibn Yaqdan", el carácter social del conocimiento, rechazando la idea idealista del descubrimiento individual de la ciencia que encontraremos en un Daniel Defoe con su "Robinson Crusoe".

Uno de los casos más sobresaliente del periodo final de la grandeza islámica, en la segunda mitad del siglo catorce, lo constituye Ibn Jaldún (1979; Nassif, 1982). Sus planteamientos sobre el análisis histórico, dejan de lado el viejo esquema de una Historia enfocada a la biografía de los reyes o a la voluntad divina para entender a la Historia como fenómeno social. Por otra parte, Ibn Jaldún sostenía que la economía era el motor de la historia, tesis que encontraremos hasta el siglo XIX con Marx y Engels. Los planteamientos jaldunianos para analizar el devenir de las sociedades fueron inclusive retomados por el propio Engels.

En un artículo publicado en "Die Neue Zeit" en el año 1894-1895, Engels escribió: "El Islam se acomoda bien a los orientales, especialmente a los árabes, esto es, por un lado, los hombres de las ciudades que practican comercio y la industria y, por el otro, los beduinos nómadas. Pero, hay aquí la semilla de una colisión periódica. Los hombres de la ciudad al hacerse opulentos y ostentosos, se vuelven laxos en la observancia de la 'Ley'. Los beduinos, pobres y, por lo tanto, de costumbres austeras, contemplan con envidia y deseo la riqueza y el placer. Se unen bajo la dirección de un profeta, un *Mahdi*, para

castigar al infiel, para restaurar la ley ceremonial y la verdadera fe y, como recompensa, la apropiación de los tesoros de los infieles. Cien años más tarde, naturalmente, se encuentran exactamente en el mismo punto que sus antecesores. Es necesaria una nueva purificación. Surge un nuevo *Mahdi*. El juego vuelve a comenzar” (Geller, 1986: 71).

A pesar de algunas imprecisiones (confundir el *Mahdi*, Mesías, con el profeta) o de posiciones no científicas (la envidia de los beduinos, el Islam se acomoda a los orientales), el texto anterior hubiera podido ser extraído de la “*Muqadima*” de Ibn Jaldún. “Es obvio que Engels, entonces, había tenido acceso a las ideas de Ibn Jaldún. La existencia de una traducción le ahorró la necesidad de aprender un lenguaje semítico, por el cual, como escribió a Marx, sentía aversión. De hecho, Marx había anotado a Kovalesky, cuyo capítulo sobre Argelia contenía la traducción de Ibn Jaldún, hecha por Slane, en su bibliografía” (Geller, 1986: 71).

Para rescatar el aporte de todas las sociedades al pensamiento universal, debemos dejar de lado la visión eurocentrista que desconoce o marginaliza la profundidad de los planteamientos extra-europeos.

El eurocentrismo es un fenómeno específicamente moderno cuyas raíces no van más allá del Renacimiento y que se ha difundido en el siglo XIX. En este sentido constituye una dimensión de la cultura y de la ideología del mundo capitalista moderno. El eurocentrismo no es una teoría social, que por su coherencia global y su aspiración totalizadora pretenda dar la clave de la interpretación del conjunto de problemas que la teoría social se propone dilucidar. El eurocentrismo no es más que una deformación, pero sistemática e importante, que la mayoría de las ideologías y teorías sociales dominantes padecen (Amin, 1989: 9).

El logro a un acercamiento más completo hacia una verdadera historia de las ideas filosóficas y de la Historia Universal, debe pasar por una revisión estructural de los enfoques clásicos. Solamente así, podemos entender el concepto de la universalidad del pensamiento. El pensamiento europeo ex-



clusivista y etnocentrista, dominante desde el renacimiento, ha llegado a un impasse histórico, como el islámico en su tiempo o el egipcio faraónico.

## **2. Una nueva perspectiva de la Historia Universal del Pensamiento**

Después de la crítica a la historia del pensamiento, podemos plantear una reconstrucción de la Historia Universal, desde una perspectiva de la teoría de la dependencia.

El enfoque de la dependencia, partiendo de un centro y una periferia, muestra la hegemonía que ejerce el primero sobre el segundo, en todos los niveles estructurales. Esta conceptualización nos permite ver en la Historia Universal una sucesión de centros de poder que en un momento histórico fueron dominantes e impusieron su visión sobre el resto de la periferia. La obra de Ibn Jaldún escrita en el siglo XIV y su título de “Historia Universal” (que en realidad analizaba a la región islámica predominantemente) es sintomática de la idea de que la Historia Universal de aquel tiempo no era lo que sucedía en la Europa atrasada, sino en el Mundo Islámico desarrollado.

El entendimiento de los procesos humanos debe partir de la evaluación de los centros hegemónicos en el momento histórico analizado y entender a la periferia desde este enfoque de la dependencia. Sin embargo, debido a la regionalización existente, la influencia de los centros no abarca a la totalidad universal del momento, sino a una región históricamente dada. Solamente con el triunfo del capitalismo en el siglo XIX y de la creación de un mercado mundial, que el centro (Europa en este momento) logra imponerse al resto del planeta.

El inicio de la Historia con la escritura no puede interpretarse desde la perspectiva eurocéntrica, en la medida que la aparición del alfabeto o de los ideogramas no fue un producto europeo. La Historia Universal empieza en China (con su área de influencia, Japón, Corea, etc.), en la India, en Mesopotamia, en Egipto o en la región Inca o los altiplanos mexicanos. Lo que

sucedía fuera de estos centros era marginal en el proceso universal.

Hasta el surgimiento del Imperio Romano, es alrededor de las grandes cuencas hidráulicas que la Historia Universal se desarrolla: el Nilo, el Tigris y el Eufrates, el Indo y el Ganges, el Río Amarillo y el lago Titicaca y el valle del Anáhuac. Grecia no es un fenómeno aislado, sino parte de la Historia de Asia suroccidental. Los aportes helénicos no pueden interpretarse fuera de las contribuciones regionales: la escritura (Fenicia), las matemáticas (Egipto, Mesopotamia), etc. La historia de las Américas tuvo su propio desarrollo aislado del resto del mundo, por la ausencia hasta la conquista española, de una comunicación con los demás centros de poder.

Con el Imperio Romano, el Mediterráneo desplaza a las cuencas hidráulicas de Egipto y Mesopotamia, pero las del lejano asiático y de las Américas permanecen. Durante casi 20 siglos, el mar más grande del mundo se convierte en el centro de la Historia Universal, conjuntamente con otros centros (China, el Anáhuac y el Imperio Inca). La India, que subsistió como centro autónomo durante el período romano, va a ser absorbida con el auge islámico (siglo VII al XIII). Europa (salvo Roma) no representaba ningún avance ni en las ciencias ni en el pensamiento durante esta fase del desarrollo universal. Como periferia, se nutría de los centros de poder.

La emergencia de Europa occidental se inicia con la decadencia del Islam, aunque tiene que compartir con el Imperio Otomano (europeo y asiático) durante varios siglos el papel de centro, en la Cuenca del Mediterráneo. Con el desplazamiento de esta última como pilar de una parte de la economía mundial (excluyendo a China y a las Américas), el Atlántico se vuelve el nuevo centro. La Historia Universal empieza a tener como columna vertebral a Europa occidental y posteriormente a los Estados Unidos, mientras los viejos centros entran en un profundo letargo.

A partir del último cuarto del siglo veinte, el centro universal se desplazó paulatinamente hacia el Pacífico que podría, si Europa pierde su posición, ser el nuevo centro de la Historia Universal del siglo XXI.

### 3. El pensamiento social de Ibn Jaldún

El mundo islámico ha conocido muchos pensadores sociales en sus siete siglos de dominio de la cuenca del Mediterráneo: Al-Farabi (“el segundo maestro”, siendo el primero Aristóteles), Al-Kindi (“el filósofo de los árabes”), Al-Gazali (“el místico del Islam” que influenció profundamente a San Juan de la Cruz), Averroes (el Gran Comentarista de Aristóteles) etc., fueron grandes figuras de la Edad Media no solamente en el Islam sino en todo el continente europeo. Sus obras fueron traducidas y estudiadas en Europa medieval. Sin embargo, en este apartado nos vamos a concentrar sobre la figura de Ibn Jaldún, uno de los autores más prolífico del Islam.

#### 3.1. El mundo de Ibn Jaldún

El mundo islámico que fue uno de los principales centros del pensamiento universal desde el siglo VII, entra en decadencia a partir del siglo XIII. En el siglo XIV (VIII de la Hégira o era musulmana), las rivalidades dinásticas entre las distintas monarquías islámicas del *Maghreb*<sup>9</sup> provocan el hundimiento de la vida política de la región. En la península ibérica solamente persiste Granada como Estado independiente por la reconquista cristiana y, en Oriente, la invasión de Tamerlán se enfrenta al poder naciente del Imperio Otomano. La decadencia del pensamiento islámico es ilustrada por el regreso al dogmatismo teológico y al conservadurismo filosófico.

9 Maghreb: palabra árabe que designa a toda la región del noroeste de África que significa “occidente” (el occidente del Mundo Árabe).

Es en este contexto de atraso del pensamiento islámico que Ibn Jaldún (padre de la sociología y la ciencia histórica) irrumpe con su obra cumbre que marca el último sobresalto de la grandeza del pensamiento del Islam en la medida que durante el Imperio Otomano el pensamiento filosófico fue marginal, por la orientación militarista del Imperio. Su obra se enfoca a la reflexión histórica, pero es el fundador de nuevas ciencias como la sociología o la antropología cultural de la civilización arabo-musulmana.

Diplomático e historiador, Abd Ar-Rahman Ben Muhammad Ben Jaldún<sup>10</sup> El Hadramiyu<sup>11</sup> nació en 1332<sup>12</sup> en Túnez<sup>13</sup> de una familia burguesa árabe de origen andaluz (viene de Sevilla) que tuvo importantes cargos en la administración islámica: altos funcionarios o políticos. Sin embargo, el mismo nombre (o *nisba*<sup>14</sup>) que lleva Ibn Jaldún (El Hadramiyu) nos indica que su familia tiene su origen más antiguo en el Hadramaut (Yemen actual) y se instalaron en Sevilla alrededor del siglo VIII. Sus antepasados trabajaron para los imperios almorávide y almohade hasta 1228, año que emigraron a

- 10 En árabe, se escribe el nombre como Ibn cuando la palabra está aislada, pero dentro del nombre completo, la fonética cambia a Ben.
- 11 Cfr Ibn Jaldún. **El Muqadima. Tarij el alama** (La Muqadima. Historia universal), Beirut, Dar el Kitab El lubnani, 1979, (1295 páginas), p. 1.
- 12 1332 es la fecha generalmente aceptada por todos los historiadores, pero Fernand Braudel en su "Ibn Khaldoun, précurseur médiéval de l'histoire des civilisations" en Tore Kjeilen. **Enciclopedia Of Orient** (fuente de la Internet) utiliza la fecha de 1331.
- 13 El lugar de nacimiento de Ibn Jaldún es incierto: para los argelinos, el gran pensador nació en Argelia, pero creció en Túnez.
- 14 En la tradición árabe no existen apellidos en el sentido occidental. Sin embargo, muchas familias se conocen por su *nisba* o su origen étnico o geográfico.

Ceuta. Uno de sus antepasados fue el geómetra, astrónomo y médico sevillano Abu Muslim Ibn Jaldún (m.1057). Mucho antes del nacimiento de Ibn Jaldún, el historiador cordobés Ibn Hayyán (987-1076) dijo que “la familia Jaldún es hasta el presente una de las más ilustres de Sevilla. Ha brillado siempre por el elevado rango que ocupan sus miembros en los mandos militares y en las ciencias”<sup>15</sup>.

Ibn Jaldún estudia en la corte “Merinida”<sup>16</sup> en donde tiene acceso a la cultura filosófica y a la especulación racionalista. Fue educado en los principales centros del pensamiento de la época, Túnez, pero sobre todo Fes, capital del Imperio marroquí. Estudió el Corán, la *Sunna* (tradición de Mahoma), las distintas ramas del derecho islámico (la *Sharia*), en particular la *malikí*<sup>17</sup> que predomina en el *Maghreb*, y la teología dialéctica. Estudia también literatura, filosofía, matemáticas y astronomía.

Haciendo un resumen de una obra metodológico-filosófica de Al Razi<sup>18</sup>, Ibn Jaldún entiende la necesidad del Islam para un nuevo esfuerzo de pensamiento y de reflexión sociológica,

- 15 Cfr. Elía, Shamsuddín. **La civilización del Islam. Pequeña enciclopedia de la cultura, las artes, las ciencias, el pensamiento y la fe de los pueblos musulmanes.** Buenos Aires: Instituto Argentino de Cultura Islámica, s/f.
- 16 Merinides: dinastía árabe que en el siglo XIV dominó el Maghreb.
- 17 El derecho en el Islam sunnita se divide en 4 grandes corrientes de pensamiento que dominan cada una en una región del mundo islámico: Hanafismo (Medio Oriente, Asia central), malikismo (Maghreb), Shafiismo (Egipto y África negra), Hanbalismo (Arabia Saudita).
- 18 Al Razi o Razhes es más conocido por su obra en la medicina como **Ijlas Nafsani (tratado psicoterapéutico)**, sus investigaciones sobre sarampión y viruela y sobre todo por su enciclopedia *El Hawi* en 25 volúmenes que fue utilizada (conjuntamente con el **Canón de la medicina** de Avicena) hasta el siglo XVII en la Sorbona como el libro de texto de base para la medicina en Europa.

pero al mismo tiempo tiene conciencia de los límites socio-históricos sobre tal pensamiento por la decadencia del Imperio de la época. Así, su obra se enfoca en adecuar los sistemas de pensamiento a las estructuras reales del momento.

Su vida filosófica y científica alterna con un trabajo diplomático y político-administrativo en las altas esferas del poder islámico tanto en Túnez, en un periodo en donde la peste hace estragos en el país (y en su familia). Entre 1350 y 1372 colabora con varias dinastías en el *Maghreb* y en Al Andalus<sup>19</sup> participando a las intrigas del poder y a las mediaciones (fue enviado en una misión secreta a Sevilla con Pedro el Cruel). Así, Ibn Jaldún tiene una intensa actividad política antes de la caída en desgracia de su familia y de él mismo. De hecho es encarcelado dos veces durante su actividad político-administrativa. Durante este periodo trabaja para los gobernantes de Túnez y de Fes (Marruecos), de Granada (Al-Andalus) y de Bedyaia<sup>20</sup> y de Biskra (ambos al este de Argelia). En 1375, Ibn Jaldún, frente a la turbulencia política de África del Norte, se retira a Granada, pero por su pasado político es expulsado del país.

Estas experiencias le permiten entender los mecanismos políticos que gobiernan el ejercicio del poder y la naturaleza del poder político, que serán utilizadas cuando trata de analizar la Historia Universal de su tiempo.

Muy impresionado por la muerte de su gran amigo y colega, el médico, historiador y místico granadino de la escuela shíí, Lisanuddín Ibn al-Jatib (1333-1375), estrangulado en la cárcel de Fes (Santiago, 1986), se refugia durante cuatro años (776-780 H./1375-1379) en la fortaleza (*qalat*) de Ibn-Salama, en el sudoeste de FrenDAH (46 km. al oeste de Tiaret, Argelia). Terminó entonces la primera redacción de su "Muqaddi-

19 Al Andalus: Se utiliza en el Mundo Islámico para designar a toda la región ocupada en la Península Ibérica y no solamente el sur del país.

20 Se escribe *Bedjaia* en francés.

mah” que le permite ocupar un lugar trascendental al lado de los historiadores, de los sociólogos, de los economistas y de los filósofos.

Su obra lo lleva a una reclusión de más de 4 años para posteriormente regresar a la corte de Túnez para enseñar, brillantemente, sus conocimientos. Regresa a la ciudad de Túnez, pero para enseñar y acabar la primera redacción de la llamada “Historia Universal” (en árabe “Kitab al-‘ibar”, “Libro de los bereberes”). Su pensamiento, aplaudido por los estudiantes, provoca la reacción de los conservadores juristas que lo presionan para expulsarlo definitivamente de la corte tunecina. El periodo de decadencia islámica no es propicio para las ideas nuevas y revolucionarias de Ibn Jaldún que se adelantó a su tiempo.

De Túnez, Ibn Jaldún se instala en El Cairo de los mamelucos. Con la caída del Imperio Abasí de Bagdad en 1258 bajo los golpes de Gengis Khán, es El Cairo (bajo el dominio de una dinastía de antiguos esclavos, los mamelucos de origen circasianos) que retoma el califato y que se convierte en la nueva capital del Islam hasta 1517 cuando cae en manos del Imperio Otomano y el centro del Islam es trasladado a Istambul, la antigua Constantinopla. En El Cairo, Ibn Jaldún enseña el derecho en la Universidad de Al Azhar<sup>21</sup> y recibe el cargo de Gran Qadi (juez principal) malikita<sup>22</sup>. Su docencia será turbulenta porque perderá y reencontrará su cátedra varias veces, pero durante sus 14 años en El Cairo podrá revisar su obra y agregarle hacia 1395, un apéndice, *El Ta'rif*, una verdadera síntesis de su obra, además de un trabajo autobiográfico.

21 La universidad de Al Azhar es la segunda universidad (después de la de los Qarawiyin de Fes) más antigua del mundo que sigue funcionando hasta la actualidad. Fue fundada en el 969.

22 Malikita: Una de las 4 escuelas jurídicas del Islam sunnita.

En 1400, Tamerlán, el mongol, lo lleva a su corte en Damasco, en dónde Ibn Jaldún deja de producir intelectualmente y terminara su vida en 1406<sup>23</sup>.

### 3.2. El pensamiento realista de Ibn Jaldún

Parafraseando a Nassif Nasser (1982) podemos hablar de un pensamiento realista de Ibn Jaldún o de Economía y Sociedad en su obra (para hacer una relación entre su obra y la obra cumbre de Max Weber). Es uno de los primeros teóricos de la historia de las civilizaciones. De él Arnold Toynbee dijo que “concibió y formuló una filosofía de la Historia que es sin duda el más grande estudio que jamás fue creado por ningún espíritu en ningún tiempo ni en ningún país”.

Sin embargo, el descubrimiento en Europa de Ibn Jaldún en el siglo XIX conllevó a hacer de él (en el pensamiento europeísta) un pensador solitario, sin ninguna influencia. Fue relegado, a pesar de su innegable influencia en el pensamiento tanto islámico como occidental (Geller, 1986), como un pensador marginal, sobre todo durante la fase colonial que buscaba reducir los aportes islámicos en la cultura occidental. Posteriormente se ha tratado de compararlo con pensadores como Maquiavelo, Montesquieu, Hegel, Comte, y últimamente en la década de los sesenta con Marx por su acercamiento materialista de la Historia. Falta ubicarlo en su justa dimensión dentro de los grandes pensadores de la Humanidad, sin sobreestimarlos ni subestimarlos.

Su interés principal en su magna obra, es la identificación de los factores psicológicos, económicos, sociales y del medio ambiente que afectan a los hechos históricos y a la Historia y que permiten entender el proceso de la civilización humana. Ibn Jaldún se enfoca a los factores que permiten entender el auge y decadencia de las civilizaciones y en este sentido es tam-

23 Muchos autores, en particular en la Internet como el Dr. A. Zahoor, señalan la muerte de Ibn Jaldún en el año 1395.



bién un precursor de la obra de Paul Kennedy, “Auge y decadencia de las grandes potencia”. Con estos planteamientos podemos decir que fundó una ciencia del desarrollo social (la Sociología).

Ibn Jaldún dijo (1979: 8) que “he escrito un libro sobre historia en el cual analizo las causas y efectos del desarrollo de los Estados y de las civilizaciones, pero he organizado este material del libro de una manera poco convencional, en un camino innovador”.

### 3.3. Ibn Jaldún, el historiador sociólogo

En esta obra, Ibn Jaldún analiza (1979: 8) diversos aspectos del pensamiento humano. La estructura de la obra es la siguiente:

Introducción: La historia es definida como ciencia, se define el objeto de estudio, el hecho histórico, los principios y métodos de la Historia como disciplina crítica, la posibilidad de su entendimiento.

1. *Umran* o Sociología general de la civilización: en la segunda parte, Ibn Jaldún define al *umran* y a la *asabiya*, desarrollando una teoría de la sociabilidad natural y los condicionamientos del medio físico (lo que hace a Ibn Jaldún un precursor de la geopolítica) y sus repercusiones culturales y sobre el ser humano, etc.
2. *La Badiya*: o sociología de la *beduinidad* (referencia a la vida opuesta a la ciudadina). Ibn Jaldún opone la *badiya* a la vida ciudadina, haciendo un estudio de psicología comparada entre dos modos de vida y del paso del uno al otro en el transcurso del proceso histórico.
3. *Mulk* o tratado de filosofía política. En este apartado se analiza el poder y su ejercicio, la autoridad espiritual del soberano (o *califa*), el ascenso y caída de las dinastías y la forma de las instituciones.
4. *La hadara*: Sociología de la ciudadanía o de la urbanidad: analiza el fenómeno urbano, la organización de la *polis* (o ciudad política), hace una tipología del ciudadano o del *hadari* (opuesto al *badawi* de la *badiya* quien conserva su *asabiya*).

5. Economía política: Ibn Jaldún analiza las clases sociales, el trabajo en la polis, la economía urbana, etc.
6. Sociología del conocimiento: clasificación de las ciencias (religiosas, racionales, lingüísticas), del lenguaje y su adquisición, de las disciplinas filosóficas y literarias, etc. Ibn Jaldún enfatiza que el uso de la fuerza es un enemigo de la enseñanza y que conduce a la mentira y a la hipocresía. Precisa que

el uso de un excesivo rigor en la enseñanza es muy nocivo para los educandos, sobre todo si están todavía en la infancia, porque eso produce en su espíritu una mala disposición, pues los niños que se han educado con severidad... se hallan tan abatidos que su alma se contrae y pierde su elasticidad. Tal circunstancia los dispone a la pereza, los induce a mentir y a valerse de la hipocresía, con el fin de evitar un castigo. De este modo aprenden la simulación y el engaño, vicios que se vuelven en ellos habituales y como una segunda naturaleza... He aquí el por qué los pueblos sometidos a un régimen opresivo caen en la degradación" (Jaldún, 1979: 1003).

Con esta aseveración Ibn Jaldún se vuelve un apóstol de la democracia y de la libertad del pensamiento, mucho antes de su surgimiento en Europa. En las condiciones del mundo islámico de su época, las condiciones no estaban dadas para poder poner en práctica las lecciones sobre educación del pensador.

En su advertencia a los historiadores, Ibn Jaldún (1979, 9) expone que para lograr un trabajo histórico,

la regla para distinguir entre lo verdadero y lo falso en la Historia esta basada en su posibilidad o su imposibilidad. Así, debemos examinar la sociedad humana y separar las características que son esenciales e inherentes a su naturaleza de los que son accidentales y que no deben ser tomados en cuenta (...). Si hacemos esto, tenemos una regla para separar la verdad histórica del error por medio de métodos demostrativos que no admiten ninguna duda. Es una piedra angular para los historiadores para verificar lo que están relatando.

Ibn Jaldún analiza la dinámica de las relaciones tribales y los sentimientos intergrupales que denomina *Al-Asabiya*. La existencia de esta *asabiya* (fuerza de unión, de cohesión sanguínea, de identidad de interés y de comportamiento que es la piedra fundacional de un grupo) permite entender por qué un grupo étnico o tribal puede llegar al poder (cuando la tiene) y caer del poder (cuando la pierde). La civilización humana es una repetición rítmica de este hecho<sup>24</sup>, pero en el caso del *Maghreb* estudiado por Ibn Jaldún estos cambios se dan cada 120 años (tres generaciones). Es a partir de la experiencia del *Maghreb* (que conoce desde adentro) que Ibn Jaldún busca entender la lógica árabe-musulmana.

La primera generación tiene la *asabiya*, la solidaridad tribal que es un sentimiento de los *beduinos* o de la gente del campo, por lo cual el grupo busca subir al poder para imponer el *mulk*, su soberanía. En este momento entra en juego un factor civilizatorio, la religión, que es un elemento de la superestructura dependiente de los determinantes geográficos, socio-históricos. La religión es parte de la *asabiya*, de esta cohesión social, sobre todo como práctica ascética. La segunda generación es la administradora del imperio y por ende de hacer respetar la ley religiosa, en su encuadre urbano y administrativo más que místico. La tercera es la que disfruta de las riquezas acumuladas, por lo cual abandona la práctica ascética de la religión y pierde la *asabiya* por convertirse en una elite urbana y mundana. El abandono de la *asabiya* permite que otra tribu que la tiene pueda tomar el poder y de nuevo el ciclo se repite.

Así a cada fase de la evolución social, corresponde un tipo de comportamiento religioso. La religión tiene una función política y administrativa de control de la población y se inscribe

24 Este análisis de Ibn Jaldún va a ser retomado por diversos autores a lo largo de la Historia. El último sería Paul Kennedy con su **Auge y decadencia de las grandes potencias**, México, Edit. Diana, 1991.

dentro de la *asabiya* para lograr el *mulk*. Dentro de esta visión la propaganda religiosa o la difusión del Islam (*da'wa*) constituye el lazo unificador del grupo. En la tercera generación, el abandono de la *da'wa* conlleva al abandono de la *asabiya* y por ende del debilitamiento del poder y su posterior caída. Este ciclo recuerda el péndulo religioso de Hume, el paso de las civilizaciones de una fase rigorista (la primera generación de Ibn Jaldún) a una fase laxa en términos religiosos (la tercera generación).

Para Ibn Jaldún, la religión es un instrumento del poder. No busca una finalidad divina a la Historia ni a la religión. No hay presencia de Dios en el devenir histórico ni la búsqueda de una vida en el más allá. Así, el sentimiento religioso se desnaturaliza y se disuelve al mismo tiempo que los lazos de interés y de solidaridad existentes entre el grupo y que conforman la *asabiya*. Este planteamiento jalduniano chocó con el rigorismo *malikita* predominante en el *Maghreb*. En la medida que la Historia son hechos irrepetibles, Ibn Jaldún subraya lo irracional del recurso al modelo del profeta Mahoma (Mohammad) que manejan los líderes políticos para lograr sus fines. Es un modelo inimitable, sin embargo, como elemento de poder es un instrumento racional que permite a los soberanos un control efectivo de la monarquía.

El primer paso dado por Ibn Jaldún fue de orden epistemológico: darle a la Historia un lugar en el saber humano. Por otra parte, para asentar la lectura de la Historia, tiene que definir su objeto de estudio, la realidad vivida por los hombres (y no solamente los reyes como las historias tradicionales de la época), busca una lógica a los procesos universales y no solamente como una sucesión de obras de los soberanos. Tampoco Ibn Jaldún busca un devenir histórico, una finalidad a la Historia (las justificaciones divinas por ejemplo o las leyes históricas del marxismo). En este sentido su reflexión se centra sobre los fenómenos y las leyes de la evolución histórica (con su aporte de la *asabiya*). Siendo la realidad nuestro punto de referencia, el análisis de las relaciones de causalidad es el elemento central de la búsqueda del historiador.

El *umran* es la nueva ciencia histórica que propone Ibn Jaldún, el estudio de la “sociabilidad natural” que nos permite entender los mecanismos de los hechos históricos y de los comportamientos humanos. Si los hechos son singulares e irrepetibles, para entenderlos debemos insertarlos en la totalidad histórica. Sin embargo, a pesar de la singularidad de los hechos, existe un proceso estructural que los une y que les da una razón histórica.

Este análisis racionalista elimina tanto la naturaleza humana, la psicología de los hombres (el papel del individuo en la Historia) como la religión en el entendimiento de la Historia. El Hombre no es responsable individualmente de los cambios históricos, lo que viene a romper con la tradición histórica de los soberanos como los hacedores de la Historia. Esta ruptura será retomada solamente 6 siglos después de Ibn Jaldún, cuando en el siglo XX la escuela francesa de los *Annales* con Renouvin (1991) plantea la existencia de las “fuerzas profundas” que mueven a la Historia.

Este proceso de análisis de la Historia, permite a Ibn Jaldún, elevarla a la categoría de Ciencia contrariamente a sus predecesores. En este sentido, es particularmente severo contra ellos (son ignorantes, parciales, incapaces, etc.). La Historia es la ciencia de los hechos. Ibn Jaldún es un pionero en su planteamiento del estudio de la Historia partiendo de cuatro puntos esenciales:

1. Relacionando los hechos entre ellos a través de las causas y efectos.
2. Haciendo analogías entre el pasado y el presente.
3. Toma en consideración el medio ambiente (influencia de la geografía sobre los hombres (principio de la geopolítica).
4. El papel de la economía en la Historia (precursor de los análisis marxistas).

En su metódica introducción en donde Ibn Jaldún presenta su metodología de análisis de la Historia, se enfatiza la credibilidad de los científicos y el rigor para la determinación de la verdad científica. Sin embargo, él mismo fue criticado por no haber utilizado su metodología en su obra monumental de la “Historia Universal” (retoma los elementos tradicionales de la

interpretación histórica a pesar de su énfasis en una nueva metodología interpretativa). Esta es la misma crítica que se le ha hecho a Carlos Marx que plantea el uso de la dialéctica histórica, cuando su obra “El Capital” carece de este instrumento analítico y retoma la lógica tradicional como lo demostró José María Calderón en su “Antimétodo” (1978).

En un estudio comparativo entre Ibn Jaldún y Robert Putnam (autor de “Making Democracy”), Maverick F. Fisher<sup>25</sup> hace énfasis en las naturalezas opuestas de los objetos de estudio (la Italia cristiana del siglo XX para Fisher y el Maghreb musulmán del siglo XIV para Ibn Jaldún). Sin embargo, hay varias similitudes entre los dos pensadores.

Los dos autores parten de la misma problemática; en particular, por que medios y en que condiciones los grupos humanos logran arreglarse por si mismos en unidades que funcionan relativamente y que son cohesionadas. Tanto Ibn Jaldún como Putnam reconocen que la sociedad civil tiene mucho que ver con la cooperación entre los ciudadanos individuales. Putnam mide la salud de una sociedad civil en el número de organizaciones privadas. El grado de asociacionismo de los ciudadanos, que sea en los clubes de boliches o de alces, es un indicador de cómo es la sociedad civil. Ibn Jaldún ve la sociabilidad de la sociedad (*umran*) con los mismos estándares, a partir del sentimiento grupal o *asabiya*. Este sentimiento de la solidaridad del grupo permite que los ciudadanos se unan para el bien funcionamiento de toda la sociedad civil<sup>26</sup>.

Para ilustrar la *asabiya* Ibn Jaldún toma el ejemplo de la batalla de *Qadisiyah* que puso fin al imperio Sasánida en el 636 d.c., y la batalla de *Yarmuk* que expulsó a las tropas bizantinas del Medio Oriente, cuatro años después de la muerte del Profe-

25 Cfr. Fisher, Maverick F. “Ibn Khaldoun’s Civil Society” Midterm paper comparing the views of Ibn Khaldoun and the American political scientist Robert Putnam for a class studying civil society at UT, Austin tomado de la Internet.

26 *Idem*.

ta del Islam. Esta victoria abrió las puertas de Asia a las tropas islámicas y puso fin al Imperio Persa o más bien islamizándolo. Para Ibn Jaldún, “el Islam es probablemente la más poderosa fuerza unificadora en la sociedad de nuestros días (de la época del autor). Apenas unos siglos antes, fue el poder de cohesión de la religión del Profeta Mahoma que permitió a las hordas del desierto dominar toda la Península arábiga y conquistar una gran parte del mundo”<sup>27</sup>. Como lo describe Ibn Jaldún (1979: 126), “los ejércitos de los musulmanes en *Al-Qadisiya* y en *Yarmuk* totalizaban 30,000 hombres en cada caso mientras que las tropas persas en *Al-Qadisiya* eran de 120,000 y las tropas de Heraclius llegaban a 400,000. Ninguna de las dos partes era capaz de derrotar a los musulmanes”.

Así, el aporte de Ibn Jaldún no se limita solamente a la Historia como fue reconocido por su obra “*Al-Muqadima*”, sino que trasciende las fronteras de la ciencia histórica para abarcar la sociología y la Ciencia Política, además de la educación, la filosofía, la psicología y la geopolítica para mencionar solamente algunas disciplinas.

La reflexión de Ibn Jaldún (...) resulta excepcional por cuanto recibe y asimila toda la anterior reflexión islámica fragmentada en jurisprudencia, teología, ética, filosofía e historia, y, trascendiéndolo todo, crea la sociología política, indagando la esencia de la vida del ser humano en sociedad, y llegando a concluir que el Estado es una institución natural, en el cual la religión forma ni más ni menos su ideología: “la autoridad –dice– es una institución natural de la humanidad”, con lo cual va más allá de las propuestas naturalistas de los filósofos, y desde luego deja muy atrás a las interpretaciones del origen divino del Estado propias de otros grupos de pensadores<sup>28</sup>.

27 *Idem*.

28 Viguera Molins, Maria Jesús “El mundo islámico” en Fernando Vallespín (Ed.). **Historia de la teoría política**, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 362.

Con este planteamiento, Ibn Jaldún rechaza la naturaleza divina tanto del Estado como del poder e incluye a la religión en lo que muchos siglos después, Marx llamaría la superestructura o “un aparato ideológico del Estado” en el discurso del marxismo francés del siglo XX como Louis Althusser (2001). Para Ibn Jaldún, un Estado puede existir solamente si se reúnen tres factores esenciales: una base de fuerza (el monopolio legítimo de la violencia), una capacidad de organizarse (la estructura política de los Estados y la burocracia) y una ideología aglutinante (los aparatos ideológicos de Estado). Un texto del siglo XIV, pero con resonancias modernas.

### **3.4. Los planteamientos económicos en Ibn Jaldún**

Imad Ad-dean Ahmad en su conferencia “Islam and the Medieval Progenitors of Austrian Economics” en el Durrell Institute (otoño de 1995), presentó el pensamiento económico árabe y en particular de Ibn Jaldún. Además de su aporte a la Historia y la Sociología, Ibn Jaldún fue también un precursor en muchos sentidos de los economistas clásicos. Uno de sus planteamientos económicos se refiere a la cuestión de los impuestos y de su lógica.

“La tendencia de las jóvenes dinastías en la protección de la propiedad y la garantía del libre funcionamiento de los mercados es erosionado en las siguientes dinastías”<sup>29</sup>. Los líderes utilizan los beneficios del sistema que dirigen para ellos mismos y sus favoritos, buscando engrosar sus beneficios por el alza de los impuestos, sin darse cuenta que estos mismos incrementos están matando la ganancia de los súbditos y por ende de los mismos soberanos a pesar de elevar los impuestos. Al contrario menciona Ibn Jaldún, la recaudación de los impuestos se incrementa si bajan porque permite el libre trabajo y el desarrollo de la producción que favorece el crecimiento

29 Cfr Imad Ad-dean Ahmad en su conferencia “Islam and the medieval progenitors of austrian economics” en el Durrell Institute (otoño de 1995), tomado del Internet.



económico y por ende, los ingresos de los Estados. Esta lógica jalduniana no ha sido entendida hasta nuestros días por muchos Estados que buscan solucionar a corto plazo los problemas de financiamiento del Estado elevando los impuestos, cuando a largo plazo, una disminución de los impuestos logra incrementar la riqueza general, como lo demuestra la política norteamericana.

Partiendo de su perspectiva realista, Ibn Jaldún refuta las ideas de sus predecesores en economía y plantea el papel de la demanda y oferta en la formación de los precios. Sin embargo, no comparte que el precio justo debe ser igual tomando en cuenta el trabajo y el costo de producción. Rechaza también los planteamientos anteriores de la economía basada en la moral y las leyes. Al contrario, Ibn Jaldún argumenta que “el comercio significa el medio de lograr ganancias incrementando el capital, a través de la compra de bienes a un precio bajo y vendiéndolos a un precio alto. Este incremento es la ganancia (*rihbh*)”<sup>30</sup>.

El primer punto de discusión de Ibn Jaldún es sobre el reconocimiento del valor del oro y de la plata como instrumentos de mediación en los precios. Su segundo punto es la manera de cómo evaluar la fuerza de una civilización en relación a los precios. Los productos siendo una necesidad, su demanda siempre tiende a ser alta. En una civilización fuerte, la oferta tiende también a ser muy alta, lo que explica, el bajo precio de los bienes, a pesar de la fuerte demanda. Sin embargo, las catástrofes naturales, pueden alterar los precios alterando la oferta.

Para Ibrahim Oweiss, si no podemos darle a Ibn Jaldún el título de “padre de la economía” reservado a Adam Smith, podemos sin embargo, reconocerle que planteó las semillas, más de 300 años antes, de la economía clásica, tanto en la producción como en la distribución o en el costo y es el pionero de la economía del consumo y de la utilidad, piedras angulares de la economía moderna.

30 *Idem.*

Ibn Jaldún fue también marginalizado en el campo económico y fue solamente un Joseph A. Schumpeter (1954: 136) quien lo descubrirá unos meses antes de su muerte. Por ejemplo, en el campo del trabajo como determinante del valor de producción (concepto central en Marx), Ibn Jaldún plantea que el trabajo es la fuente del valor. Concepto que tanto David Hume como Adam Smith retomarán como parte medular de sus trabajos en economía.

Ibn Jaldún divide las posesiones en dos categorías, el *ribh* (ganancia general) y el *kasb* (posesión de un bien). El *ribh* se logra cuando un trabajador realiza un bien y lo revende a otros. Aquí, el valor debe incluir el costo de la materia prima y de los recursos naturales. El *kasb* es cuando un trabajador produce por sí mismo y en el cual no puede hablarse de ganancia. Sin embargo, tanto el *ribh* como el *kasb* son valores realizados por el esfuerzo humano y obtenidos a través del mismo. El valor de los objetos, aunque incluya otros *inputs* como la materia prima y los recursos naturales, es solamente a través del trabajo humano que se incrementa y que la riqueza se expande. El “esfuerzo extra” de Ibn Jaldún conocido después como la productividad marginal, es según él la base de la prosperidad de las naciones<sup>31</sup>.

Por otra parte, Ibn Jaldún introdujo la teoría del crecimiento basado en la acumulación del capital a través del esfuerzo humano.

Así, Ibn Jaldún, dejó una obra importante en economía en su análisis de la teoría de la acumulación del capital, relacionado con el auge y caída de los imperios. Sus percepciones de la dinámica de la demanda, de la oferta, de los precios y de las ganancias, su tratamiento de los temas sobre moneda y papel de gobiernos, su teoría de los impuestos y otros temas económicos hacen de él también un precursor de la economía.

31 Cfr, Oweiss, Ibrahim tomado de la Internet.

### 3.5. La herencia de Ibn Jaldún

Ibn Jaldún es tal vez uno de los primeros en analizar la historia desde un punto de vista sociológico y por eso su vida y su obra han sido objeto de numerosos estudios y han dado lugar a diversas interpretaciones. Sin embargo, el hecho de que hasta el momento presente no se cuenta con una edición verdaderamente crítica de la “Muqadima” y del “Kitab al-‘ibar” es suficiente para probar la inconsecuencia de cuantos han multiplicado las disertaciones y las teorizaciones con fines más personales (ensayos e incluso tesis) o políticos (múltiples congresos y seminarios), que verdaderamente científicos. Lo que equivale a decir que queda un gran trabajo a realizar para que Ibn Jaldún sea citado por la historia para interpretar e incluso juzgar la historia del *Maghreb* y del Islam. Con mucha razón los autores serios e investigadores lo consideran «el padre de la sociología», «el fundador de la economía política» y «un hombre sin época»<sup>32</sup>.

Por su parte, el profesor emérito del departamento de Islam de la Universidad Autónoma de Madrid, Miguel Cruz Hernández (1996: 663-702) nos brinda esta síntesis del pensamiento de Ibn Jaldún que

es partidario de la vida ascética, un tanto forzada, de las tribus nómadas, que debe ser aplicada a todas las clases sociales (...). Ibn Jaldún distingue, además, entre la sumisión a una autoridad exterior y la obediencia a un ideal que se ha adoptado espontáneamente, como es el religioso. La tiranía hace perder el espíritu de independencia, pero el acatamiento de la ley divina no; por eso los árabes que hicieron las grandes conquistas pudieron aceptar la disciplina religiosa sin perder su espíritu de independencia. Su unión les venía de adentro, del entusiasmo y sumisión a la

32 Cfr. Elía, Shamsuddín. **La civilización del Islam. Pequeña enciclopedia de la cultura, las artes, las ciencias, el pensamiento y la fe de los pueblos musulmanes**, Buenos Aires: Instituto Argentino de Cultura Islámica, s/f.

ley religiosa, y no del temor a una autoridad. Pero posteriormente este poder moderador de la religión fue reemplazado por la fuerza de un partido determinado, lo que ocasionó la debilitación y caída del califato, que fue reemplazado por la monarquía. Con una gran agudeza Ibn Jaldún observa que el progreso, a pesar de ser deseable, trae consigo la corrupción y el despotismo; y al tener que elegir entre la servidumbre o la barbarie, se encuentra ante un grave dilema, ya que la independencia y la dignidad no son compatibles con la vida y el bienestar de las ciudades. Para entender la postura de Ibn Jaldún hay que tener en cuenta su personalidad. A pesar de su cultura y vasta erudición, Ibn Jaldún no fue un hombre de estudio encerrado en su despacho, sino un hombre de acción que durante gran parte de su vida intervino en luchas y conspiraciones... Era temerario y su carácter duro lo conservó hasta su vejez; siendo *qadí*<sup>33</sup> maliki en Egipto, más de una vez fue destituido del cargo debido a este carácter inflexible. Esta fuerte personalidad se refleja en su obra, sobre todo en la objetividad con que enjuicia los hechos... que le llevará a decir que “la experiencia es una linterna que ilumina el camino recorrido”... La unidad histórica no la forman los individuos ni los Estados, sino los grupos sociales homogéneos; los individuos concretos “protagonistas” de la historia no son conductores individuales de la masa, sino un “producto” engendrado por dichos grupos.

No es la herencia, sino el medio social –dice Ibn Jaldún antes que Marx–, quien condiciona al individuo y los grupos sociales.

Así, podemos encontrar planteamientos, conceptos e ideas de Ibn Jaldún tanto en los economistas clásicos de los siglos XVII y XVIII, como en las obras de Marx o de los historiadores franceses del siglo XX. Ibn Jaldún queda definitivamente como la gran figura del pensamiento mundial. Aunque “Gumpłowicz llamó la atención del mundo sobre él, y Franz Oppenheimer le trató con gran respeto (y que) algunos han visto en Ibn Jaldún

al primer sociólogo auténtico” (Martindale, 1971: 152), queda por restituirlo en su justo lugar en el pensamiento mundial.

Ibn Jaldún no fue un pensador árabe, sino universal, por el alcance de sus aportaciones.

### Conclusión

Después de haber analizado la inmensa obra de Ibn Jaldún está claro que su influencia rebasa el marco estrecho del Islam y se ubica en la Historia del pensamiento universal. Sin embargo, en los tratados sobre pensamiento social o político, no hay espacio para un hombre de tal magnitud. Lo que mencionamos para Ibn Jaldún puede también decirse para Al-Kinfi o Al-Farabi o Menio o Kautilya.

Así, desde esta perspectiva, el estudio de la Historia Universal en general y de la Historia del pensamiento político, en particular, debe iniciarse con el análisis de los centros de poder en cada momento histórico y entender las causas de su surgimiento, auge y decadencia y los períodos de transición de un centro hacia otro. La reconstrucción de la Historia pasada a través del prisma del nuevo centro de poder (Europa y Estados Unidos) es una deformación *a priori* de los acontecimientos pasados, para ajustarlos a la visión de la potencia dominante.

Si analizamos los centros de poder a lo largo del devenir histórico, tendremos una verdadera historia universal del pensamiento político-filosófico centrada en los momentos más relevantes de la formación de la civilización, rescatando por ende los aportes de las civilizaciones no occidentales.

### Referencias bibliográficas

- AL-FARABI (1992) **Obras filosófico-políticas (Kitab al-siyasa al-madaniya)**. Madrid: Edit. Debate.
- ALTHUSSER, L. (2001) **Lenin and Philosophy and Other Essays**. Nueva York: Monthly Review Press.

- AMIN, S. (1989) **El eurocentrismo. Crítica de una ideología**. México: Siglo XXI.
- ARMADA, P.D. (1986) **El pensamiento filosófico**. México: Ed. Diana.
- ARON, R. (1980) **Las etapas del pensamiento sociológico**. Buenos Aires: Ed. Siglo Veinte.
- BRAUDEL, F. "Ibn Khaldoun, précurseur médiéval de l'histoire des civilisations" en **Tore Kjeilen. Enciclopedia Of Orient** (fuente de la Internet).
- CALDERÓN, J.M. (1978) **El antimétodo**. México: Fondo de Cultura Económica.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. (1996) **Historia del pensamiento en el mundo islámico (Vol. 3: Del pensamiento de Ibn Jaldún a nuestros días)**, Madrid: Alianza Editorial.
- CHÂTELET, François (1978) **Histoire des ideologies**. París: Edit. Hachette.
- ELÍA, S. **La civilización del Islam. Pequeña enciclopedia de la cultura, las artes, las ciencias, el pensamiento y la fe de los pueblos musulmanes**, Buenos Aires, Instituto Argentino de Cultura Islámica, s/f.
- FISHER, M.F. "Ibn Khaldoun's Civil Society" Midterm paper comparing the views of Ibn Khaldoun and the American political scientist Robert Putnam for a class studying civil society at UT, Austin tomado de la Internet.
- GELLER, E. (1986) **La sociedad musulmana**, México: Fondo de Cultura Económica.
- GINER, S. (1982) **Historia del pensamiento social**. Barcelona: Edit. Ariel Sociología, (3ª ed.).
- HOBBS, T. (1950) **Leviatan**. Nueva York: Edit. Dutton.
- IMAD AD-DEAN AHMAD en su conferencia "Islam and the medieval progenitors of austrian economics" en el Durell Institute (otoño de 1995), tomado del Internet.
- JALDÚN, I. (1979) **El Muqadima. Tarij el alama** (La Muqadima. Historia universal), Beirut: Dar el Kitab El lubnani.
- JALDÚN, I. (1977) **Introducción a la Historia Universal**, México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Juan Feres.

- JANET, P. (1948) **Historia de la Ciencia Política**. México: Editores Mexicanos Unidos.
- KENNEDY, P. (1991) **Auge y decadencia de las grandes potencias**. México: Edit. Diana.
- LACOSTE, Y. (1978) **Ibn Khaldoun: naissance de l'histoire, passé du tiers monde**. París: Edit. François Maspero.
- MARTINDALE, D. (1971) **La teoría sociológica: naturaleza y escuelas**. Madrid: Ed. Aguilar.
- NASSIF, N. (1982) **El pensamiento realista de Ibn Jaldún**. México: Fondo de Cultura Económica.
- OWEISS, I. Tomado de la Internet.
- POKROVSKI, V.S. (1966) **Historia de las Ideas políticas**. México: Ed. Grijalbo.
- PRUNA, P.M. (1989) "Las raíces socioeconómicas de la mecánica de Newton" en **Introducción a la teoría de la Historia de las Ciencias**. México: UNAM.
- RENOUVIN, P. y DUROSELLE, J.B. (1991) **Introduction à l'histoire des Relations Internacionales**. París: Armand Colin Edit.
- ROUSSEAU, J.J. (1966) **El Contrato Social**. México: Ed. Austral.
- S/A. (1985) **Introducción a la Sociología**. México: Eds. Quinto Sol.
- SABINE, G.H. (1982) **Historia de la teoría política**. México: Fondo de Cultura Económica.
- SANTIAGO, E. de. (1986) **El polígrafo granadino Ibn al-Jatib y el sufismo**. Granada, España: Diputación Provincial de Historia del Islam.
- SCHUMPETER, J.A. (1954) **History of Economic Analysis**. Nueva York: Oxford University Press.
- SPROTT, W.J.H. (1964) **Introducción a la Sociología**. México: Fondo de Cultura Económica, Col. popular núm. 52.
- STRAUSS, L. y CROPSEY, J. (1996) **Historia de la filosofía política**. México: Fondo de Cultura Económica.
- TIMASHEFF, N.S. (1986) **La teoría sociológica**. México: Fondo de Cultura Económica.
- VALLESPÍN, Fernando (1990) **Historia de la teoría política**. Madrid: Alianza Editorial.

VIGUERA MOLINS, M.J. "El mundo islámico" en VALLESPÍN, Fernando. (1990) **Historia de la teoría política**. Madrid: Alianza Editorial.

ZEA, L. (1983) **Introducción a la filosofía**. México: UNAM.

ZERAQUI, Z. (2004) **Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos**. México: Edit. Trillas.

ZERAQUI, Z. (2000) **Política mundial contemporánea**. México: Edit. Trillas.



# La Sociología Fenomenológica: raíces olvidadas

*Ingrid Vendrell*

## 1. Los orígenes olvidados de la sociología fenomenológica

Desde sus inicios la sociología ha intentado perfilarse frente a la filosofía social. La línea divisoria entre ambas disciplinas ha intentado trazarse viendo en la sociología una ciencia puramente empírica, en la cual los datos cuentan más que las interpretaciones y los sistemas teóricos funcionan sólo como heurísticos. Frente a ella, sería la filosofía social la que se encargaría de investigar cuestiones acerca de la esencia de la sociedad y la comunidad, de las relaciones intersubjetivas y de construir modelos teóricos de carácter normativo. Cuán endeble es esta diferenciación se hace patente cuando nos dirigimos a algunas de las cuestiones fundamentales de las cuales la sociología, a pesar de su vocación empírica, no puede dejar de lado, porque forman parte esencial de esta disciplina. Entre las cuestiones fundamentales de la sociología destacan por su importancia aquellas que se refieren a la esencia, la forma y la posibilidad de las vivencias colectivas y los actos sociales. ¿En qué medida las vivencias y acciones de un individuo están determinadas e influenciadas por la existencia de otros individuos y por la pertenencia a un grupo? ¿Cuándo un colectivo de personas se convierte en una comunidad social? ¿Cómo somos capaces de captar las vivencias de los demás? Son algunas de las preguntas más básicas en teoría sociológica.

Dentro de la sociología la corriente que más ha tratado estas cuestiones es la sociología fenomenológica. Para ello, la sociología fenomenológica se ha basado en la obra de uno de los discípulos más conocidos de Edmund Husserl: el sociólogo Alfred Schütz. A veces también se ha realizado una aproximación a la temática desde la etnometodología de David Matza y el interaccionismo simbólico de Erving Goffman. La sociología fenomenológica de Schütz se caracteriza por entenderse en una relación de continuidad con la herencia de la fenomenología husserliana. Schütz se centra en las aportaciones teóricas de pensadores anteriores a él, como Max Weber, haciendo hincapié en la importancia de la historia del pensamiento. Metodológicamente, pero, Schütz no parte de constructos y conceptos teóricos ya dados en el pensamiento de otros autores, sino que se sirve del método fenomenológico husserliano para el análisis del mundo social. Esto significa que Schütz toma como punto de partida el mundo en la actitud natural, el cual casi siempre es intersubjetivo, y lo describe tal como está dado a aquellos que viven en él, dejando a parte toda conceptualización dada anteriormente. El fenómeno mismo, la experiencia, es lo que centra primordialmente su interés. Con su aportación Schütz puso de manifiesto la significación de la fenomenología para las ciencias sociales y resaltó el hecho de las aportaciones de filósofos pueden resultar fructíferas cuando se aplican al campo de la sociología.

Si tomamos como criterios de la sociología fenomenológica el uso del método husserliano que implica un compromiso inquebrantable con el mundo de la experiencia y de la vida y el interés por las cuestiones sociales del mundo de la vida, que nos es dado en un plano intersubjetivo, entonces -y esta es la propuesta de este ensayo- podrían considerarse como precursores de esta disciplina a otros autores que hasta el momento en la sociología han recibido poca atención. Schütz pertenecía a la segunda generación de fenomenólogos que conocieron a Husserl tras su giro hacia el trascendentalismo a partir de 1911. Sin embargo, existen unos otros filósofos discípulos de Husserl, que trabajaron bajo sus auspicios en la primera fase

de la fenomenología entre 1905 y 1915, y que también se interesaron por temas relevantes desde un punto de vista sociológico. A estos autores voy a dirigir mi atención en este ensayo, pues, si bien ellos no desarrollan una sociología fenomenológica tal como lo hizo Schütz, en sus textos se hallan las bases teóricas para desarrollar lo que habría podido ser una sociología de carácter fenomenológico -diferente a la de Schütz-, pero no por ello menos original y fructífera.

En su fase inicial, cuando la fenomenología empezaba a fraguarse como movimiento internacional, una serie de pensadores bajo los auspicios de Husserl se centró en investigar aspectos de lo social que considerados en detalle resulta de relevancia para la sociología. Empezó entonces un período de gran productividad que abarca de 1905 a 1920 aproximadamente. El interés de estos autores se centraba de modo especial en el estudio de los fenómenos afectivos y su importancia para la constitución de lo social.

Principalmente podríamos decir que estos pensadores se organizaron en torno a dos grupos. Por un lado, estaba el así llamado Círculo de Múnich que trabajaba alrededor de la figura de Alexander Pfänder. Entre los miembros de este grupo destacan: Else Voigtländer, una de las primeras mujeres que obtuvo su doctorado en una universidad alemana, Willy Haas, Moritz Geiger y Johannes Daubert entre otros. Los principales temas de interés de los pensadores de este grupo hacen referencia a la temática de la comprensión de mentes ajenas, de los sentimientos y de la experiencia estética. Interesante para nuestra reconstrucción del pensamiento fenomenológico que podría resultar significativo para la sociología resultan los trabajos de Else Voigtländer, Willy Haas y Alexander Pfänder sobre los sentimientos inauténticos, entre los cuales destacan aquellas emociones que hemos aprendido de nuestro entorno social. Por ejemplo, el odio contra un determinado grupo étnico que una persona puede sentir, sin conocer a nadie de este grupo y que ha sido infundado mediante procesos de socialización. Por otro lado, poco tiempo después de la formación del Círculo de Múnich, empezaron a organizarse algunos pensadores en la

ciudad de Gotinga en torno a la figura de Edmund Husserl. Indudablemente puede considerarse a este autor con diferencia como fundador de la fenomenología. En especial son de vital importancia sus “Investigaciones Lógicas” (Husserl, 1992 (a), 1992 (b), 1992 (c)) y sus “Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica” (Husserl, 1992 (d)). Al Círculo de Gotinga pertenecen Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Theodor Conrad, entre otros (Spiegelberg, 1960). También a esta primera fase de la fenomenología pertenece Max Scheler, aunque por su originalidad es difícil ubicar de un modo preciso a este autor como discípulo de Husserl, a pesar de que su obra está imbuida de su pensamiento. Los filósofos de Gotinga estaban interesados en las emociones y los distintos modos de comprensión de las vivencias ajenas. Es decir, temas relacionados con las cuestiones básicas de la sociología. Sin embargo, metodológicamente estos fenomenólogos se servían no de métodos empíricos o cualitativos, sino del método fenomenológico: la “reducción eidética”. Ésta consiste en comparar un fenómeno con otros de similares con la intención de hallar los rasgos característicos del fenómeno a estudiar. Una vez se encuentran los trechos esenciales del mismo, la tarea consiste en elaborar análisis descriptivos lo más detallados posibles del mismo. Es de este modo como se llegan a sacar a la luz las tipologías, los objetos, los motivos, etc. del fenómeno en cuestión. Estas investigaciones filosóficas sobre la relación entre los fenómenos afectivos y lo social, a pesar de que podrían resultar significativas para la sociología, han caído en el olvido (algunas excepciones son: Spiegelberg, 1960; Avé-Lallemant, 1975; García Baró, 1999; Mulligan, 2001, 2002; Vendrell Ferran, 2008). Además el olvido afecta de un modo especial la biografía y la obra de las mujeres de este grupo -Else Voigtländer, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius y Gerda Walther-, que con contadas excepciones son tomadas en consideración en la historia misma del movimiento fenomenológico (Spiegelberg, 1960; Avé-Lallemant, 1975; García Baró, 1999; Mulligan, 2001, 2002; Vendrell Ferran, 2006, 2008).

Entre todos estos primeros fenomenólogos voy a centrarme en este ensayo en Max Scheler, Edith Stein y Gerda Walther. Esta elección se debe a que estos autores trataron más a fondo la temática de la intersubjetividad: es decir, como es posible tener vivencias colectivas y experimentar al otro como tal. En concreto, investigaron en profundidad los fenómenos de la simpatía, de la empatía, del sentir lo mismo que otro y del sentirse uno con los otros. Son precisamente estos fenómenos afectivos los que funcionan como base y posibilitan que se forme una conciencia del otro, que seamos capaces de acercarnos a sus vivencias y que se constituya lo social. La tesis principal que puede reseguirse en la obra de estos tres autores es que sin estos fenómenos afectivos no sería posible establecer la base de lo social.

En el siguiente texto van a presentarse estos diferentes autores y sus estudios sobre la vinculación de los fenómenos afectivos con la intersubjetividad. Con ello, se persigue un doble objetivo. Por un lado, ampliar la historia de la teoría sociológica indicando lo que se podría ver como un posible desarrollo de la sociología fenomenológica y sacando del olvido a estos autores, que si bien son filósofos su obra resulta significativa para las ciencias sociales. En este punto voy a resaltar especialmente la biografía intelectual de dos de las mujeres de este movimiento, pues, a menudo han sido estas figuras femeninas completamente olvidadas por los historiadores. Por otro lado, mi intención es presentar las tesis concretas de estos autores que muestran la vinculación entre lo afectivo y lo social. Al final del texto voy a formular algunas hipótesis sobre el porqué de este olvido, mostrando la importancia de recuperar estos autores y sus tesis para la sociología.

## **2. Contagio afectivo, sentir lo mismo que otro y simpatía en Max Scheler**

Una de las tesis principales de los primeros fenomenólogos Scheler, Stein y Walther, que desde un punto de vista sociológico resulta significativa, es la tesis de que los actos sociales se fundan en fenómenos afectivos. Ahora bien, debemos

elucidar la cuestión de qué fenómenos afectivos sirven como base de lo social. La investigación se centrará primero en la figura de Max Scheler.

Max Scheler nació en 1874 en Múnich. Empezó estudiando medicina, psicología y filosofía. Pronto, sin embargo, centró su interés de un modo especial en cuestiones de carácter ético. Primero se doctoró y habilitó con los neokantianos y luego descubrió la fenomenología husserliana. Tras un tiempo de profesor en München se traslada a la Universidad de Gotinga donde se convierte en miembro del recién fundado Círculo de fenomenólogos en esta ciudad. Es precisamente en su tiempo cuando empieza un período muy fructífero de producción filosófica en el que escribe sus obras maestras: “El formalismo en la ética” y “Esencia y formas de la simpatía”, así como una colección de ensayos menores sobre la vida emocional (resentimiento, vergüenza, pudor, humildad, amor entre otros) y empieza su interés por cuestiones de antropología filosófica. Aunque Scheler en estos textos estaba interesado en la filosofía de las emociones y en fundar una ética de los valores frente a la ética de las normas de Kant, los textos citados contienen abundantes tesis sobre la esencia de los actos sociales y sobre fenómenos sociales concretos como, por ejemplo, el resentimiento que desde un punto de vista sociológico tampoco puede pasar desapercibido. Finalmente, se traslada a Colonia donde muere de modo prematuro en 1928 (Henckmann, 1998). Durante este período final de su pensamiento Scheler se interesa decididamente por cuestiones sociológicas y elabora una sociología del conocimiento.

De entre todas las temáticas que trata Scheler aquí nos centraremos en sus tesis sobre la intersubjetividad y los actos sociales en “Esencia y Formas de la Simpatía” (Scheler, 1973). En este libro establece Scheler una serie de diferencias que resultan de vital interés. Scheler empieza diferenciando entre varios grados o modos en los que puede tener lugar la comprensión de las vivencias de otras personas.

Primero, diferencia Scheler la “Gefühlsansteckung” o contagio afectivo. En este caso, una persona estaría triste y nosotros nos contagiaríamos de su tristeza al verlo, al escuchar su

llanto o sus explicaciones y entonces nos podríamos tristes también. Se trata de un procedimiento que tiene lugar de un modo subconsciente. Lo que sentimos en el caso del contagio afectivo no es el sentimiento de otra persona, sino un sentimiento propio. Es por ello que el contagio afectivo no presupone que tengamos una experiencia consciente de la existencia de otra persona. Se trata de una experiencia primitiva de la subjetividad ajena, que por lo general transcurre de modo subconsciente, y no podemos hablar en propiedad aquí de intersubjetividad (Schloßberger, 2005: 193).

En segundo término distingue Scheler el fenómeno del “*Nachfühlen*”, que podríamos traducir como *el sentir lo que otra persona siente*. En este tipo de acto sentimos lo que otra persona siente a partir del conocimiento de sus vivencias, experiencias, situación personal y contexto. Este sería el caso, por ejemplo, cuando una persona nos explica que está triste por una serie de razones y entonces nosotros comprendiendo las razones por las cuales está triste, podemos sentir la tristeza que esta persona siente. Con todo, aquí, nosotros no necesariamente nos ponemos tristes. Este tipo de vivencias posibilita una primera experiencia de los demás y nos abren las puertas a la comprensión de sus vivencias como vivencias ajenas. En estos casos de sentir lo que otra persona siente no es sólo que tengamos un conocimiento del otro como tal, o que sepamos que otra persona siente algo en concreto, sino que sentimos y vivenciamos lo que ella siente, sin por ello tener el mismo estado afectivo que éste. El sentir lo que otra persona siente se distingue del contagio afectivo en dos aspectos esenciales. Por un lado, en el sentir lo mismo que otro es necesario comprender los motivos de la tristeza de una persona, mientras que en el contagio afectivo no lo es. Por otro lado, en el sentir lo mismo que otro no nos ponemos necesariamente tristes a pesar de comprender los motivos, en el caso del contagio afectivo aún no comprendiendo los motivos, nos contagiamos de su tristeza y estamos tristes.

En tercer término, distingue Scheler otro fenómeno afectivo al que denomina “*Einsfühlen*” o el sentirse uno con el otro. En este caso nos sentimos en unidad con el otro y, por ello, es

posible compartir las mismas vivencias emocionales. En este caso hay una identificación completa con el otro y se puede sentir lo mismo que él.

En cuarto lugar, describe Scheler el acto del "Mitfühlen" o de la simpatía en sentido estricto. En la simpatía tenemos un sentimiento en el que nos son dadas de un modo inmediato las vivencias de la otra persona.

Estos cuatro tipos de vivencias en los que se nos posibilita una aproximación a las vivencias de las otras personas constituyen diferentes grados de intersubjetividad. Desde el mero contagio afectivo en el que solo de un modo subconsciente, vago y primitivo experimentamos lo mismo que otro, sin que este otro tenga capital importancia; luego el sentir lo mismo que otro que considera ya la experiencia de una subjetividad ajena como tal; después la completa identificación con esta otra subjetividad en el sentirse uno con el otro; hasta llegar a la simpatía pura como experimentar de un modo inmediato las mismas vivencias que otra persona, hay una escala que va de menos a más en lo que concierne la experiencia de otra persona como tal.

Si atendemos a estos actos afectivos, vemos que se trata de actos que son fundamentales para la consitución y posibilitamiento de una experiencia de la subjetividad ajena y por lo tanto sientan las bases de la intersubjetividad.

### **3. La empatía en Edith Stein**

Edith Stein es la otra fenomenóloga cuyas aportaciones sobre el tema de la empatía resultan relevantes desde el punto de vista de la teoría social. Nacida en 1891 en Breslau, empezó estudiando en la Universidad de su ciudad natal. En 1913 se traslada a Gotinga para estudiar bajo los auspicios de Husserl. En esta ciudad se enrola con el movimiento fenomenológico. Posteriormente se traslada a Freiburg para trabajar como asistente de Husserl y escribir su tesis doctoral sobre la empatía. Después de doctorarse intenta habilitarse para seguir dentro de la vida académica. A pesar de sus intentos durante 11 años con



tres diferentes trabajos, no lo consigue, porque por aquel entonces las mujeres en Alemania no tenían el derecho a una habilitación. Aunque Stein cambia estas reglas de habilitación, el entorno histórico y social en el que vivía hicieron imposible que se pudiera habilitar. Trabaja enseñando en su propia casa y como docente hasta que se convierte al catolicismo y se dedica a la vida religiosa hasta su muerte en el campo de exterminio de Auswitsch (Stein, 1965).

La cuestión principal que Stein investiga en su tesis doctoral sobre la empatía es la cuestión de la experiencia de sujetos ajenos y de sus vivencias. ¿Cómo es posible que lleguemos a sentir la tristeza que otra persona siente? ¿Por qué mecanismos podemos experimentar la alegría del otro? Para investigar este fenómeno Stein empieza con una revisión histórica de las diferentes posiciones sobre la empatía y con una diferenciación de la empatía respecto a otros actos similares. Después critica diferentes posiciones sobre la comprensión de mentes ajenas y acaba ofreciendo sus propias tesis al respecto (Stein, 1917).

Una de las principales intenciones de su obra es criticar a las diferentes teorías sobre la comprensión de mentes ajenas. En especial se centra en una crítica a las teorías de la imitación, las teorías de la asociación y las teorías de la analogía. Según las teorías de la imitación seríamos capaces de comprender las vivencias ajenas por medio de una imitación de lo que han vivenciado los otros. Según las teorías asociacionistas la comprensión de las psiques ajenas vendría mediada por medio de establecer conexiones entre diferentes vivencias hasta llegar a una vivencia similar a la de la otra persona. Finalmente, las teorías de la analogía postularían que somos capaces de comprender a los otros por medio de ir estableciendo analogías o paralelismos con lo que hemos vivenciado nosotros. Stein critica a todas estas teorías el hecho de que niegan la experiencia inmediata de las vivencias ajenas y de la comprensión de los otros, pues en todas estas teorías se postula que se llega a la comprensión de mentes ajenas por medio de razonamientos, analogías, asociaciones o imitaciones. Frente a estas posiciones ofrece Stein una versión fenomenológica alternativa según la

cual la empatía es un acto que como vivencia es originario y que nos hace posible captar el contenido de vivencia de otra persona (Stein, 1917: 9). Aquí tendríamos entonces dos sujetos. Por un lado, el sujeto A que tiene una vivencia que es empatizada por otro sujeto B, y por otro lado el sujeto B que empatiza esta vivencia del primer sujeto A. Ambos sujetos -A y B- son distintos y sólo el primer sujeto A tendría una vivencia originaria, mientras que el segundo sujeto B, el que empatiza, tiene una vivencia de la vivencia originaria del primer sujeto A. Pongamos por ejemplo que una persona está alegre. Esta persona siente alegría como una vivencia originaria. Si luego otra persona aprehende esta alegría del primer sujeto experimenta esta alegría en un acto de empatía, en el que la vivencia originaria de A le es dada como vivencia de A a B. Aquí es importante destacar que en todo momento el sujeto que empatiza, es decir el sujeto B, considera la vivencia que tiene como una vivencia del sujeto A. Es decir, se siente la subjetividad del otro como tal y de un modo consciente. Este tipo de actos de la empatía que describe Stein vendrían a constituir una forma muy específica de intersubjetividad en el que las vivencias de otros se nos hacen accesibles en su originariedad.

#### **4. Los actos sociales según Gerda Walther**

Gerda Walther ha sido de entre todos fenomenólogos la autora que más ha tratado la temática de la esencia de los actos sociales. Nacida en 1897 en Nordrach, empezó estudiando en München economía y pedagogía con la intención de promover el marxismo, el socialismo y el pacifismo. En más de una ocasión declaró sus pretensiones de convertirse en “agitadora social”. Sin embargo, después de asistir de una manera casual a las clases de Alexander Pfänder se empezó a interesar por la filosofía. Tras leer a Husserl decide en 1917 ir a Freiburg para estudiar con él. Allí entra en contacto con el joven docente Martin Heidegger, Edith Stein y Hedwig Conrad-Martius. Tras un período en Friburgo se traslada a Munich de nuevo con la intención de escribir su tesis doctoral bajo la tutela de Pfänder.

En marzo de 1921 obtiene el doctorado en Filosofía por la Universidad de Múnich con la tesis "Ontología de las comunidades sociales" (Resch, 1983). Después del doctorado se interesa por temas relacionados con la conciencia. Aunque en un principio intenta habilitarse con Karl Jaspers en Heidelberg, acaba trabajando sobre fenómenos paranormales con Albert Freiherr von Schrenk-Notzing, donde se convierte en una destacada figura, y se aleja por completo de la filosofía. Murió en 1977 en Weilheim.

Sus aportaciones más interesantes desde un punto de vista sociológico las realiza en su tesis doctoral, donde -usando el método fenomenológico- analiza la esencia de las comunidades sociales. Como interlocutores escoge tanto a fenomenólogos como Alexander Pfänder, Edmund Husserl, Adolf Reinach, Edith Stein, Max Scheler y Martin Heidegger, como a los sociólogos Max Weber y Ferdinand Tönnies. La tesis principal defendida por Gerda Walther es que no todo grupo humano o asociación de sujetos constituye una comunidad social. Pues, para poder hablar de una genuina comunidad social deben cumplirse tres condiciones. En primer término, los miembros de esta comunidad deben tener conocimiento los unos de los otros. O sea, no debe tratarse solo de una asociación de sujetos que simplemente están uno al lado de otro sin saber que tienen otros sujetos a su alrededor, sino que los individuos deben saber que existen otros individuos con los que forman un colectivo. Segundo, debe existir entre los miembros de este agrupamiento una interacción, pues sin interacción no puede hablarse de comunidad social. Para que se constituya una comunidad social debe cumplirse además de estas dos condiciones un tercer requisito. Pues, según la tesis de Walther resulta necesario que los miembros compartan un mismo contenido intencional en el mismo sentido y en la misma manera (Walther, 1923: 22). Es decir, los miembros de esta comunidad deben dirigirse a un mismo objeto en un mismo sentido. Según esta interpretación no resulta necesario que los miembros de una comunidad social estén juntos espacial y temporalmente. Si los miembros de una comunidad social comparten espacio y tiempo se trata

de un caso especial al que ella denomina “Wir-erlebnisse”, es decir, “vivencias-nosotros” (Walther, 1923: 68, 85). Con ello designa a un tipo muy específico de vivencias colectivas.

Para que se constituya la cohesión de los miembros es en ambos casos necesario que se desarrolle un sentimiento de pertenencia. Es en este sentido, para Walther lo afectivo funciona como la base de lo social. Ahora bien, esta vivencia de comunidad, este sentimiento de pertenencia a un grupo debe diferenciarse a su vez de otros actos afectivos que tienen carácter social como son los antes mencionados en el análisis de Max Scheler y Edith Stein: la empatía, el sentir lo mismo que otro, la simpatía y el contagio afectivo.

## 5. Recuperación de la historia de la sociología

Los tres autores citados tratan en sus obras sobre cuestiones que la sociología como ciencia de lo social no puede dejar de lado como el conocimiento de las vivencias de otros sujetos, las condiciones de la intersubjetividad y la vida en comunidad. En el caso de estos autores se trata de fenomenólogos que en el marco más amplio de su obra filosófica se interesaron por temas relacionados con lo social. A partir de sus obras se hubiera podido desarrollar una sociología fenomenológica diferente a la sociología fenomenológica de Schütz, pero no por ello con menos valor. Por esta razón, me parece que la sociología debería tomar sus obras en consideración e incluirlas en la historia de la teoría sociológica como precursores de lo que podría haber sido otra variante de la sociología fenomenológica. Por tanto, podríamos hablar de unos orígenes olvidados de la sociología fenomenológica más allá de la elaboración original de Alfred Schütz de algunas de las tesis de Husserl y de su aplicación del método fenomenológico para el estudio de lo social. Como he intentado mostrar en este ensayo, los orígenes de la sociología fenomenológica han de buscarse en los orígenes mismos de la fenomenología y en sus primeros pensadores. En especial en Max Scheler, Edith Stein y Gerda Walther, ya que estos pensadores elaboraron tesis sobre las diferentes formas de intersubjetividad. Entre sus tesis

más destacadas está la de que lo afectivo funciona como condición de posibilidad y base misma de lo social. Para demostrar esta tesis elaboraron detalladas diferenciaciones de los diferentes modos de comprender las vivencias de otros seres humanos y de llegar a la acción colectiva, e intentaron poner de manifiesto la relevancia de las emociones y de los actos afectivos en la constitución de lo colectivo.

La pregunta que debemos tratar ahora concierne la razón del porqué las tesis de estos autores no han sido tomadas en consideración hasta el momento. En lo que sigue voy a formular algunas hipótesis de las razones del olvido de estas raíces históricas de la sociología fenomenológica. Una primera hipótesis vendría a considerar como motivo del olvido en la disciplina de la sociología el hecho de que la primera fase de la fenomenología quedó ofuscada en la filosofía misma por sus desarrollos posteriores con Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty. A ello habría que añadirle -y esta es la segunda hipótesis- el hecho de que estos autores estaban primordialmente interesados en hacer filosofía y no sociología, lo que supone una diferencia con Schütz.

La tercera hipótesis es que las aportaciones de carácter sociológico de estos autores pasaron desapercibidas a la sociología y ésta no las tomó en consideración porque no estaban en correspondencia con el interés de fomalización y empirización que las principales corrientes sociológicas empezaron a perseguir a inicios de 1930. Los temas que estos autores trataron como el de la afectividad y las bases de lo social no habrían resultado tan atractivos para la sociología empírica entonces incipiente. Si sumamos a esto el hecho de que lo que la sociología por aquel entonces perseguía perfilarse como ciencia independiente de la filosofía y psicología, las aportaciones de estos autores resultan difíciles de ubicar y se hallarían más bien en los límites fronterizos entre la filosofía y la sociología. Además la metodología de análisis de estos fenomenólogos que se basaban en la así llamada "reducción eidética" no coincidía con el auge de los métodos cuantitativos en la investigación social. Estas son razones fundamentales que han contribuido al olvido de las tesis de estos

tres autores, incluso de Scheler mismo que explícitamente elaboró una sociología del conocimiento y que hoy por hoy es a penas tomado en consideración. Schütz en contraposición a ellos se dedicó a analizar la intersubjetividad desde una perspectiva que estaba más acorde con las aspiraciones de la sociología y su metodología se encara más hacia las técnicas cualitativas que no hacia “reducciones eidéticas”.

Por último, hay que formular una cuarta hipótesis sobre el porqué de este olvido. Creo que en parte se debe también a que las principales aportaciones sobre lo afectivo como basis de lo social fueran realizadas por mujeres. Junto a Max Scheler encontramos en efecto a dos figuras femeninas Edith Stein y Gerda Walther. Estas dos mujeres pertenecieron a la primera generación de mujeres que podían entrar como estudiantes y obtener un título en una universidad alemana. Tanto Stein como Walther consiguen incluso doctorarse y hasta cierto punto pertenecen a la comunidad científica del momento. A pesar de todo, ninguna de ellas consigue quedarse en la universidad como docente y obtener una plaza de profesora por el hecho de su condición femenina. Junto con todas las dificultades que encontraron para desarrollarse profesionalmente en un ambiente académico podríamos sumar aquí las dificultades de recepción de su obra por parte de colegas masculinos, pues a pesar de pertenecer a la comunidad científica sus obras son apenas citadas por sus colegas masculinos y reciben más bien poca atención. En este marco no se comprende como Alfred Schütz que quería presentarse como el discípulo de Husserl que fundó la sociología fenomenológica realizó en su artículo “Husserl und die Sozialwissenschaften” la afirmación en tono despectivo de que Edith Stein y de Gerda Walther desacreditaron la fenomenología entre los sociólogos (Schütz, 1971: 163). Esta evaluación de las tesis de Stein y Walther por parte de Schütz contrasta fuertemente con sus aseveraciones sobre Scheler, pues si bien Schütz se distanció críticamente de este autor, su posicionamiento frente a él no va acompañado de juicios de valor drásticos e infundados sobre su repercusión en el campo de la sociología. La frase de Schütz es tanto más in-

fundada si tomamos en consideración que las obras de Stein y Walther, si bien por un corto período de tiempo pertenecieron a la comunidad científica de la sociología, sus obras no tuvieron gran repercusión fuera de este campo e incluso cayeron pronto en el olvido dentro de la fenomenología misma. Frente a estas aseveraciones sólo puedo ver un intento por parte de Schütz de perfilarse frente a las obras de otros autores a partir de las cuales se hubiera podido elaborar una sociología fenomenológica de otro talante que la de Schütz, pero no por ello de menos alcance. Las obras de Scheler, de Stein y de Walther lejos de descreditar la fenomenología en el terreno de las ciencias sociales, muestran más bien el valor que puede tener la mirada fenomenológica para nuevos desarrollos de una sociología fenomenológica<sup>1</sup>.

### Referencias bibliográficas

- AVÉ-LALLEMANT, E. & GLADIATOR, R. & KUHN, H. (eds.) (1975) **Die Münchener Phänomenologie**. La Haya.
- GARCÍA-BARÓ, M. (1999) **Vida y Mundo. La práctica de la Fenomenología**. Madrid.
- HENCKMANN, W. (1998) **Max Scheler**. München.
- HUSSERL, E. (1992a) **Logische Untersuchungen**, Primer tomo, G.S. 2 (Hua. XVIII), Hamburg.
- HUSSERL, E. (1992b). **Logische Untersuchungen**, Segundo tomo, I. parte, G.S. 3 (Hua. XIX/1), Hamburg.
- HUSSERL, E. (1992c) **Logische Untersuchungen**, Segundo tomo, II. parte, G.S. 4 (Hua. XIX/2), Hamburg.
- HUSSERL, E. (1992d) **Ideen zur einer reinen Phänomenologie**, G.S.5 (Hua III/ 1 und V), Hamburg.

1 Quiero agradecer a Christoph Henning, David Kristinsson, Jan Straßheim y a los evaluadores anónimos de Espacio Abierto los comentarios recibidos en la realización de este ensayo.

- MULLIGAN, K. (2001) "Phenomenology: Philosophical Aspects". **International Encyclopedia of the Social and behavioral Sciences**.
- MULLIGAN, K. (2002) "Actes Socials i Objectes Socials". **Comprendre**. Revista Catalana de Filosofia IV.
- RESCH, A. (1983) **Gerda Walther**. Innsbruck.
- SCHELER, M. (1973) "Wesen und Formen der Sympathie" en SCHELER, Max. **Gesammelte Werke**, Band 7, Bern y München.
- SCHLOSSBERGER, M. (2005) **Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander**. Berlin.
- SCHÜTZ, A. (1971) "Husserls Bedeutung für die Sozialwissenschaften" en SCHÜTZ, Alfred. **Gesammelte Aufsätze**.
- SPIEGELBERG, H. (1960) **The phenomenological Movement. A Historical Introduction**. La Haya.
- STEIN, E. (1917) **Zum Problem der Einfühlung**. Halle a.d.S.
- STEIN, E. (1965) **Edith Steins Werke. Band VII. Aus dem Leben einer jüdischer Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend**. Freiburg.
- VENDRELL FERAN, Í. (2006) "Carrera universitaria y Género: primeras filósofas y sociólogas en las universidades alemanas" en MIQUEO, C., MAGALLÓN, C., BARRAL, M.J., FERNÁNDEZ, T., DELGADO, I., (eds): **VI Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología y Género**. Zaragoza.
- VENDRELL FERRAN, Í. (2008) **Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie**. Berlin.
- WALTHER, G. (1923) "Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften" in Jahrbuch für **Philosophie und phänomenologische Forschung VI**. Halle a.d.S.



# La Teoría Crítica. Entendimiento que apunta a la emancipación

*Silvana Laso*

## 1. Introducción

En mi opinión, uno de los aspectos más importantes con los que la Escuela de Frankfurt contribuyó al pensamiento filosófico y a las ciencias sociales del siglo XX fue el énfasis colocado en el carácter crítico de la teoría. Recuperando la perspectiva de la teoría marxiana que se proponía contribuir a la construcción de una sociedad más justa, en 1930 la escuela de Frankfurt quiso también abrir los ojos a los hombres mediante la crítica, para con la praxis hacerlos transformar sus vidas, aniquilando las relaciones sociales y económicas inhumanas en un mundo que, con el moderno capitalismo altamente industrializado, y con el ascenso de los movimientos autoritarios y fascistas, parecía estar muy por debajo de lo que prometían los ideales filosóficos.

Es, entonces, el rechazo a la actitud cientista ingenua del positivismo como comprometida con el orden existente, uno de los aportes epistemológicos más valiosos que realizará la escuela de Frankfurt. Así como Marx había *criticado* la economía política de Ricardo<sup>1</sup> que pretendía en sus análisis negar la dis-

---

1 Ricardo, David (1772-1823), economista británico, su obra más importante, **Principios de Economía Política y Tributación** (1817) establecía varias teorías basadas en sus estudios sobre la distribución de la riqueza a largo plazo. Ricardo pensaba que el crecimiento de la población pro-

tinción entre seres humanos, bestias y cosas, y no emitir juicios de valor sobre los resultados sociales de la economía, así la escuela de Frankfurt rechaza los análisis asépticos que el positivismo pretende introducir en las ciencias sociales. Horkheimer expresaba el carácter ideológico que se escondía detrás de esta supuesta neutralidad con estas palabras: “el propósito de la ciencia de no hacer ninguna distinción esencial entre la conjuración de poderes brutales contra toda aspiración humana a la felicidad y a la libertad, y, por otro lado, la lucha en contra de esos poderes –toda esa Filosofía que reduce ambas partes al concepto abstracto de lo dado– les es muy bien bienvenida a los poderes más antihumanos” (Ureña, 1998: 24).

Es mi intención en el presente ensayo analizar este problema epistemológico planteado por la teoría crítica respecto a cuál debe ser la actitud de la ciencia ante la realidad, y en especial, ante la realidad social. ¿Debe la ciencia esforzarse por alcanzar una neutralidad valorativa como la planteada por la denominada “Escuela Galileana” por Von Wright? o ¿debe la ciencia producir una crítica y una praxis liberadoras que encaminen al hombre y a la sociedad al alcance de relaciones sociales y económicas más humanas?

En primer lugar, presentaré en este trabajo las líneas generales que caracterizaron la producción teórica de la primera generación de la escuela de Frankfurt, para poder, a partir de ella, fundamentar una exposición más completa de la teoría

---

vocaría una escasez de tierras productivas; su teoría de la renta está basada en la productividad de la tierra. Defendió la teoría clásica del comercio internacional, subrayando la importancia de la especialización internacional y la libre competencia. Su teoría del valor trabajo, que influyó en el pensamiento de Karl Marx, afirma que los salarios dependen del precio de los alimentos, que a su vez dependen de los costes de producción, los cuales dependen de la cantidad de trabajo necesario para producir los alimentos; en otras palabras, el trabajo es el principal determinante del valor.

crítica de Habermas. En segundo lugar realizaré a partir de estos aportes una discusión general y de carácter personal sobre la importancia de que las ciencias asuman un carácter crítico, considerando que esta cuestión es uno de los problemas epistemológicos más acuciantes en un mundo que se encuentra en riesgo de autodestruirse por el resultado de “desarrollos” tecnológicos que de medios han pasado a transformarse en fines en sí mismos. Intentaré asimismo aplicar, en forma general, esta discusión al ámbito de las ciencias de la comunicación.

## 2. La escuela Frankfurt: su historia y sus teorías

La Escuela de Frankfurt fue una muy importante concentración de destacados intelectuales alemanes que compartieron una aproximación teórica de carácter crítico y un pensamiento social progresista, entre ellos se destacaron: Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Walter Benjamín<sup>2</sup>.

Todos ellos se integrarían en el Instituto de Investigación social fundado en Frankfurt en 1924 mediante una generosa donación de Félix Weil. Weil era un investigador aficionado pero además un millonario, que fundó el instituto para que se dedicara al estudio científico del marxismo tratando con ello de buscar un equilibrio entre su posición de clase y su simpatía por la izquierda. El nuevo instituto mantuvo una asociación libre con la Universidad de Frankfurt y abrió para los académicos alemanes de izquierda una puerta para el estudio del marxismo político y económico a nivel universitario.

El instituto sólo empezó a transformarse en escuela cuando Horkheimer fue nombrado director en 1930. Horkheimer era un filósofo por formación, centrado en la tradición alemana y hegeliana, y se había acercado solo dubitativamente hacia

---

2 En esta sección seguimos el artículo sobre la Escuela de Frankfurt de la Enciclopedia Británica, edición electrónica.

el marxismo. Diversas características comunes integraban a los heterogéneos miembros del instituto:

- Interés teórico práctico por el marxismo.
- Oposición al concepto de razón ilustrada y a la idea de progreso que surge en el siglo XVIII.
- Rechazo del neopositivismo.
- Concepción de la filosofía como teoría crítica de la sociedad.
- Rechazo de la pura especulación filosófica, dedicándose al conocimiento de lo que ellos llaman el mundo de la vida.

La nueva orientación marcada por Horkheimer no tuvo mucho tiempo para desarrollarse, pues en 1933, con el ascenso del nazismo al poder, la Escuela de Frankfurt fue absolutamente prohibida y perseguida tanto por su filiación marxista como por el carácter judío de muchos de sus miembros. Se inició así una importante etapa de exilio que, tras pasar por algunos países europeos llevaría a los miembros de la escuela a Nueva York, en donde encontrarían una base más permanente para su trabajo en conexión con la Columbia University. Los frankfurtianos permanecerían allí desde julio de 1934 hasta principios de 1943, y conservarían una importante independencia dado a que sus necesidades económicas todavía eran cubiertas con su donación original.

El exilio fue muy importante porque expuso a los pensadores alemanes a la nueva realidad de una sociedad de consumo y de industrialización muy avanzada, como lo era los Estados Unidos en los años '30. A pesar de la depresión los EE UU eran el país capitalista más avanzado. Todo ello profundizó la perspectiva crítica sobre la racionalidad y el progreso técnico. Al mismo tiempo la escuela giró hacia una perspectiva cada vez más filosófica que hizo de Horkheimer, Adorno y Marcuse las figuras centrales.

Este giro hacia la filosofía fue acompañado de una diversificación en las bases teóricas de sus trabajos, en los que el marxismo fue complementado con los aportes de figuras como

Nietzsche y Freud (Fromm, 1993: 30). El acercamiento hacia estos pensadores era impulsado por una revalorización de los factores individuales como determinantes de la acción humana. Al mismo tiempo el acercamiento a estos pensadores estuvo ligado a un mayor pesimismo en el pensamiento de la escuela sobre el desarrollo de la sociedad. Adorno y Marcuse veían que aún los pensamientos progresistas que apuntaban a la liberación, contenían en su interior la semilla de su propia anulación. Así, la ilustración que había apuntado a liberar al hombre y establecer la soberanía de la razón, había culminado en el dominio despiadado del hombre sobre la naturaleza y del hombre sobre el hombre.

Tras la guerra mundial Horkheimer y Adorno volvieron a Frankfurt, mientras que el resto decidió permanecer en América. Los trabajos de los primeros acentuaron su tono pesimista y melancólico. Para la década del '60 un nuevo movimiento estudiantil rechazaba el carácter exclusivamente teórico de la producción de la escuela, y resaltaba la evidente contradicción de una teoría crítica que carecía de aplicación práctica. Sería en ese contexto cuando Habermas (ingresado a la Escuela de Frankfurt en 1956) empezaría a destacarse como figura central.

### **3. Habermas dentro de la Escuela Frankfurt**

#### **La crítica de las teorías críticas anteriores**

Como vimos, la escuela de Frankfurt se consideraba heredera y continuadora del trabajo de anteriores teóricos de vocación crítica. En ese sentido, se consideraba como continuación de la fructífera tradición de pensamiento filosófico histórico y socioevolutivo de los siglos XVIII y XIX.

El primer referente de los filósofos francofurtenses era Hegel, de quien destacaban el potencial crítico de su fenomenología al vincular en sus reflexiones la relación entre las ideas y la realidad: para Hegel, si una situación sociohistórica no se correspondía con las ideas y potenciales vigentes, en la misma surgía una contradicción que llevaba a liberar la fuerza trans-

formadora que esa situación tenía en potencia. Hegel había identificado este tipo de contradicción en la sociedad burguesa de su tiempo a la que correspondía, a la vez, ser la difusora de los ideales de libertad y justicia, y ser la defensora y perpetradora de un sistema económico y social opresivo que garantizaba la reproducción de la desigualdad y las injusticias.

Pero el potencial crítico de Hegel había llegado solo hasta ese punto, puesto que hasta el mismo filósofo alemán retrocedió espantado al comprender el potencial revolucionario que podría tener la difusión de su teoría entre las masas. Es ante esta retirada que se formula la revisión crítica que los miembros de la escuela de Frankfurt, y sobre todo Habermas, realizan de la fenomenología hegeliana (Ureña, 1998: 30-35). La retirada de Hegel se había centrado en su rechazo al cambio revolucionario y violento llevado a cabo directa e intencionalmente por los hombres, sin mediación histórica; planteaba en cambio la necesidad de un proceso lento y paulatino que llevara al logro de un derecho abstracto perfecto que surgiría de los distintos derechos y de los conflictos entre los estados. El resultado del proceso quedaba garantizado por la intervención del espíritu universal. Así, Hegel afirmaba que: “esta fe universal, la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal” (Hegel: 55).

Habermas rechaza a la fenomenología hegeliana puesto que el abandono de su énfasis crítico original ha implicado la introducción de contradicciones en su sistema filosófico, pues, al plantear Hegel la existencia de un proceso gradual de desarrollo del derecho, se ha introducido en la historia un proceso que contradice a la propia dialéctica defendida por el sistema hegeliano. Recordemos que la dialéctica implica los tres diferentes momentos de tesis, antítesis y síntesis superadora, siendo por lo tanto un proceso que implica cambios bruscos y no el cambio gradual pretendido por Hegel para el desarrollo del derecho.

Habermas distingue así dos aspectos dentro de la fenomenología hegeliana; en primer lugar uno positivo, ya que la fenomenología contiene una autorreflexión crítica sobre el proceso de autoconstitución del hombre en que las distintas etapas históricas (identificada cada una con un desarrollo determinado del autoconocimiento y con un orden social) surgen cada una como una negación de la anterior, que sigue conteniendo sin embargo, algo de ella en su interior. La fenomenología es aquí crítica porque libera al hombre del sometimiento dogmático a una organización social determinada, poniéndolo en relación con el pasado con que ésta se relaciona y con el futuro que ésta permite.

El aspecto negativo reside en que Hegel considera a esa autorreflexión crítica e histórica como un saber absoluto, sólo accesible para el espíritu universal que tiene una comprensión total de la historia. La historia queda así fuera de las manos de los hombres y bajo el control del espíritu universal. La fenomenología se revela entonces carente de praxis y pierde todo su potencial revolucionario.

El referente central de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt era Karl Marx, en quien veían al pensador que había superado las limitaciones conservadoras del sistema hegeliano y había desenmascarado las contradicciones vigentes en el seno de la sociedad burguesa por causa de la explotación inhumana de los trabajadores dentro del sistema formalmente libre de la economía capitalista. Desde un primer momento es evidente en Marx el énfasis en conectar su teoría crítica con una praxis liberadora, él rechaza la idea del espíritu universal como un macrosujeto guiando la historia universal, para Marx los hombres son sujetos de su propia historia y la hacen y deshacen con sus acciones. En concreto, para Marx es el trabajo de los hombres por dominar a la naturaleza el que explica los diferentes estadios o etapas experimentados por las sociedades humanas en su desarrollo histórico; en esas etapas se desarrollan distintas formas de trabajo alienado, ocasionado por el insuficiente dominio sobre la naturaleza, es decir, por el insuficiente desarrollo de las fuerzas productivas, que trae aparejado

la explotación del hombre por el hombre. Marx cree que cuando los explotados tomen conciencia de su situación objetiva, inevitablemente originarán un cambio revolucionario; la función de la teoría es entonces desterrar las falsas conciencias que aprisionan a los hombres para generar la praxis emancipadora. Respecto de la sociedad de su tiempo, Marx confiaba en que la experiencia de las contradicciones del capitalismo, vivida en carne propia por el proletariado, lo iría haciendo madurar hasta el punto de convertirse en el actor histórico productor del cambio revolucionario.

Marx se equivocó en sus pronósticos sobre el rápido derrumbe del capitalismo para dar paso al socialismo, pero no es en esto en lo que se centra la crítica de Habermas a Marx, sino que lo hace en la problemática relación establecida en el pensamiento marxiano entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la acción revolucionaria. Más específicamente, Habermas distingue dos planos en el sistema de Marx; en primer lugar, el plano de sus investigaciones materiales en el que Marx distingue entre fuerzas productivas (es decir, el desarrollo de la mano de obra, de la tecnología, de la organización, etc.) y las relaciones sociales de producción (es decir, las posiciones ocupadas por los distintos grupos sociales en torno al control del trabajo y la producción). En segundo lugar, Habermas distingue un plano categorial o teórico, en el cual esa distinción se borra al ser las relaciones de producción absorbidas por las fuerzas productivas. Como dijimos, para Marx el fin de la explotación del hombre por el hombre sobrevendría cuando se alcanzase un dominio suficiente sobre la naturaleza, es decir, cuando el desarrollo de las fuerzas productivas permitiera una distribución general de recursos. Pero, si el cambio revolucionario depende sólo de las fuerzas productivas, entonces, la clase obrera queda reducida a una fuerza productiva más y el género humano que las desarrolla se transforma en un macrosujeto colectivo de la historia parecido al espíritu universal de Hegel.

El tercer referente clave de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt es Sigmund Freud. Los filósofos francofurtenses vie-



ron en el psicoanálisis un aporte teórico con el cual llenar el vacío individual dejado por énfasis excesivamente colectivo con que Marx explicaba la acción social. Para Habermas entonces la teoría freudiana es un complemento necesario para el materialismo histórico. Sin embargo, su recepción de esta teoría tampoco estuvo exenta de críticas, pues Habermas rechaza el énfasis cientificista puesto por Freud en la valoración de sus propios descubrimientos, por el contrario, interpreta el psicoanálisis como una filosofía del lenguaje, como una hermenéutica, ya que se esfuerza por interpretar los textos mutilados que el paciente revela en su terapia filtrado por la censura del super- yo. El psicoanalista trata de revelar las causas ocultas y reprimidas ligadas a un episodio de la vida pasada de un paciente; este intento de reconstruir lo reprimido es semejante al concepto de ideología de Marx; aquello que a la vez cubre y expresa la realidad.

El potencial del psicoanálisis como teoría crítica, reside en el proceso de autorreflexión por éste inducido para que el paciente se libere a sí mismo: incluye así una teoría y una praxis relacionada.

Pese a reconocer este potencial crítico Habermas rechaza la inclinación de Freud de conformar con sus teorías una ciencia natural basada en el concepto de energía, y se inclina más bien por considerar al psicoanálisis como un proceso de autoiluminación. Habermas destaca, sin embargo, como especialmente importante la idea de Freud de que las instituciones de la sociedad se encargan de garantizar la represión de los instintos que le son molestos o que no puede asimilar. Esta noción freudiana del peso represivo de la institución sobre el individuo complementa la noción marxiana de la institución como la encargada de mantener la represión colectiva para preservar las relaciones sociales de producción.

En conclusión, los miembros de la escuela de Frankfurt, y sobre todo Habermas, trataron de integrar los aportes de Hegel, Marx y Freud para conformar una teoría y una praxis humana de emancipación crítica frente a toda opresión, ya fuera ésta de la naturaleza externa o de las instituciones políticas.

#### 4. La teoría crítica de Habermas

La obra de Habermas es heredera y continuadora de la tradición crítica de la escuela de Frankfurt, su pensamiento sigue las líneas generales planteadas por los trabajos de Horkheimer, Adorno y Marcuse (aunque hay claramente una mayor influencia de los dos primeros). Sin embargo, los trabajos de Habermas superan en su amplitud y profundidad a los de sus predecesores, ya que integran en una rica amalgama elementos más diversos extraídos de la filosofía y las ciencias sociales (Boladeras, 1996: 18).

Específicamente, Habermas comparte con Horkheimer, Adorno y Marcuse el énfasis en la crítica al crecimiento desmesurado de la racionalidad instrumental en el mundo contemporáneo. El planteo de Horkheimer de un preocupante aplastamiento de la razón objetiva (la que debe orientar a los hombres respecto a que fines perseguir) por parte de la razón instrumental (que sólo se ocupa técnicamente de ajustar la relación entre medios y fines), es un eje clave que orientará toda la producción teórica habermasiana.

Habermas ve en el positivismo al principal exponente en el mundo académico de este predominio de la razón instrumental, tal como antes ya lo habían denunciado Horkheimer y Adorno; pero Habermas profundizará la crítica y ella será uno de los ejes en el desarrollo de su propio planteamiento. Para éste el positivismo es una teoría de la ciencia que ha sido elevada y encumbrada falsamente al lugar que debería ocupar una teoría del conocimiento. Según Boladeras (1996: 27), Habermas entiende por conocimiento al conjunto de saberes que acompañan y hacen posible la acción humana, siendo claro que la concepción objetivista, instrumental y aséptica que de la ciencia tiene el positivismo, es algo muy limitado al lado de esa noción habermasiana. Pero el error más grave de esta teoría de la ciencia positivista es su defensa del monismo metodológico con el cual pretende introducir sus criterios objetivistas y “desinteresados” en el ámbito de las ciencias sociales. El resultado de esta invasión metodológica es que las ciencias sociales que-

dan neutralizadas al partir de un marco operativo demasiado estrecho como para captar las complejidades de su objeto de estudio. Para Habermas el positivismo ha desplazado al sujeto cognoscente de toda intervención creativa en el proceso de conocimiento y a puesto en su lugar al método de investigación.

En uno de sus trabajos tempranos, Habermas (1963: 22-24) ya presenta desarrollada su crítica de la aplicación de los modelos positivistas en las ciencias sociales, siguiendo allí los lineamientos marcados por Adorno; Habermas sostiene que una ciencia social empírico analítica sólo puede proporcionarnos un control técnico de ciertas magnitudes sociales, pero la misma es insuficiente cuando nuestro interés cognoscitivo apunta más allá de la dominación sobre la naturaleza. Para Habermas es inaceptable pretender que las ciencias sociales traten a su objeto con la misma indiferencia con la que lo hacen las ciencias naturales; el mundo social es un mundo de significados y sentidos y la ciencia social positivista se anula a sí misma al pretender excluirlos de su análisis.

Habermas (1986: 164-166) retoma algunos elementos de la crítica de Hüsserl al positivismo, especialmente el problema de la separación entre ciencia y filosofía, pero rechaza a la fenomenología por moverse dentro de la teoría tradicional incapaz de una praxis emancipadora, mientras que el objetivo de Habermas, al denunciar el positivismo, es demostrar la función que la ciencia y la técnica cumplen como ideología en la sociedad contemporánea, para de esa forma contribuir a emancipar a los hombres.

Es de este rechazo del positivismo del que Habermas parte para desarrollar su propia teoría del conocimiento, la cual a su vez será, como veremos, una teoría de la sociedad. El concepto central de esa crítica, y de toda su obra teórica, es su concepto de *intereses del conocimiento*.

Como heredero de la tradición de pensamiento histórico – filosófico y socioevolutiva de los siglos XVIII y XIX, Habermas parte de un esquema de dos dimensiones para entender la sociedad humana en su desarrollo histórico: una dimen-

sión técnica que comprende las relaciones de los hombres con la naturaleza, centradas en el trabajo productivo y reproductivo y una dimensión social que comprende las relaciones entre los hombres, centradas en la cultura y las normas sociales. Precisamente la crítica habermasiana apunta a denunciar en la sociedad contemporánea la hegemonía desmedida de la dimensión técnica, producto del desarrollo del capitalismo industrial y del positivismo. El esfuerzo de Habermas plantea una relación más equilibrada entre ambas dimensiones que libere a los hombres del tecnicismo alienante bajo el cual se encuentran aplastados. Habermas va a plantear esa crítica y va a establecer los parámetros de esa interrelación más equilibrada a partir de su concepto de intereses del conocimiento (Ureña, 1998: 95-99).

Para él los intereses son las orientaciones básicas de la sociedad humana en torno al proceso de reproducción y autoconstitución del género humano, es decir, las orientaciones básicas que rigen dentro de la dimensión técnica y la dimensión social en el desarrollo histórico de la sociedad. Habermas ve que es precisamente mediante los desarrollos en torno a esas dos dimensiones que la sociedad humana se transforma a sí misma a través de la historia. En ese desarrollo histórico el conocimiento de los hombres sobre la naturaleza apuntó a lograr el dominio técnico sobre ella, que en las sociedades avanzadas dio origen a las ciencias naturales; Habermas llama a esa orientación básica *interés técnico*. El desarrollo de las relaciones entre los hombres y de su entendimiento mutuo llevó al desarrollo de las ciencias hermeneúicas partiendo de la orientación básica que Habermas llama *interés práctico*.

Habermas destruye las pretensiones metodológicas del positivismo al demostrar que los objetos de conocimiento se constituyen a partir del interés que rija la investigación. El sujeto construye a su objeto de estudio a partir de los parámetros definidos por un interés técnico o un interés práctico, y no se limita a observarlo y aprenderlo "tal como es", según lo plantea el empirismo ingenuo de muchos positivistas. Pero Habermas amplía su argumentación en esta línea y señala que el interés

del conocimiento no sólo determinará la constitución del objeto de estudio, sino también la experiencia que se tenga de él, el lenguaje en que esa experiencia se exprese y el ámbito en que se aplicará la acción derivada de ese conocimiento. Podemos sintetizar esto en el siguiente cuadro:

Interés Técnico	Interés Práctico
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Objeto de conocimiento técnico (ligado a la manipulación instrumental de la naturaleza)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Objeto de conocimiento práctico (ligado a la comunicación entre individuos)</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lenguaje fisicalista</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lenguaje intencional</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Acción instrumental (relación teleológica o estratégica de medios y fines)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Acción comunicativa</li> </ul>

El resultado de este análisis es la comprobación de lo erróneo de la premisa positivista de que las ciencias son desinteresadas, por el contrario es el interés el que está en la raíz misma de su constitución. Con esto se rechaza al mismo tiempo la supuesta superioridad de las ciencias naturales sobre las sociales que se fundaba en el carácter supuestamente más “neutro y desinteresado” de las primeras frente a las últimas.

El concepto de interés del conocimiento nos muestra la relación que existe entre Teoría del Conocimiento y Teoría de la Sociedad; ambas teorías se necesitan una a la otra para su conformación.

La teoría del conocimiento es al mismo tiempo una teoría de la sociedad, porque los intereses que posee el conocimiento sólo pueden fundamentarse desde una teoría de la sociedad que conciba la historia como un proceso en donde el hombre se autoconstituye y genera esos conocimientos en ese mismo proceso. La teoría de la sociedad necesita de la teoría del conocimiento, porque el desarrollo histórico de la sociedad humana sólo puede comprenderse a partir de los conocimientos generados por ella en las dimensiones técnicas y sociales, ya que son esas

transformaciones las que han originados los cambios en las dimensiones mencionadas.

Finalmente, Habermas culmina su ataque al positivismo tratando de hacer que éste reflexione sobre sí mismo. Lo que pretende demostrar es que las ciencias naturales en respuesta a un interés técnico, no pueden fundamentar la comunicación intersubjetiva que se da entre los científicos en sus discursos metateóricos. Esto permite afirmar la existencia de una metodología propia en las ciencias del espíritu irreductible a las ciencias de la naturaleza. El análisis de las relaciones intersubjetivas de esas ciencias sólo puede fundamentarse desde un interés práctico por el entendimiento.

Según Habermas, con la opresión causada por parte de una naturaleza externa no dominada y de una naturaleza propia deficientemente socializada, aparece una tercera "orientación básica", que él denomina *interés emancipativo* y que no se corresponde con una tercera dimensión distinta a las de la interacción y la técnica, sino que se identifica con el proceso mismo de autoconstitución histórica de la sociedad humana.

El interés emancipativo es, entonces, un interés primario que impulsa al hombre a liberarse de las condiciones opresivas tanto de la naturaleza externa como de la naturaleza interna, y que es, por tanto, la base de los intereses técnicos y prácticos.

Está ligado a un tercer tipo de ciencias, las críticas, y se ubica por debajo de las ciencias naturales y sociales, es decir, que surge como una autoreflexión de éstas. Así, vemos cómo el interés práctico y el interés técnico derivan del interés emancipativo, en donde el conocimiento sólo encuentra su sentido cuando se le refiere al proceso emancipativo de autoconstitución del género humano.

El interés emancipativo devela la interrelación entre la dimensión técnica y la dimensión práctica. Al mismo tiempo se restablece aquí la relación perdida y añorada entre las ciencias y la filosofía señalada por Hüsserl, pero sin que la filosofía exija ahora ser la reina sino simplemente ubicarse dentro de la ciencia. Las ciencias, a su vez, necesitan de la filosofía

crítica para librarse del estancamiento del objetivismo que heredaron de la filosofía tradicional.

Habermas aclara el punto de la interrelación entre las dos dimensiones con su afirmación de que los intereses en sí mismos son racionales, esto quiere decir que los intereses no responden a necesidades empíricas concretas en la relación con la naturaleza, sino que esas necesidades y esa relación dependen de la interpretación que de ellas hagan los hombres. Como toda interpretación pertenece a la dimensión comunicativa, la dimensión técnica, aunque sea independiente de la social, está “empotrada” en esta última. De aquí la centralidad que Habermas otorga a la acción comunicativa (Ureña, 1998: 100-105).

Hemos recorrido así el camino que lleva desde el primer eje central del pensamiento habermasiano la noción de los intereses del conocimiento, hasta el segundo eje central en el que Habermas ha centrado su producción de las últimas décadas, la teoría de la acción comunicativa. Esta es una continuación de los lineamientos que hemos planteado al desarrollar la noción de intereses del conocimiento, pues con su teoría de la acción comunicativa, Habermas continúa en su pensamiento crítico, pero acercándose en una forma más concreta a la relación teoría-praxis siempre pretendida por la escuela de Frankfurt.

Alrededor de la acción comunicativa, Habermas presenta sus aportes teóricos más originales, y logra profundizar y superar con nuevos elementos la crítica de la razón instrumental a la que se limitó la primera generación de la escuela de Frankfurt. En su desarrollo de este concepto Habermas fue muy influenciado por el éxito de la filosofía del lenguaje, impulsado por la discusión planteada por Wittgenstein y los miembros de la corriente de la filosofía analítica.

En sus “observaciones sobre el concepto de acción comunicativa (1982)”, Habermas distingue entre la aproximación de la teoría sociológica a la acción humana y la aproximación de la teoría filosófica a la misma, pues mientras que a la primera le interesan sobre todo “los mecanismos de coordinación de la acción que hacen posible una concatenación regular y esta-

ble de interacciones"; la segunda se interesa por los problemas básicos relativos a la libertad de la voluntad y a la casualidad. Precisamente, Habermas parte de una crítica de los planteamientos más desatacados de la sociología contemporánea en torno al concepto de acción para, a partir de ello, introducir los elementos generales de su concepción sobre los conceptos de acción comunicativa y mundo de la vida.

Habermas considera, en primer lugar, el concepto sociológico tradicional de *acción teleológica*, el cual también tiene desde Aristóteles una gran influencia en la filosofía de la acción. Este concepto supone a un sujeto racional con la capacidad de interpretar una situación y poder determinar los medios más adecuados para la satisfacción de sus objetivos. A sí mismo, se concibe al agente social como utilitarista, es decir, que trata siempre de maximizar obteniendo los mayores beneficios posibles al menor costo. Cuando la acción teleológica tiene en cuenta la interacción entre distintos agentes, se transforma en el concepto más elaborado de *acción estratégica*. A diferencia de la teleológica, la acción estratégica implica un uso del lenguaje, pero en una forma orientada sólo al éxito y no al entendimiento, el lenguaje es un medio más entre otros para la consecución de los objetivos deseados.

Habermas, califica como *acción regulada por normas*, al concepto de acción de la sociología funcionalista, que tiene a Parsons como a su representante más desatacado. El actor no se concibe aquí aisladamente, sino como miembro de un grupo social. Para garantizar la satisfacción de sus necesidades básicas, el grupo genera normas y valores que orientan en ese sentido las acciones de los individuos. Los demás miembros del grupo tienen derecho a esperar que, en cada caso, el actor respete en su acción la norma social correspondiente. Para Habermas, este concepto no estratégico, implica una orientación al entendimiento y no al éxito. Este concepto supone un orden social, entendido como un sistema de reglas reconocidas y de instituciones vigentes, pero todo ello hasta el punto de hacer desaparecer la creatividad individual del actor que aparece absorbido como un simple engranaje de la sociedad.



Otro modelo de acción que Habermas analiza es el de acción dramatúrgica, introducido por el sociólogo norteamericano Goffman, quien considera a cada agente como un actor interpretando un papel ante un público compuesto por todos los agentes con que interactúa. Los individuos se relacionan entre sí regulando la información que dejan pasar sobre su propia subjetividad a los demás, controlando la imagen que presenta a los otros. En este modelo ocurre lo opuesto al anterior, pues es aquí la sociedad la que se disuelve en individuos.

Finalmente, Habermas presenta su concepción de la acción comunicativa, partiendo de los aportes del interaccionismo simbólico y de la etnometodología. En el primero, “la asunción de rol se entiende como mecanismo de un proceso de aprendizaje en que el muchacho construye el mundo social a la vez que desarrolla su propia identidad. Este concepto de asunción de rol permite entender la individuación como proceso de socialización y simultáneamente la socialización como individuación”<sup>3</sup>.

Pero el interaccionismo simbólico no explica como el lenguaje puede cumplir esa función de socialización. De ello se ocupa la etnometodología (Garfinkel y Schütz), que entiende las acciones sociales como procesos cooperativos de interpretación, en el que los agentes sociales negocian significados comunes para poder coordinar sus planes de acción. La crítica de Habermas es que aquí, “las acciones se disuelven en actos de habla, y las interacciones sociales tácitamente se disuelven en conversaciones”<sup>4</sup>. El problema es, en síntesis, que no se distinga aquí con suficiente cuidado entre mundo y mundo de la vida, es decir, se confunde aquello respecto de lo cual los agentes se entienden (el mundo), con aquello a partir de lo cual inician y discuten sus operaciones interpretativas (las tradiciones culturales, etc. fijadas en el mundo de la vida).

---

3 Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa, Pág. 488.

4 *Ibid.*

Este argumento lleva a Habermas a plantear comparativamente las distintas relaciones con el mundo, incluidas en cada uno de los conceptos de acción analizados. Resumimos sus conclusiones en el siguiente cuadro:

<b>Concepto</b>	<b>Relaciones con el mundo</b>
<i>Acción Teleológica</i>	Concibe un solo mundo objetivo, con el cual el actor puede establecer dos relaciones, conocer estados de cosas existentes y traer a la existencia estados de cosas deseados.
<i>Acción Estratégica</i>	Se complejiza un poco respecto de la teleológica porque ahora pueden presentarse, además de cosas y sucesos, otros agentes. Pero sigue siendo un concepto que cuenta con un solo mundo.
<i>Acción Regulada por normas</i>	Concibe dos mundos, un mundo objetivo de las cosas y un mundo social que consiste en órdenes institucionales que fijan las reglas, los roles y los valores.
<i>Acción Dramatúrgica</i>	Concibe tres mundos, además del mundo de las cosas y del mundo social, incluye un mundo subjetivo al que sólo el actor tiene acceso.
<i>Acción Comunicativa</i>	Concibe cuatro mundos, al mundo objetivo, al social y al subjetivo; agrega el mundo del lenguaje, a través del cual los actores llegan a un acuerdo en una acción orientada al entendimiento.

Habermas reintegra en este punto algunos elementos de su concepción acerca de los intereses del conocimiento, lo hace con la distinción entre la acción orientada al éxito y la acción orientada al entendimiento. La orientación al éxito se corresponde claramente a la acción teleológica-estratégica que, como vimos, es motivada por la consecución de un fin y tiene, por lo tanto, un carácter instrumental que responde a un interés técnico. La acción orientada por normas es guiada por el interés

práctico, ya que supone la pertinencia de los *papeles sociales* dentro de los cuales los agentes operan solucionando sus conflictos dentro del marco de las normas establecidas. Por último, la acción orientada al entendimiento, guiada por el interés crítico-emancipativo que trata “de llegar a una resolución de problemas a través de la argumentación, del reconocimiento de las pretensiones de validez de los actos de habla de los interlocutores” (Boladeras, 1996: 52).

Habermas agrupa estos elementos en dos dimensiones, la dimensión instrumental y la dimensión comunicativa. La primera comprende lo teleológico-estratégico y promueve un tipo de interacción social basado en intereses comunes y en un adecuado cálculo de las posibilidades de éxito. La segunda promueve una interacción basada en procesos cooperativos de interpretación que posibilita que los individuos afectados por una situación común realicen una comprensión compartida de la misma generadora de concierto entre ellos. La primera dimensión de interacción requiere de pocos puntos en común entre los participantes, sentados en torno a los medios para lograr el objetivo deseado; la segunda dimensión requiere compartir significados y valoraciones para que el entendimiento sea posible, ello presupone un cierto grado de comunidad en el mundo de la vida.

Habermas parte del concepto de acción comunicativa porque él cree que es centralmente constitutivo de la sociedad humana, por ello trata a partir de éste de reconstruir una filosofía de la racionalidad. Para Habermas la razón es una trama discursiva que articula las acciones de los individuos. Estos pueden comprenderse porque comparten un mismo mundo simbólico que garantiza el que se otorgue validez al proceso dialógico. Es el mundo de la vida el que garantiza que los individuos de una misma sociedad compartan esos elementos simbólicos que hacen posible la cooperación y el entendimiento (Boladeras, 1996: 60-62).

Pero el concepto de acción comunicativa es, además, eminentemente crítico, pues las posibilidades ideales que el concepto plantea desenmascaran el carácter mutilado de la comu-

nicación vigente en la sociedad contemporánea. Es aquí donde Habermas aplica a un nivel social general la concepción auto-reflexiva del psicoanálisis, como el proceso crítico que permite tomar conciencia de la represión y mutilación que llevan adelante las instituciones de las sociedades industrializadas avanzadas, represión análoga a la experimentada por el paciente neurótico.

## **5. Discusión del carácter crítico de las ciencias como problema epistemológico**

Los planteos críticos de la escuela de Frankfurt y de Habermas conservan plena vigencia en la actualidad pese a los embates del relativismo “posmoderno”. Si bien el positivismo ha retrocedido y no es sostenido como filosofía de la ciencia más que por unos pocos, al menos en las ciencias sociales; el carácter acentuadamente técnico, instrumental e inhumano de la sociedad contemporánea, se ha profundizado desde los momentos en que los pensadores que he reseñado en las secciones anteriores produjeron sus obras. Hoy las revoluciones de la informática y de las comunicaciones, y los nuevos campos abiertos por el desarrollo de la biología del genoma humano, entre muchos otros, nos indican el ritmo cada vez más acelerado con que las tecnologías hacen accesibles, a algunos hombres, poderes y capacidades antes impensadas, sin que esos procesos sean controlados por ninguna guía reflexiva o por ninguna consideración crítica.

El diagnóstico elaborado por la escuela de Frankfurt sigue describiendo acertadamente la situación en la sociedad contemporánea, en la que la dimensión social es intervenida y mediatizada en forma cada vez más profunda por tecnologías de todo tipo, que en el marco del capitalismo globalizado mundial apuntan antes a crear nuevas necesidades (y ganancias para el capital trasnacional) que a resolver parte de los problemas cada vez más acuciantes que la desigualdad, el deterioro de la ecología, las enfermedades, el hambre, y la brecha cada vez más grande entre los países del primer y tercer mundo, plan-

tean a la humanidad en conjunto. Las finalidades que rigen la política y la planificación en las áreas consideradas cruciales siguen siendo finalidades instrumentales, que pretenden solucionar problemas acentuando el control técnico sobre determinadas variables, resultando en la mayoría de los casos soluciones ambiguas, que con frecuencia generan nuevos problemas o agravan los ya existentes.

El acentuado deterioro del entorno ambiental del hombre es una de las amenazas más graves que se ciernen sobre el horizonte humano a corto y mediano plazo. Desde la revolución industrial y la revolución tecnológica, la economía capitalista ha impuesto una valoración absolutamente instrumental de la naturaleza como un medio a manipular y controlar para satisfacer necesidades y, sobre todo, para generar grandes ganancias, sin ninguna consideración sobre los efectos globales de esta actitud voluntariamente restringida al corto plazo de la rentabilidad económica. Como lo señala Habermas, la manipulación de la naturaleza es una de las orientaciones básicas del proceso de autoconstitución del género humano a lo largo de la historia, pero en el siglo veinte esa dimensión ha tendido a anular cada vez en forma creciente la orientación práctica hacia la comunicación y la orientación emancipativa general hacia la liberación del hombre.

La creciente desigualdad social en el capitalismo globalizado, tanto entre ricos y pobres como entre las regiones “desarrolladas” y “subdesarrolladas” del mundo, es otro de los problemas que con gravedad creciente someten a la mayoría de la humanidad a una existencia de sometimiento, miseria y penuria. Este es el resultado de una economía tecnocrática, inhumana y deshumanizante que, centrada en los principios de la “neutralidad valorativa”, es fiel a los lineamientos de David Ricardo, pues sigue negando “la distinción entre hombres, bestias y cosas” en sus análisis. Encubre con su abstracto y formalizado vocabulario (supuestamente objetivo y desinteresado) realidades brutales de violencia y bestial explotación del hombre por el hombre.

Los Estados mundiales se guían en sus políticas por los criterios técnicos que producen esas ciencias “neutrales” y

son los primeros en demandar de ellas ese tipo de resultados, ansiosos por incrementar el control de las variables centrales de sus sociedades. Esto trae aparejado un gran crecimiento del perfil tecnocrático y burocrático de los gobiernos, lo que mina cada vez más las posibilidades de una democratización genuina que otorgue poder a la sociedad civil. El Estado es así la herramienta principal del control técnico de la dimensión social; la ausencia de toda reflexión crítica y emancipadora sobre los fines que debe perseguir el Estado determina que sea uno de los principales garantizadores de que los problemas ecológicos y de la desigualdad social se acentúen. Esto es especialmente cierto de los países desarrollados que imponen con diversas formas de coerción sus procedimientos a los Estados de los demás países. Habermas (1988: 113-134) crítica al Estado de bienestar occidental precisamente en estos términos, al señalar la contradicción entre sus objetivos sociales y sus medios instrumentales.

En la sociedad mundial actual, las ciencias y las técnicas constituyen entonces la principal "ideología" generadora de falsa conciencia entre los hombres, que los mantiene por tanto sometidos a una relación alienada con su situación objetiva de opresión. Pese a que el positivismo ha dejado de ser la filosofía de la ciencia dominante en la que se fundamentan, ellas siguen conservando en gran medida su pretensión de objetividad y, más aún, el perfil exclusivamente instrumental en la aplicación y justificación de sus resultados. Constituyen cada vez más el centro indiscutido de la vida moderna que gira en torno a ellas, alienado de toda otra relación, y justificando todos sus resultados *a priori* y por definición.

Ante este contexto, la obra crítica habermasiana tiene un peso epistemológico central, pues no se detiene en las consideraciones metodológicas, preocupadas por determinar la posibilidad y la legitimidad del conocimiento científico, como ha sido el caso con muchos de los pensadores de la escuela galileana, sino que a partir de esas consideraciones trasciende el marco limitado de lo exclusivamente metodológico, para pasar a considerar el problema epistemológico central de la situación

de la ciencia en sus relaciones con las demás esferas de la actividad humana, para revelar sus efectos y resultados. Habermas no se detiene en la crítica del positivismo y en la fundamentación de la existencia de una metodología propia de las ciencias sociales, sino que este es el punto de partida para que su pensamiento crítico revele la situación problemática del desdibujamiento que la ciencia genera en las dimensiones humanas de la sociedad. Habermas respeta el objetivo planteado por Horkheimer y Adorno de someter la razón instrumental a la razón objetiva, la que mediante la reflexión crítica debe fijar objetivos humanos a las ciencias y a la tecnología que ellas producen, pero su pensamiento, integrando corrientes más amplias de las ciencias sociales y de la filosofía, se distingue del de sus predecesores por su conexión más directa entre teoría y praxis, en la genial elaboración de su teoría de la acción comunicativa.

Como lo señala en las tesis IV y V de "Conocimiento e interés", esta función emancipativa corresponde a la ciencia social crítica. Operando del mismo modo que el psicoanálisis, ésta se vale de la autorreflexión como marco metodológico para liberar al sujeto "de la dependencia de poderes hipostasiados". La autorreflexión responde a un interés cognoscitivo emancipatorio, presente en las ciencias sociales críticas y en la filosofía. Así, para Habermas, la filosofía debe liberarse del concepto tradicional de teoría que la ata a un objetivismo que obstaculiza e impide su carácter autorreflexivo, y "enmascara el nexo de su conocimiento con el interés por la emancipación". Habermas recibió en su concepción de la ciencia crítica una gran influencia del modelo del psicoanálisis freudiano, dejando de lado sus aspectos legaliformes, rescata insistentemente la idea de una autorreflexión emancipadora del paciente, asistida por la praxis hermenéutica del psicoanalista. Habermas hace extensivo este modelo a la filosofía, para asumir un carácter crítico ésta debe apuntar a producir una autorreflexión que libere a los sujetos del carácter "universal y objetivo" de conocimientos ligados a intereses específicos.

Este problema epistemológico es central en el campo de la comunicación social considerada como una de las ciencias que

Habermas denomina hermenéuticas, cuando, como él mismo lo denuncia, los medios de comunicación cumplen el rol central en la generación de esa “comunicación mutilada y reprimida” que caracteriza a las sociedades actuales. Numerosas fuerzas impulsan a la comunicación social a asumir un rol técnico y “objetivo” como disciplina estrechamente conectada con instituciones públicas y privadas que reclaman la satisfacción de necesidades comunicativas concretas y con contenidos prefijados (y, por lo tanto, reprimidos) para cumplir con funciones instrumentales. En este contexto, creo que es plenamente pertinente, el calificar a la función que cumplen los medios de comunicación masiva como eminentemente ideológica, como generadora de falsa conciencia y alineación frente a las condiciones opresoras y deshumanizantes de la sociedad contemporánea. Podemos suscribir entonces las opiniones del pensamiento crítico del siglo XIX, destacadas por Habermas, sobre la opinión pública.

El pensamiento crítico debe necesariamente revelar, como lo indica Habermas, que los medios de comunicación se han transformado en instrumentos de entretenimientos y dominación de las masas, apoyando la expansión de las esferas de intervención del Estado en la sociedad civil. Los medios de comunicación se han transformado en medios de propaganda, que en vez de expresar los intereses generales, se convierten en instrumentos para la difusión privilegiada de intereses privados que se los han apropiado; como lo señala Habermas “la publicidad crítica es desplazada por la publicidad manipuladora” (Boladeras, 1996: 39).

Todo ello hace necesario que la comunicación social se plantee el problema epistemológico de cuál debe ser su actitud valorativa; se trata del problema de optar entre la pretendida científicidad de la neutralidad técnica y el carácter autoreflexivo y crítico que trata de convertirla en una disciplina ligada al interés práctico de generar una comunicación libre y no mutilada, es decir, un entendimiento entre los hombres que apunte a su emancipación.



## 6. Conclusión

En este artículo hemos considerado la contribución habermasiana al problema epistemológico de la actitud de la ciencia, problema escindido entre la pretensión de la “neutralidad valorativa” reclamada por el positivismo, y el reclamo de una ciencia crítica exigida por el pensamiento de la escuela de Frankfurt. En el mismo nos hemos identificado con esta última postura, y hemos intentado brevemente desarrollar algunas de sus implicaciones para las ciencias de la comunicación como integrantes de las ciencias sociales.

Como vimos, ante el contexto instrumentalizante de la ciencia contemporánea, la obra crítica habermasiana tiene un peso epistemológico central, pues no se detiene en la crítica del positivismo, sino que éste es el punto de partida para que su pensamiento crítico revele la situación problemática que la ciencia y la técnica generan al invadir con su interés técnico las dimensiones humanas de la sociedad; problemática a la que hemos aludido reiteradamente en este trabajo.

Es nuestra conclusión que la obra teórica habermasiana es central para que las ciencias sociales se libren de la tutela obstaculizante de la metodología empírico-analítica del positivismo, y asuman su carácter de ciencias hermenéuticas y dialécticas. Sólo así podrán realizar la contribución central que el pensamiento crítico requiere de ellas de trasladar el peso del interés práctico y de la dimensión social a un equilibrio emancipatorio frente al interés técnico y la dimensión del trabajo.

## Referencias bibliográficas

- BOLADERAS, M. (1996) **Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos**. Madrid: Tecnos.
- FROMM, E. (1993) **El miedo a la libertad**. Buenos Aires: Planeta.
- HABERMAS, J. (1988) **La Lógica de las Ciencias Sociales**. Madrid, Tecnos.

- HABERMAS, J. (1986) "Conocimiento e interés" en **Ciencia y técnica como ideología**. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, J. (1994) **La teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Madrid: Cátedra.
- HABERMAS, J. (1988) "La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas" en **Ensayos políticos**. Barcelona: Península.
- HEGEL, G. W. F. (s.f.) **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Madrid: Alianza.
- UREÑA, E. (1998) **La teoría crítica de la sociedad de Habermas**. Madrid: Tecnos.
- VON WRIGHT, G. (1987) **Explicación y Comprensión**. Madrid: Alianza.

# **El Interaccionismo Simbólico. Goffman y las Instituciones Totales**

*Mailer Mattié*

## **Introducción**

Aunque el estudio del tiempo ha ocupado un lugar central en las investigaciones de la física teórica, su tratamiento no ha sido el mismo en referencia a su significado en las relaciones sociales. Por ello, resultan de enorme interés los avances realizados desde la sociología y la antropología para incorporar al análisis social el estudio del tiempo, no como objeto de investigación en sí mismo, sino como una variable que forma parte de la realidad social. Tradicionalmente -y principalmente en la antropología y en el trabajo etnográfico-, ha dominado en la investigación la dimensión espacial, los eventos sociales que ocurren en un lugar determinado; no obstante, la negación teórica del tiempo, por decirlo de alguna manera, ha limitado el campo del conocimiento de lo social y lo cultural, incluyendo el estudio de lo contemporáneo (Luque Baena, 1993).

Ignorar la dimensión temporal de los fenómenos sociales no impide, sin embargo, reconocer que una consecuencia del desarrollo del conocimiento social e histórico ha sido, precisamente, el cambio en la concepción del tiempo. Las teorías de Charles Darwin, por ejemplo, permitieron superar la noción que marcaba el inicio del tiempo en el momento de la Creación bíblica y actualmente, aunque la iglesia católica haya aceptado el Big Bang como punto de partida, los planteamientos de Stephen Hawking orientan la hipótesis de que al inicio no había nada, ni siquiera el tiempo existía. "Ciencia y religión co-

menzaron a seguir caminos divergentes hace ya muchos siglos. Pero, sobre todo en cuestiones de cosmología, siempre han mantenido un sutil vínculo. Según relata el mismo Hawking, en 1981 asistió a una conferencia organizada por los jesuitas en el Vaticano, al final de la cual el Papa concedió una audiencia a los participantes. ‘Nos dijo que estaba bien estudiar la evolución del universo después del Big Bang, pero no en el Big Bang mismo, porque se trataba del momento de la Creación, y por lo tanto de la obra de Dios. Me alegré entonces de que no conociera el tema que yo acababa de dar en la conferencia: la posibilidad de que el espacio-tiempo fuera finito, pero no tuviera ninguna frontera, lo que significaría que no hubo ningún principio, ningún momento de la Creación’” (Stephen Hawking y su historia del tiempo, 1994:77).

Sea cual fuere el instante de la Creación, lo cierto es que las sociedades humanas se reproducen constantemente en el espacio-tiempo, y la diversidad entre ellas es una realidad. Es esa misma diversidad, pues, la que revela que el tiempo es una noción cultural y social que forma parte de las organizaciones humanas. Por tanto, es preciso aceptar, tal como afirma Fabian, que el tiempo es un portador de significado social y, en consecuencia, un instrumento que permite el conocimiento de la realidad (Fabian, 1983). Partimos aquí, pues, de una noción del tiempo entendido como una dimensión más de lo social, inherente a todas las actividades humanas (Fabian, 1983). Orienta en este sentido citar a Norbert Elias: “Al estudiar los problemas del tiempo, se aprenden algunas cosas sobre la humanidad y sobre uno mismo; cosas que antes no se comprendían: cuestiones de sociología y ciencias humanas en general, que el estado actual de los instrumentos teóricos no permitía plantear, se hacen accesibles” (Eliás, 1989:11). Eliás llega inclusive a categorizar el tiempo como una “institución social”, cuya función consiste en orientar y regular: una importante “pauta de autoacción que abarca toda la existencia del individuo” (Idem: 21). Es acertado, entonces, afirmar que cada sociedad construye su propia institución del tiempo, más o menos reguladora, más o menos determinante en las relaciones sociales.

## **2. La sociología de Erving Goffman. Fundamentos y planteamientos**

### **2.1. La fenomenología de Alfred Schutz**

La Sociología de Goffman tiene en la obra filosófica de Alfred Schutz (1899-1959) gran parte de sus fundamentos; en particular, en sus novedosos análisis -inspirados a su vez en las ideas de Edmund Husserl- sobre la vida social a través del estudio de las interacciones personales, entendidas como expresión de las relaciones sociales. Según Schutz, para explorar el mundo social es necesario, en primer término, dejar a un lado cualquier presuposición que se tenga de él más allá de la experiencia; es decir, cualquier hipótesis teórica. Su objetivo es analizar la realidad social tal cual aparece en nuestra conciencia, pues es en el mundo de la experiencia cotidiana donde el individuo “define su situación”: sus problemas y los métodos para conseguir sus fines; definición que depende, por lo demás, de sus propios conocimientos de sentido común acumulados y de su historia particular como un individuo que forma parte de un medio social específico. El hecho de que una persona pueda definir su situación, supone que está capacitada para “pensar el mundo como una construcción de tipos de cosas”; es decir, que puede simbolizar objetos como “mesas” o “árboles”, por ejemplo. Así, definir la situación es también una tarea organizada y organizadora: “lo que el individuo hace es construir un mundo (...), utilizando las simbolizaciones que le ha transmitido (heredado) su grupo social” (Campbell, 1981: 234).

El individuo, pues -afirma Schutz-, posee un bagaje de conocimientos de sentido común que ha heredado; no obstante, puede actuar también de manera espontánea y adoptar intereses personales. Es decir, se mueve entre los intereses impuestos por el grupo social y aquellos que él mismo selecciona, adquiriendo así conciencia y comprensión acerca de su particular posición en el mundo. Para Schutz, el ser humano es fundamentalmente social, al igual que su conciencia sobre la vida cotidiana que incluye la existencia y las actividades del grupo del

cual forma parte (Idem:237-38). Define así el mundo social del individuo como un “mundo intersubjetivo”, donde se comparten significados y el sentido de pertenencia grupal.

Schutz denomina “consocios” o “asociados” a los miembros de una comunidad en permanente interacción personal; actúan recíprocamente y su relación constituye una experiencia común: “prototipo de todas las relaciones sociales (...), ya que otros tipos se derivan de ella o la suponen” (Idem: 239). No obstante, aunque las relaciones entre “asociados” constituyen un extremo de las relaciones sociales, Schutz las toma como punto de referencia para establecer, en términos temporales, una clasificación de mayor alcance. En primer lugar, señala a los individuos que son “contemporáneos”, quienes comparten experiencias del pasado reciente o podrán compartirlas en el futuro; sus relaciones, sin embargo, se caracterizan más por el anonimato que por la interacción personal. En segundo término encontramos a los “antepasados” y a los “sucesores”, con quienes no se compartió ni se compartirá en el futuro ninguna experiencia de interacción personal. Esta clasificación, a su vez, permite diferenciar entre relaciones sociales directas (asociados) y relaciones sociales indirectas (contemporáneos, antecesores y sucesores), las cuales conforman para Schutz el conjunto de la sociedad. No hay en su obra, sin embargo, una teoría social elaborada en el sentido estricto del término, aunque se estima que provee un importante instrumental filosófico para abordar la realidad; es decir, el mundo social -aun la familia o grupos políticos y religiosos, por ejemplo- del cual las personas no sólo tienen conciencia de pertenecer, sino sobre el que también piensan y reflexionan.

## 2.2. El interaccionismo simbólico

La obra de Goffman -enmarcada en el denominado interaccionismo simbólico-, presenta asimismo influencia del pensamiento de G.H Mead, psicólogo social estadounidense del siglo XIX. El término “interaccionismo simbólico” se debe precisamente a un discípulo suyo, Herbert Blumer, quien lo instituyó en 1937 (Idem: 248) e indica, de manera general,

que en la interacción social es posible interpretar los gestos y el lenguaje de las personas; Anselm Strauss y Goffman se consideran los principales representantes de esta corriente del pensamiento sociológico. Para Goffman, en efecto, los miembros de la sociedad son “actores” que crean su propia interpretación de la realidad; los individuos son los creadores del mundo social en el que viven y, por tanto, pueden transformarlo porque no constituye solo una realidad objetiva que escapa al control humano. Como afirma Mauro Wolf, “la sociología goffmaniana es una ‘sociología de recuperación’ del material de la vida cotidiana de los escenarios habituales que los estudios macrosociológicos descuidan, dejan de lado e ignoran. Es el ‘agua sucia’ de la vida social (...). Goffman es un atento y agudo observador de todo este material precario, inestable y omnipresente” (Wolf, 1988:20).

La “estructura de la interacción” y las reglas que controlan las interacciones en la vida cotidiana son para Goffman los hechos fundamentales de la vida social y, por tanto, el tema central de sus investigaciones sobre los encuentros personales, cara a cara, de un número determinado de sujetos. “Acontecimientos sociales” que tienen lugar entre “consocios” o “asociados”, cuyas interacciones forman “micro-sistemas sociales” donde se construye y se expresa un orden vinculado con otras estructuras objeto de estudio de la macrosociología. Ejemplo es su obra “Internados”, publicada en inglés en 1961 y primera edición en castellano en 1970. Goffman describe aquí las diferencias de perspectivas que mantienen el personal y los pacientes de un hospital psiquiátrico, caracterizado desde el punto de vista sociológico como una “institución total”. El autor utiliza en general esta denominación para referirse a centros religiosos, militares, hospitales y cárceles, entre otros, que se distinguen porque constituyen un mundo social al cual se reduce toda la vida de los internos: interacciones, espacio y tiempo, independientemente si el ingreso ha sido voluntario o no. Allí, la realidad de los individuos se transforma en un mundo totalizado, construido por ellos a través de sus propias interacciones y con los miembros del personal. Aunque Goffman no

ofrece en este estudio un tratamiento explícito del tiempo como dimensión social es posible, sin embargo, observar su significado siguiendo atentamente el desarrollo de su análisis.

### **3. El tiempo en una institución total. Características**

En "Internados", Goffman ofrece una descripción sociológica de la metamorfosis que sufre la estructura del yo en los internos de un hospital psiquiátrico, una institución total a la que define como "un lugar de residencia y trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un período apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente" (Goffman, 1987:13). Realiza un detallado estudio de las reglas que rigen el centro y controlan las interacciones personales, en medio de un proceso de "despersonalización" que comienza en el momento mismo en que el individuo es admitido. Es importante señalar que el autor considera el "yo civil" integrado básicamente por cuatro elementos: la conciencia del propio cuerpo, la autonomía de sus actos, el control sobre los pensamientos y el ejercicio de propiedad sobre objetos personales. En una institución total -afirma Goffman-, cada uno de esos elementos es paulatinamente manipulado para producir la metamorfosis del yo en los internos; interesa, entonces, precisar el significado del tiempo a medida que transcurre este proceso y describir cómo aquél es percibido y descrito por los propios pacientes.

#### **3.1. La interrupción del pasado. El aislamiento.**

##### **Sustitución del contenido habitual del tiempo.**

El primer objetivo de una institución total, en general, es lograr que el interno rompa con su pasado y mantener así el nivel de homogeneidad indispensable en el grupo; dicha ruptura se inicia en el mismo momento cuando el individuo es admitido como interno. Los miembros de una institución total que en el mundo civil eran contemporáneos -utilizando la clasificación de Schutz-, se transforman ahora en asociados; una nueva relación que tiene su contraparte en la ruptura de los víncu-



los sociales directos con el grupo familiar, amigos o compañeros de trabajo, entre otros. El proceso de ruptura con el pasado, sin embargo, apenas ha comenzado; la institución total es una microsociedad de asociados, donde los internos están aislados por completo del mundo exterior. Y son, precisamente, los mecanismos que se ponen en marcha para mantener el aislamiento, los que permitirán consolidar el proceso de ruptura; es común, entonces, que durante los primeros meses el interno no pueda recibir visitas, correspondencia o llamadas telefónicas. El rol de interno “debe eliminar todos los otros roles que solía desempeñar el individuo (...). El interno descubre así que ha perdido ciertos roles en virtud de la barrera que lo separa del mundo exterior” (Idem:28).

La etapa de aislamiento absoluto, por otra parte, coincide con actos que violan la intimidad del interno y desacreditan el yo; por ejemplo, cuando se ponen a disposición del personal datos de su historia privada o de su conducta en el pasado. Este período coincide también con acciones dirigidas a “maltratar el cuerpo”, cuando el paciente recibe alimentos en mal estado, toallas y sábanas sucias, ropas usadas o medicamentos administrados a la fuerza. Es una fase, además, donde se inicia la imposición de una rutina y el control sobre actividades diarias como ducharse, comer o dormir, perdiendo el interno autonomía sobre sus actos. El tiempo se totaliza y el individuo comienza a percibir que sus horas y sus días no tienen valor; aparece la sensación de que el tiempo que dedicaba antes, en el mundo civil, para instruirse, distraerse, mejorar su posición en el trabajo o conseguir afecto, está siendo sustituido por un tiempo vacío, sin contenido útil.

### **3.2. Imposición del presente. La rutina. La muerte del tiempo**

La siguiente etapa en la permanencia en una institución total representa, en general, la intensificación del proceso de metamorfosis del yo como resultado del aumento de la pérdida de autonomía del individuo sobre sus propios actos. En la sociedad civil, cuando se quiere obligar a una persona a aceptar

una circunstancia que altere la estructura del yo, puede reaccionar y protegerse de múltiples maneras; en una institución total, sin embargo, cualquier respuesta en tal sentido será reprimida, castigada y estigmatizada como expresión de una conducta incorrecta que deberá ser suprimida de inmediato (Idem: 46). De esta manera, la libertad de acción de los internos queda restringida por completo a la autoridad y las decisiones del personal. En el mundo exterior, un individuo puede programar sus actividades de acuerdo a sus intereses particulares, aun las más simples, sin que otras personas lo coaccionen; en una institución total, la más insignificante actividad terminará siendo regulada, perdiendo el individuo paulatinamente cualquier margen de autonomía para decidir sobre los objetivos de sus actos. Goffman ha denominado “economía de acción” el hecho de que alguien pueda decidir libremente qué acción ejecutar y cuándo, en relación a sus propias necesidades; ésta, no obstante, se altera hasta tal punto en una institución total que un interno está obligado a solicitar permiso para realizar simples actividades como encender un cigarrillo, darse una ducha o escribir una carta. A la coacción que se ejerce sobre acciones vitales como dormir o comer, se une ahora la que se impone a las otras que tienen también relevancia en relación a las necesidades de una persona. La rutina y la coacción se apropian así de todos los aspectos de la vida del interno, y éste comienza a percibir que está literalmente matando el tiempo.

### **3.3. Incertidumbre ante el futuro. Intensificación del sentido del tiempo.**

Avanzado el proceso de metamorfosis del yo y de adaptación del interno a su nuevo mundo social, a cambio de una “buena” conducta comienza el ofrecimiento de un conjunto de pequeños privilegios, insignificantes en el exterior aunque de gran estimación allí. “Mantenidas para el interno como posibilidades -escribe Goffman-, estas pocas reconquistas parecen tener un efecto reintegrador, reanudando las relaciones que mantenía con el mundo perdido, y atenuando los síntomas que lo hacen sentirse excluido de éste y desposeído de su propio

yo" (Idem:59). En estas circunstancias, el interno intenta empezar a construirse su propio mundo alrededor de la posibilidad de obtener dichos privilegios, tan inútiles en su vida anterior como poder encender un cigarrillo o hacer una llamada telefónica. El sistema de castigos y restricciones, sin embargo, es el que rige y la supresión del privilegio también forma parte de él. Castigos y privilegios son ahora los dos lados opuestos de los que depende el momento de alcanzar la libertad, pues el castigo, que además suprime el privilegio, conduce, de hecho, al retraso de la liberación (Idem:61). El regreso a la vida civil se ha convertido, en esta fase final, en el mayor privilegio a obtener; debe ganarse, merecerse: tal es el grado que ha alcanzado la metamorfosis del yo en el individuo.

Entre los internos, como se ha dicho antes, predomina la sensación de que el período transcurrido en la institución constituye un tiempo perdido e inútil; un tiempo robado a la vida, "con el que no debe contarse: algo que hay que cumplir, marcar, llevar o arrastrar de alguna manera" (Idem:76). Un tiempo que la persona considera un paréntesis, sometido a una observación permanente, constante, obsesiva y que percibe con tal intensidad que no hay comparación posible con lo que, por ejemplo en determinados estados de ansiedad, puede suceder en el exterior. Así, cuando aparece en escena el sistema de privilegios, el sentido del tiempo se intensifica y actividades inútiles que habían torturado antes el tiempo del interno le ayudan ahora a soportar esa sensación; lo común es que un interno lleve, con meticulosa exactitud, la cuenta del tiempo que le falta para salir. Ya ha entrado en el sistema de privilegios y puede 'disfrutar' de ciertas actividades de distracción que le permitan olvidar, momentáneamente, la realidad social en la que participa. Dice Goffman: "si las actividades ordinarias torturan el tiempo, éstas (obtenidas por privilegio) lo matan misericordiosamente" (Ibid:77).

El tiempo en una institución total representa, pues, sustitución, esterilidad e intensidad; hay ruptura con el pasado, opresión del presente e incertidumbre por el futuro, dado que el individuo ha sufrido un intenso proceso de transformación

en la estructura del yo. Al abandonar el centro e incorporarse a su antiguo mundo social, tendrá que comenzar un nuevo proceso de adaptación, incluyendo la necesidad de recuperar el tiempo perdido, devolverle su contenido útil y rescatar, por así decirlo, su economía de acción.

### Referencias bibliográficas

- CAMPBELL, Tom (1981) **Siete teorías de la sociedad**. Cátedra. Madrid.
- COULON, Alan (1988) **La etnometodología**. Cátedra. Madrid.
- ELIAS, Norbert (1989) **Sobre el tiempo**. FCE. México.
- FABIAN, Johannes (1983) **Time and the other: how anthropology make its objet**. Columbia University Press. New York.
- GOFFMAN, Erving (1987) **Internados**. Amorrortu. Buenos Aires.
- LUQUE BAENA, Enrique (1993) "La antropología en la sociedad actual" en: Bestard, Joan (coord.): **Después de Malinowski**. VI Congreso de Antropología. Tenerife, España.
- Stephen Hawking y su historia del tiempo** (1994) Globus. Madrid.
- WOLF, Mauro (1988) **Sociología de la vida cotidiana**. Cátedra. Madrid.

# La Sociología Interpretativa. Globalización y vida cotidiana

*María Teresa Urreiztieta V.*

“Siempre habrá malestar en toda cultura; es precisamente este malestar endémico en la vida civilizada lo que hace que la civilización siga siendo dinámica, esté en constante cambio e impida la congelación de cualquiera de sus formas concebibles”

(Zygmunt Bauman, 2001c: 54)

## **La experiencia de vivir en la modernidad en un mundo globalizado: Los aportes de Giddens, Beck y Bauman**

¿Cuál es el alcance y la repercusión de los cambios que se están sucediendo en este período en nuestra vida cotidiana? ¿Qué tienen que ver estos cambios con la configuración de nuevas subjetividades y en la definición de nuestras políticas de vida? ¿Están relacionados estos cambios con el nuevo ciclo de protesta protagonizado por los movimientos globales? ¿Es ésta una expresión de lo que podríamos llamar un nuevo “ciclo” de malestares culturales?

### **Modernidad, globalización y vida cotidiana**

Empecemos con una breve descripción del período histórico en el que estamos viviendo: La modernidad. Algunos lo llaman *modernidad tardía o reciente, segunda modernidad o tiempo social tardo moderno* (Giddens, 1993, 1995, 2001; Beck, 2002b); *modernidad reflexiva* (Giddens, 1993, 1995, 2001; Beck, 1996; Beck, Giddens y Lash, 1997); *sociedad global del riesgo; contramoderni-*

*dad* (Beck, 2002a, 2002b), *posmodernidad* (Bauman, 1996, 2001a, 2001b). También se le ha calificado como *sociedad postradicional*, *sociedad postindustrial* (Johansson, 2000); *hipermodernidad* (Balandier, 1994 citado por Bauman 2001a); *sociedad informacional*, *la sociedad del conocimiento* o *la era de la información y de las revoluciones tecnológicas* (Castells, 1998; Touraine, 2002).

Lo cierto es que estamos ante una nueva experiencia de reorganización del tiempo y del espacio, de grandes cambios sociales, debido al avance de las nuevas tecnologías y la revolución en las comunicaciones. Un período moderno cuyos cambios conllevan propiedades universalizantes que están superando todo tipo de barreras materiales y fronteras, expandiendo la vida social más allá de lo que hubiésemos podido imaginar jamás. Estos grandes cambios han desatado un nuevo *desorden mundial* (Bauman, 2001b, 2001c); un proceso de desarrollo de nexos a escala mundial (Giddens, 2001, 2002) que está transformando nuestras vidas de manera muy rápida y profunda, conducido por unas fuerzas (aparentemente) anónimas que operan por todo el planeta de manera borrosa e indomable, las cuáles están más allá del alcance de la capacidad de planificación y acción de cualquier individuo en particular (Bauman, 2001b).

Lo que está claro es que estamos atravesando un período marcado por grandes transformaciones en las instituciones modernas tradicionales (trabajo, familia, pareja, género, iglesias, democracia, Estado, sociedad civil, partidos políticos, etc.) que están repercutiendo en las condiciones de vida de la gente, en su manera de vivir y pensar su futuro. Cambios y transformaciones que han tenido un gran impacto en la vida cotidiana.

Al hablar de vida cotidiana nos referimos a esa *realidad suprema* (Berger y Luckman, 1968), a la vida del hombre entero (Heller, 1972), al tejido obvio y normal de la comprensión del mundo y de los otros en el que se suceden las prácticas cotidianas (Wolf, 1979); a las condiciones de vida materiales, subjetivas e intersubjetivas construidas en el diario vivir; es decir, a aquello que implica el conocimiento de los escenarios del sentido común como fuente primaria del conocimiento social

(Schütz, 1972). Vida cotidiana configurada en los espacios propios de la intersubjetividad en los que se dan los procesos de creación e intercambio de símbolos, signos y significados que definen una realidad común para comunicarla, organizarla, preservarla, reformarla o transformarla (Fernández, 1986, 1989). Estas concepciones nos conducen, partiendo de nuestros interrogantes iniciales, a poner especial atención en cómo se vive ahora; cómo vivencian y comprenden las personas la vida que están viviendo; el impacto de estos cambios en sus estilos de vida, en sus proyectos y políticas de vida; en la configuración de su subjetividad e identidad social; en la forma cómo se relacionan consigo mismos y con los demás, en sus sentidos de vida y de la vida.

El contexto, entonces, en el que se está desarrollando y constituyendo nuestra vida tiene que ver con esta modernidad reciente o tardía y los grandes cambios acaecidos en ella; con el fenómeno de la globalización impregnado y conducido predominantemente por los valores del sistema capitalista que sustenta e impulsa procesos ideologizadores, fuerzas e influencias con propiedades universalizantes alrededor de todo el orbe. ¿Pero qué se entiende por globalización? Guillén (2001) refiere que hay quienes hasta dudan de su existencia; otros que afirman que es una ideología que está de moda; otros exponen que siempre ha existido y que lo que ahora estamos viviendo es un período exacerbado de conexiones mundiales que está favoreciendo sobre todo al flujo de capitales por encima de todas las cosas.

En este ensayo partimos de la concepción de Beck (1998), quien refiere que la globalización es un complejísimo fenómeno multicausal y multidimensional que implica una perceptible pérdida de fronteras del quehacer cotidiano que modifica la vida entera y que fuerza a todos a adaptarnos y a responder. Este autor refiere que estamos en presencia de un *globalismo* predominantemente marcado por los valores de la ideología del liberalismo, la cual estaría impulsando el dominio del mercado mundial que impregna todos los aspectos y lo transforma todo, desalojando o sustituyendo al quehacer político, proce-

diendo de manera monocausal y economicista. Como dice Beck, reduciendo la pluridireccionalidad, la nueva complejidad de la globalización a una sola dimensión, la económica, la cual además, sólo se concibe linealmente como una ampliación constante de los condicionamientos impuestos por el mercado mundial.

Las otras dimensiones de la globalización, las ecológicas, culturales, políticas y sociales se marginan o se obvian, considerándolas de poca relevancia y/o subordinándolas a la llamada globalización económica. Aquí estaría entonces el núcleo ideológico del globalismo: además de eliminar la distinción fundamental de la primera modernidad (entre política y economía), la sociedad mundial se reduce y falsea en términos de sociedad mundial de mercado causando una impresión de inevitabilidad y necesidad de la imposición del sistema del mercado mundial como sistema regulador de las actividades humanas, con ello pretende que el Estado, la sociedad, la cultura, la política exterior, etc., "todos", sean tratados como una empresa, lo que favorecería a los grandes intereses del capital que rige la actividad económica mundial (Beck, 1998). Este autor enfatiza que esta ideología clama por más mercado y menos Estado (lo que significa menos política y menos sociedad que nos regule o intente controlar). El dogma principal de la globalización económica neoliberal no consistiría en actuar económicamente, sino que todo –política, economía, cultura– ha de supeditarse al primado de la economía. "Esa ideología defiende que no se trata de intervenir sino de seguir las leyes del mercado mundial que, lamentablemente obligan a minimizar el Estado (social) y la democracia" (Beck, 1998:170).

### **Subjetividad, políticas de vida y nuevos malestares culturales**

Este período histórico se caracteriza, como consecuencia de los cambios acaecidos y las dinámicas de vida desatadas, por ser ambivalente, caótico, inestable, tremendamente cambiante. Bauman (1999, 2001a, 2001b, 2001c) señala que la velocidad de estos cambios, el culto a la individualidad, la emergen-



cia de la sociedad del riesgo, los cuestionamientos a las verdades en las que nos apoyábamos, los procesos de destradicionalización e innovación constante, están rompiendo y haciendo tambalear las certezas que sostenían las razones de nuestras vidas, socavando la estabilidad desde la que partíamos. De esta manera, la realidad social actual se desmorona en manos de los individuos y escapa a su comprensión: se presenta incoherente, fluida y elusiva. Esto está generando grandes incertidumbres y riesgos en nuestras vidas, lo que trae consigo incómodas consecuencias psicológicas, emociones y vivencias que denotan el malestar posmoderno: incertidumbre, ambigüedad, ansiedad, falta de seguridad, horizonte de vida incierto, dependencia: Carencia de control y predecibilidad.

Por su parte, Johansson (2000) refiere que los procesos de cambio social descritos por los sociólogos clásicos –urbanización, secularización e industrialización– y los procesos de cambios contemporáneos referidos a la globalización, la mediación y la computarización, han influido y derivado en drásticos cambios en el enfoque que le da la gente a sus propios proyectos de vida y al mundo que los rodea.

La discusión desde la psicología social consistiría entonces en saber cómo la ruptura con las viejas estructuras y tradiciones afecta la vida cotidiana de la gente y sus identidades. Giddens (1995) refiere que el individuo que va apareciendo en esta modernidad está entre el poder de la tradición, los hábitos y las costumbres, por un lado, y la oportunidad de elaborar varios estilos de vida y escoger una específica vía en la que moldear su proyecto de vida, por el otro. Esta situación implicaría para el individuo una constante batalla entre la ambivalencia y la irresolución con relación a sus planes de vida a desarrollar, lo cual repercute también en su identidad y en sus proyectos de futuro.

Teniendo en cuenta lo antes dicho y continuando con las reflexiones de Bauman (2001a, 2001c), el principal síntoma del desorden que está generando estos cambios es el agudo malestar que sentimos cuando somos incapaces de interpretar correctamente la situación y elegir entre acciones alterna-

tivas; cuando no podemos estar seguros de lo que va a pasar y tampoco de cómo conducirnos, ni podemos predecir cuáles serán las consecuencias de nuestras acciones. Esto tiende a socavar la seguridad y la confianza personal, por lo que estaríamos ante el fenómeno de lo que este autor llama: desfundamentación del ser. Bauman destaca que en estas condiciones de vida la impotencia y la inadecuación son los nombres del malestar posmoderno. Un malestar muy complejo cargado de incertidumbre, peligro, inseguridad y desconfianza; un precio muy elevado, sin duda, considerando el número de elecciones con las que tenemos que enfrentarnos día a día.

La libertad sin precedentes va acompañada de una impotencia y de unas situaciones riesgosas también sin precedentes, para lo que al parecer no estábamos preparados. La vida contemporánea lleva consigo una alta carga de incertidumbre, rasgo predominante en esta modernidad tardía. El mundo, para Bauman, se percibe esencialmente incierto, incontrolable. Ante los impresionantes cambios políticos en las relaciones de fuerzas entre los países, perfilando un nuevo "desorden mundial", se pregunta cuál será el futuro de la humanidad dominada por una superpotencia de poder ilimitado y hasta ahora incontrolable.

La ceguera moral de la competencia de mercado, la libertad ilimitada otorgada al capital y a las finanzas, a expensas de las demás libertades, el rechazo a toda razón que no sea económica, el desmantelamiento del Estado de bienestar social y la erradicación de las redes de seguridad social, desencadenando un inexorable proceso de polarización y profundización de las desigualdades a nivel intercontinental, interestatal y en el interior de cada sociedad, no hacen sino constatar las dimensiones a las que puede llegar la incertidumbre posmoderna y su repercusión en la vida de la gente:

La incertidumbre, la vacilación, la falta de control: todo produce ansiedad. Esta ansiedad es el precio que se paga por las nuevas libertades individuales y la nueva responsabilidad."... "Vivir bajo condiciones de incertidumbre abrumadora y capaz de perpetuarse a sí misma constituye una experiencia completamente diferente a la de una vida

subordinada a la tarea de construcción de la identidad y vivida en un mundo empeñado en construir un orden (Bauman, 2001c: 36; 104).

Por lo que, ante este panorama, el ticket de entrada a la elite mundial, para este autor, estaría signado por la capacidad de morar en el desorden y la capacidad de prosperar en medio de un mundo en permanente movimiento y riesgo.

### **Consecuencias en el individuo y la sociedad del malestar posmoderno**

La lógica de la ganancia y la dinámica de la acumulación estimulada por la llamada “libre competencia”, que caracterizan a la ideología que sustenta las fuerzas del globalismo descrito por Beck; la incertidumbre y la ambivalencia generados por un mundo impredecible y en constante cambio favorece feroces procesos de individualismo pragmático, que obligan a la persona a hacer de sí misma el centro de sus propios planes de vida. Para realizarse y “ser alguien” en este mundo –no algo sino alguien–, habría que competir ferozmente para poder entrar en la ruleta rusa de tener un puesto en el sistema del capital y la competencia.

Es por ello que, la manera en que uno vive, el modo cómo uno puede vivir en esta sociedad, se convierte en la “solución biográfica de las contradicciones sistémicas” (Beck, 1992 citado por. Bauman, 2001c: 16). Esto quiere decir que cada cual se las arregla individualmente para darle frente a los vaivenes de una vida en ambigüedad e incertidumbre constantes y crecientes, intentando superar la incertidumbre y ansiedad de “ser alguien” en un mundo con cada vez menos “espacio” y “tiempo” para desarrollarnos con los viejos proyectos de estabilidad, continuidad e identidad. Es por ello que Bauman denomina, a esta nueva configuración social –basándose en los últimos trabajos de Norbert Elías–: “sociedad de individuos o sociedad individualizada” (Bauman, 2001c: 57-70): Cada quien se hace así mismo y recurre a una solución biográfica de las contradicciones del sistema. Sistema que dice que debe ser competente en un mundo donde los recursos para competir son tremendamente desiguales, o que cada vez se estrecha más las puertas de entrada a las oportunidades de realización plena.

El individuo, al fracasar en su intento de entrar en la rueda de la competencia, de ser alguien con “valor” en este mundo, termina concluyendo que sus fracasos, sus crisis personales son causadas por su incompetencia, por sus recursos personales insuficientes o inadecuados, en vez de atribuírselos a los fallos del sistema y sus crisis. Así “la sociedad del riesgo no es una opción, sino el resultado de la modernización, de un capitalismo sin clases que lleva a la agudización e individualización de las desigualdades sociales, haciendo que las crisis sociales parezcan crisis personales” afirman Flecha, Gómez y Puigvert (2001:107-108) comentando a Beck.

Bauman va mucho más allá al advertir estos peligros de la individualización:

El apartar la culpa de las instituciones y ponerla en la inadecuación del yo, ayuda, o bien a desactivar la ira potencialmente perturbadora, o bien a refundirla en las pasiones de la autocensura y el desprecio de uno mismo o incluso a canalizarla hacia la violencia y la tortura contra el propio cuerpo (Bauman, 2001c:16).

De esta manera planteada, la individualización para Bauman puede definirse entonces como un incremento del imparable nivel de incertidumbre y “subjetivación” de los riesgos:

La individualización consiste en convertir la “identidad” humana de algo dado en una “tarea” y cargar a los autores con la responsabilidad de cargar con esa tarea y con las consecuencias (también con los efectos secundarios) de su realización” (Bauman, 2001c: 166).

A partir de estas reflexiones presentamos un esquema síntesis, el cual pretende expresar cómo la construcción y vivencia de la subjetividad en este período posmoderno está sujeta a las corrientes de la herencia, la tradición, los hábitos y las costumbres por un lado, y por el otro, por la necesidad de la construcción de un sentido e identidad de sí mismo, de un proyecto de vida que vaya perfilando un proceso de toma de decisiones que configure una política de vida que esté en condiciones de enfrentar un mundo caótico, incierto, inestable, impredecible, incontrolable, ambiguo y riesgoso; lo cual constituye un tre-

mundo desafiado signado por la inseguridad, inestabilidad, ansiedad, desconfianza ante el porvenir individual y colectivo.



Fuente: Elaboración propia.

### Reconstrucción del poder social: políticas de resistencia y acción colectiva ante los nuevos malestares culturales

¿Qué nos trae la *sociedad de individuos*? Siguiendo los planteamientos de Bauman, se puede decir que los procesos de individualización tienden a propiciar un deterioro práctico del sentido de lo colectivo. Este autor insiste en que la otra cara de la individualización es la corrosión y la lenta desintegración de la ciudadanía: “El individuo es el peor enemigo del ciudadano” nos refiere recordándonos a Tocqueville (2001c:123).

Para Bauman lo público y lo colectivo están siendo invadidos y desalojados por los intereses de lo privado: el espacio público está cada vez más vacío de cuestiones públicas; ahora se haya preponderantemente colonizado por las cuestiones privadas. Esto lo vemos claramente en los medios de comunicación social. El auge sin límites de programas sobre la farándula y la vida de los artistas, de los llamados “reality shows”

indagando las intimidades más insospechadas y escabrosas de personajes desconocidos; de concursos de gente conviviendo meses encerrados en casas, islas y autobuses; de cantantes nóveles que se convierten de la noche a la mañana en súper estrellas mundiales de la canción; de los fenómenos de audiencia que se generan publicitando los abatares de la vida personal de los futbolistas y otras “estrellas” del deporte mundial, etc., nos habla –como nos lo señala Bauza (2001)– de una pérdida de claves comunitarias.

Ello, junto con otros factores, sería lo que nos estaría llevando hacia una banalización tan grande de todo, que a veces parece que algo sustancial estaría desapareciendo para siempre: el sentido reflexivo y trascendente de las cosas, lo cual margina y acorrjala el debate de los asuntos públicos a espacios cada vez más estrechos, casi invisibles a la sociedad del espectáculo. Por eso es que nos es preciso mencionar aquí las palabras de Castoriadis (2002), quien advierte que en esta modernidad, la sociedad dejó de cuestionarse a sí misma; por lo que estaríamos entrando en una época de conformidad universalizada, si no advertimos y revertimos estos fenómenos de colonización privada de los espacios y del debate públicos.

De esta manera, marginar, fragmentar, romper solidaridades parece ser la estrategia del capital globalizado, de los valores que sustentan el globalismo neoliberal. Sabemos que además de las consecuencias en lo personal, en la vida cotidiana, se están evidenciando graves consecuencias en el escenario mundial. Bauman (2001b) destaca al respecto que en los procesos de la globalización no hay –al contrario de lo que se acostumbra a suponer–, uniformidad en los efectos y en sus consecuencias. Este autor señala que los grandes cambios ocurridos en este período moderno, están configurando una nueva polarización social a nivel planetario, que está exhibiendo nuevas formas de dominación y explotación nunca antes vistas, agudizando así las desigualdades sociales.

Por lo tanto, afirmamos nosotros, el más grande desafío como respuesta a la sociedad individualizada, a la pérdida de interés por el debate de las políticas que nos interesan a todos,

a la banalización y colonización privada de los espacios públicos, al malestar cultural que se está entretejiendo en nuestras vidas, es la reconstrucción del poder social, del sentido de lo colectivo y de la fuerza transformadora de una sociedad de ciudadanos-actores, que enfrente las fuerzas ideologizadoras que intentan disminuirla, desarticularla, fragmentarla, debilitarla. Por lo que tendríamos que rediseñar y repoblar el ágora (Bauman, 1999, 2001c).

Como lo hemos venido destacando, para este autor, la posmodernidad vive en un estado de apremio permanente, por desmantelar toda interferencia colectiva en el destino individual; por desregular y privatizar, favoreciendo la atomización y la privatización de las luchas de vida, las cuales se impulsan y se perpetúan a sí mismas, lo que hace más difícil que las personas construyan un nuevo sentido de lo colectivo, un sentido de la fuerza de la organización y la participación social, logrando que se sientan frágiles e impotentes ante un mundo cada vez más cambiante y ajeno. Y es que así lo creemos, solos somos profundamente débiles.

Este malestar cultural está revelando que estamos ante dos significativos procesos psicosociales con enormes repercusiones políticas: Por un lado, los procesos de individualización de la sociedad, que van debilitando, como lo acabamos de describir, el sentido de lo colectivo, el sentido del otro y del bienestar colectivo; los cuales, junto con la nueva polarización social están configurando un nuevo orden mundial que se sustenta en nuevas y más profunda asimetrías, en la agudización de las desigualdades y en nuevas formas de dominación, explotación y exclusión. Por el otro, como fuerza antitética –al decir de Giddens–, como contracorriente y contracultura emergente, este malestar está generando a su vez nuevas formas de acción colectiva y nuevas resistencias al nuevo *desorden mundial* que está surgiendo.

Estamos contemplando el surgimiento de nuevas experiencias políticas y socioculturales que están irrumpiendo en el escenario global como respuestas a los desafíos actuales de este mundo globalizado. A la *sociedad de individuos* se le está con-

traponiendo la *sociedad de ciudadanos*, de actores sociales organizados y en conexión más allá de las fronteras de los Estados nacionales y de sus naturales límites geográficos, gracias al uso de las nuevas tecnologías, revitalizados en el ejercicio de un nuevo protagonismo social. Actores que, al articularse en red a escala planetaria, están conformando las bases de la *sociedad red* (Castells, 1998). Sociedad que está prefigurando las posibilidades del poder transformador de una sociedad civil global que sueña con otro tipo de globalización, fundamentada en los valores de la solidaridad, la igualdad, la justicia y la paz, que anuncian los cimientos de un humanismo revisitado para la nueva era global.

Los procesos psicosociales predominantes y sus dimensiones políticas desatados por los nuevos malestares culturales los podemos ilustrar de la siguiente manera:



Fuente: Elaboración propia.



### Hacia un nuevo ejercicio de la ciudadanía

“Otra globalización es posible” demanda el “movimiento por otra globalización” o también llamado “altermundista” en este nuevo ciclo de protestas (Pont Vidal, 2004; Fernández Buey, 2004). Otra sociedad es posible y está emergiendo también: la de lazos y articulación de la sociedad de los Estados nacionales y la de las múltiples organizaciones nacionales y transnacionales, –como refiere Beck– una sociedad mundial con horizonte mundial de actores, grupos e individuos que tejen y destejan un vasto entramado de relaciones sociales a lo largo y ancho del planeta, lo que daría paso a concebir una sociedad de ciudadanos en red, que ya está aquí gracias a las nuevas tecnologías. Una sociedad de redes globales que anuncia la emergencia de otro tipo de ejercicio de la ciudadanía, prefigurada por la aparición de los nuevos movimientos globales, como nuevos actores colectivos con poder e influencia social.

La sociedad de actores sociales globales, de carácter transnacional, sus procesos, experiencias, conflictos, necesidades, demandas e identidades socioculturales se estarían orientando hacia un modelo mundial, hacia movimientos transnacionales, conformando la base de lo que sería una globalización “desde abajo” (Giddens, 2001, 2.002; Matos, 2001; Fernández Buey, 2004) o un nuevo cosmopolitismo: “La sociedad mundial, sin Estado mundial significa una sociedad no organizada políticamente en la que surgen nuevas oportunidades de acción y de poder para actores transnacionales democráticamente no legitimados” (Beck, 1998: 50; 2002b).

El surgimiento de los nuevos movimientos globales, a los que habría que dedicarle todo un capítulo aparte, asoma a nuestro entender, las nuevas luces de la contracultura que emerge ante los nuevos malestares culturales sembrados por esta modernidad reciente. Tales movimientos nos hablan de la emergencia de un nuevo tipo de sociedad, que está rompiendo los viejos paradigmas e interconectándonos con un nuevo sentido de lo colectivo, con dimensiones planetarias cuyo poder anuncia nuevas formas de resistencia, acción y transforma-

ción de lo que entendemos por “lo político”, “la política” y el poder social en las democracias actuales.

### Referencias bibliográficas

- BAUMAN, Z. (2001a) **La posmodernidad y sus descontentos**. Madrid: Akal.
- BAUMAN, Z. (2001c) **La sociedad individualizada**. Madrid: Cátedra.
- BAUMAN, Z. (1999) **In search of politics**. UK: Polity Press.
- BAUMAN, Z. (1996) “Modernidad y ambivalencia” en BERIAIN, J. (compilador) **Giddens, A., Bauman, Z., Luhmann, N. y Beck, U: Las consecuencias perversas de la modernidad**. Barcelona: Anthropos.
- BAUMAN, Z. (2001b) **Globalització: Les conseqüències humanes**. Barcelona: Edicions de la Universitat Oberta de Catalunya.
- BAUZA, F. (2001) “Cultura y gusto del siglo XXI: Sociología de la basura”. **Revista de Occidente** No. 244: 5-19
- BECK, U. (1996) “Teoría de la Modernización Reflexiva” en BERIAIN, J. (compilador) **A. Giddens, Z. Bauman, N. Luhmann, U. Beck Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo**. Barcelona: Editorial Anthropos Ciencias Sociales.
- BECK, U. (1998) **¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización**. Barcelona: Paidós Estado y Sociedad.
- BECK, U. (2002a) **La sociedad del riesgo global**. Barcelona: Siglo XXI editores.
- BECK, U. (2002b) **Libertad o Capitalismo Conversaciones con Johannes Willms**. Barcelona: Paidós Estado y Sociedad.
- BECK, U., GIDDENS, A. Y LASH, S. (1997) (coordinadores) **Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno**. Madrid: Alianza editorial.

- BERGER, P. Y LUCKMAN, T. (1968) **La Construcción Social de la Realidad**. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- CASTELLS, M. (1998) **El poder de la identidad. La era de la información**. Madrid: Alianza Vol. 2.
- CASTORIADIS, C. (2002) **La insignificancia y la imaginación. Diálogos**. Madrid: Mini Trotta.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. (2004) **Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible**. Barcelona: Ediciones B, S.A.
- FERNÁNDEZ-CHRISTLIEB, P. (1986) "La Función de la Psicología Política" **Boletín AVEPSO**. IX (1), 19-25.
- FERNÁNDEZ-CHRISTLIEB, P. (1989) **Psicología Social de la Cultura Cotidiana**. México: Cuadernos de Psicología, Serie: Psicociológica I UNAM.
- FLECHA, R., GÓMEZ, J. Y PUIGVERT, L. (2001) **Teoría sociológica contemporánea**. Barcelona: Paidós Studio.
- GIDDENS, A. (1993): **Consecuencias de la modernidad**. Alianza: Madrid.
- GIDDENS, A. (1995) **Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea**. Barcelona: Ediciones Península / ideas.
- GIDDENS, A. (2001) **Un mundo desbocado: Los efectos de la globalización en nuestras vidas**. Madrid: Taurus.
- GIDDENS, A. (2002) "La reconstrucción de la sociedad en un mundo en proceso de cambio" en Observatorio de Análisis y tendencias **Manuel Castells, Anthony Giddens, Alan Touraine. Teorías para una nueva sociedad**. Madrid: Cuadernos de la Fundación, Botín N° 1.
- GUILLÉN, M. (2001) "Is globalization civilizing, destructive or feeble? A critique of five key debates in the social science literature". **Annual Reviews of Sociology**. Vol. 27, 235-260.
- HELLER, A. (1972) **Historia y Vida Cotidiana**. Barcelona: Ed. Grijalbo.
- JOHANSSON, T. (2000) **Social Psychology and Modernity**. London: Open University Press.

- MATOS, D. (2001) **Globalización, cultura y transformaciones sociales**. Primera Conferencia Regional de la Asociación Internacional de Sociología en América Latina y el Caribe. Ponencia. Isla de Margarita, Venezuela.
- PONT VIDAL, J. (2004) **La ciudadanía se moviliza. Los nuevos movimientos sociales y la globalización en España**. Barcelona: Flor del Viento Ediciones.
- SCHÜTZ, A. (1972) **La Fenomenología del Mundo Social**. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- TOURAINÉ, A. (2002) "La sociedad desestructurada" en Observatorio de Análisis y tendencias **Manuel Castells, Anthony Giddens, Alan Touraine. Teorías para una nueva sociedad**. Madrid: Cuadernos de la Fundación Botín Nº 1.
- WOLF, M. (1979) **Sociologías de la vida cotidiana**. Madrid: Ediciones Cátedra.

## **El Paradigma de la Complejidad: crítica a la razón simplificadora**

*Francisco Rodríguez*

Las promesas civilizatorias de la modernidad están indefectiblemente ligadas al surgimiento de una ciencia robusta que como acto supremo de la más pura rebelión prometeica, conduciría a la humanidad a un estado de “felicidad para todos”. Una ciencia que desde Galileo hasta Newton, pasando por Bacon y Descartes, perfeccionaría cada vez más el mecanismo de relojería en el cual se constituiría por analogía con el ser de la naturaleza y el universo concebidos en los mismos términos. Lenta y progresivamente, el logos científico se va convirtiendo en una suerte de superestructura metafísica que se coloca por encima de todo lo terrenal y humanamente existente para devenir en una mirada que constituye objetos por todas partes, pero que sistemáticamente excluye al sujeto.

Desde Descartes, la razón metódica se levanta sobre la base de la aprehensión de la realidad, que por este motivo se convierte en objeto, al operar al interior del diálogo con la naturaleza, una separación radical entre la “res extensa y la res pensante” (Descartes, 1983).

La realización de la experiencia del conocimiento científico tradicionalmente ha significado, como proceso normativo-canónico que garantiza las pretensiones de validez-verdad y por lo tanto el estatuto racional del acto de conocer, la introducción al interior del diálogo sujeto-objeto del concepto de sujeto vacío, con el que se establece el apriori epistemológico de la distinción ontológico-metódica entre la naturaleza y la razón cognoscente (Sattelle, 1993).

La exclusión de la autorrepresentación del sujeto en el proceso de producción del conocimiento, establece los requisitos de partida para que se reproduzca la economía política cognitivo-científica en condiciones de objetividad. La duda metódica vacía entonces, de todo contenido subjetivo al acto “absolutamente racional” del desempeño del pensamiento como un gesto orientado a producir conocimientos (Capra, 1984). La erección de la razón científica moderna se realiza sobre la base de la negación-exclusión de lo subjetivo como defensa del yo ante la falta básica que denuncia la “incompletud del ser” como condición constitutiva (Lacan, 1985). En este escenario tiene sentido la posibilidad siempre presente del autoengaño sistemático como rasgo típicamente humano que simboliza la situación de un “no saber constitutivo” que circunda permanentemente la “puesta en escena” del yo racional-cognitivo.

La razón cognoscente que inaugura la modernidad, al mismo tiempo funda la constitución de un ser castrado para relacionarse con los asuntos propios del “mundo de la vida”, en tanto insumo básico de la economía política de producción de conocimientos. Si de algo ha alejarse este yo, es del terrenal mundo de la vida cotidiana, porque este representa la antítesis del ideal de mundo al cual pertenece la reflexión científica. La disociación de la experiencia subjetiva ocurre cuando el “sujeto absoluto del saber” separa metódicamente su experiencia cognoscitiva -como el summum de su acción racional-, de su experiencia cotidiana como miembro de un sistema cultura-sociedad global y de los múltiples espacios de los mundos de la vida cotidiana que contienen la multitextualidad de los bucles que configuran la “trama simbólica de la vida”. Tejido complejo del arremolinamiento de la multiplicidad de lecturas posibles que el texto de la vida puede aceptar.

Esta experiencia esquizoideamente vivida como una condición propia de la razón normal, constituye el principio de razón suficiente para la generación de una atmósfera propicia al surgimiento del conocimiento científico en tanto producto genuino de un “estado del espíritu de racionalidad absoluta”. Intentos por reconciliar la escisión paradigmática entre la expe-

riencia de racionalidad absoluta y el universo subjetivo, en tanto mundo de la irracionalidad, emergerán del seno mismo de la razón a propósito del pensamiento utópico que genera metarrelatos en atención a religar ética y estéticamente las asimetrías que se hacen nítidamente visibles, apenas entramos en contacto con la realidad brutal del caótico mundo de la vida cotidiana.

El drama de una ciencia que como la clásica, renuncia a entender al universo de otra manera que no sea en términos de procesos susceptibles de ser aprehendidos a través de leyes universales y absolutas, plantea el dilema de una razón mesiánica que al mismo tiempo que postula un programa de salvación de la humanidad a propósito del desarrollo de las estructuras científico-técnicas, expulsa al sujeto del reino de la empresa que esta tarea significa. El universo-reloj como entidad totalmente determinada, racional y objetivamente, no necesita de procesos tan azarosos e impredecibles como la subjetividad para su entendimiento racional y puesta al servicio de los fines de la humanidad; sino de un logos que dé cuenta de las leyes que lo rigen. Un logos de la misma textura que el universo, vale decir, estructurado racionalmente de acuerdo a principios universales cuya "puesta en escena" se hace en términos de lo absoluto y lo determinado, por tanto cognoscible.

Esta representación del mundo supone una lógica binaria estructurada en términos de haces de oposiciones significativas; así tenemos cadenas de significaciones que se constituyen simétricamente en torno a: determinación Vs aleatoriedad, reversibilidad Vs irreversibilidad, legalidad Vs contingencia, orden Vs desorden, que encarnan un imaginario sustentado en torno a la apuesta central: racionalidad formal Vs subjetividad-mundo de la vida, ciencia Vs mito, etc. El sistema de pensamiento que sostiene este paradigma, actúa sobre la base de una separación cartesiana-sistemática entre categorías que se constituyen en el sistema de los aprioris lingüísticos que generan los mitos esenciales de la Modernidad.

En este contexto de sentido, el entendimiento de lo humano-social se producirá a partir de los arquetipos racionales que

ofrece el paradigma de las ciencias de la dinámica clásica, a propósito del logos ideal que este asume. Todos los metarrelatos están montados sobre esta elemental lógica paradigmática; sobremanera las ciencias sociales y humanas nacientes, cuya factura positivista no hace más que confirmar su “partida de nacimiento”. Toda la Sociología de Augusto Comte, pero también la de Durkheim y la de Spencer, constituyen propuestas orientadas a darle cumplimiento al mandato de fundar una física social que fundamentada en los principios básicos de la ciencia de la gravitación universal, al mismo tiempo postulara un programa de salvación de la humanidad en atención al conocimiento positivo de lo social como simple prolongación de la naturaleza en el hombre.

De lo que se trataba era de encontrar “la piedra filosofal” o principio universal que rige la causalidad de las cosas, en función de reducir la aparente diversidad de la fenomenología social, a la simplicidad de unos cuantos postulados que permitieran la enunciación de una ciencia positiva-objetiva. Para lograr esto, un conocimiento claro y distinto, se hacía necesario montar un dispositivo de objetivación del sujeto en dos direccionalidades básicas, a saber: el sujeto convertido en objeto para poder ser aprehendido científicamente y la objetivación del sujeto al convertirse en un observador externo al proceso de la realidad social e histórica. La empresa de inaugurar un logos racional, aséptico y neutral al interior de las ciencias de lo humano-social, podía echar a andar reduciendo la complejidad a la sencillez de un puñado de leyes y reglas epistemológicas, normativamente definidas. Un alfabeto común que reduce la diversidad a uniformidad y la sinuosidad compleja de los vericuetos del laberinto de lo social, a una cartilla muy cónsona con la idea de una “naturaleza-reloj” o de un “universo-máquina”, como metáforas centrales en el imaginario mecanicista inaugurado por la ciencia de la dinámica clásica.

El problema de una ciencia fundamentada en una visión clásica del mundo y del universo, es que no tiene en cuenta el carácter eminentemente complejo e inestable de muchos de los sistemas que configuran esta totalidad. En este sentido tene-



mos una noción de lo real que se atiene a un solo tipo de sistema y no a la multiplicidad de opciones posibles.

Este tipo de sistema son los sistemas estables y como tal forman parte de una concepción lineal del universo, el cual supone una estructura de equilibrio permanente.

La irrupción de la termodinámica en los escenarios de la ciencia oficial permiten pensar en la posibilidad de caos, de la varianza y de la entropía al interior mismo del universo; lo cual coloca a la ciencia en la difícil posición del que teniendo todos los factores de una situación controlada se encuentra con la desagradable noticia de tener que aceptar que esto no era más que una vana ilusión del orden estable, total y absoluto. La insurgencia en los escenarios de la ciencia, de la teoría de la relatividad, añade a los problemas que plantea la termodinámica, la perspectiva del observador incluido en la realidad conocida (la referencia al sujeto que conoce) que no aparecía en la física clásica. Es este sujeto ahora el que va a decidir la manera cómo se plantea el experimento y las inferencias que pueden establecerse a partir de su ejecución. Esto introduce al interior de la razón cartesiana-newtoniana la idea de concepciones muy particularistas del mundo y del universo alejándose de concepciones universalistas (relativización del espacio y el tiempo) puesto que si la definición del experimento la hace el sujeto, entonces no hay garantías de una visión totalmente objetiva.

No hay referencias externas y absolutas a la razón cognoscente, pues en última instancia todo puede ser simple despliegue de un sujeto que amenaza con colocarse en el centro de la puesta en escena del drama del proceso de producción de conocimientos. Aunque en los inicios de la mecánica cuántica es posible encontrar ya algunos visos de la complejidad y la presencia de estructuras disipativas de los sistemas, es con la termodinámica no lineal que estas cuestiones se plantean de manera sistemática al interior de la problematización que subyace en el desarrollo puesta del logos científico como discurso de verdad paradigmático en una sociedad en donde los arquetipos racionales de la modernidad constituyen las claves para ingresar al sistema. La complementariedad significa ya en Bohr la

posibilidad de quebrar esa concepción del universo en términos absolutistas y universalistas, cuando propone una ciencia que supone una visión del mundo microfísico que contenga una pluralidad de enfoques todos susceptibles de dar cuenta de la complejidad fenoménica y en relación de complementariedad. Puesto que estamos lidiando con sistemas cuyas racionalidades son parciales es por lo que se justifica una estrategia plural de realidades que también lo son intrínsecamente.

Ya no es posible en las ciencias de la naturaleza -mucho menos en las denominadas ciencias humanas- sostener ni siquiera la posibilidad de justificar el concepto de objeto independiente del sujeto, mucho menos el de un observador intemporal que de cuenta del universo-como el "matemático supremo" de Einstein, del cual decía éste que no jugaba a los dados con el mundo de lo natural- como totalidad y verdad absoluta. El pluralismo teórico-metodológico postulado por Feyerabend (1989) como respuestas frontales a paradigmas universalistas como la dinámica clásica, contradicen abiertamente presupuestos lógicos que fundamentan visiones del universo y de la naturaleza como magnitudes absolutas y universales, susceptibles de aprehensión sólo a través de operaciones racionales que excluyen cualquier referencia al mundo de la vida del observador.

La simultaneidad aleatoria de los procesos contingentes que constituye la "puesta en escena de lo social" -devenir radical-, sitúa al logos que se ocupa de este campo, en el terreno pantanoso y no menos brumoso de la necesidad de realización por parte del sujeto que entabla el diálogo experimental, de una síntesis compleja de registros de lo racional y lo irracional (o prerracional y arracional) como metódica que renuncia definitivamente a una mirada cartesiana-newtoniana y se abraza, en el mismo sentido de una "escucha poética de la naturaleza" (Prigogine, 1994: 310) con aproximaciones simbólico-hermenéuticas y lecturas mito-utópicas al mismo tiempo que con reconstrucciones racionales. De tal manera que mitos, metáforas y narraciones en general, puedan convivir con el pensamiento discursivo, con la racionalidad, o como bien diría Habermas, con "pretensiones de validez susceptibles de crítica" (1989: 36).

Las singularidades estandarizadas y probabilísticas que definen el estatuto de lo social, aceptan como modelo de escucha, a una racionalidad cosmológica-holística que tenga en cuenta el estatuto de intersubjetividad radical que envuelven y le dan sentido a estos procesos.

El estatuto que funda la experiencia de lo humano-social se define en atención a la intersubjetividad como categoría matricial que responde a un proceso complejo de triangulación. Este coloca en un mismo plano de relaciones al sí mismo como instancia dependiente del "otro" en tanto experiencia fundante de lo social, situadas estas dos a su vez en el mundo como ecosistema que proporciona el sentido global a esas instancias y sus interacciones.

Se trata de relaciones de complejidad (Morin,1996) que plantean procesos de recursividad inherentes a la manera como se producen los nudos trenzados del intercambio entre instancias en los cuales no sabemos qué es primero y qué es segundo porque lo que se deriva de todo esto es una causalidad compleja.

Si no es posible constituir objetos independientes del sujeto y observadores autoexcluidos de su representación en el proceso del diálogo con lo social como intersubjetividad pura -vale decir imposible de no reducir al pensamiento y al discurso-, entonces tampoco podríamos hablar de la prueba y de la demostración como matriz de legitimación de las pretensiones de verdad validadas por el experimento. Dada la pluralidad simultánea y combinada de los tiempos y espacios que coexisten al interior del acontecer social, es por lo que adquiere sentido la proposición de refugiarse en una síntesis compleja<sup>1</sup> de registros simbólico-cognitivos como estrategia para

---

1 Registros simbólico-cognitivos de diversas naturalezas y procedencias que ponen en un mismo terreno a ritmos diversos, sincrónicos y asincrónicos: mito y ciencia, poesía y conocimientos; magia y racionalidad. Se trata de un hipertexto cuya lógica sintáctica es el sentido común críticamente orientado, más que a la verdad, hacia una transubjetividad convivencial ético-estética.

restablecer el diálogo creativo con lo social. Adquiere así el pensamiento sobre lo social el estatuto de un logos narrativo-discursivo-ético-esteticizante, al mismo tiempo que un gesto reflexivo-crítico que termina siendo una autorreflexión de la subjetividad al constatar que no hay un “más allá” del pensamiento y del discurso. El hombre es inevitablemente un producto, un prisionero del lenguaje y la subjetividad; al mismo tiempo que un productor de subjetividad y de las redes de intersubjetividad que constituyen al “mundo de la vida”, en tanto universo de lenguaje. No hay un espacio exterior al lenguaje, del cual una conciencia esclarecida pueda dar cuenta a través de una metódica que trata los hechos sociales como cosas y busca establecer “lo claro y lo distinto”. Más aún no hay hechos ni objetos sociales porque de lo que se trata y se ha tratado siempre es de sujetos desplegándose en el pantanoso magma de “órdenes implicados”; de “subjetividades coimplicadas” y de sus historias narradas a través de las metaforizaciones sistemáticas y asistemáticas que llamamos ciencias sociales.

Una hermenéutica del sentido de la subjetividad coimplicada, (eco-intersubjetividad) se pregunta ya no por las leyes y los valores universales que determinísticamente explican el “drama de lo social”, sino por las claves simbólico-lingüísticas que permiten dialogar con la proliferación del sentido y la experiencia que este proceso significa. La idea del “banquete platónico” por lo que tiene de dialogicidad y proliferación de la palabra, pudiera ser la imagen que mejor se aproxime a una actitud epistémica del talante de la que hemos venido enunciando como vía para iniciar el camino que no necesariamente debe llevarnos a un lugar seguro y predeterminado. Pudiera ser que nos condujera a terrenos brumosos, pantanosos y tormentosos; entonces pudiéramos decir que vamos por un buen camino, pues se trata de la constatación de que ha comenzado un verdadero diálogo entre el “erlebnis” de la experiencia vital y el “caribdis” de la palabra enderezada a su reacción poética; entre la vida tal y como ésta se despliega en los escenarios del acontecimiento y del apalabramiento que el espíritu realiza.

## Referencias bibliográficas

- CAPRA, Fritjof (1984). **El Tao de la Física**. Madrid: Luis Carcamo, Editor. Traducción de Juan José Alonso Rey.
- DESCARTES, René (1983). **Discurso del Método**. Barcelona: Editorial Orbis. Traducción de J. Rovira Armengol.
- FEYERABEND, Paul (1989). **Límites de la Ciencia**. Barcelona: Editorial Paidós. Traducción de Ana Carmen Pérez Salvador y M. del Mar Seguí.
- HABERMAS, Jürgen (1989). **Teoría de la acción comunicativa**. Buenos Aires: Editorial Taurus. Traducción de Manuel Jiménez Redondo.
- LACAN, Jacques (1985). **Escritos 2**. Editorial Siglo XXI. Traducción de Tomás Segovia.
- MORIN, Edgar (1996). **Introducción al pensamiento complejo**. Barcelona: Editorial Gedisa. S.A. Traducción de Marcelo Packman.
- PRIGOGINE, Ilya y STENGERS, Ysabel (1994). **La nueva alianza-La metamorfosis de la Ciencia**. Madrid: Alianza editorial, S.A. Traducción de María Cristina Martín Sanz.
- SATTELE, Hans (1993). **¿Fin del Sujeto?** Méjico: Seminario postdoctoral de FACES-UCV. Material mimeografiado.



## Postmodernidad. Las criptas de la vida\*

*Michel Maffesoli*

Para apreciar la separación que existe entre teoría y vida, es útil buscar la raíz misma del mito del progreso que ha prevalecido en el mundo occidental, puesto que la Modernidad que está feneciendo tiene orígenes muy remotos. Es un estado mental que va paulatinamente a poner al margen la “*vita contemplativa*” para privilegiar la “*vita activa*”.

Recordemos brevemente el énfasis que progresivamente se ha ido haciendo en las ideas de producción, construcción y activismo; en resumen, en el trabajo como realización del individuo y de la sociedad. El compromiso con las cosas de este mundo cuyas premisas vemos en San Agustín, va a terminar en lo que Hannah Arendt (1983) llamará “intervención sobre la naturaleza” expresión que resume el aspecto depredador del hombre “dueño y poseedor” del entorno social y natural, que pretende dominar lo que lo rodea. Todo debe estar “a la mano”, todo puede ser manipulado: los demás miembros de la sociedad, con la política; la naturaleza, con la economía; el Otro que es la deidad, con diversas teorías “legítimas” de lo sagrado: teologías y teodiceas.

La lógica de la dominación se hace notar al comienzo del texto bíblico en el cual Dios le otorga al hombre un Edén para cultivar; se vuelve a encontrar en la fisión del átomo, la procreación artificial, la prolongación artificial de la vida o en la clonación humana. De forma subrepticia la *creación* prudente, plural, que mezcla en ella elementos oníricos o lúdicos, la creación que le deja espacio al cuerpo gozoso, al lado oscuro y a lo

\* Traducido del francés por Madeleine Richer y Daniela Triay.

desconocido es suplantada por un *trabajo* mucho más brutal, que transforma el cuerpo, productivo y reproductivo, en un instrumento operador que actúa sobre ese “cuerpo” medioambiental que es la naturaleza o la sociedad.

La historia de ese progresismo es bien conocida; existe un hilo rojo que conecta “la economía de la salvación” cristiana con la economía moderna *stricto sensu*. En cada uno de estos casos lo que prevalece es la preocupación por la perfección, por el bien; bien celestial o bien terrestre. Lo llamo mito del progreso. Vifredo Pareto por su parte hablaba del “mito virtuista” (1971). Esta expresión es adecuada porque subraya el vínculo del saber con el poder que puede ser representado en forma de silogismo: la esencia del hombre es el bien, el dominio (de sí, del mundo) es la manera de llegar a ese bien, y el saber es lo que lo permite.

Desde Sócrates hasta las teorías de la emancipación del siglo XIX, pasando por San Agustín y la Ilustración del siglo XVIII, se trata de pasar de la necesidad a la libertad gracias al intelecto. Es una sensibilidad de titanes, un imaginario fáustico segregando una teoría agonal. Es un combate interno para llegar a la visión verdadera, a la ortodoxia y un combate externo para asentar un poder justo, la ortocracia. Este horizonte agonal se encuentra en lo que Gabriel Tarde denominaba “sociomaquia” y lo que bellamente Michel Foucault llama “voluntad de saber”. Todo esto se desvanece cuando se considera a la sociología como un “deporte de combate”.

Estamos frente a un saber belicoso en esencia, intolerante en sus formas banales pero que piensa actuar para el mayor bien de la humanidad. Búsqueda del Bien y de lo Verdadero que resume muy bien el “espíritu de sacerdocio” de muchos observadores o actores sociales, a saber: no se puede pensar o actuar sino para aliviar los males individuales o colectivos, sino para indicar el sentido último y el camino a seguir; para hacerlo hay que pensar y actuar en lugar de aquellos de los cuales nos creemos responsables (Palente, 1085). Esto constituye la “violencia totalitaria”, legítima, institucional, buscando siempre de manera fantástica una hipotética “ciudad de Dios” u otra sociedad perfecta.



Las teorías sobre el Hombre en general así como las que postulan la Perfección desembocan en un callejón sin salida. Esto lo testimonian el sentimiento difuso de crisis y la saturación de los “grandes relatos de referencia”. El totalitarismo economicista, el de la economía de la salvación individual o el del todo económico, desemboca en una verdadera alienación, a saber: el Hombre y los valores universales de los cuales sería actor, transforma al hombre plural de lo cotidiano en un *extraño* de sí mismo. De allí proviene la deshumanización galopante que ya no oculta ni siquiera los patéticos llamados al humanismo que suenan como ociosos encantamientos. El vínculo del saber con el poder hace triunfar una semi-cultura mediática, lo que la Escuela de Francfort llamaba muy justamente la industria cultural, que puede ser considerada como una perfecta ilustración de una antífrasis que designa todo lo contrario de lo que se dice. Es una ironía curiosa la historia que hace del saber instrumentalizado una verdadera ignorancia.

Al privilegiar el activismo del *homo faber* o el racionalismo del *homo sapiens*, se llega, como si de un accidente en la mecánica humana se tratara, a una increíble inversión que hace que las cosas dominen a los que deberían ser sus propietarios, es decir algo así como el mito del Golem, revisitado por decirlo así. Lo es demuestra Max Scheler (1970) en el último capítulo del “Hombre del resentimiento”. Cuando el “valor de vida” deja el lugar al “valor de utilidad”, se asistimos al triunfo de una degeneración, que escondida bajo el moralismo es de hecho una negación o una denegación de la existencia en su sentido pleno.

Teniendo esto presente, se puede apreciar por medio de un saber desinteresado, sin compromiso, las múltiples reacciones frente a la unidimensionalidad económico-tecnocrática. Las rebeliones, revueltas, indiferencias políticas, importancia de la proxémica, valoración del territorio, sensibilidad ecológica, regreso a las tradiciones culturales y a los remedios naturales, todo esto y mucho más, traduce la continuidad, la tenacidad de un querer-vivir, individual y colectivo, que no ha podido ser totalmente erradicado. Es la expresión de una irreprimible salud popular, el surgimiento de una táctica existencial alternativa, de

alguna manera un ejercicio de reconciliación, reconciliación con los otros y con este mundo que compartimos con ellos.

En efecto, si hay momentos en los que el sentido se expande llevándose sueños lejanos, momentos “politistas” y universales, momentos de tensión en los que el alma se exalta por “el por-venir”, hay otros en que por el contrario se dedica a recogerse en sí mismo y en lo que tiene alrededor, ahí en donde valora lo que es “dado”. Retorno a la tierra, inimaginario del sentido. A partir de ahí, para retomar un análisis de Merleau-Ponty (1945), la conciencia es un hueco donde se crea tiempo. Podemos proseguir diciendo que la conciencia colectiva busca sus raíces, se *politeiza*, hace resurgir sus dioses como “abreviaturas de la parte fenomenal del mundo” (Nietzsche, 1961) y reinvierte los mitos resumidos que cuentan un mundo que compartimos con los otros.

Esto constituye una fuerte señal de un cambio de imaginario. Todo esto es la marca de la postmodernidad. La elaboración de una *coherencia social* vivida, de manera paradójica, en lo más cercano pero con ayuda de sueños inmemoriales; esos que han arrullado la infancia de todos y que actualizan la juventud del mundo.

Es esto lo que nos extraña en muchos fenómenos sociales contemporáneos, en particular, en las prácticas juveniles. Es lo que se presenta en la creación artística y en la vida diaria. Hay que pensar en la profunda significación del no sentido de la vida. Una *significancia* que no se proyecta, un poder societal que no se reconoce en el mito progresista o en las teorías de la emancipación que lo expresan, sino que toma su “sustanciosa médula” de sus raíces, de una naturaleza que le sirve a la vez de matriz y de estuche.

Esta significancia que no se proyecta y vive el día a día con los mitos arcaicos recuerda intuiciones como la de Gabriel Tarde sobre la “repetición universal” (Miller, 1970), y claro está la iluminación nietzscheana sobre el eterno retorno. Estas se encarnan concretamente en las figuras de la publicidad o en el tempo lancinante de la música tecno. Las conversaciones coti-

dianas en las que la repetitividad de las noticias de las páginas rojas de los periódicos son ilustraciones esclarecedoras.

En esos casos se está lejos de la *“via recta”* de la demostración y cerca de la rumiatura primitiva de algunos enigmas propios de la naturaleza humana. Hay redundancia en todos los fenómenos sociales constitutivos de la vida cotidiana así como en las diversas *“lecciones”* de una misma historia que los historiadores de las religiones encuentran en los mitos. De allí la imposibilidad de analizarlos buscando sus causas, o apreciarlos en función de una finalidad simplemente racional, lo que trae serias consecuencias para nuestra comprensión de esos mismos fenómenos.

Así como lo indiqué en relación con Wittgenstein, la explicación no es operatoria en este caso. El *“porqué”* se torna una pregunta abstracta, únicamente el *“cómo”*, la descripción fenomenológica puede sernos de utilidad. La vida cotidiana no es tributaria de la simple razón o, digamos más bien, que ésta no es la llave universal puesto que hay que adjuntarle el rol de la pasión y la importancia de los sentimientos compartidos. Es conveniente integrarle, *implicarle* el juego de los afectos, la imprevisibilidad del humor, incluso el aspecto factual de los ambientes, sin olvidar el éxito que no deja de tener a largo plazo la memoria colectiva, la de las gracias y las desgracias que, por sedimentaciones sucesivas han constituido el sentimiento de pertenencia propio del hecho comunitario.

Hay que tomar en cuenta las *“criptas”* propias del inconsciente colectivo para aprehender las efervescencias, irrupciones, abstenciones, desamores o repentinas histerias que caracterizan a todos los fenómenos políticos, deportivos, festivos o cotidianos que la actualidad nos prodiga. Esas criptas están pobladas de fantasmas, figuras maravillosas o terroríficas. Cosas *“irreales”*, pero llenas de sentido y, en todo caso, presentes en los crímenes, en el paroxismo fanático, en la comunión deportiva o en el éxtasis musical. Desde entonces, lo fantástico y el fantasma forman parte de la fantasía social cuyas consecuencias no se pueden negar.

El dadaísmo, el surrealismo u otras vanguardias literarias plantearon las premisas de una relación con la existencia en la cual lo lúdico y lo onírico tenían derecho de ciudadanía. Sin ser conscientes, constituye una “escritura automática” y un “desvío psico-geográfico” que se han infiltrado en el conjunto del cuerpo social, “Gran juego” colectivo en el que se difuminan las rígidas barreras del sueño y la realidad, de lo serio y lo placentero. Lo único que importa son las *situaciones*, los buenos momentos que unas tribus, cuyo sitio puede ser real o virtual, comparten con intensidad en el vasto juego de la “Divina Comedia”.

Es allí donde el pensamiento moderno tropieza. Por estar demasiado obsesionado en encontrar causalidades y finalidades mecánicas, resulta incapaz de aprehender una vida social sin proyecto; es decir, el regreso de lo nómada y otras formas de hombre salvaje. Aquí podemos escuchar al gran poeta surrealista Joseph Delteil: “el gran combate, la gran revolución es el enfrentamiento de la naturaleza contra la cultura” (Drot, 1990; Maffesoli, 1982, 1991), en todo caso, una cultura que se ha vuelto rígida, esclerosada, apartada de la vida de cada día. Tal sensibilidad “paleolítica” contamina muchos aspectos de la existencia colectiva y puede ser considerada como una pulsión de rejuvenecimiento, una preocupación por el reencuentro, por la reconciliación con el instinto natural.

Los frenesís corporales, los meneos musicales, las contorsiones teatrales, las histerias propias de la religiosidad contemporánea están ahí como otros indicios de una nueva coreografía social de carácter esencialmente subterráneo. A semejanza de la imagen de Dionisos, divinidad terrena, podemos interpretar esa búsqueda de goce salvaje de los múltiples frenesís de los “convulsionarios” postmodernos. La “significancia” de este juego (quiero decir el *sentido inmanente* que caracteriza este goce) es la vida que se repite constantemente con lo que asegura su permanencia intangible.

“El eterno retorno” (Nietzsche), la “repetición universal” (G. Tarde) son constitutivos de un orden simbólico manifestado por medio de pequeños rituales cotidianos; el tempo musi-

cal ambiente que es más lancinante que melódico; las agregaciones tribales que se efectúan en torno a figuras emblemáticas, o tótems diversos (gurúes, estrellas musicales, deportivas o mediáticas), todo esto puede ser considerado como “signos” que de manera sabia o trivial tratan *de encarnar* lo que nos une a lo indecible y a lo invisible. Sin embargo, esa unión es difícil. Es una adecuación que nunca es segura y que debe renovarse continuamente. Como lo dije, el sentido, en ese orden simbólico, no se proyecta hacia una meta lejana, sino que se enraíza en lo más profundo. La comunión en torno a los arquetipos a los cuales ya aludimos, puede ser considerada como una táctica inconsciente para vivir esa relación con lo invisible. Y esto gracias a la superficialidad de lo visible, de los fenómenos por más ostentosos que sean.

Es lo que puede hacernos comprender que los héroes post-modernos ya no sean políticos o ideológicos, sino a la imagen de los dioses premodernos: “figuras” que viven pasiones, amores, bajezas y exaltaciones como todo el mundo. De ahí la necesidad de establecer una hermenéutica centrada en la mitología cotidiana que sepa reconocer en el juego de las *redundancias* rituales, visuales, acústicas, sensoriales, una función simbólica que, como lo afirma Gilbert Durand (1992), “corrija y complete, sin descanso, la inadecuación” con ese sentido “profundo” al que aspiramos.

Existe intensidad en la superficialidad de los fenómenos. El sentido que ya no tiende a ninguna meta lejana se “*tiende en*” (in *tendere*) lo que es vivido aquí y ahora, con los demás; el culto por el cuerpo, la importancia de la moda y de sus *tops-models*, la omnipresencia de lo sensorial, de lo emocional o de las vibraciones comunes así lo confirman. El vínculo social se hace más carnal que cerebral. Es otra forma de coherencia. Una concordancia con otros y con el mundo que es “supra-histórica”, una cohesión de alguna manera interna. El estar-junto no tiene la necesidad de darse una racionalidad lejana, la del progreso social o del paraíso celeste por venir, simplemente se vive el instante. La repatriación del goce es el signo trágico y jubilo-

so del eterno retorno y le da lo que Nietzsche (1961) llamaba “un carácter de eternidad y de estabilidad”.

Pues es sorprendente observar, más allá de los pensamientos convenidos sobre la supuesta morosidad ambiente, una innegable serenidad en el «corporeísmo» contemporáneo, juegos del cuerpo, juegos sobre el cuerpo. Tatuajes, *piercing*, «*body building*», barroquización de la vestimenta, cosmetización, exaltan un cuerpo cuya finitud se conoce, pero esto se hace en una perspectiva «mística». Son rituales de unión, sacramentos que hacen visible una fuerza invisible. La repetición de los «signos», colores del cabello, marcas cutáneas, uniformes vestimentarios, *leitmotivs* discursivos, expresando una salud salvaje, natural, que, más allá o más acá de las ideologías traduce un hedonismo tribal, donde la solidaridad, la ayuda mutua y la generosidad tienen su parte.

Bien sea en las salidas a lugares nocturnos, en las asambleas religiosas, en las diversas peregrinaciones exóticas o en la multiplicación de las prácticas deportivas, lo que está en juego es en realidad la exaltación de la vida en lo que tiene de sensible y afectivo. El ascetismo, la reserva, la coacción, propios de la educación judeo-cristiana ya no son aceptables. Sólo prevalece el consumo del instante. Alegrías de los sentidos aliando espíritu y cuerpo y celebrando así la integridad del ser.

El imaginario que así se dibuja es, esencialmente, estético, el de las vibraciones comunes. Un estado mental que ya no tiene nada que ver con el “mejorismo” del progreso, pero que hace hincapié en lo que Kierkegaard llamaba “la infinidad de los posibles”. De allí la importancia de la experiencia, de las experiencias donde se prueba sucesivamente estas diversas potencialidades. Ya no se trata de ser un adulto serio y que tiende hacia la perfección de un “estado” estable, sino al contrario un niño eterno, en constante transformación, y ávido de lo que se presenta. Un tal “juvenismo” puede ser criticado desde un punto de vista moderno. No por eso contagia menos los modos de vida, precarios, efímeros, las maneras de vestir, los cuidados del cuerpo y las diversas posturas intelectuales. Lo que se tra-

duce en el rechazo exacerbado de cualquier proyecto (político o existencial).

Si tratamos de captar el significado de ese *estado de hecho*, podemos ver allí una especie de cortocircuito entre los diversos elementos de la tríada temporal. Focalización en el presente. Y esto en el sentido que Heidegger le daba a este término: “*Ge-genwart*”, una “espera contra”. Debiendo entenderse contra como lo que está cerca<sup>1</sup>. Estar en contra del otro, no oponiéndose pero cerquita de él, como estar contra los elementos naturales de su cuerpo y del mundo en general. Presente que una paradójicamente una dinámica y una proximidad. Presente de la fuerza interna.

Un tal presenteísmo es con seguridad la dimensión más importante de las maneras de ser contemporáneas y del vínculo social que impulsan. El mito del eterno niño, de sus potencialidades infinitas y el deseo de la experiencia que es su corolario, constituyen una lógica coherente cuyas consecuencias deben ser medidas. Para retomar aquí un análisis de Georges Steiner (1973, 1981), esto nos obliga a “concebir una teoría de la cultura que pueda resistir en ausencia de todo dogma o de un imperativo metafórico de *perfectibilidad* y de progreso”.

Tarea difícil para la cual nuestros instrumentos corrientes de análisis (políticos, sociales, económicos) se presentan como inadecuados y obsoletos. Pero tarea urgente si queremos, más allá de todas las actitudes o normativas, pegarnos de lo que es. Tarea en todo caso necesaria para aprehender una cultura en gestación. Pues se trata de una *cultura*. Cultura, como ya lo dije, salvaje, natural, desordenada, donde lo que es, es captado intuitivamente como “habiendo sido”. Cultura que retoma, aquí y ahora, estos elementos arcaicos del “estar juntos” que son, por ejemplo, el tribalismo y el nomadismo.

---

1 Nota de la traductora: en francés, la palabra «contre» significa a la vez «contra» y «muy cerca».

Redefinición de la cultura que sea capaz de dar al presente y a la experiencia todo el espacio que le corresponde. Como sucedió en varios otros momentos fundadores en la historia de la humanidad. El apogeo de la civilización griega, en el siglo V antes de nuestra era, la efervescencia estética de lo que se llamó la “decadencia” romana, el Renacimiento y el *Quattrocento* italiano son, entre algunos ejemplos, manifestaciones siempre importantes en la memoria colectiva, de un placer de vivir que afirma una cohesión social que no requiere de un objetivo a largo plazo, o de un proyecto por realizar.

Recuerdo que se trata de una “ética de la estética” que tiene sus cartas de nobleza, y que sólo a un espíritu limitado por la supuesta superioridad de la marcha real del progreso le cuesta en concebir. El cortocircuito del tiempo puede hacer cultura. Puede producir afectos que están lejos de ser despreciables, y hacer de la creación colectiva una verdadera dimensión social. Así como lo notaba Georges Simmel (1978) a propósito de Roma, “el pasado se vuelve presente, o a la inversa el presente es apacible, onírico, tan *suprasubjetivo* como un pasado” (Maffesoli, 1990, 1995).

Sería necesario aplicar esta descripción a ciertos ambientes urbanos contemporáneos donde, lejos de las preocupaciones políticas o económicas, incluso lejos de las instituciones que regulan racionalmente la sociedad, se siente esta serenidad intemporal de la vida cotidiana. Así, en estos mismos lugares, en las efervescencias festivas que se multiplican, se tiene la impresión de asistir a concentraciones inmemoriales que presentan figuras fantásticas que habíamos creído superar, y que vuelven a decir, una y otra vez, la fuerza de un presente eterno.

En este presente, lo salvaje y el artificio se conjugan. La tecnología y los arquetipos conviven en buenos términos. Culturización de la naturaleza, naturalización de la cultura. Todo nos recuerda que somos “perpetuos animales” (A. Breton) que siempre vuelven a representar papeles que no son en nada nuevos, y que no hacen sino repetir nuestros antiguos instintos. Quizás sea a la etología a la se deba referir cuando hablamos de los hombres. Muy precisamente cuando las pasiones, las emo-



ciones o los diversos afectos resurgen, nos damos cuenta que los modelos que tenemos a nuestra disposición no son muy numerosos. Y, sobre todo, cuando revisten máscaras, posturas, maneras de ser profundamente arraigadas. El inconsciente colectivo sería una suerte de cerebro primitivo que regularmente recobra fuerza y vigor y así recuerda el humus con el que está hecho nuestro *animal humano*.

Para comprender bien la saturación del progresismo occidental, con su cortejo de fe en el futuro y de "mejorismo" que impulsa, insisto en el sereno hedonismo de las tribus postmodernas, en su desinhibida apetencia por el presente y, por cierto, en la salud salvaje de su culto por el cuerpo. Allí hay algo reiterando una sólida presencia al mundo, que hace del cosmos un núcleo alrededor del cual nos congregamos, un lugar de acogida y resguardo.

Remito aquí al bello texto de Heidegger (1992) sobre la isla de Delos: la Aparente. Su meditación sobre el "parecer penetrante" o el "resplandor luminoso del parecer", sobre "este campo donde permanece difuso todo ser que entre verdaderamente en presencia". A través de los términos que le son propios, el pensador puede ayudarnos a comprender la adhesión a lo que se puede llamar la importancia de la *estadía* en la casa común. En efecto, lo que importa ahora ya no son las representaciones, que remiten todas a un hipotético allá, sino el juego, a veces teatral, de la presentación.

El juego del mundo, el mundo como juego. Aquí estamos en el centro mismo del regreso de las figuras míticas en la festividad contemporánea, una celebración de las raíces, una búsqueda desenfrenada de los símbolos, el deseo de una relación con la alteridad a través de arquetipos que no se representan sino que se viven aquí y ahora.

Hay en eso una energía específica. Energía que no se difunde en lo político. Energía "infusa" en la banalidad intensa de la vida cotidiana. El imaginario colectivo, podríamos decir el inconsciente, saca su fuerza de este tesoro arquetipal. Se trata de una realidad objetiva que, sin saberlo demasiado, en la ima-

gen publicitaria, en la postura coreográfica, incluso en la obscenidad de los *"realy shows"*, hace que se *presente* lo que se une a lo que es, por naturaleza, no representable.

De allí la necesidad, para dar cuenta de ello, de la aplicación de la analogía, de la búsqueda de un vínculo no causal, de una descripción que alinee los cuadros, de una construcción en mosaico. Todo esto, por concatenaciones sucesivas, hace resaltar un sentido no proyectivo, esencialmente presente.

En efecto, se puede leer una novela televisiva como la puesta en escena de figuras mitológicas del Panteón griego. Del mismo modo, en algún desfile tecno o *"love"*, así como en los desfiles de la alta costura, se vuelve a encontrar la expresión, paroxística, de antiguos arquetipos. Pero es una recuperación que los hace immanentes. Estamos lejos así de la trascendencia occidental, bien sea ésta teológica o política. En las figuras a las que nos referimos, *ser es ser en el mundo*. Pero la energía desplegada para ello, cercana a la *"voluntad"* nietzscheana, se concentra, se cristaliza, en lo más cercano.

*"Ser en el mundo"* sería entonces, sino la clave explicativa, al menos el ángulo de abordaje que permite, en su sentido estricto, la *obscenidad* contemporánea. No existe parte posterior, todo está puesto en la parte delantera de la escena. Pero entonces, todo es puntual, factual. Este *"ser"* es de un instante. Lo que nos obliga, es cierto, a superar la concepción del término *"ser"* al cual tenemos tendencia a darle un sentido nominal: ser un hombre, una mujer, de izquierda, de derecha, en breve un ser con identidades. En cambio, el ser de la energía de la teatralidad post (y pre) moderno es un infinitivo, que engloba mucho más, yo diría más matricial (Steiner, 1981). Ser en el cual se *"participa"* casi de manera mágica. Es lo que nos permite comprender el sentimiento de pertenencia: se es de un grupo, se es de alguien, se es de un territorio, se es de un gusto sexual, musical, deportivo, religioso.

Ser englobante que ya no es legitimado o racionalizado por un Ser supremo sea éste Dios, el Estado, la Institución, el Individuo, Ser supremo que confiere sentido. Pero ser englobante que

hace que seamos alguien sólo en la medida en que comulgamos con otros, así como lo indiqué, con una figura *epónima*: una *star*, un gurú, un animal, un lugar. En *stricto sensu*, esta figura da el nombre. Entonces lleva a la existencia. Es la revolución a la que asistimos: existimos sólo en relación, en comunión con otros, y esta reutilización de las figuras mitológicas, las de los arquetipos, las de las formas fantásticas (brujos, hadas, héroes imaginarios), permite hacer visible esta relación.

Semejante interdependencia, a veces chocante para un pensamiento moderno habituado al individualismo, no es finalmente sino otra táctica, como Oriente la aplicó, acentuando las correspondencias, las concordancias entre *todos* los elementos, *todos* los aspectos de una vida que no se comparte.

### Referencias bibliográficas

- ARENDRT, H. (1983) **Condition de l'homme moderne**. Paris: Calmann-Lévy.
- DROT, J.M. (1990) **Joseph Delteil. Prophète de l'an 2000**. Imago, Presses du Languedo.
- DURAND, G. (1992) **L'Imagination symbolique**. Paris: PUF.
- HEIDEGGER, M. (1992) **Séjours**. Paris : Éd. Du Rocher.
- MAFFESOLI, M. (1982). **La Violencia Totalitaria**. Barcelona: Herder.
- MAFFESOLI, M. (1990). **Au creux des apparences, Pour une éthique de l'esthétique**. Paris: Plon.
- MAFFESOLI, M. (1996). **De la Orgía, una Aproximación Sociológica**. Barcelona: Ariel.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945) **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard.
- MILLET, J. (1970) **Gabriel Tarde**. Paris.
- NIETZSCHE, F. (1961) **Naissance de la tragédie**. Paris: Gallimard.
- NIETZSCHE, F. (1961) **Fragments posthumes, Œuvres complètes**. Paris: Gallimard.

- PALANTE, G. (1985) **La Sensibilité individualiste**. Paris: Alcan.
- PARETO, V. (1971) **Le Mythe vertuiste, traité de la littérature immorale**. Geneve: Droz.
- SCHELER, M. (1970) **L'Homme du ressentiment**. Paris.
- SIMMEL, G. (1998) **Rome, Florence, Venise**. Paris: Allia.
- STEINER, G. (1973) **Dans le château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture**. Paris: Gallimard.
- STEINER, G. (1981) **M. Heidegger**. Paris: Albin Michel.

# Una aproximación a las relaciones entre hermenéutica, intersubjetividad y sociología

*Michel Mujica Ricardo*

*Una de las grandes fallas de las sociedades modernas es ese excesivo racionalismo que pretende explicar todo y que considera no conocimiento todo aquello que no cuadra dentro de sus parámetros.*

*(Vladimir Acosta. Un parroquiano en la Edad Media. Entrevista de Milagros Socorro. El Nacional, 17 de marzo de 1996)*

Algunas aclaratorias para entender el propósito de este trabajo. No tenemos como intención conocer en profundidad una determinada temática, tampoco ofrecer hallazgos parciales sobre un aspecto diferenciador de la realidad, ni mucho menos plantear un paradigma alternativo para la sociología. Tampoco pensamos que nuestras orientaciones teóricas son las únicas correctas, lo que buscamos es aclarar nuestras posturas en sus justos términos y abrirlas a los juicios críticos de terceros, para localizar sus inconsistencias. Aunque creemos que todo acto dialógico se inicia como acto subjetivo y mediado por el otro, tal es la raíz de nuestra argumentación y queda a juicio de ustedes, aceptarla o no.

De igual modo, somos conscientes que en el campo de la teoría social contemporánea se ha desarrollado un interés creciente por las relaciones entre estructura y acción, tal es el caso de Anthony Giddens que contempla dichas relaciones como una dualidad que no puede ser separada, y que es estudiada en

su teoría de la estructuración, la cual sostiene que en toda investigación de la realidad social, hay que tener presente que todo proceso de relaciones sociales se estructura en el tiempo y en el espacio vía la dualidad de lo estructural. En este caso, lo estructural es visto en tanto que medio y resultado de las prácticas que se organizan de modo recursivo. Agregando inmediatamente que las propiedades estructurales de los sistemas sociales no pueden ser comprendidas ni existen fuera de las prácticas que las conforman y reproducen<sup>1</sup>.

Si no queremos perdernos en divagaciones, basta una observación para ubicar en sus justas proporciones el sentido de nuestra exposición: el propósito central es mostrar algunos aspectos que consideramos decisivos en el fundamento teórico de la perspectiva intersubjetiva, especialmente para el campo de la sociología. El logos sociológico sabe de la realidad, la organiza discursivamente, clasifica, establece analogías, recrea lo existente, establece un acto dialógico con la realidad por la vía de los enunciados del sujeto hablante (el intérprete o autor), bajo la forma de diferentes modos discursivos que se encuen-

1 Podemos agregar algunas consideraciones para aclarar el sentido de la nota anterior. En la teoría sociológica de los años 90 existe un interés creciente en autores como Giddens, Alexander, Archer y Habermas, entre otros, en ver la sociología como una disciplina multiparadigmática, esforzada en reconstruir bajo un sentido distinto los lazos entre acción y estructura, lo colectivo y lo individual, lo micro y lo macro, mundo de vida y sistema, habitus y campo. Véase: GIDDENS, Anthony. **The Constitution of Society**, 1984 (tr. Esp. Buenos Aires, Amorrortu, 1995); ALEXANDER, Jeffrey. **Las Teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial (análisis multidimensional)**. Barcelona, Gedisa, 1992; ARCHER, Margaret. **Culture and Agency: The place of Culture in Social Theory**. 1988; HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la Acción Comunicativa**. Madrid, Taurus, 1987; BOURDIEU, Pierre. **La Distinción. Criterios y Bases Sociales del Gusto**. Madrid, Taurus, 1991.

tran estrechamente ligados a las condiciones de una situación social dada. En el caso de las ciencias humanas y en particular de la sociología, éste (el logos sociológico) opera a través o de la tematización y temporalización del discurso sobre el otro<sup>2</sup>, conservando una distancia entre el discurso del interpretante y el discurso interpretado. El discurso reproducido, es reproducido en su unidad semántica y no por la sintaxis de sus elementos determinantes. En otras palabras, quiero expresar con esta idea que no nos atenemos al estudio de la combinación de reglas que permiten pronosticar las posibles combinaciones de los elementos lingüísticos, sino más bien a la integridad del significado y a su autonomía para efectos de la interpretación del discurso objeto de estudio.

De este modo, todo discurso teórico intenta comprender y explicar un conjunto determinado de hechos y acciones a partir de reglas y normas interiorizadas por los actores sociales, es decir, que todo discurso teórico es un discurso mediador de la realidad. En este caso la crítica epistemológica elabora una reflexión global sobre los límites y posibilidades de tales intentos. Esta es la finalidad de nuestra labor, aunque no es solamente una reflexión epistemológica sobre los procesos de articulación de la perspectiva intersubjetiva dentro del proceso de producción de conocimientos y de sus condiciones de posibilidad y de objetivación, ni tampoco es el de establecer claros criterios de demarcación entre ciencia e ideología. Nuestra intención reside más bien en establecer una aproximación desde una perspectiva intersubjetiva de las vinculaciones existentes entre el discurso sociológico y la conciencia cotidiana.

Distinta es la lectura del problema realizada por el positivismo, revivo con cierta cautela que en sus comienzos, la ex-

2 Vid. BAKHTINE, Mikhail. **Le marxisme et la philosophie du langage**. París, Éditions de Minuit, 1977: 179-180; DUCROT, Oswald / TODOROV, Tzvan. **Dictionnaire Encyclopédique des Sciences du Langage**. París, éditions du Seuil, 1972: 398-410.

presión “filosofía de las ciencias” era o fue entendida como una locución solidaria de una problemática bien definida, que es aquella del positivismo (Fichant, 1975: 135-178). Bajo el cuño positivista podemos entender el desarrollo, sistematización y diferenciación del proceso científico, bajo la conducción de proyectos unitarios bien definidos, bajo un supuesto compartido alrededor de ciertas normas o pautas, que eran pensadas o fundadas en una determinada ley del progreso de la razón en el caso del positivismo clásico, o del progreso de la razón en la historia en las distintas variedades del pensamiento idealista. Una versión contemporánea de gran éxito editorial y de poco ingenio teórico, la encontramos en Francis Fukuyama que hace una interpretación muy particular y sesgada de Lecciones sobre filosofía de la historia de Hegel. Lectura muy adecuada y consustanciada a los nuevos paisajes neoliberales que dominan la atmósfera intelectual en estos tiempos.

Asimismo, la filosofía de las ciencias tendrá como materia de reflexión: el estudio de las generalidades de las diversas disciplinas científicas pensadas y sujetas a un método único de reflexión y formando parte de un plan general de investigación. Tal radicalismo no es una hipótesis en el sentido exacto del término, no podría acogerse hoy en día, salvo con suficientes reservas en ninguna reflexión consistente sobre el estado actual de las disciplinas científicas. Ese fue el Plan General del Curso de Filosofía Positiva enunciado y esbozado por Auguste Comte en las primeras lecciones del Cours de Philosophie Positive. El logos científico contemporáneo tendría enormes dificultades en delimitar los contornos exclusivos del quehacer científico de acuerdo a los lineamientos de una lectura positivista de las ciencias. No se trata por lo tanto de ceñirnos a una exigencia de causalidad que aparentemente es general a todo comportamiento humano. Se trata, pues, de establecer que cada ley es relativa a un conjunto de interacciones que se influyen mutuamente, y los conceptos resumirían abstractamente dicha legalidad. En este sentido, es oportuno citar un párrafo de uno de los creadores de la teoría de la mecánica cuántica por lo que dice respecto del tema:



“...fue precisamente lo limitado y estrecho de este ideal de cientificidad de un mundo objetivo, en el cual todo debía desenvolverse en el tiempo y en el espacio según la ley de la causalidad, lo que está en entredicho...Si ahora la misma ciencia ha puesto en duda ese estrecho marco de referencia, ha sido por los aportes de la teoría de la relatividad y lo que está desarrollando de modo aún más claro la teoría cuántica...” (Heisenberg, 1990:121).

El logos científico contemporáneo y en particular el de la sociología, tendría enormes dificultades en marcar los límites exclusivos e inclusivos del saber científico; el hecho de limitar el acto discursivo a una pretendida o única idea de razón, podría agregar una nueva discriminación no solamente en la especificidad cultural del discurso científico, sino además en la comprensión de la naturaleza compleja del entramado de las relaciones sociales y del papel transformador y/o reproductor de los hombres de dicho entramado. Por lo tanto, estas páginas aspiran comprender los problemas surgidos en la conciencia cotidiana y mostrar que pueden ser interpretados de modo distinto y de una manera diferente, sometiéndolos a una evaluación crítica y a generar un tipo de conocimiento que no busca reemplazarlos sino promover un nuevo espacio de reflexión que sería aquel del discurso sociológico.

La discriminación positivista desconocería las perspectivas concurrentes en el quehacer sociológico. Del mismo modo aceptamos que únicamente un riguroso control teórico puede dar cuenta de las modificaciones profundas en el ejercicio de la sociología, siempre que se tenga en cuenta *que comprender la idea de un objeto material o social que sea independiente del modo como lo observamos, no constituye más que una extrapolación que no corresponde a ninguna realidad concreta*. Las “cursivas” expresan un ideal epistemológico ya presente en el terreno de la discusión sobre los alcances y posibilidades de la física teórica en los comienzos de este siglo. En este sentido, aquello que la ciencia moderna ha transformado es el modo como construimos nuestra imagen del mundo. El pensamiento científico tiene como uno de sus problemas relevantes, el de reflexionar sobre el hecho de que partiendo de nuestra experiencia personal,

nos planteamos el problema de cómo podemos interpretar y construir objetos científicos. En otras palabras, cómo podemos pensar y construir lo real desde la praxis científica, sin negar la naturaleza de la perspectiva científica ni de la parte de la realidad que es su objeto de estudio (Ullmo, 1969: 7-315).

Derivado de la idea anterior, podemos identificar el punto de partida de nuestro trabajo del siguiente modo: creemos capital nuestra preocupación al confirmar que la ontología hace cuerpo con el discurso sociológico y no puede separarse de él. Esto nos conduce a pensar que el carácter ontológico y mediador del discurso sociológico, se manifiesta tanto en la naturaleza de su explicación, como en las posibles preguntas con que interpela o interroga a la realidad. De modo que la sociología, Creación cultural que da cuenta de forma sui generis de un universo particular de significados culturales, no es más que una prolongación racional de los elementos discursivos del mundo de vida, o para ser precisos de los acuerdos intersubjetivos de la vida social.

En este sentido, pensamos que los enunciados de un problema sociológico contienen potencialmente su propia solución, porque no existe solución de continuidad entre conciencia cotidiana y conciencia sociológica. Lo que realmente existe o acontece, es la superación, intervención y mediación de la conciencia sociológica sobre la conciencia y mundo cotidiano y viceversa. En este sentido, pensamos que la ciencia forma parte significativa del imaginario de la vida cotidiana y también es inseparable de nuestra formación intelectual y educativa, así como de nuestro modo de inserción en el mundo moderno. También queremos expresar con lo expuesto con anterioridad, que la conciencia cotidiana puede ser entendida como un cuerpo de conocimientos producido de forma espontánea por los miembros de un grupo que está fundado en la tradición y en el consenso, y es también a su vez campo de reflexión inicial de toda actividad sociológica. Esta última está orientada por valores centrados en las disciplinadas reglas del discurso responsable: supuesta condición central de la actividad científica que plantea entre otros puntos para garantizar su *credibilidad* de

abstenerse de presentar un cúmulo de ideas sustentadas en un determinado sistema de creencias, como si fueran resultados validados de antemano. Los productos o resultados de la investigación sociológica conforme a las reglas del discurso responsable deben estar sometidos a la evaluación pública de la comunidad de pares tanto como a su confrontación y crítica.

La otra diferencia reside en *el tamaño del campo de información, que se extrae para la formulación del juicio*. El campo de perspectivas de la sociología es mucho más amplio que el del horizonte propuesto por el juicio elaborado por el sentido común centrado en el nivel de nuestras preocupaciones cotidianas y por los límites de nuestra experiencia.

Una tercera diferencia la encontramos en el modo como cada uno procede para explicar la realidad. Por experiencia propia en la vida cotidiana intentamos explicar los actos de los demás imputándoles intenciones que conocemos a partir de nuestra propia experiencia. Distinta es la lectura en el quehacer sociológico. En nuestro caso, *tratamos de descubrir los posibles vínculos entre los actos individuales y los procesos sociales amplios que el individuo no está en capacidad de conocer*. Esto nos remite a las complejas relaciones de dependencia entre actos y estructura, o remitiéndonos al juicio de Bauman, puede ser visto a través del análisis de las múltiples redes de la interdependencia humana (Bauman, 1994:7-24).

Pero no podemos olvidar otro aspecto del problema, cuando vivimos en el mundo de lo cotidiano, muchos actos y representaciones se repiten mucho y nos parecen familiares o casi naturales. La sociología tiene como misión transformar las cosas evidentes o dadas, en su materia prima de reflexión y crítica, conduciéndonos a *desfamiliarizarnos* de lo natural ergo de lo cotidiano.

En este sentido, la desfamiliarización procede en el pensamiento sociológico cuando hace un *uso público de su razón* (Kant, 1941: 31). Diferenciándose de este modo del uso privado e inmediato que hace de su razón el saber cotidiano<sup>3</sup>. Justamente, el logos sociológico es un discurso público cuyos resul-

tados o competencia son evaluados por la comunidad de especialistas o de pares. En esto reside su diferencia más notable con los discursos producidos en el mundo cotidiano, que elaboran su percepción de las representaciones sociales compuestas de palabras, objetos designados e imágenes de una forma *natural*, es decir, construyendo o elaborando representaciones sociales, ordenándolas subjetivamente desde el mundo simbólico de la cultura así como desde la perspectiva de un determinado grupo social.

Puede ser que se confunda el sentido de los planteamientos anteriores. No creemos que esto ocurra. Aunque podemos derivar varias ideas que fueron esbozadas al principio de nuestro trabajo que consideramos de vital importancia para nuestros propósitos:

- 3 En esta parte del trabajo relativa a la distinción entre conciencia sociológica y sentido común, nuestra deuda intelectual es inmensa ante las observaciones y críticas de la profesora Maríasol Pérez Schael, aunque muy a pesar de sus agudas observaciones, mi propósito inicial lo mantengo aunque matizo y profundizo en las implicaciones cognitivas que subyacen a las relaciones entre conciencia cotidiana y conciencia sociológica. También reconozco la presencia en este trabajo de las ideas presentadas por Zygmunt Bauman y Serge Moscovici en coautoría con Miles Hewstone en sus respectivos escritos: *Pensando Sociológicamente*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1994 y de la *Science au Sena Commun* in: W. AA. *Psychologie Sociale*. París, Presses Universitaires de France, 1984: 539 - 566. Por último retomo la idea de Kant de uso público de su razón, porque se asimila perfectamente a la idea de autonomía enlazada a la razón crítica como ejes ordenadores del pensamiento moderno. Vid. KANT, Emmanuel. *Filosofía de la Historia*. México, Fondo de Cultura Económica, segunda reimpresión, 1981: 25-38.

1. Que el lenguaje discursivo y en consecuencia el textual<sup>4</sup> en sus diversas modalidades, es el vehículo social de interacción y comunicación por excelencia entre sujetos en sociedad.
2. Que todo acto humano es un texto en potencia, en tanto que puede ser comprendido solamente dentro del encadenamiento o contexto dialógico de su época (Bajtín, 1982: 297-298).
3. Que todo enunciado es fruto o mediación de un acto dialógico mediado por una situación discursiva (enunciación) y por determinados campos de discursividad, llamados géneros discursivos que son dados al sujeto hablante o discursivo.

La existencia de géneros discursivos es planteada desde una teoría del discurso literario *-que muy bien puede ser asimilada críticamente al proceder evaluativo de las teorías sociológicas-* que puede establecer categorías o distinciones de géneros literarios como la tragedia o la comedia presentes, a modo de ejemplo, tanto en el ensayo como en la novela o en el teatro. Pero el carácter específico de una teoría del discurso literario consiste fundamentalmente en la forma como trata el *contexto* donde se desarrollan

4 Véase Todorov, Op. Cit: 375-382. Si la lingüística tiene a la frase como objeto de investigación o al sintagma en el caso de Saussure como unidad básica de análisis, la retórica tiene como intención codificar las reglas de construcción del discurso. Por otra parte, tenemos también la estilística que se interesa por las relaciones entre enunciación y enunciado. En el caso del análisis textual está desplazado su objeto de atención hacia una frase, un slogan o un libro entero. A juicio de Todorov podemos definir el texto *por su autonomía y por su carácter cerrado*. No obstante, podemos agregar que un texto es un sistema de significados relativamente autónomo. Sin embargo, no podemos dejar de lado las relaciones complejas entre el lenguaje discursivo, el sujeto emisor del discurso y las condiciones de enunciación espacio - temporales y la tradición teórica que acompañan a la producción del texto, para los efectos de definir ciertos criterios mínimos de interpretación del discurso sociológico.

categorías tales como *la trama y los actores en la representación de sus actos*. Asimismo, debemos agregar, justamente, que *la temporalidad* de los géneros nos sitúa en la idea que cada período puede servir de receptáculo de diversos géneros, y esto nos remite no solamente a un discurso del género literario, sino que supera la existencia misma del género para situarnos analógicamente en la diversidad de posturas teóricas en el campo de la tradición sociológica (Todorov, 1972: 193-201).

Retomemos el enunciado expuesto más arriba *que lo que existe, de hecho, es la superación, intervención y mediación de la conciencia sociológica sobre la conciencia y mundo cotidiano y viceversa*. Algunos objetarán tal enunciado, al plantear muy acertadamente, por cierto, que toda reflexión teórica nace del ejercicio efectivo de la ciencia y, que la reflexión sobre la ciencia no debe necesariamente identificarse con la actividad científica.

No obstante o pese a las objeciones de advertencia o precaución, el interés o pertinencia de la anterior consideración que restituye o legitima la permanencia de los defensores de un claro criterio de demarcación entre ciencia y no ciencia, y que acepta, a su vez, como científicamente consistentes aquellas teorías que expresen solamente propósitos científicos, pensamos que es justo y conveniente asumir con mucha cautela y cuidado, las proposiciones de aquellos que establecen claros criterios de demarcación entre juicios de valor y juicios de realidad. Se ha abusado hasta los tuétanos de esta idea con tanta inflexibilidad como con ligereza en el seno del mundo científico. En un sentido correlativo no podemos olvidar que:

“...no hay unos hechos independientes de nuestras teorías sobre ellos, y, por consiguiente, no hay determinada manera de ver, clasificar y explicar el mundo que todos los seres racionales están obligados a aceptar” (Skinner, 1986: 21).

En suma, pensamos que estamos en la obligación de abrirnos y ser más tolerantes ante otras posibilidades teóricas, ya que en el caso de no hacerlo, podemos anular con un desmedido grado de violencia la posibilidad de erradicar una visión de la sociología vinculada a la permanencia del orden social, partiendo del hecho de que de dicha visión se deriva el conocimien-

to reproductor de la realidad social, con todas las posibilidades de adhesión y reconocimiento del poder o los poderes que la hacen aceptable, sostenible y practicable.

Inferimos del párrafo anterior la siguiente idea: ver y comprender el mundo del otro significa ver y comprender la otra conciencia, la conciencia diversa y particular del otro, conciencia ajena, inicialmente, paso inicial para comprender al otro como sujeto. Ya que se trata de establecer una relación de diálogo entre el investigador y los elementos significativos de la otra cultura. El sociólogo debe reconocer y asumir lo que Bajtín denomina *exotopía*, en la que se reconoce como investigador, pero abandonando la idea de poseer un privilegio exclusivo sobre los significados de la otra cultura, estableciendo un acaso o posibilidad de diálogo entre sujetos, reconociendo la identidad y diferencias con el otro (Vid. Alejos, 1995: 1-10).

Alrededor del tema de la intersubjetividad podemos recordar el contexto interactivo de la definición de paradigma, tal como fue pensada por Kuhn bajo los siguientes supuestos:

“...es global, y comprende todos los compromisos compartidos por un grupo científico” (Kuhn, 1978: 12).

Estos compromisos constituyen la posibilidad de construir estrategias de investigación y de evaluar proyectos científicos, bajo las premisas entendidas como generalizaciones simbólicas, modelos y ejemplares. Por generalizaciones simbólicas<sup>5</sup> podemos entender todos aquellos compromisos formales de la matriz disciplinaria compuesta por elementos ordenado-

5 Aunque podemos reconocer esfuerzos orientados hacia la elaboración de generalizaciones simbólicas en Boudon: **Mathematical Structures and Social Mobility**. New York, Elsevier, 1973 y **La crise de la sociologie**. París/Genève, Droz, 1971. Obras como **Economía y Sociedad** de Max Weber y **Logique de l'Action Collective** de Mancur Olson se encuentran más cercanas a la noción de modelo, tal como es definida y entendida por Kuhn.



res de todo tipo, fácilmente formalizables. Debemos aclarar que las teorías sociológicas no se encuentran limitadas solamente a los vaivenes de las generalizaciones simbólicas, aparentemente orientadas por la lógica simbólica y formal; sino más bien por las orientaciones derivadas de la noción de *modelo*, la que podemos entender en el sentido que proporciona a los grupos o comunidades científicas las analogías requeridas o preferidas, una especie de ontología y posee un carácter heurístico y, por último: los *ejemplares*, que son aquellos que expresan soluciones de ejemplos concretos, aceptados por el grupo en sentido normal, en otras palabras paradigmáticos.

Kuhn sostiene tanto en *La estructura de las revoluciones científicas* como en *Segundos pensamientos sobre paradigmas*, que uno de los criterios fundamentales en la evaluación de las teorías científicas reside en las decisiones que adoptan los miembros de las comunidades científicas sobre el carácter científico o no de tales teorías. Obviamente, la idea de comunidad está integrada o conformada por todos aquellos que practican una especialidad científica. Igualmente, Kuhn subraya que en las evaluaciones de carácter teórico o práctico de las teorías científicas, imperan los criterios orientados por la subjetividad, es decir, todos aquellos que se encuentran en la base de los juicios. Finalmente, expresa que las generalizaciones, los modelos y ejemplares conforman la *matriz disciplinar* de una comunidad científica.

Si ahora podemos entender el sentido de lo que es una comunidad científica, con sus reglas, normas, demarcaciones, criterios profesionales de inclusión y de exclusión, tradiciones y especializaciones, retornemos, por los momentos, al sentido de la ínter subjetividad, pensada, justamente, como uno de los factores decisivos en la formación de los estándares cognitivos de la comunidad de sociólogos. Incurriríamos en una simplificación si no afirmásemos que los cambios operados por la sociología, tienen en realidad su expresión tanto en que su objeto de reflexión como el sociólogo mismo y su representación ideal del mundo, no se reducen simplemente a las connotaciones lógicas y formales presentes en sus discursos. Estos cambios son fruto de un complejo proceso de transformaciones exodiscurs-



sivas como interdiscursivas, como los mostrados actualmente por la presencia de la tradición sociológica en la teoría social.

La aproximación a la perspectiva intersubjetiva puede familiarizarnos con estos problemas. Inicialmente, podemos encontrar orientaciones teóricas significativas que pueden servirnos de fundamentación para efectos de nuestro trabajo en la obra de Weber. Es el caso del concepto de acción social que toma en cuenta las intenciones de los protagonistas en sus acciones reales, influidas por irrationalidades de todo tipo (sentimientos, errores, etc.), pensadas como el alejamiento o desviación del desarrollo esperado y deseable de la acción racional. En efecto, la acción social es entendida como una acción en donde el sentido atribuido por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo (Weber, 1974: 5).

Si esta discusión es decisiva para nuestro campo de saber, del mismo modo, encontramos que la formación de juicios en lo tocante a la realidad, pasa por el tamiz de la intersubjetividad, que en su manera de ver o leer lo social, resurgió con inusitado vigor hacia los años 80 en América Latina.

¿Modas teóricas, influencias pasajeras? Puede ser... Aunque no es el objeto de nuestro trabajo responder tales interrogantes, pensamos que el fracaso de los modelos hegemónicos de la sociología durante los años 60 y 70, que en gran parte estaban sustentados en la certidumbre científica de los grandes modelos holísticos y en sentar las bases de un pretendido conocimiento objetivo de la realidad social, se encuentran en la raíz de tal resurgimiento<sup>6</sup>.

6 Al respecto puede consultarse **Las Teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial** de Jeffrey C. Alexander. Esta obra tiene como intención reconstruir la tradición sociológica desde la segunda posguerra. En este sentido, la tradición sociológica también se nutre de los componentes no empíricos de la disciplina, es decir, tanto de sus elementos extra como intradiscursivos.

Es indudable que otros enfoques que en los 60 fueron rechazados y considerados moribundos, resurgieron con extraordinario vigor: la filosofía hermenéutica y la fenomenología aparecen ante los jóvenes intelectuales como una fuente decisiva para interpretar con mayor claridad la complejidad de las relaciones sociales.

¿Cuáles son las fundamentaciones de esas posturas teóricas que plantean límites a la teoría empírica y a las tradiciones holísticas? Entre otros elementos, podemos incluir todos aquellos que consideran que toda reflexión consistente debe comenzar por lo que tengamos inicialmente ante nosotros: *la conciencia cotidiana*, la cual no debe estar ausente en el inicio de cualquier investigación pertinente, racional y fundamentada sobre la realidad social y mucho menos desconocer la importancia de los significados de aquello que aspiramos conocer. En cuanto a los límites de la empiria, las críticas están orientadas a su escaso valor heurístico, a la poca presencia de la interpretación teórica y al abandono de los ideales de la tradición sociológica clásica. Por último, se elaboran serias objeciones a la visión utilitarista del científico social, visto como un generador de conocimientos, mediante el proceso de recolección, procesamiento y análisis de datos, sentando los principios de una ingeniería social para la solución de los problemas sociales contemporáneos (Berstein, 1983: 79-82).

Ya entre los griegos, Parménides enunció el principio por medio del cual consideraba que el pensar y el ser son idénticos. Con esta afirmación pretendía expresar que se incluye al ser como objeto del pensar. Si bien no compartimos la idea de una identificación absoluta entre ser y pensar, sabemos que nuestra disciplina versa sobre prácticas institucionalizadas o no, cuyos significados no se encuentran solamente en la mente de los sujetos, sino en sus mismas prácticas, las que no son producto de un conjunto de acciones aisladas e individuales, sino del entramado de relaciones sociales, en otras palabras, de la *intersubjetividad*. Al mismo tiempo, debemos considerar que no existen hechos sociales per se. Los hechos derivados de la acción social están sujetos a interpretaciones y, en consecuencia, refractarios a un conocimiento pretendidamente objetivo.

En este sentido, los marcos intersubjetivos de la interpretación de las relaciones sociales, ofrecen a la sociología un elemento que no podemos ni debemos eludir, que es aquel que los hombres son criaturas *autointerpretativas* y que estas interpretaciones constituyen lo que somos como seres sociales (Berstein, 1983: 151).

Vale la pena comentar el aparte anterior dedicado al espacio hermenéutico de la intersubjetividad: la hermenéutica reivindica un supuesto que también es ontológico al requerir de una actividad fundadora de sentido, que es aquel que la estructura del universo social no es independiente del sujeto de conocimiento. Igualmente, de la idea anterior se desprende una interpretación de la realidad y de la acción social mediada por el lenguaje, *en cuanto dice algo sobre algo* (Parménides dixit). Interpretación que entra dentro del campo de interés de la hermenéutica, preocupada por estudiar la instancia del discurso que nos remite al mundo a propósito del cual se dice algo. En síntesis, en todo discurso existen referencias. Todo discurso está referido a alguien o algo y es emitido por un sujeto portador de significados y de un acervo particular de conocimientos. Podemos agregar también que la noción de *lebenswelt* o de mundo subjetivamente vivido, ubicada dentro de la tradición intelectual alemana, resulta sumamente útil para ejemplificar las ideas que venimos desarrollando. Es el caso de Simmel que al plantear las relaciones entre cultura objetiva y cultura subjetiva en la modernidad, entiende esta última como la apropiación subjetiva de la primera. Aunque parezca temerario expresarlo, podemos entender todo discurso diferenciador y fragmentario de la realidad como derivado de las relaciones entre cultura objetiva y cultura subjetiva (Simmel, 1986: 129-131).

Adentrándonos en escarceos contextuales, sabemos que los tiempos que vivimos son distintos, ni pesimistas ni optimistas, son realistas y muy de vivir en lo suyo, en lo íntimo, y en un alejamiento y desmantelamiento de los espacios públicos. Pese a que en este momento estos escarceos contextuales carcomen progresivamente aquella sociología cercada en sus posiciones objetivistas y empiristas, podemos destacar que la

producción de sentido presente en las orientaciones teóricas intersubjetivas: la hermenéutica, la fenomenología, la etnometodología y las distintas estrategias metódicas que nos ofrecen las técnicas e instrumentos de orden cualitativo, cobran un inusitado auge en las orientaciones y preferencias intelectuales en el campo de la sociología<sup>7</sup>. Recordando a Wittgenstein pensamos que en el sentido de una pregunta, encontramos el método para responderla, o en otras palabras *¿dime como investigas y te diré que buscas?* (Wittgenstein, 1984: 15).

La sociología comprensiva considera el acto interpretativo del investigador como el producto de una confrontación de la acción de hecho con la que desde el punto de vista teleológico sería la racional. Al respecto recordemos que una interpretación racional de las normas evaluadoras tanto del intérprete como del actor social estudiado, representa un modelo apropiado tanto para interpretar discursos como para comprender

7 Los cuestionamientos teóricos a las posturas holísticas, en especial a la parsoniana, vinieron desde los campos de las teorías del conflicto, la etnometodología, la fenomenología, el marxismo icrítico y la hermenéutica. En el ámbito latinoamericano nos encontramos frente a un intenso debate ante las diversas teorías del desarrollo, entre otras: las de la Cepal, aquellas que oponen tradición y modernidad en el sentido de las propuestas de Germani, las críticas formuladas a la teoría de la dependencia y al pensamiento neoliberal. En el campo de los métodos, asistimos a una eclosión en los trabajos de investigación tanto en pregrado como en los postgrados de la utilización de instrumentos y técnicas de orden cualitativo de diferentes tipos: etnográficos, historias de vida, entrevistas en profundidad, entrevistas no estructuradas, etc. Sería sumamente útil elaborar un registro de los trabajos realizados tanto en pregrado como en los postgrados, así como también en publicaciones periódicas. Esto nos daría una imagen más clara y precisa de las tendencias teóricas y metódicas que afectan la reciente producción sociológica en América Latina.

la acción social derivada de la intencionalidad y motivación de los actores. En este sentido, no se trata, pues, de buscar causas o de establecer regularidades empíricas. La intención es más ambiciosa: *es la de establecer un proceso de reconstrucción de sentidos tanto del discurso del interpretante como de los sujetos interpelados*. A juicio de un destacado filósofo alemán:

“El esfuerzo hermenéutico se orienta hacia la recuperación del <punto de conexión> con el espíritu del artista” (Gadamer, 1977: 220).

Dos órdenes de problemas confrontamos en la interpretación de la inter-subjetividad. Uno de orden *epistemológico* que considera que las cuestiones de significado, plantean serios problemas de orden ético y normativo, es decir, que tanto las interpretaciones del participante como las del observador o intérprete, se distinguen únicamente por su función y el espacio que ocupan en una determinada relación social, y que la simple descripción implica siempre una postura<sup>8</sup>. El otro se refiere a la so-

8 Toda postura tiene como fundamento la emisión de un juicio tanto en la esfera del mundo cotidiano como en la del mundo sociológico. La diferencia reside en los distintos criterios de argumentación y de validación que existen entre estas dos esferas. Por ejemplo, el interés de Habermas está orientado en demostrar que el mundo de vida encarna un potencial de racionalidad, orientado por la acción comunicativa hacia el entendimiento, el cual no debe ser asimilado por el incremento de la complejidad sistémica y de la acción instrumental (Habermas, 1987: 9-350). La postura habermasiana está orientada hacia el entendimiento intersubjetivo que está mediado por el *mundo de vida* y las interacciones sistémicas, definidas éstas por su grado de complejidad y las posibilidades de autorregulación. La reconstrucción racional del mundo de vida permite fundar una teoría de la sociedad, cuya intención es comprender las distintas actividades que expresan tanto el punto de vista del actor como del sistema.

ciología comprensiva que constituye un modo particular de reflexionar sobre el mundo social. En este caso actuamos:

“...sobre un mundo preinterpretado en que la producción de los marcos de sentido es condición esencial de aquella que ella trata de analizar, a saber: la conducta social humana” (Habermas, 1987:157).

En realidad, la sociología considera legítimo y pertinente que su campo de reflexión objetual esté formado tanto por actos gestuales, modos de habla, acciones instrumentales o valorativas, así como por interpretaciones de textos, tradiciones documentales, teorías, manifestaciones de la cultura material, productos diversos e instituciones sociales que conforman el mundo de vida<sup>9</sup>.

Continuando con algunas ideas expresadas por Habermas en su obra ya citada, podernos compartir su argumentación, en el sentido, que las relaciones y mediaciones planteadas entre las prácticas discursivas cotidianas y el lenguaje teórico, son las pertinentes y adecuadas para reconstruir racionalmente todo saber preteórico, al cual sólo podemos acceder por medio de la interpretación. Pues no existe una historia ni sociología de las ideas para escribir, lo que existe como criterio epistemológico son los diversos sujetos que las produjeron y utilizaron en diversas y contingentes situaciones, y con diversos motivos e intenciones fueron producidas, usadas o reorientadas. Actualmente, dos criterios de interpretación debemos tener presente para los efectos de nuestro ámbito de reflexión: el primero, es aquel del especialista que descifra e interpreta documen-

9 Paul Ricoeur ha tenido como objeto de reflexión las relaciones entre la hermenéutica y la comprensión de la vida cotidiana y sus conexiones con el tiempo vivido y la conciencia histórica en: **Temps et Récit (T. III)**. Paris, éditions du Seuil, 1985: 189-229. La idea de modernidad pensada como la ampliación de las relaciones interpersonales, podemos encontrarla Paul Valéry. **Política del Espíritu**. Buenos Aires, Editorial Losada, 1945.

tos, sin que los implicados puedan reaccionar frente a la interpretación del intérprete; el segundo, es el caso del investigador participante que con su única presencia constituye un factor de perturbación de los escenarios naturales del mundo de vida, al que se desea acceder por vía interpretativa.

Pero habría que volver y reconocer el papel de la hermenéutica en la reconstrucción racional del sentido; el problema planteado en estos términos puede definirse y orientarse en términos de racionalidad práctica, en el caso de una reconstrucción de la experiencia temporal y espacial de la intersubjetividad cotidiana, tal como aparece y es vivida por los actores y tal como aparece y es pensada por el intérprete.

La sociología y en particular la sociología fenomenológica de Schutz, plantea como centro de indagación permanente para la reflexión tres elementos:

1. La reciprocidad de perspectivas y de puntos de vista en el mundo cotidiano.
2. El origen social de todo conocimiento, como acervo social derivado de la intersubjetividad.
3. La distribución social de todo conocimiento, la cual varía de acuerdo con el lugar que la persona ocupa en la estructura social.

*ER, 1993..*

Esto es cierto, en un sentido, la sociología fenomenológica de Schutz reconoce la génesis social de todo conocimiento: de este modo lo social no queda reducido a una mera representación individual, ni lo individual queda subsumido en la sociedad. Su idea es que lo social es siempre un social interpretado por un punto de vista, es un social para mí y según mí, la sociología en este caso se preocuparía en reconstruir el sentido atribuido por los actores a sus actos y a sus relaciones con los otros. En otras palabras, es intentar reconstruir el sentido de la vida social y el de los hombres que participan en ella, *comprendiéndolos* en sus actos y en sus vivencias.

El mundo de vida, el mundo del anonimato se forma desde los recovecos de la intersubjetividad. Igualmente, la amplia-

ción de las relaciones interpersonales directas y sus conexiones con una cantidad de contrarios que aparecen en oleadas sucesivas en la escena social, se encuentran en la base social del anonimato ergo de la modernidad, y afectan todas las relaciones temporales entre pasado, presente y futuro. Además, las relaciones entre el tú, el yo y el nosotros, están condicionadas por las dimensiones temporales del recuerdo, del presente vivido y del futuro anticipado de las relaciones intersubjetivas.

La reconstrucción racional de los sentidos de las prácticas y relaciones derivadas de la intersubjetividad, se encuentra en el núcleo de las proposiciones teóricas de la sociología comprensiva. Por esta razón podemos y debemos señalar una consecuencia teórica decisiva para la sociología: no puede generarse un saber fuera de su contexto, en otras palabras, asumimos como postulado el *dilema* del condicionamiento contextual de todo conocimiento y cómo influye este condicionamiento en la estructura y contenido de todo conocimiento. Es indudable que puede colocárenos la etiqueta de relativistas epistemológicos. En todo caso, es preferible eso antes que proclamar la absolutización de todo pensamiento, y asumiríamos plenamente y en todo su sentido la idea de *intencionalidad del sujeto* tan cara a la fenomenología.

A modo de ejemplo, toda interpretación sociológica es subsidiaria de las preconcepciones de los sujetos implicados en ella. La etnometodología nos ofrece la posibilidad de evaluar acorde a un cierto modelo, los acuerdos intersubjetivos orientados por reglas predefinidas fuera de los contextos efectivos de las acciones intersubjetivas, dentro de los cuales este modelo es reconocido y convertido en tema por los miembros del contexto. Asimismo, la etnometodología es una perspectiva teórica que se fundamenta en la idea de comprender las representaciones de la gente en su vida cotidiana, cuando reflexiona respecto a la sociedad, y toma decisiones prácticas ante determinadas situaciones; produciendo, por último, explicaciones relativas a su situación.

A modo de conclusión, conviene recordar que las teorías intersubjetivas en sus orientaciones estratégicas presentan como rasgos peculiares:



“la generación de descripciones de actos por los actores cotidianos, que no son considerados como algo accesorio a la vida social, en tanto que práctica en curso, sino que es parte esencial de la producción de esa vida e inseparable de ella, puesto que la caracterización de lo que los otros hacen, o más exactamente de sus intenciones y de las razones que tienen para hacerlo es lo que hace posible la intersubjetividad, por medio de la cual tiene lugar el propósito de comunicarse. Y es en estos términos como hay que entender al *verstehen*: no como un método de acceso al mundo social, que fuera peculiar a las ciencias sociales, sino como **condición ontológica** de la sociedad humana en tanto que producida y reproducida por sus miembros” (Giddens, 1976:151).

El trabajo concluye con lo avanzado en los inicios, que existen proposiciones centrales de la sociología comprensiva, con todas sus posibilidades e impedimentos, que reivindican entre otros aspectos, la producción de sentido no solamente en sus elementos teóricos, sino también en otros, que a mi juicio, son decisivos: *la condición ontológica* de toda práctica discursiva. Que representa un interesante punto de partida para la discusión actual sobre la naturaleza del conocimiento sociológico, comprometido este último con los valores problematizados de las racionalidades científicas contemporáneas. En resumen, hago mía la afirmación de Bauman de que la sociología va más allá de la ciencia por que recupera el *significado* de la realidad que estudia ergo del mundo cotidiano.

### Referencias bibliográficas

- ALEJOS GARCÍA, José (1995). Bajtín y la etnografía del discurso. Ponencia presentada para el **Primer Coloquio Latinoamericano de Analistas del Discurso**. Caracas. Pag. 10.
- ALEXANDER, Jeffrey (1992). **Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial**. Barcelona, Editorial Gedisa, pp. 9-315.
- BAKHTINE, Mikhail (1977). **Le marxisme et la philosophie du langage**. París, Éditions du Minuit, pp. 7-233.

- BAUMAN, Zygmunt (1994). **Pensando sociológicamente**. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, pp. 5-239.
- BERSTEIN, R. (1982). **La reestructuración de la teoría social y política**. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 11-303.
- BOUDON, Raymond (1974). **La crisis de la sociología**. Barcelona, Editorial Laia, pp. 5-397.
- DUCROT, Oswald / TODOROV, Tzvan (1972). **Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage**. París, Éditions du Seuil, pp. 7-470.
- FICHANT, Michel (1975). *L'Epistemologie en France*. En: **Histoire de la Philosophie** (Vol. 8). París, Hachette Librairie, pp. 135-178.
- FUKUYAMA, Francis (1992). **El Fin de la Historia y el último Hombre**. Barcelona, Editorial Planeta, pp. 9-474.
- GADAMER, Hans - Georg (1977). **Verdad y Método**. Salamanca, Ediciones Sígueme, pp. 9-687.
- GIDDENS, Anthony (1987). **New Rules of Sociological Method**. London Hutchinson, 1967 (tr, esp. **Las nuevas reglas del método sociológico**. Buenos Aires, Amorrortu Editores, pp. 9-166.
- GIDDENS, Anthony (1987). **La constitution de la société**. París. Presses Universitaires de France, pp. 9-473.
- GIRÓLA, Lidia. *Desafíos teóricos después de la crisis*. **Sociológica**, Año 7, N° 20, México: 159-181.
- HABERMAS, Jürgen (1987). **Teoría de la Acción Comunicativa** (Tomos I y II). Madrid, Taurus, pp. 9-508; 7-618.
- HEISENBERG, Werner (1990). *La partie et le tout' (Le Monde de la physique atomique)*. París, Éditions Albín Michel, pp. 9-335.
- KANT, Emmanuel (1978). **Filosofía de la historia**. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 1-147.
- KUHN, Thomas (1975). **La estructura de las revoluciones científicas**. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 9-319.
- KUHN, Thomas (1978). **Segundos pensamientos sobre paradigmas**. Madrid, Editorial Tecnos, pp. 11-89.

- KUHN, Thomas (1982). **La tensión esencial**. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 344-364 (Cap. XIII).
- MIRES, Fernando (1993). **El Discurso de la Miseria**. Caracas, Nueva Sociedad, pp. 7-180.
- RITZER, George (1993). **Teoría Sociológica Clásica**. Madrid, McGraw - Huí, pp. 1-522.
- SHULZ, Walter (1962). *Hegel y el problema de la superación de la superación de la metafísica*. *Eco*, N° 26, junio, Bogotá: pp. 109-137.
- SIMMEL, Georg (1986). **El individuo y la libertad**. Barcelona, Ediciones Península, pp. 129-131.
- SKINNER, Quentin (Comp) (1988). **El retorno de la Gran Teoría en las Ciencias Humanas**. Madrid, Alianza Editorial, pp. 9-200.
- ULLMO, Jean (1969). **La pensée scientifique inoderne**. París, Flammarion, pp. 7-310.
- WEBER, Max (1974). **Economía y Sociedad**. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 5-1237.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1975). **Remarques Philosophiques**. París, éditions Gallimard, pp. 13-330.



## **La Visión Integrada: Estudios de complejidad y estudios culturales\***

*Immanuel Wallerstein*

El Reporte de la Comisión Gulbenkian tiene el título “Abran las Ciencias Sociales”. Este título confirma el sentido de la Comisión acerca de que las ciencias sociales se han apartado o se han cerrado, a una comprensión completa de la realidad social, y que los métodos que las ciencias sociales habían desarrollado históricamente para lograr esta comprensión, hoy pueden ser obstáculos para este entendimiento. Permítaseme resumir lo que yo pienso que dice el Reporte acerca de los últimos 200 años para entonces volver a lo que esto implica para lo que debemos hacer ahora.

La Comisión consideró la empresa de las ciencias sociales como una construcción histórica, principalmente institucionalizada en el período 1850-1945. Nosotros enfatizamos que esta construcción era, por lo tanto reciente, y que la forma en la cual la ciencia social fue construida no fue ni inevitable ni inalterable. Tratamos de explicar cuáles elementos en el mundo del siglo diecinueve condujeron a quienes construyeron este edificio a tomar las decisiones que se tomaron acerca de las diferencias que fueron creadas entre una llamada lista de “disciplinas”. Buscamos resaltar la lógica subyacente que daría cuenta de por qué las múltiples disciplinas adoptaron varias epistemologías y por qué cada una eligió ciertas metodologías prácticas como sus preferidas. También tratamos de explicar por qué el mundo posterior a 1945 encontró que esta lógica restringía y ponía en movimiento una serie de cambios en la academia que tuvieron el efecto de disminuir las distinciones entre las disciplinas.

El panorama que presentamos de la historia de las ciencias sociales fue el de una curva en forma de U. Inicialmente, desde 1750-1850 la situación era muy confusa. Había muchos, muchos nombres que se usaron para nombrar las proto-disciplinas, y ninguno o pocos parecían tener amplia aceptación. Entonces, en el período 1850-1945, esta multiplicidad de nombres fue reducida a un pequeño grupo standard, distinguiendo claramente las unas de las otras. A nuestra manera de ver, sólo seis de tales nombres fueron ampliamente aceptados en todo el mundo académico. Pero entonces, en el período desde 1945, el número de nombres legítimos de campos de estudio, ha estado nuevamente expandiéndose y hay señales de que el número continuará creciendo. Además, mientras en 1945 todavía parecían estar claras las demarcaciones que separaban una disciplina de otra, estas distinciones han sido persistentemente erosionadas en los períodos subsecuentes, de tal manera que hoy de hecho, hay una considerable coincidencia y confusión. En breve, de alguna manera hemos regresado a la situación de 1750-1850 de un gran número de categorías que no nos proporcionan una taxonomía útil.

Pero esta coincidencia y confusión es el menor de nuestros problemas. Este proceso de definir las categorías de las ciencias sociales ha estado presente en el contexto de una confusión mucho mayor que va mas allá de las ciencias sociales<sup>3</sup> que implica todo el mundo del conocimiento. Nosotros hemos estado viviendo por 200 años en una estructura de la organización del conocimiento en la cual "la filosofía" y "la ciencia" han sido consideradas diferentes, en verdad, formas de conocimiento virtualmente antagónicas. Es saludable recordar que esto no fue, siempre así. Esta división entre las llamadas "dos culturas" es también mas menos una construcción social reciente, sólo un poco más antigua que esa que dividió las ciencias sociales en una lista específica de disciplinas, la cual era virtualmente desconocida en cualquier parte del mundo antes de mediados del siglo dieciocho.

La secularización de la sociedad, que ha sido un rasgo continuamente presente en el desarrollo del moderno sistema-

mundo, se expresaba a sí misma en el mundo del conocimiento como un proceso de dos etapas. La primera fue la del rechazo de la teología como el modo exclusivo o dominante de conocer. La filosofía reemplazó a la teología: esto es: los humanos reemplazaron a Dios como la fuente del conocimiento. En la práctica, esto significó un cambio de foco de las autoridades que podían proclamar la validez del conocimiento. En lugar de los sacerdotes, quienes tenían algún acceso especial a la palabra de Dios, honrábamos a los hombres racionales que tenían una especial comprensión de la ley natural o de las leyes naturales. Este giro no fue suficiente para algunas personas, quienes argumentaban que la filosofía era simplemente una variante de la teología: ambas proclamaban el conocimiento como decretado por la autoridad, en un caso por los sacerdotes, en el otro por los filósofos. Estos críticos insistían acerca de la necesidad de la evidencia extraída del estudio de la realidad empírica. Tal evidencia, decían, era la base de otra forma de conocimiento que ellos llamaban “ciencia”. En el siglo dieciocho, estos protagonistas de la “ciencia” estuvieron rechazando abiertamente “la filosofía” como simplemente una especulación deductiva y, proclamando que su forma de conocimiento era la única racional.

Por una parte, este rechazo de la filosofía pareció sugerir un rechazo de las autoridades. En ese sentido era “democrática”. Los científicos parecían estar diciendo que cualquiera podía establecer el conocimiento, siempre y cuando se usaran los “métodos” correctos. Y la validez que cualquier conocimiento que los científicos propusieran como cierto podía ser comprobado por cualquiera, simplemente repitiendo las observaciones empíricas y la manipulación de los datos. Ya que debido a este método de hacer valer el conocimiento pareció ser capaz de generar invenciones prácticas también, se transformó en un modo de conocer especialmente poderoso. No pasó mucho tiempo antes de que “la ciencia” alcanzara un lugar dominante en la jerarquía de la producción del conocimiento.

Había un problema importante, sin embargo, en este “divorcio” entre la filosofía y la ciencia. La teología y la filosofía habían tradicionalmente aseverado que ellas podían conocer dos tipos de cosas: lo que era verdadero y lo que era bueno. La ciencia empírica no sentía que tenía las herramientas para discernir lo que era bueno; sólo lo que era verdadero. Los científicos manejaron esta dificultad con algún brío. Ellos simplemente decían que sólo tratarían de afirmar lo que era verdadero y dejarían la búsqueda de lo bueno en las manos de los filósofos (y los teólogos). Hacían esto conscientemente y, para defenderse, con algún desdén, afirmaron que era más importante conocer lo que era verdadero. Eventualmente algunos propondrían que era imposible conocer lo que era bueno, sólo lo que era verdadero. Esta división entre lo verdadero y lo bueno constituyó la lógica subyacente de las “dos culturas”. La filosofía (o más ampliamente, las humanidades) fue relegada a la búsqueda de lo bueno (y lo bello). La ciencia insistió en que tenía el monopolio de la búsqueda de lo verdadero.

Hubo un segundo problema acerca de este “divorcio”. El sendero de la ciencia empírica era en realidad menos “democrático” de lo que parecía reclamar. Rápidamente surgió la interrogante acerca de quién estaba autorizado a decidir entre quienes competían por tener la verdad. La respuesta que los científicos dieron era que sólo la comunidad de científicos podía hacer eso. Pero debido a que el conocimiento científico era inevitablemente cada vez más especializado, esto significaba que solamente subgrupos de científicos (esos en cada especialidad) eran considerados parte del grupo con autoridad para juzgar la validez de la verdad científica. Para hacer honor a la verdad, estos grupos no eran mayores que el grupo de filósofos que previamente habían reclamado la capacidad para juzgar la comprensión de los otros acerca de la ley natural o leyes.

Había un tercer problema acerca de este “divorcio”. Muchas personas estaban verdaderamente reacias a separar la búsqueda de lo verdadero y de lo bueno. Sin embargo, académicos conservadores trabajaban para establecer una segregación estricta de las dos actividades, lo cual iba en contra del



principio psicológico, especialmente cuando el objeto de estudio era la realidad social. El deseo de reunir las dos búsquedas se tornó, clandestinamente, en el trabajo de los científicos y de los filósofos, aún cuando ellos estaban ocupados negando su conveniencia o, incluso, posibilidad. Pero porque la reunión era clandestina, bloqueaba nuestra capacidad colectiva para evaluarla, criticarla y mejorarla.

Las tres dificultades fueron contenidas por 200 años, por ellas han vuelto a acecharnos en el último tercio del siglo veinte. La resolución de estas dificultades constituye hoy nuestra principal tarea intelectual.

Ha habido dos ataques importantes de la división trimodal del conocimiento en las ciencias naturales, las humanidades y las ciencias sociales, los cuales no han surgido dentro de las ciencias sociales. Estos ataques han sido llamados “estudios de complejidad” (en el caso de las ciencias naturales) y “estudios culturales” (en el caso de las humanidades). En realidad, partiendo de ángulos completamente diferentes, estos movimientos han tomado el mismo objeto como su blanco de ataque, el modo dominante de las ciencias naturales desde el siglo diecisiete, esto es, esa forma de ciencia basada en la mecánica Newtoniana.

Realmente, a comienzo del siglo veinte la física Newtoniana había sido retada por la física cuántica. Pero ésta todavía compartía con la física Newtoniana la premisa básica de que la realidad física estaba determinada y tenía simetría temporal, por lo tanto estos procesos eran lineales, y que las fluctuaciones siempre volvían al equilibrio. En esta óptica, la naturaleza era pasiva y los científicos podían describir su funcionamiento en términos de leyes eternas, las cuales eventualmente podrían ser propuestas en la forma de ecuaciones simples. Cuando decimos que la ciencia como modo de conocer se convirtió en dominante en el siglo diecinueve, es este conjunto de premisas de las cuales estamos hablando. Esta que no pudo ser ajustada dentro de este conjunto de premisas, por ejemplo, la entropía (la cual es la descripción de la necesaria transformación de la materia en el tiempo), era y es interpretada como un ejemplo

de nuestra ignorancia científica, lo cual podría y sería eventualmente subsanado. La entropía era considerada como un fenómeno negativo, un tipo de muerte de los fenómenos materiales.

Desde finales del siglo diecinueve, pero especialmente en los últimos veinte años, un gran grupo de científicos naturales ha estado cuestionando estas premisas. Ellos ven el futuro como intrínsecamente indeterminado. Ven el equilibrio como excepcional, y ven los fenómenos materiales alejándose del equilibrio. Ven la entropía como conduciendo a las bifurcaciones que producen del caos nuevos (aunque impredecibles) órdenes y, en consecuencia, el proceso no es de muerte sino de creación. Ellos ven la auto-organización el proceso fundamental de toda la materia. Y reasumen esto en dos lemas básicos: no-simetría temporal sino la flecha del tiempo; no-simplicidad como el producto final de la ciencia, sino la explicación de la complejidad.

Es importante definir qué son y qué no son los “estudios de complejidad”. No son un rechazo de la ciencia como una manera de conocer. Son un rechazo de una ciencia basada en una naturaleza que es pasiva, en la cual toda verdad está ya inscrita en las estructuras del universo. Son mas bien la creencia de que “lo posible es más rico que lo real” (Prigogine, 1996:67). Son la afirmación de que toda materia tiene una historia y es esta propia historia sinuosa la que presenta el fenómeno material con las alternativas sucesivas entre las cuales cada uno “escoge” a lo largo de su existencia. No son la creencia de que es imposible conocer, esto es, entender cómo opera el mundo real. Son la afirmación de que este proceso de comprensión es más complejo de lo que la ciencia tradicionalmente afirmaba que era.

Los estudios culturales fueron en contra del mismo determinismo y universalismo atacado por los científicos de la complejidad. Pero fundamentalmente, quienes adelantaron estos puntos de vista olvidaron distinguir entre la ciencia Newtoniana y la ciencia de la complejidad, o en muchos casos, olvidaron estar conscientes de esto último. Los estudios culturales atacaron el universalismo principalmente sobre la base de que las

afirmaciones acerca de la realidad social que estaban siendo hechas en su nombre no eran realmente universales. Representaba un ataque contra los puntos de vista de los estratos dominantes en el sistema-mundo, los cuales generalizaban sus realidades en las realidades humanas y, por lo tanto, “olvidaban” segmentos completos de la humanidad, no sólo en las afirmaciones sustantivas sino en la misma epistemología de su investigación.

Al mismo tiempo, los estudios culturales representaron un ataque del modelo tradicional de la academia humanística, la cual había confirmado los valores universales en el reino de lo bueno y de lo bello (los llamados cánones), y analizaban internamente los textos como encarnando estas apreciaciones universales. Los estudios culturales insisten en que los textos son fenómenos sociales, creados en un cierto contexto y leídos o apreciados en un cierto contexto.

La física clásica había buscado eliminar ciertas “verdades” sobre la base de que estas aparentes anomalías simplemente reflejaban el hecho de que aún éramos ignorantes de las subrayadas leyes universales. Las humanidades clásicas habían buscado eliminar ciertas apreciaciones de “lo bueno y lo bello” sobre la base de que estas divergencias aparentes de apreciación simplemente reflejaban el hecho de que quienes las hicieron no habían adquirido el buen gusto. Al objetar estas visiones tradicionales en las ciencias naturales y en las humanidades, ambos movimientos - estudios de complejidad y estudios culturales - buscaban “abrir” el campo del conocimiento a nuevas posibilidades que habían sido apartadas por el divorcio entre ciencia y filosofía en el siglo diecinueve.

¿Dónde entonces encaja la ciencia social en este panorama? En el siglo diecinueve, las ciencias sociales, enfrentadas con las “dos culturas”, internalizaban su lucha como *Methodenstreit*. Había quienes se inclinaban hacia las humanidades y utilizaban lo que se llamaba una epistemología idiográfica. Ellos enfatizaban la particularidad de todos los fenómenos sociales, la utilidad limitada de todas las generalizaciones, la necesidad de una comprensión con empatía. Y había quienes se inclinaban hacia las ciencias naturales y utilizaban lo que se llamaba una epistemología no-

motética. Ellos enfatizaban el paralelismo lógico entre los procesos humanos y todos los otros procesos materiales. Ellos buscaban unirse a la física en la búsqueda de leyes universales y simples que se mantuvieran a largo del espacio y del tiempo. La ciencia social era como alguien atado a dos caballos galopando en direcciones opuestas. La ciencia social no tenía una postura epistemológica propia y estaba dividida por la lucha entre los dos colosos de las ciencias naturales y de las humanidades.

Hoy encontramos que estamos en una situación muy diferente. Por una parte, los estudios de complejidad están enfatizando la flecha del tiempo, tema que ha sido siempre central en la ciencia social. Enfatiza la complejidad y admite que los sistemas sociales humanos son los más complejos de todos los temas. Y enfatiza la creatividad en la naturaleza, extendiendo de esta forma toda la naturaleza, lo que previamente se consideraba que era un rasgo único del *homo sapiens*.

Los estudios culturales están enfatizando el contexto social dentro del cual todos los textos, todas las comunicaciones, son hechos y son recibidos. De esta forma están utilizando un tema que ha sido siempre central en la ciencia social. Enfatizan la no-uniformidad de la realidad social y la necesidad de apreciar la racionalidad del otro.

Estos dos movimientos ofrecen a la ciencia social una oportunidad increíble de vencer su carácter derivado y dividido, y colocar el estudio de la realidad social dentro de una visión integrada del estudio de toda la realidad material. Lejos de ser rasgada por caballos galopando en direcciones opuestas, veo los estudios de complejidad y los estudios culturales como moviéndose en la dirección de la ciencia social. En este sentido, lo que estamos viendo es la "cientificación social" de todo conocimiento.

Por supuesto, como todas las oportunidades, sólo tendremos *fortuna* si la aprovechamos. Lo que es ahora posible, es la reestructuración racional del estudio de la realidad social. Esta puede ser una que comprenda que la flecha tiempo ofrece la posibilidad de creación. Puede ser una que entienda

que la multiplicidad de los patrones humanos de conducta es precisamente el campo de nuestra investigación, y que podemos aproximarnos a la comprensión de lo que es posible sólo cuando nos despojemos de nuestras suposiciones acerca de lo que es universal.

Finalmente, a todos nosotros se nos ofrece la posibilidad de reintegrar el conocimiento de lo que es verdadero y de lo que es bueno. Las probabilidades de nuestro futuro son construidas por nosotros dentro del marco de las estructuras que nos limitan: A largo plazo, lo bueno es lo mismo que lo verdadero, porque lo verdadero es la escogencia entre las alternativas que se nos presentan de lo óptimamente racional, materialmente racional. La idea de que hay “dos culturas”, con mayor razón de que estas dos culturas están contrapuestas, es una mistificación gigantesca. La división tripartita del conocimiento organizado es un obstáculo a nuestra completa comprensión del mundo. La tarea ante nosotros es reconstruir nuestras instituciones de tal manera que maximicemos nuestras oportunidades de avanzar en el conocimiento colectivo. Esta es una tarea enorme, dado el inherente conservadurismo de las autoridades institucionales y of peligro que tal reconstrucción representa para aquellos que se benefician de la repartición desigual de los recursos y del poder en el mundo. Pero el hecho de que es una tarea enorme no significa que no es factible. Hemos entrado en una bifurcación en las estructuras del conocimiento, lo cual parece caótico en muchas formas. Pero por supuesto, saldremos de esto con un nuevo orden. Este orden no está determinado, pero es determinable. Pero sólo tendremos *fortuna* si la aprovechamos.

### Referencia bibliográfica

PRIGOGINE, I. (1996) **La fin des certitudes**. París: Odile Jacob.



# **La Sociología: de los Sistema a los Actores**

*Alain Touraine*

I. La palabra sociología se refiere no sólo a una categoría de hechos que deben ser considerados como sociales, porque se remiten a comparaciones, interacciones o relaciones entre actores individuales o colectivos. Tradicionalmente, sugiere que estas interacciones deben ser entendidas y evaluadas desde el punto de vista de un sistema social, de sus leyes, necesidades e instituciones. Podemos hablar de desviación, socialización, conciencia colectiva o, aún más directamente, de funcionalidad o disfuncionalidad, sin referirnos directamente a la sociedad como un sistema auto-regulado que rechaza la conducta considerada - a través de sus instituciones legales o educativas - como destructora y trata de socializar a los nuevos miembros de acuerdo con los valores, normas y hábitos culturales que son vistos como "normales", esto es, necesarios para su propia existencia e identidad.

Es verdad que tal afirmación general ha sido constantemente criticada desde dos puntos de vista, pero fácilmente ha vencido estos obstáculos.

Por una parte, la sociedad ha sido considerada por muchos no como orientada a su propio interés y auto-control, sino como sometida a principios trascendentales: la palabra de Dios, los mitos fundamentales, las leyes de la razón o el movimiento natural del progreso. Pero una respuesta sencilla es que estos principios trascendentales están tan fuertemente ligados a una comunidad, que es imposible separar el triunfo de los principios trascendentales de la integración comunitaria. Además, la prin-

La principal diferencia entre comunidad y sociedad - *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* - es que la sociedad se convierte en un principio de regulación de la conducta social precisamente cuando los procesos de secularización y racionalización separan los fenómenos sociales de los principios absolutos, tal como Weber nos enseñó hace virtualmente un siglo y, en consecuencia, cuando el interés general o los valores sociales son los principios fundamentales de un tipo de religión cívica.

La segunda objeción es que los actores sociales persiguen su propio interés, en vez de someterse a las normas y reglas colectivas. Pero esta visión utilitaria debe integrarse en una definición socio-céntrica de lo bueno y lo malo. Adam Smith y Jeremy Bentham se refirieron a la mano invisible que hace que la suma de los intereses personales corresponda al interés público.

El concepto de sociedad entonces, no describe una realidad empírica; por el contrario es un principio tan trascendental como Dios o la Historia. Se refiere a la capacidad de los grupos humanos para imponer sobre las prácticas sociales las normas que expresan el principio de igualdad que crea el orden político. El principio "social" más importante de orden político ha sido la soberanía del pueblo, la cual proclama que la sociedad es un sistema auto-creado y auto-regulado. Este es el aspecto más positivo de una imagen de la sociedad centrada en sí misma; la más negativa es la acumulación del poder en las manos de un Estado legal-racional, que pretende ser la expresión directa de un "deseo general", para usar la expresión de Rousseau. Es difícil, sino imposible, separar estas dos concepciones de sociedad aparentemente opuestas. Una sociedad auto-creada sustituye el poder absoluto de las decisiones políticas, por valores que subordinan la vida social a principios sagrados: la soberanía del pueblo, es un nuevo principio de legitimación del poder y las instituciones. La invención política de la sociedad, la introducción de un principio legal y político de igualdad crea una identificación básica de la sociedad con valores universales más allá de intereses específicos. Este concepto político de sociedad cree en los valores cívicos, en el interés general y, algunas veces, especialmente en períodos de guerra,



defiende a un país como defensor de principios universales, como la democracia misma.

II. Mi intención aquí no es analizar mas profundamente lo que yo ya he llamado sociología clásica. Por el contrario, si definí como sus principios centrales que el bien y el mal son concebidos en términos de la funcionalidad social o la disfuncionalidad, era para aclarar que nuestro análisis de la vida social se ha alejado de esta aproximación clásica y que estamos ahora claramente enfrentados con la difícil cuestión de definir lo que puede ser la sociología, cuando la idea de la sociedad como un instrumento analítico es abandonada, cuando lo bueno y lo malo ya no son definidos como funcionales o disfuncionales para la vida social y la integración. Sin embargo, primero que todo, ¿por qué es inevitable abandonar la idea de sociedad? La respuesta principal es: porque el control de las instituciones sociales y políticas sobre los procesos sociales está disminuyendo rápidamente. Dos transformaciones importantes deben ser mencionadas aquí.

Llamaremos a la primera capitalismo: esto significa que la economía del mercado rechaza ser controlada por las fuerzas externas e instituciones y trata, por el contrario, de usar el resto de la sociedad como recurso para su acción económica racional. Esta autonomización de la acción económica de los obstáculos políticos o morales, ya era visible hace un siglo con el triunfo del *Finanzkapital* (título del libro de Hilferding que fue publicado en 1910) y el rápido crecimiento de la economía internacional y, en consecuencia, la declinación de la capacidad de las autoridades políticas para controlar la economía. Hoy, esta incapacidad parece tan obvia que, mucha gente va mas allá al decir que vivimos en una economía globalizada que no puede ser controlada mas ni por los Estados nacionales, ni por los movimientos sociales. Pero, aún si esta idea ampliamente difundida se aleja mucho de la realidad, porque las autoridades políticas todavía mantienen en sus manos decisiones importantes, es verdad que la producción en masa, el consumo y la comunicación, tanto como el dominio del capitalismo financiero sobre el industrial, hacen muy visible la autonomización

del sistema económico del resto de la organización social. Estamos hoy mas cerca del 1900 que de 1960 y, los procesos de desarrollo nacional integrado, en todas partes han decaído. Ninguna institución política puede controlar los mercados económicos mundiales.

La segunda transformación fue introducida al mismo tiempo que la primera. Desde la segunda mitad del siglo XIX, no consideramos mas al ser humano como el *homo economicus*. Aún mas, hemos abandonado la idea central de la Ilustración, acerca de que el progreso material y el moral son paralelos, que la racionalización es un principio general que debe ser aplicado a la conducta personal, tanto como a la organización social y a la investigación científica. Nietzsche, Freud, Bergson y aún Max Weber han opuesto los valores personales y las normas sociales, los actores y los sistemas. Cuando, al final del siglo XIX, la vida social parecía estar sometida, cada vez mas, a la racionalidad instrumental, la cual está prevaleciendo en ciencia, tecnología y la economía del mercado, observamos un desarrollo rápido y progresivo del nacionalismo y, en particular, de un antisemitismo que opone los valores nacionales y las tradiciones a una cultura judía sin raíces. Situación que es muy similar, con todos sus aspectos negativos, a la que nosotros estamos viviendo ahora y completamente opuesta a la cultura industrial que prevaleció en los cincuenta y sesenta.

En vez de definirnos como seres racionales y políticos, integrados dentro de una sociedad racionalizada, vivimos una situación doble y contradictoria. Por una parte, estamos inmersos en un universo de racionalización tecnológica, económica y administrativa; por el otro, nos definimos mas y más como actores nosociales, definidos por status adscritos mas que alcanzados. Nuestro siglo finaliza al mismo tiempo con el triunfo de la globalización y con el revivir de las identidades religiosas, étnicas y nacionales, con la importancia creciente de la edad y el género, como categorías socialmente significativas. Un buen especialista del Islam, Gilles Kepel, escribió un libro influyente, "La venganza de Dios", en el cual compara los mo-

vimientos religiosos fundamentalistas políticamente radicales - los cuales no deben confundirse con otras religiones.

Mientras más rápidamente el mundo económico y el universo de culturas se alejan, es más difícil mantener una visión socio-céntrica unificada de la vida social. Mucha gente acepta como positiva esta descomposición de la vida social y política. Realmente, en dos formas diferentes. Por una parte, mucha gente acepta un diferencialismo cultural extremo; por la otra, mas críticas radicales reducen las instituciones sociales y las normas a un sistema de control que es impuesto a todas las actividades sociales para complacer los intereses de los grupos dominantes. Estas son las dos caras del post-modernismo definido por una aguda conciencia de la desaparición de todas las “grandes narrativas”, para usar la famosa expresión de Lyotard, esto es, de todos los principios de unidad, ya sean evolucionistas o culturales, de la vida social. Su versión derechista reconoce que el mercado es el único canal de comunicación entre culturas o experiencias completamente diferentes; su versión izquierdista insiste por el contrario, sobre la necesaria deconstrucción de un orden social que debe ser analizado como una construcción ideológica.

III. Aquí estamos. ¿Deberemos abandonar enteramente el concepto de sociología si éste es incapaz de sustituir la ahora inútil idea de sociedad por un nuevo instrumento analítico o, podemos defender a la sociología, como la búsqueda de una nueva combinación y una integración relativa de la racionalidad instrumental con las identidades culturales? Pero esta tarea es difícil, porque las dos tendencias opuestas, por una parte ideologías neo-comunitarias, las cuales se extienden desde sectas hasta la limpieza étnica y, por el otro lado, la imagen de un mercado auto-regulado que limita el rol del Estado a remover todos los obstáculos que impiden su libre desarrollo, parecen ser predominantes. En algunos países, la sociología está desapareciendo como una disciplina autónoma y los estudios culturales, por una parte, y por la otra, el análisis de elección racional, están sustituyendo a la sociología.

La situación actual de la sociología es tan comprometedora que muchos sociólogos consideran la teoría social como

algo inútil y estudian los fenómenos sociales sin referirlos explícitamente a ninguna teoría sociológica. Pero no podemos ir muy lejos con una aproximación eminentemente empírica. Debemos buscar una visión de la vida social que sea diferente, no funcionalista.

Regresemos a la definición de sociedades contemporáneas que mencioné anteriormente. No vivimos en una sociedad completamente racionalizada o secularizada, ni estamos encerrados completamente en una cultura que es enteramente específica y diferente de todas las demás. Experimentamos una separación profunda y creciente entre el mundo unificado de la racionalidad instrumental y el mundo heterogéneo de las culturas, de tal manera que parece que ya no es posible construir un puente entre estos dos continentes, refiriéndonos a Dios, la razón, la historia o la misma sociedad, para integrar dentro de un orden social y político, las lógicas opuestas de una racionalidad instrumental y de una identidad cultural. Pero en vez de aceptar esta peligrosa separación de la economía y las culturas, debemos preguntarnos: ¿hay una manera de vencer esta situación aparentemente difícil y encontrar un nuevo principio de legitimación para las instituciones y reglas sociales?

Propongo la siguiente hipótesis: la única fuerza que puede resistir y vencer la separación entre la lógica impersonal del mercado y la lógica igualmente impersonal de una identidad comunitaria, no es mas un principio trascendental sino, por el contrario, el esfuerzo hecho por individuos y grupos para construir y defender su propia experiencia personal de vida, lo cual es, precisamente, definido por una combinación de racionalidad instrumental e identidad cultural. Esta combinación es siempre individual, limitada, frágil, inestable, pero diferente de todas las demás. En otras palabras, los actores sociales no tratan mas de encontrar el soporte de un principio trascendental, sino que se comprometen en un proceso de individualización. Llamo subjetivización este esfuerzo por combinar, siempre en una forma única, la instrumentalidad y la identidad, las actividades económicas y las orientaciones culturales.

Antes de proceder mas allá en esta dirección, debo eliminar una posible mala interpretación. Alguna gente piensa que si el proceso de subjetivación es una liberación doble de las fuerzas del mercado y de los valores comunitarios, probablemente puede cuando mucho crear una experiencia estética que corresponde a la definición que Baudelaire dio de modernidad: eternidad en el presente, pero es limitada a una elite. Además, nosotros sabemos que estamos profundamente influenciados por nuestro status económico, por nuestros grupos de referencia y por los valores y costumbres predominantes en nuestro medio social. Sin embargo, esta crítica debe ser rechazada porque el proceso de subjetivación incluye no sólo una defensa activa contra las normas predominantes, sino que requiere garantías sociales e institucionales, que son necesarias para que este proceso tenga lugar. La principal diferencia con sociedades pasadas es que, mientras en las sociedades pre-modernas, valores como Dios, la razón, la historia, fueron en gran medida identificados con normas de organización social, ahora nuestra conducta puede ser legitimada sólo por un principio realmente no-social, por la construcción de una identidad propia, que no es definida por procesos de socialización sino, por el contrario, por desocialización, liberación y por la creación de una experiencia de vida auto-referida. No queremos actuar mas de acuerdo con principios universales sino, por el contrario, de acuerdo con nuestros esfuerzos por individualizar una experiencia de vida, que no debería ser mas reducida a una serie de situaciones diferentes, de *Erlebnisse*, sino a un proyecto auto-consiente que es enriquecido y no debilitado o destruido por cada nueva experiencia. Estamos muy lejos de la visión universalista de la naturaleza y la mente humana, elaborada por la Ilustración.

IV. La pregunta: ¿este tipo de valor es capaz de legitimar un cierto tipo de organización social o tiene justamente la capacidad de decir no, para resistir las presiones económicas y políticas? Debe ser respondida en dos maneras complementarias.

a) Las normas sociales que se imponen a los miembros de una sociedad para subordinar sus propios intereses y orientaciones al refuerzo e integración del sistema social, son elimina-

das progresivamente y los valores sociales, que restringen todas las formas de poder, sustituirán a aquellas. T. Parsons consideró las normas como aplicaciones de los valores generales a situaciones específicas. Yo sugiero, por el contrario, que los valores y las normas están mas y más opuestos entre sí por dos razones complementarias. La primera, es que los valores tienen una legitimidad extra-social. Cuando decimos: no debemos matar, oponemos valores a la gente que defiende la pena de muerte por razones sociales. Cuando Isaiah Berlin opone la libertad negativa a la positiva, crea una oposición similar entre la imagen peligrosa de una sociedad perfecta - cuya caricatura fue la llamada democracia del pueblo - y la protección de los derechos personales o colectivos que en realidad son mas derechos humanos que sociales. Hoy, el debate principal es acerca de los derechos culturales mas que los políticos y sociales. Para usar las palabras de Amartya Sen, debemos proporcionar al mayor número posible de individuos, la mayor capacidad para involucrarse en actividades que ellos valoren positivamente. Yo repito que la idea de la individualización no es sólo una defensa del consumo de bienes, materiales o culturales, que son proporcionados por el mercado. Es la difícil construcción de una experiencia de vida individualizada, en una sociedad de masas que constantemente amenaza los proyectos individuales libres y trata de subordinar los individuos y grupos a lógicas externas.

Por ejemplo, el sistema legal está mas y más orientado hacia proporcionar la mejor protección de la vida personal, los valores culturales y los derechos sociales. En el campo de la educación - tanto en la familia como en la escuela - la idea de la socialización está perdiendo base, en tanto la educación es redefinida para preparar a los niños y a los nuevos miembros para actuar como personas libres y responsables.

No es paradójico decir que nuestra sociedad le da cada vez menos importancia a las normas y más a los valores. Ya no somos definidos, ni nos definimos como ciudadanos, trabajadores, miembros de una religión, de un grupo social o político, sino como personas que tratan de combinar, en una vida indi-

vidualizada, elementos que eran anteriormente considerados como contradictorios. Mas precisamente, consideramos tan negativos una completa subordinación a los mercados, como un comunismo autoritario.

b) Esta separación entre normas internas y valores externos implica la idea de que las normas sociales son, mas y más, instrumentos para el control social, son impuestos por los grupos dominantes. Esta es una ruptura final con la idea de comunidad (*Gemeinschaft*). Si los valores no están en el centro de la sociedad, sino fuera de ella e imponiendo límites a todo tipo de acción institucional, política o cultural, y si no estamos satisfechos con la identificación de la sociedad, con un conjunto de mercados - empirismo extremo que no da explicación de la existencia de normas -, estamos obligados a decir que el principal proceso de integración de una sociedad, es el control de todos los aspectos de la vida social, por grupos dominantes. Esta es la razón por la cual el funcionalismo crítico ha sido extensamente sustituido por un funcionalismo conservador, que consideró las normas como mecanismos de integración social.

Aquí estamos muy lejos de una moralidad proto-moderna, del espíritu de las revoluciones políticas y morales fundamentales, en las cuales la moralidad era identificada con el sacrificio por la nación o la república, en un sentido amplio.





# La disputa del Canon Clásico en la sociología

*Javier B. Seoane C.*

## 1. Preámbulo

Es un hecho que muchos manuales de sociología establecen un canon clásico para la disciplina, un canon que se presenta como dado. También resulta un hecho que muchas disciplinas científicas carecen de canon clásico. Adicionalmente, también podemos decir que es un hecho el que disciplinas humanísticas que no se pretenden científicas suelen tener un canon clásico. Si se concede la existencia de estos tres hechos, se abre entonces una serie de cuestiones de gran relevancia teórico-epistemológica para la sociología que se quiere científica<sup>1</sup>.

---

1 Decimos “sociología que se quiere científica” y no de plano “sociología científica” porque partimos del hecho de que lo que se entiende bajo el calificativo “científico” está en discusión desde las diferentes corrientes epistemológicas de los últimos dos siglos, especialmente desde las posturas positivistas centradas en la tradición empírica y las posturas postpositivistas que parten de la primacía del momento teórico en las prácticas científicas. Incluso, autores como Peter Winch rehuyen el calificativo de “científico” y prefieren denominar a las ciencias sociales como “estudios sociales” (cf. Winch, 1990). Nosotros pensamos que esta última postura hace perder el carácter distintivo de las ciencias sociales con relación a la filosofía, las artes u otras formas cognoscitivas. Así, preferimos hablar, con Ágnes Heller, de

¿Hace falta o no un canon clásico en la disciplina? Y, si hace falta, entonces, ¿quiénes y qué obras conformarían el canon? El presente trabajo interroga por la configuración del campo sociológico<sup>2</sup> alrededor de autores clásicos. Es decir, indaga sobre

---

ciencias hermenéuticas; esto es, ciencias que proporcionan interpretaciones y sentidos sobre el mundo social y que, en su carácter de ciencias, no pueden renunciar a la pretensión de producir conocimiento verosímil sometido a controles disciplinarios (metódicos) rigurosos, controles a los que no se somete ni la filosofía, ni las artes ni otras formas del conocimiento, también enteramente legítimas (cf. Heller y Fehér, 1994: 52-100). Igualmente, en este artículo hablaremos de sociología en singular por respetar una larga convención. Pero no hay un modo único de comprender esta disciplina, sino, por el contrario, muchos discursos (positivistas, marxistas, funcionalistas, fenomenológicos, hermenéuticos, etc.) que la comprenden de modo diferente. Se trata de discursos que configuran un campo de objetos, de métodos, de controles de investigación. En otro lenguaje, la sociología es constitutivamente pluriparadigmática.

- 2 En cuanto a la noción de campo, seguimos a uno de los autores que más han hecho uso de la misma, a saber, Pierre Bourdieu (1930-2002), para quien los campos son espacios discursivos estructurados que establecen para las disciplinas cognoscitivas un orden de objetos de estudio y métodos a seguir. Bourdieu llega a enunciar que los campos tienen leyes invariables independientemente del asunto particular del cual sean campos (Bourdieu, 2000:112). Por ejemplo, y de acuerdo con nuestro interés en este artículo, cabe decir que los campos se constituyen históricamente, por lo que están sometidos a importantes modificaciones conforme se van resolviendo antiguas luchas de poder y van emergiendo nuevas, luchas en las que van en juego los objetos y métodos constituyentes. Por ello, no se mantienen estáticos ni tampoco lo hacen sus delimitaciones. Así, la propia definición del campo se transforma, lo que implicará un cambio discursivo y de interpretaciones, así como gradualmente en la identidad toda. Si nos referimos al

las disputas en torno a la definición del campo a partir del establecimiento o no de un canon clásico de la disciplina. Ello es, a nuestro entender, relevante en tanto y en cuanto que las concepciones científicas positivistas rechazan la idea de que una disciplina científica deba retornar a estudios pasados para dar cuenta del presente. Las concepciones positivistas parten de una visión acumulativa progresiva del saber. En este sentido, una ciencia anclada en estudios clásicos resulta una ciencia “inmadura”, que no ha sumado un número importante de investigaciones empíricas y que no ha podido, en consecuencia, constituir una sistemática teórica de su propio campo de objetos y métodos. Robert King Merton (1910-2003), reconocido teórico de la sociología contemporánea, pensaba en estos términos en una de sus principales obras<sup>3</sup>. No obstante, frente a

---

campo sociológico, bastaría llevar a cabo una historia de los manuales de sociología para vislumbrar cómo se transforman los autores considerados clásicos o claves, los temas relevantes, los métodos resaltados. Dado el caso pluri-paradigmático de la sociología, muchas de esas definiciones del campo compiten entre sí simultáneamente, procurando volverse hegemónicas en las Asociaciones de científicos, en los Congresos, en el mundo universitario, etc. Quizás, hasta sea mejor hablar de múltiples campos queriendo hacerse pasar cada uno, o al menos una gran cantidad de ellos, como el único válido. En síntesis, juzgamos menester considerar que las luchas intestinas en los campos se dan entre interpretaciones que aspiran a establecer una hegemonía hermenéutica dentro de la disciplina.

- 3 “El contraste entre la orientación de las ciencias hacia las grandes obras clásicas y la de las humanidades, se ha observado a menudo. Este contraste surge de las profundas diferencias en el tipo de acumulación selectiva que tiene lugar en la civilización (la cual incluye la ciencia y la tecnología) y en la cultura (la cual comprende las artes y las configuraciones de valores). En las ciencias más exactas, la acumulación selectiva de conocimiento significa que las aportaciones clásicas hechas en el pasado por hombres geniales

esta concepción epistemológica, a partir de la segunda mitad del siglo XX surge un giro postempirista que considerará que la acumulación científica sólo ocurre a lo interno de un paradigma (Thomas S. Kuhn) y que una vez cambiado el paradigma por circunstancias muy diversas, hay toda una transformación que va desde la misma percepción de los objetos dignos de estudio hasta las técnicas de investigación a emplear. Este giro postempirista, también llamado postpositivista, pone el primado científico sobre la teoría y no sobre datos y hechos empíricos. Esto es, los datos y hechos son siempre seleccionados desde marcos teóricos y paradigmas que no se refutan fácilmente por la presencia de observaciones anómalas para la teoría. En el marco de referencia de este giro epistemológico de la segunda mitad del siglo pasado, los clásicos no desmentirían o pondrían en tela de juicio el carácter científico de una disciplina. Por el contrario, esos clásicos se considerarían paradigmas ineludibles para definir campos de investigación. Incluso, dado el carácter transdisciplinario emergente en la reflexión científica de los últimos decenios, muchas teorías adquirirían el rango de clásicas al no circunscribirse a un campo muy delimitado de objetos. Sería éste el caso de clásicos como Max Weber, Karl Marx, Georg Simmel, Alexis de Tocqueville o Émile Durkheim. Así, si bien estos autores son considerados clásicos para muchas de las formas de definir la disciplina sociológica, también serían clásicos de un campo por excelencia transdisciplinario: la teoría social como teoría matricial de las diferentes ciencias sociales.

---

o de gran talento, han sido ampliamente desarrolladas en trabajos posteriores, a menudo por hombres de talento claramente mucho menor. La prueba más rigurosa del conocimiento verdaderamente acumulativo consiste en que las mentes comunes pueden hoy resolver problemas que las mentes ilustres no empezaron a resolver antes”  
(Merton, 1980: 44-45).

Dado lo arriba dicho, se comprenderá mejor que el debate en torno al canon clásico sociológico está en el mismo ojo del huracán de la disputa sobre el estatuto epistemológico de la sociología y las ciencias sociales. Aceptar o no un canon clásico resulta un indicio muy significativo de cómo un discurso comprende y legitima la ciencia, y de cómo ese discurso pretende imponerse en el mercado de la diversidad sociológica. Seguiremos este debate a partir de cuatro relevantes pensadores: Jeffrey Alexander, Immanuel Wallerstein, Niklas Luhmann y R.W. Connell. Por medio de ellos procuramos presentar algunos matices del asunto. Finalmente, esbozamos una relación entre las construcciones del canon clásico y la del campo disciplinario.

## **2. Cuatro disputantes en torno a la cuestión de un canon clásico para la sociología**

### **2.1. Alexander, clásicos remozados y postpositivismo**

Para Jeffrey Alexander, la vuelta a los “clásicos” se coloca en el centro de la revolución epistemológica postpositivista acontecida a partir de la segunda mitad del siglo XX. En este sentido, y para presentar su proposición en esta materia, seguiremos su explicación a través de: a.) *la revalorización de los “clásicos” y su relación con la demitificación del positivismo de la plataforma epistemológica postpositivista*; b.) *el establecimiento de un canon clásico como necesidad funcional de estructurar el campo disciplinario*; y, finalmente, c.) *los autores del canon clásico y sus méritos científicos*.

*Ad a.)* Alexander comienza por montar su discusión sobre el plano del debate epistemológico contemporáneo. Apuesta, en ese debate, por la postura postpositivista y piensa que se precisa develar la mitología del positivismo toda vez que esta matriz discursiva epistemológica todavía resulta hegemónica en el ámbito institucional de la sociología (Alexander, 1990: 29). Para el marco epistemológico positivista, los “clásicos” pertenecen al pasado y, lo que ellos han aportado, se ha de conservar sólo dentro de una teoría general (1990: 27).

Empero, a mediados del siglo pasado comienza una revuelta epistemológica en el seno de la filosofía de las ciencias cuyas ondas se extienden por todas las disciplinas del conocimiento. Tal revuelta demolió la candidez positivista en torno a las teorías, la observación y los hechos como tribunal inquisitorial de las teorías (Alexander, 1995: 13). Nos referimos, sin duda, a la serie de corrientes que hoy reunimos bajo el nombre de “postpositivismo” unas veces, y otras bajo el nombre de “postempirismo”. Alexander propone una serie de tesis características de este nuevo movimiento epistemológico, a saber: *i*) la teoría resulta constitutiva del campo de hechos observables relevantes para una práctica científica dada; *ii*) la evidencia empírica no resulta el tribunal último sobre el que descansan las prácticas científicas; *iii*) la práctica teórica no es escéptica y progresiva, sino que, más bien, tiende a ser dogmática y a generar hipótesis *ad hoc* claramente defensivas ante presuntas contradicciones con resultados empíricos; y, *iv*) en relación con las tesis anteriores, cabe afirmar que los cambios en las creencias científicas sólo se dan en la medida en que surjan teorías competitivas que reemplacen a las existentes (1990: 30).

El postpositivismo aseverará que tanto el *a priori* como el *a posteriori* de la práctica científica es teórico, que la primacía toda recae en una apuesta teórica inicial, aunque ésta muchas veces pueda existir inconscientemente en y para el investigador (1990: 29). Por ello, la condición hermenéutica de la producción de conocimientos se vuelve insoslayable, entrando en escena la existencia y justificación de los “clásicos”. La teoría precede, la interpretación selecciona qué datos y qué hechos han de ser relevantes para la práctica científica (1995: 14). Sin embargo, Alexander está consciente de un problema: en las ciencias naturales no hay “clásicos”.

¿Por qué no hay clásicos en la ciencia natural? Nuestro autor ofrece dos argumentos que responden a esta cuestión. Primero, la atención de los científicos naturales se dirige hacia los datos y hechos, lo que va en detrimento de perpetuar discusiones teóricas y clásicas. Ello es así no porque la teoría no sea en la ciencia natural un *a priori*, sino porque las disputas se en-

cuentran solapadas (1990: 32). Al estar encubiertas, se presenta un mayor grado de consenso, el cual, en última instancia define y orienta las prácticas científicas, dándole mayor uniformidad y carácter de “ciencia normal” (Kuhn) a las ciencias naturales. Segundo, estas ciencias, debido a lo expuesto, trabajan sobre la base de modelos ejemplares y no con clásicos (1990: 32). Dichos modelos, al igual que los clásicos, suponen compromisos no empíricos, ontológicos, y, en tal sentido, son en sí mismos un *a priori* teórico encriptado.

Más, ¿por qué en las ciencias sociales no se solapan las disputas teóricas mientras que en las ciencias naturales sí? O, en otros términos, ¿por qué esa fragilidad del consenso en las ciencias sociales en comparación con las ciencias naturales? Alexander da, básicamente, tres nuevos argumentos, a saber: primero, muchos de los referentes empíricos de las ciencias naturales, en tanto que exteriores a la mente humana<sup>4</sup>, pueden ser verificados más fácilmente entre los miembros de la comunidad científica; segundo, los objetos de las ciencias naturales no están tan implicados en cuestiones axiológicas como los de las ciencias sociales; y, tercero, debido a la naturaleza cognoscitiva y axiológica de las ciencias sociales el consenso sobre re-

---

4 Argumento éste de la exterioridad que, como bien afirma un colega, resulta harto problemático dadas las posiciones epistemológicas consolidadas de las tendencias postempiristas. No obstante, si uno quisiera rescatar el texto de Alexander, podría apelarse como apoyo a la noción de “hermenéutica doble” de Anthony Giddens, quien afirma por medio de ella que, si bien los objetos de las ciencias naturales están sometidos a la interpretación teórica tanto como los de las ciencias sociales, en estas últimas el teórico construye sentidos e interpretaciones sobre los sentidos e interpretaciones que los objetos (actores sociales) dan a sus acciones sociales (cf. Giddens, 1998: 33-34). Así, en las ciencias sociales se constituyen interpretaciones sobre las interpretaciones de los actores, cuestión que no resulta consustancial a los objetos de las ciencias naturales.

ferentes empíricos se dificulta, dificultándose aún más el consenso sobre aspectos no empíricos de la práctica científica (1990: 35).

Con lo dicho, Alexander pretende finiquitar el problema de la inexistencia de clásicos en las ciencias naturales. Adicionalmente, nuestro pensador reafirma el carácter más retórico y persuasivo de la práctica de las ciencias sociales con la noción foucaultiana de discurso. El quehacer de las ciencias sociales y el de la sociología en especial requiere gran peso argumentativo, a diferencia de las ciencias naturales y su exitoso carácter predictivo. Y, cuando hablamos de discurso y persuasión, entonces también entran en juego aspectos diversos, incluso estéticos (1990: 36). Se trata de una lucha del discurso por volverse hegemónico. El discurso se guía por una voluntad de poder (Nietzsche), por una sed de legitimación. Pero, hasta esto último no llega Alexander. A diferencia de Foucault, afirma que en la ciencia social hay pluralidad de discursos, no *uno solo*; pluralidad, además, supeditada al valor de verdad (1990: 36).

*Ad b.)* La exigencia de “clásicos” en la teoría social responde también a una necesidad funcional. Se trata del problema de la integración del campo disciplinario, de dónde comienza y termina éste (1990: 42). Para que exista campo se precisan límites y, al entender de Alexander, los “clásicos” auxilian en el intento de sostener límites. La referencia a un clásico, afirmativa o negativa, integra un orden disciplinario.

De este modo, la referencia a “clásicos” reduce la complejidad del campo, a la par que permite asumir compromisos amparándose en los mismos (1990: 43). Además, como en el caso de la sociología no hay un único clásico, se puede desconocer la existencia de un discurso único. Esto último resulta paradójico pues, a tenor de Alexander, los “clásicos” permiten limitar e integrar el campo sociológico como también se prestan para desconocer un discurso único y, con ello, unos únicos límites.

Todo lo expresado no apunta, sin embargo, a otro tipo de razón final que no sea la lucha por legitimar el campo y por legitimarse a sí mismos los contendientes dentro del mismo



(1990: 44). En el fondo, estamos en presencia de un argumento político disciplinario en el que se revela con claridad luchas externas e intestinas por el poder. Externas, en razón de posicionarse la sociología como disciplina científica con campo propio; intestinas, por cuanto al apelar a un “clásico” buscan legitimarse los pretendientes de posiciones de rango dentro del campo.

Si nos quedáramos con esta última línea de argumentación, se podría concluir por fuerza que la cuestión de los “clásicos” es tan sólo utilitarista y estratégica. De ahí, sólo hay medio paso al nihilismo posmoderno. Pero, como ya se señaló, Alexander no se reduce a ello. Por el contrario, piensa que los “clásicos” tienen una razón de ser de peso, sustantiva. Los “clásicos” tienen, para nuestro autor, un valor de verdad.

*Ad c.)* Afirma el sociólogo que, en última instancia, hay una excelente razón sustantiva que da valor a los “clásicos”, un valor de orden veritativo (1990: 36). Se trata de una razón científica, no esencialista, pero sí producto de procedimientos de persuasión aceptados por la comunidad científica: argumentación, demostraciones, estadísticas, entre otros. Alexander presume que la comunidad sociológica ha aceptado los “clásicos” porque sus obras constituyen un aporte paradigmático para el campo disciplinario. Para mostrar su propuesta, presenta una serie de contribuciones relevantes dadas por los “clásicos” al campo sociológico y que han constituido paradigmas para la práctica científica. Todos esos aportes parten de lo más distintivo de las ciencias sociales: el *Verstehen* o comprensión, diferente de la somera explicación (1990: 45). Se trata de: *a)* la interpretación de los estados mentales; *b)* la reconstrucción del mundo empírico; y, *c)* la formulación de valores morales e ideológicos.

Esta línea de argumentación se conjuga con la primera referida a la revuelta epistemológica postpositivista: la presencia de un canon clásico no se puede considerar síntoma de inmadurez científica. Es más, en el caso de la sociología, precisamente el canon habla de madurez epocal: los “clásicos” lo son por su vigencia. En una tónica sartreana: son la cultura de nuestro tiempo, insuperados hasta que se supere este tiempo epocal.

## 2.2. Immanuel Wallerstein: El legado de una lógica de la dominación

Immanuel Wallerstein (1930), destacado investigador en el campo de la sociología histórica, ha reflexionado sobre la constitución de las ciencias sociales en el marco de las luchas de poder por la hegemonía del sistema capitalista mundial y la configuración de su modo de producción de conocimientos. Sus aportes a la discusión del canon clásico parten de su perspectiva teórica. En ésta, las nociones centrales giran alrededor de la categoría de sistema-mundo: los estudios sobre los procesos de interés para las ciencias sociales encuentran su unidad de análisis en el sistema mundial generado por la extensión del modo de producción capitalista (Wallerstein, 1999b: 82). Así, estamos en presencia de una teoría cuyo marco de referencia viene dado por un marxismo pasado por aguas de la teoría de sistemas y de Fernand Braudel.

Dentro de este enfoque, ¿qué papel ha jugado la sociología y el resto de las ciencias sociales de cara a los sistemas-mundo? Wallerstein no duda en ofrecer su respuesta: las ciencias sociales constituyen un bastión primordial en las instituciones culturales del sistema capitalista surgidas a partir de la Revolución francesa; en tal sentido, estas ciencias no pueden rehuir el análisis de su compromiso ideológico con la dominación establecida (1999b: 103, 15, 198), compromiso que se aprecia tanto en a.) *su estructuración y ubicación dentro de la clasificación decimonónica de los saberes*, como en b.) *las categorías fundantes de sus cuerpos teóricos "clásicos"*. Vamos por partes.

*Ad a.)* En cuanto a lo primero, a la clasificación de los saberes, Wallerstein se refiere a la distinción entre conocimientos científico y no científico, y la consideración del primero como más valioso por su carácter veritativo y útil. Dentro del conocimiento científico, a su vez, surge una clasificación entre ciencias formales y fácticas, y dentro de estas últimas, otra clasificación entre ciencias naturales y sociales. Cada conjunto de estas ciencias se subdividen en disciplinas. En el caso de las sociales, nuestro autor enumera cinco: antropología, economía,

geografía, ciencias políticas y sociología. La crítica a este sistema de saberes descansa sobre la relación entre la base de sus supuestos epistemológicos y sus implicaciones prácticas. Así, Wallerstein llama la atención sobre:

i) Las premisas fundamentales sobre las que descansa el saber científico parcelado en disciplinas son dos, a saber, primera, que el conocimiento marcha desde lo particular hacia lo abstracto y general; y, segunda, que para que este proceso se pueda llevar a cabo exitosamente se debe sectorizar la realidad en diferentes disciplinas científicas.

ii) Otro supuesto epistemológico consiste en que el saber científico debe ser descriptivo y evitar juicios normativos. Se entiende que su carácter descriptivo busca representar la realidad fidedignamente algo así como constituirse en un “espejo de la naturaleza” (R. Rorty).

iii) Estos supuestos tienen consecuencias epistémicas y prácticas graves, entre las que caben mencionar la imposibilidad de aprehender la totalidad sociohistórica, totalidad que, según la perspectiva teórica de Wallerstein, estructura a las partes. Igualmente, se condena al juicio crítico dentro de la ciencia (1999b: 276-277).

De esta manera, el sistema mundo capitalista consolidado requería de un modo de producción de conocimientos científicos que fragmentara la realidad en partes para evitar su comprensión como totalidad y como lógica de la dominación; y, que se circunscribiera a una apología de lo dado encubierta bajo el ideal de la descripción fidedigna de lo real. A los ojos de Wallerstein, las ciencias sociales decimonónicas, encarnadas en las instituciones universitarias, cumplieron este cometido ideológico.

*Ad b.)* Empero, como dijimos arriba, la funcionalidad ideológica de las ciencias sociales no se circunscribe para Wallerstein sólo a la clasificación decimonónica del conocimiento y su institucionalización académica. También se hace patente en las propias categorías del canon clásico. Justo aquí se manifiesta la postura del autor sobre los “clásicos”.

En efecto, Wallerstein se ha propuesto en los últimos años derribar lo que a su juicio es uno de los principales obstáculos epistemológicos de la sociología y las ciencias sociales en la actualidad. Para nuestro autor, los supuestos, métodos, conceptos y categorías de estas disciplinas, heredados de los grandes pensadores sociales del siglo XIX, distorsionan la comprensión de la realidad de los sistemas-mundo y su lógica de la dominación (1999b: 3). Por consiguiente, cualquier impugnación de esta lógica hecha desde estas modalidades teóricas resulta infértil al no atinar en el blanco de la cuestión.

Ahora bien, ¿qué indicadores ofrece Wallerstein sobre la obsolescencia de los “clásicos”? Antes de responder esta cuestión, resulta importante aclarar el enfoque usado por el sociólogo. En *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*<sup>5</sup>, centra su análisis en la “cultura de la sociología”, que define como el conjunto de premisas compartidas la mayor parte del tiempo por la mayoría de la comunidad disciplinaria (Wallerstein, 1999a: 14). Las premisas básicas de esa cultura se concentran en su canon clásico, el cual se constituye durante el significativo período comprendido entre 1945 y 1970.

Las tres premisas fundamentales del canon proceden una de cada “clásico”, a saber: 1) que los grupos sociales se pueden estudiar porque están dotados de estructuras racionales (Durkheim); 2) que los grupos sociales son contentivos de subgrupos en conflicto (Marx); y, 3) que, a pesar de los conflictos,

---

5 Para trabajar la visión de Wallerstein sobre los clásicos de la sociología y la teoría social hemos circunscrito el estudio, por razones de delimitación de la investigación, a dos trabajos de este autor, a saber: *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social e Impensar las ciencias sociales*. Nos apunta un colega que un texto que no hemos trabajado para este artículo resulta también relevante, nos referimos a la Part 2: World-Systems Analysis and Social Science, en Emmanuel Wallerstein: *The Essential Wallerstein*, The New Press, New York 2000.

el grupo se mantiene unido porque los subgrupos enfrentados entre sí aceptan la dominación de uno, o una alianza de los mismos, a partir de concederle(s) legitimidad (Weber) (1999a: 24). Wallerstein afirma que estas premisas requieren ser “impensadas” de cara a los desafíos procedentes de los desarrollos teórico-epistemológicos de las últimas décadas en particular, el cuestionamiento a una racionalidad formal universal (Weber) por Freud; el cuestionamiento al eurocentrismo propio del canon; el cuestionamiento al tiempo social empleado por los “clásicos”; la emergencia del pensamiento complejo; y, el surgimiento de la crítica feminista a la ideología de género en las ciencias (1999a: 35-39).

Para Wallerstein, los “clásicos” de la sociología están obsoletos ante los desafíos presentados por el devenir del último siglo. Las clasificaciones que nacen de sus supuestos teóricos resultan insostenibles (1999a: 54). Ahora bien, el crítico no se queda en este punto. Avanza y descubre en los “clásicos” lo que considera su compromiso y funcionalidad ideológicas con la lógica de la dominación establecida en el sistema-mundo capitalista.

Esta lógica de la dominación ha tenido como bastión relevante la ideología del liberalismo (1999b: 12). Para las ciencias sociales, y para el liberalismo, la unidad sociológica de análisis resulta el Estado nacional, con lo cual se encubre lo que para Wallerstein debe ser la auténtica unidad de análisis el sistema mundial si es que se quieren comprender los procesos sociales. Pero también, las ciencias sociales y el liberalismo han promovido el modelo epistemológico newtoniano que, incluso en la supuesta oposición del *Verstehen* nacido del *Methodenstreit*, ha negado la posibilidad de conocer la lógica (holística) del sistema-mundo. En síntesis, ciencias sociales y liberalismo han sido soportes del desarrollo de la *episteme* moderna acoplada al régimen económico capitalista.

### **2.3. R.W. Connell: Contra el exclusivismo del canon**

Parte relevante de la discusión que aquí se presenta sobre el canon clásico de la sociología se reconoce como deudora del artículo titulado “Why is classical theory classical?” que R.W. Con-

nell publicara en el *American Journal of Sociology* (1997). Connell no tiene el reconocimiento de las comunidades sociológicas que sí han tenido Wallerstein, Luhmann o Alexander. Durante años ha estado adscrito a la Facultad de Educación de la Universidad de Sydney. Ha mantenido una línea de investigación en el terreno de la sociología de la educación y de los prejuicios. En su obra se deja ver la impronta de Foucault, del marxismo y de otros pensadores de la sospecha. En el artículo de nuestro interés, Connell contextualiza la obra de los “clásicos” en la modernidad europea y sus tensiones entre liberalismo y colonialismo. A sus ojos, el canon de la sociología comprime las posibilidades críticas de la disciplina y preserva ciertos prejuicios sustentadores del *status quo*. Sobre todo, el canon resulta en su misma naturaleza excluyente (Connell, 1997: 1512).

Tres son las propuestas de este autor que aquí nos interesan: a.) *la sociología, como disciplina con pretensiones científicas, surge como respuesta al contexto de la expansión colonial de países europeos centrales; b.) el proceso de canonización de los “clásicos” de la sociología, iniciado con Parsons, marca una ruptura en la sociología pues la mirada disciplinaria se dirigirá «hacia adentro» de los problemas de la metrópolis capitalista en concreto, aguzará su mira en los problemas de integración social derivados del “crack” de los treinta y hacia la búsqueda de su legitimación como profesión; y, c.) El canon clásico de la sociología, al igual que todo canon, supone un proceso de exclusión de autores, obras, temas y problemas en función de delimitar el campo cognoscitivo y construir una hegemonía que responde a determinados intereses que deben ser impugnados.*

*Ad a.)* Connell considera un lugar común de los historiadores de la sociología: esta disciplina resulta una ciencia del impacto social del industrialismo. El autor asevera que dicho lugar común falsea la historia, pues, si uno aprecia las producciones de los “clásicos”, otras son las cuestiones que uno encuentra al paso. Fijándose en *L'Année sociologique*, marcado por la impronta de Durkheim, Connell observa que el interés de esta publicación discurría sobre las diferencias entre el mundo moderno y otros tipos de organización social en el fondo, coloniales (1997: 1516). Por ejemplo, si algo caracteriza

afirma a muchos de los sociólogos del período en cuestión es la centralidad sobre la noción de evolución social (Durkheim, Spencer, Fairbanks), así como una ideología del progreso. Esta concepción evolucionista difundía una visión eurocentrista. A juicio de Connell, los intereses temáticos de la sociología convergían entonces con los intereses imperiales de las metrópolis (1997: 1518).

En pocas palabras, Connell continúa la tesis de Wallerstein de que los autores clásicos de la sociología estaban comprometidos con las categorías siempre tensas del liberalismo y el imperialismo, si bien, a diferencia del último, resulta más incisivo en su acusación —Connell concede menos a la inconsciencia de los “clásicos” en esta materia (1997: 1518-1519).

*Ad b.)* Sin embargo, una cosa son los autores que hoy consideramos “clásicos” y otra cosa son los que instituyeron el canon, que hicieron “clásicos” a aquellos pensadores. Connell marcha, en este sentido, de los teóricos hoy llamados “clásicos” a la lógica del proceso de canonización. Sigue esa lógica en el “renacimiento” de la sociología en Estados Unidos a finales de la década de los treinta del pasado siglo. Tras la debacle europea de la “Gran Guerra”, la sociología encontró un nuevo contexto en Norteamérica. Con Parsons a la cabeza respondió a otras inquietudes políticas y a la alborada de su profesionalización. En las coordenadas sociohistóricas de la “Gran Depresión”, la sociología sufrió un cambio de timón: el tema recurrente se volvió el control social en detrimento del cambio (1997: 1535-1536). El régimen capitalista de la metrópoli se vio a sí mismo asediado por sus contradicciones internas y requirió mayor conocimiento hacia adentro proporcionado por las ciencias sociales. En particular, fue la época del auge de la profesionalización de la sociología, tomando Harvard el relevo de Chicago. En procura de la legitimación académica y social de la disciplina, comienza la larga senda de canonización de los “clásicos”.

En la construcción del canon hubo debates y disensos casi cismáticos. Parsons, Wright Mills, Dahrendorf, Rex, Coser, Bendix y tantos otros hasta llegar a Giddens en 1971 y después también opusieron sus concepciones de la disciplina con sus



respectivas propuestas de canonización. Fue el período de las traducciones de textos “clásicos” y de las pugnas por incluir y excluir nombres. El caso de Marx resulta ilustrativo al respecto pues siempre se criticó a Parsons su omisión (1997: 1542).

*Ad c.)* La exclusión derivada de todo canon marca varios olvidos voluntarios. Sobre todo se olvida que el canon es una construcción, un modelo para armar de modos muy diversos. Pero siempre hay otros olvidos. Precisamente sobre este punto Connell hace, a nuestro juicio, sus mejores aportes. La opresión basada en los prejuicios raciales y de género no fue tratada críticamente por los “clásicos”, llegando incluso muchos de ellos a ser reproductores de la misma. Como ya se dijo, su concepción eurocéntrica, acorde con la Europa imperial, concebía su mundo como progreso y civilización, y los otros mundos prácticamente como barbarie.

El canon se elabora siempre sobre autores, sobre obras, sobre temáticas y sobre determinados nudos problemáticos (1997: 1545). En ese sentido, supone siempre una selección múltiple. Así, si las obras de los “clásicos” ya estaban contaminadas por los prejuicios de sus respectivas épocas y vivencias históricas, cabe decir también que los filtros selectivos del proceso de canonización colaron de nuevo esos prejuicios, reproduciéndose refinadamente las contribuciones de la sociología al sistema establecido.

Connell concluye con un llamado a construir un marco referencial de la disciplina más inclusivo y que haga justicia a aquellos autores, obras, temas y problemas olvidados en la canonización. Se precisan incluir, a su entender, feministas, anarquistas, teóricos olvidados de las colonias. La disciplina sociológica ganaría además en autoconsciencia y pudiéndose mantener alerta frente a las relaciones de dominación que circunscriben los campos cognoscitivos y la producción del discurso.

#### **2.4. Niklas Luhmann: La sociología no es un humanismo**

Niklas Luhmann (1927-1998) constituye un importante punto de referencia sobre epistemología, sociología, politolo-



gía, posmodernidad y otros tantos debates. Su esfuerzo apuntó hacia una polémica teoría general de los sistemas de cuño cibernético. En cuanto al tema que nos concierne también ha tomado posición: considera a los “clásicos” obsoletos pues constituyen un obstáculo epistemológico para la comprensión de nuestra sociedad (Luhmann y De Giorgi, 1998: 31).

En *Sistemas sociales*, Luhmann propone que la sociología debe apuntar a la constitución de una teoría general que dé cuenta del todo social (Luhmann, 1998c: 8). Para ello, hace falta suprimir la primitiva epistemología moderna de cuño cartesiana basada en la separación entre sujeto y objeto. Esta matriz epistemológica funda el movimiento pendular del pensamiento moderno entre el naturalismo del positivismo y el trascendentalismo de las propuestas hermenéuticas. El naturalismo se halla en el extremo objetivo del movimiento pendular, la hermenéutica está en el extremo subjetivo. En cambio, una teoría de sistemas puede constituir una plataforma epistemológica que permita un conocimiento cabal de la complejidad social del mundo moderno.

El canon clásico sociológico se encuentra preso del movimiento pendular de la epistemología cartesiana (Luhmann, 1973: 97). Para comprender mejor el fondo de la posición luhmanniana, se precisa entrar, someramente, en algunas de sus consideraciones teóricas. En especial, resulta menester discutir dos, a saber: a.) *la concepción de la relación entre actores humanos y sistema social que niega el presunto antropocentrismo de los “clásicos”*; y, b.) *la categoría de comunicación como elemento constitutivo de la vida social, categoría que, según se desprende, permite comprender lo fuera de lugar que se encuentra la sociología clásica*.

*Ad a.)* Una de las tesis más polémicas de Luhmann consiste en que los seres humanos son externos a la sociedad. La sociedad se considera un sistema (Luhmann y De Giorgi, 1998: 10-11) y el ser humano que es otro sistema (psíquico), es entorno de dicho sistema (Luhmann, 1998c: 8). Así, lo social resulta emergente, tiene sus propios imperativos, y no está supeditado a la voluntad humana.

La Ilustración aportó una serie de categorías que han deformado el trayecto de las ciencias sociales (1973: 95) impidiendo un conocimiento científico de la realidad. Se podrían mencionar entre ellas las de Progreso o Historia teleológica, pero Luhmann enfatizará, de acuerdo con el párrafo precedente, su crítica a la concepción antropocéntrica para la cual la sociedad se halla como una construcción hecha a imagen y semejanza de lo humano. Desde esta concepción se ha construido todo un discurso sociológico, ético y político (Izuzquiza, 1990: 12) que piensa que la sociedad podría manejarse consciente y racionalmente por actores humanos. Pero para Luhmann, dichos actores no conducen diestramente el sistema sino que introducen inevitables turbulencias en el mismo. Para dar cuenta de esas turbulencias, el sistema social se constituye como sistema auto-referido y autopoietico, capacidades que le permiten autonomizarse relativamente con respecto al actor. En pocas palabras, el sistema social opera con sus propios principios dinámicos.

Ponderemos brevemente cuánto se aparta Luhmann de los "clásicos" de la sociología. A diferencia de Marx, piensa que la sociedad no existe como terreno que posibilite la realización de las potencialidades humanas. Contra Weber, impugna el análisis sociológico que parte del actor y el sentido de su acción. Finalmente, en cuanto al tercero de la "tríada clásica" de la sociología, Durkheim, rechaza la tesis de que el orden social sea predominantemente moral (1998c: 297). Pero, si la sociedad no se compone de humanos, entonces, ¿de qué se compone?

*Ad b.)* La sociedad se constituye de comunicaciones, no de acciones (Luhmann, 1998a: 482). Pero, cuidado, ¿cómo comprende Luhmann la comunicación? Obviamente, si ha rechazado cualquier compromiso antropocéntrico en materia epistemológica, lo coherente resulta que también objete la concepción tradicional de la comunicación basada en un sujeto emisor. Que el hombre sea quien comunica resulta para el alemán poco menos que una quimera. Ello no excluye que en la comunicación participen actores, sólo excluye la noción intencionalista de la comunicación como centro de análisis sociológico.

Para Luhmann, la comunicación se comprende como sistema *sui generis*, emergente, diferente de los individuos que entran en el mismo (Luhmann, 1998b: 478). En tanto que sistema social se precisa concebirla autoreferida y autopoietica. Por lo que una vez más, los individuos se consideran entornos del sistema comunicacional.

La comunicación, para nuestro autor, se entiende desde la noción de sentido (Izuzquiza, 1990: 270). El sentido supone autorreferencia, permite que la complejidad se describa a sí misma. Igualmente, el sentido resulta un horizonte de posibilidades, una apertura e implica, en tanto que complejidad y posibilidad, selección. La selectividad resulta inherente a la comunicación: siempre hay selección de la información, selección de a quién se participará la información y, finalmente, comprensión selectiva (1998b: 478). La selectividad remite a una estructura binaria fundamental que duplica la realidad. Esto es, toda comunicación produce dos versiones sobre lo real de lo comunicado: afirmación o negación. Esta binariedad opera para cada subsistema social específico de comunicación y para el sistema social todo: por ejemplo, nuestro autor afirma que el subsistema científico opera con comunicaciones sobre lo verdadero y lo falso o el sistema jurídico lo hace con comunicaciones sobre lo lícito o lo ilícito. En las sociedades modernas, cada uno de estos subsistemas y sus propias comunicaciones constituyentes gozan de relativa autonomía con relación a otros subsistemas. Es decir, cada subsistema opera con sus propios criterios y reglas. Por ello, la sociedad *qua* comunicación carece de centro (1998a: 484).

De tal modo, no cabe hablar de unidad sistémica sino de diferenciación, y con ello de apertura sistémica. Los sistemas van creando subsistemas para dar resolución a conflictos con su entorno. A su vez, las interrelaciones entre subsistemas crecen y se tornan más complejas (1998c: 184), dando lugar a renovadas diferenciaciones, a nuevas aperturas con nuevas selecciones y nuevos problemas. Por lo expresado, la comunicación significativa hace que la vida social sea, paradójicamente, apertura y cierre. Apertura, por un lado, puesto que en su rela-

ción con sus entornos crea, por medio de la autorreferencia, una creciente diferenciación interna que da, de nuevo, apertura a diversos horizontes. Pero, igualmente, el sistema comunicativo consiste en un sistema cerrado toda vez que está condenado a la binariedad del código. En todo caso, la diferenciación de centros supone el final del antropocentrismo.

Ello nos conduce una vez más al divorcio que Luhmann plantea con relación a los “clásicos” de la sociología: la comunicación como sistema paradójicamente abierto y cerrado, esto es, como sistema autopoietico, se crea a sí misma sin depender de la intencionalidad especial de algún sujeto humano que la sujete. Por el contrario, el sistema psíquico se ve condicionado por las pautas y principios sistémicos comunicacionales. La conciencia está sometida al lenguaje, del cual no tiene escape.

La propuesta de Luhmann está de acuerdo con Wallerstein sobre los límites de algunas categorías de la sociología, especialmente con la referida a la unidad de análisis centrada en los Estados nacionales. El sistema social, en tanto que sistema de comunicaciones, no reconoce esos límites. Éste resulta otro obstáculo epistemológico de los “clásicos” de la sociología.

### **3. A modo de conclusión: El canon clásico y la construcción del campo disciplinario**

A lo largo de este trabajo presentamos cuatro posturas sobre el canon clásico de la sociología. Las mismas no agotan el espectro de posicionamientos, pero pensamos que ofrecen una muestra del estado del arte en el debate actual sobre la cuestión. En estas últimas líneas presentamos nuestra voz al respecto.

El debate sobre el canon clásico trata de una disputa en torno a la definición del campo sociológico que comienza a consolidarse en un período muy particular del desarrollo disciplinario: el de la profesionalización de la sociología desde la segunda guerra mundial. Un personaje central en este contexto fue sin duda Talcott Parsons y su *The structure of social action* (1937), con la que abrió fuegos para la definición del canon. Allí, procuró darle

una interpretación histórica a la disciplina, vislumbrándola como un esfuerzo mancomunado continuo, pero inconsciente, en la construcción de una teoría general de la acción (Parsons, 1968: 12). Parsons buscó fundar la disciplina sobre un eje de cuatro autores (Marshall, Pareto, Durkheim y Weber). Marx quedó excluido del canon parsonsiano y los conceptos enfatizados fueron relativos al orden social (rol, status, normatividad, integración social, etc.).

La “sociología del conflicto” impugnó la obra de Parsons por no dar cuenta de los procesos de cambio social, lo que la volvía ideológicamente conservadora (Gouldner, 1973: 150). El problema, se decía, era muy grave para la disciplina sociológica toda vez que llegaba hasta la propia definición del canon clásico. La exclusión de Marx, deliberada o no, de las propuestas sociológicas parsonsianas condenaban a esta obra a una miopía de los procesos dinámicos de las sociedades. Los sociólogos del conflicto pugnaron por incluir dentro del canon disciplinario la obra de Marx, y por orientar las prácticas teóricas y de investigación hacia los procesos de conflicto y cambio. Nociones como las de intereses y poder serían entonces puestas sobre relieve, y el campo se redefiniría en función de ellas.

R.W. Connell nos ha dado una perspectiva sinóptica, pero crítica y valiosa, sobre este desarrollo del campo que concluirá en una de sus etapas, en 1971 con la propuesta de Anthony Giddens sobre un canon clásico trino (Marx, Durkheim y Weber). Se trató de varios años de pugnas, definiciones y redefiniciones; marcados por el contexto epocal. No en balde Parsons se muestra en 1937 tan adverso al utilitarismo economicista: la Gran Depresión bien podía interpretarse como consecuencia de los modelos de economía utilitarista. Durkheim, otrora crítico de ese mismo utilitarismo sería una base indiscutible de la que partir para el profesor de Harvard a la hora de definir el canon y la disciplina. Pero después, en un Estados Unidos encaminado por el *American way of life*, en el que muchos grupos se sentirían fuertes para reclamar derechos, y en el que el recrudecimiento de la guerra fría constituía el marco internacional, otras serían las demandas hechas a la sociología. La sociología

del conflicto, y su inclusión de Marx, forman parte de ese nuevo contexto ya establecido a finales de los cincuenta. Su desarrollo continuaría por una década más. Llegados los setenta quedó institucionalizado el canon clásico predominante en la actualidad. En el presente trabajo, hemos querido partir de la etapa posterior a la consolidación de este canon. Alexander, Luhmann, Wallerstein y Connell han escrito al respecto en los últimos años. En ellos se expresa en alguna medida los derroteros que la sociología ha seguido desde los años setenta hasta el alba del siglo XXI.

Hay, con Alexander, defensores del canon clásico trino consolidado, si bien ya no como pretendió Parsons, esto es, ya no como una síntesis de cara a una teoría sociológica general (Larrique, 2004: 206). Alexander se funda en la voluntad hermenéutica de los planteamientos epistemológicos de las corrientes postpositivistas. Las obras clásicas, señala, son fuentes de inspiración e interpretación, no un punto en el largo trayecto rectilíneo acumulativo de la ciencia. Pero, además, Alexander es consciente de que definir los clásicos implica definir el campo disciplinario a partir de una apelación a la autoridad y al enclaustramiento paradigmático. Y, puesto que si hay sociología hay límites, los clásicos constituyen un aporte para pensar e impensar esos límites.

Wallerstein y Luhmann representan voces que rechazan el canon clásico, si bien desde perspectivas diferentes. Para Wallerstein, el rechazo marcha en el orden ideológico. Salvo con algunas excepciones, los clásicos de la sociología estuvieron comprometidos con la hegemonía liberal del bloque histórico capitalista mundial. La sociología nació en el contexto de esa hegemonía para proporcionar herramientas teóricas y epistemológicas para su interpretación y reforzamiento y contribuir a legitimar sus instituciones. Su constitución como disciplina dentro del conjunto de las ciencias sociales fragmenta sus posibilidades cognoscitivas, limitando una comprensión del sistema mundo histórico. Precisamente, Wallerstein propondrá, sin mayor empacho, su teoría de los sistemas mundo como la nueva definición del campo -definición que anula la noción misma de sociología y coloca en

su lugar una ciencia social única. Luhmann, en la misma orilla contra el canon clásico, pero en otra ribera en cuanto a contenidos, aunque igualmente sin mayor empacho, propone su teoría de los sistemas sociales como la definición de la sociología si pretende un conocimiento científico. Para Luhmann, el canon clásico está desfasado por su acento antropocéntrico derivado de los prejuicios ilustrados y que le ciegan para comprender la sociedad como sistema de comunicaciones. La sociología se redefine, por consiguiente, como ciencia de sistemas.

Finalmente, Connell aguza su mira sobre el proceso de canonización como proceso de exclusión basado en prejuicios colonialistas, raciales, clasistas, machistas, eurocéntricos, etc. No intenta acabar con los clásicos, ni decir que están desfasados, sino dar cabida a otras voces silenciadas en el trayecto de institucionalización de la sociología. Como se dijo, Connell sigue el proceso de la sociología estadounidense del siglo XX en concordancia con las demandas del sistema capitalista y su urgencia de dar respuestas sociales a la problemática generada por la crisis económica de los treinta. En ese marco, la disciplina se legitima como profesión entendida como saber especializado aplicable a políticas públicas.

Con Connell ha quedado claro cómo los nombres clásicos son armas en función de la lucha por conquistar la definición del campo disciplinario. La apuesta de este último crítico ha sido ampliar el campo, democratizarlo. Para voces como la de Alexander, tal apertura podría disolver la disciplina, hacer que se borren sus linderos y pierda su sentido de ser. Lo cierto, en todo caso, es que la empresa sociológica se cerraría definitivamente o, quien sabe, se abriría al festín de las sociologías posibles, de la sociología como disciplina con pretensiones científicas pero productora de sentidos sobre lo social, esto es, se contribuiría a la definición de la sociología como una hermenéutica especial. Quizás sería ésta una manera de crear un campo sumamente flexible para dar cabida a muchas perspectivas teóricas verosímiles si bien con controles disciplinarios amplios. A nuestro juicio, la discusión anterior constituye un argumento contundente para defender esta última posición.



## Referencias bibliográficas

- ALEXANDER, J. (1990) "La centralidad de los clásicos" en GIDDENS, A., TURNER, J. et al.: **La teoría social, hoy**. Madrid: Alianza.
- ALEXANDER, J. (1995) **Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial**. Barcelona: Gedisa, 3ª edición.
- BOURDIEU, P. (2000) **Cuestiones de sociología**. Madrid: Istmo.
- CONNELL, R. W. (1997) "Why is classical theory classical". **American Journal of Sociology**. Volume 102, no. 6, 1511-1557.
- GIDDENS, A. (1998) **La constitución de la sociedad**. Buenos Aires: Amorrortu.
- GOULDNER, A. (1973) **La crisis de la sociología occidental**. Buenos Aires: Amorrortu.
- HELLER, A. y F. FEHÉR (1994) **Políticas de la postmodernidad**. Barcelona: Península, 2ª edición.
- IZUZQUIZA, I. (1990) **La sociedad sin hombres**. Barcelona: Anthropos.
- LARRIQUE, D. (2004) "La pertinencia de los clásicos en las ciencias del espíritu: la formación del canon sociológico". **Lógoi. Revista de Filosofía**. No. 7, 181-214.
- LUHMANN, N. (1973) **Ilustración sociológica y otros ensayos**. Buenos Aires: Sur.
- LUHMANN, N. (1998a) "La sociedad como sistema comunicativo" en BERIAIN, J. e Iturrate, J. (Edits.) **Para comprender la teoría sociológica**. Navarra: Verbo Divino.
- LUHMANN, N. (1998b) "¿Qué es comunicación?" en BERIAIN, J. e Iturrate, J. (Edits.) **Para comprender la teoría sociológica**. Navarra: Verbo Divino.
- LUHMANN, N. (1998c) **Sistemas sociales**. Barcelona: Anthropos.
- LUHMANN, N. y DE GIORGI, R. (1998) **Teoría de la sociedad**. México: Triana y Universidad Iberoamericana, 2ª edición.
- MERTON, R. (1980) **Teoría y estructura sociales**. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª edición.
- PARSONS, T. (1968) **The structure of social action**. New York: The Free Press.



WALLERSTEIN, I. (1999 b) **Impensar las ciencias sociales**. México: Siglo XXI, 2ª edición.

WALLERSTEIN, I. (1999 a) **El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social**. Caracas: Nueva Sociedad.

WINCH, P. (1990) **Filosofía y ciencia social**. Buenos Aires: Amorrortu.



# **La Sociología Latinoamericana: profecías, interpretaciones y escenarios**

*Alexander López*

En su influyente estudio sobre el advenimiento de la sociedad postindustrial, Daniel Bell advirtió que los sociólogos suelen sucumbir a la tentación de fungir como profetas (Bell, 1976). Un riesgo que seguramente corren en mayor o menor grado todos los científicos sociales que tratan de predecir el carácter de “los nuevos tiempos”. Pero por lo general, los cambios no se dan tal y como lo pronostican los expertos comprometidos con una u otra convicción. Según Bell son diversas las maneras como muchos autores han intentado dibujar el curso de lo que consideran “nuevo” o “post”. Pero sus visiones no encuentran confirmación ni en el plano argumental ni en el plano de los datos empíricos.

Los científicos sociales no pueden producir los hechos a imagen y semejanza de sus elaboraciones teóricas; estas, más que profecías, muestran escenarios probables, y las condiciones de las sociedades y las realidades al final enseñan que las ideas no tienen un carácter profético sino *constructivo*. A pesar de que las consecuencias esperadas no se verifican empíricamente, las ideas persisten y son incorporadas en nuevos contextos, especialmente en el lenguaje y en las comunicaciones humanas. Podemos inferir, consiguientemente, que aunque las grandes proposiciones de las ciencias sociales no llegan, por lo general, a alcanzar una confirmación en la vida cotidiana, si influyen en la formación del discurso social y de esa manera intervienen en la construcción de la realidad.

El científico social siente que los cambios históricos le conciernen directamente. Es natural, por lo tanto, que se interrogue sobre su papel en una sociedad cambiante y sobre las iniciativas de las instituciones en donde trabaja, tanto para afirmar como para refutar la instauración de las corrientes sociales que se avizoran. Esas interrogantes no son estrictamente científicas, podemos verlas como resonancias de los asuntos que preocupan al hombre común, pues el académico, y más aún quien estudia los problemas humanos, también se conmueve por esas disyuntivas y calibra las ventajas y desventajas de un tiempo especialmente misterioso. Es decir, al igual que las demás personas, siente que se encuentra frente a versiones de lo real que redefinen, por decir lo menos, toda su estancia en el espacio histórico y mitológico, personal y colectivo. Esta preocupación resulta más palpable si se considera que el ambiente en el cual se realiza el trabajo académico ha cambiado de una manera vertiginosa y en ocasiones sin que las personas comprometidas puedan seguir cabalmente el paso de los cambios, al menos para sentir seguridad y estar “al día”. Se ha pasado de una situación más o menos unificada y orgánica, según reportan investigaciones que reflejan la situación de los años ochenta y noventa (Altbach, 1996; Balbachevsky, 1998), a un ambiente de transformaciones, signado por tendencias post-industriales, de mucha información e incertidumbre y a veces con rasgos de declinación institucional, como lo describe Becher y Trowler (2002).

¿Cómo ha evolucionado la imagen de las ciencias sociales desde los tiempos de la modernización hasta la era de la globalización? ¿Cuál ha sido el impacto de los cambios globales en las ciencias sociales y en los académicos dedicados a estas disciplinas? ¿Qué rumbo está tomando el debate frente a los desafíos de nuestro tiempo, cuáles son sus temas y tensiones? ¿En qué consiste el carácter constructivo de las ciencias sociales y por qué ese rasgo expande y diversifica la contribución de las disciplinas a la formación de un nuevo orden en tiempos de cambio social y cultural?

Con el marco presentado como fondo, este artículo discute algunas de las respuestas que han dado las ciencias sociales ante los cambios más recientes; se examinan las motivaciones que definen la participación de los académicos latinoamericanos y específicamente los científicos sociales en el debate en torno a la globalización. Asimismo, se indaga sobre los nuevos desafíos para las ciencias sociales y sobre las expresiones actuales de ese rasgo que hemos calificado como el carácter constructivo de del debate suscitado por estas disciplinas.

Nuestra hipótesis de trabajo sugiere que las ciencias sociales y el académico que cultiva estas disciplinas siguen siendo muy relevantes en el mundo globalizado. No sólo porque el académico es el agente en la educación de los profesionales (profesión de profesiones); es importante también porque las ciencias sociales intervienen en la creación de las nuevas tendencias culturales y en la formación de los protagonistas de esos procesos. Las ciencias sociales y la profesión académica examinan y critican la función de intermediación del conocimiento en la sociedad. El énfasis ahora parece colocarse en cómo el científico social interpreta la cultura global de la cual forma parte, no para profetizar nuevos tiempos sino para proponer escenarios posibles.

Las ciencias sociales no se sitúan por encima de las corrientes que afectan a las sociedades en un momento dado, pero sí exponen lo que ocurre e interpretan lo que puede ocurrir; por lo mismo se encuentran en permanente tensión. Como dice Octavio Ianni (1999: 100):

Como totalidad geográfica e histórica, espacio-temporal, en sus dimensiones sincrónicas y diacrónicas, la sociedad global deviene un momento epistemológico fundamental, nuevo, poco conocido: que desafía la reflexión y la imaginación de científicos sociales, filósofos y artistas.

## El Discurso Académico

Podemos mencionar al menos tres razones para explicar el papel clave del académico en América Latina. Una se origina en el hecho de que la búsqueda y transmisión del conocimiento sistemático es una parte fundamental de la cultura. Sin embargo, este aspecto especializado, aunque proporciona prestigio, tuvo una importancia más bien subordinada durante un largo período en América Latina y posiblemente ha sido en los últimos veinte y cinco años cuando ha cobrado una significación real. Debemos mirar entonces hacia la segunda razón que se refiere a la posición crítica que han mantenido muchos profesores e investigadores latinoamericanos en momentos cruciales de la historia política de las diferentes sociedades. Fijaron posiciones para conjuntamente con los estudiantes hacer propuestas en muchos casos con una alta dosis de crítica social, en abierta oposición a los sistemas y regímenes políticos (Grenier, 1991; López, 1998). La función del intelectual orgánico, desempeñada con sus limitaciones, aparecía como un factor destacado<sup>1</sup>. Por ello al académico se le ha relacionado con com-

---

1 El intelectual orgánico según Antonio Gramsci tiene la función de establecer el vínculo orgánico entre los distintos aspectos de la actividad humana. Esta función es cumplida desde una relación comprometida socialmente, aunque los intelectuales estén aparentemente aislados de los intereses de las clases sociales. La relativa autonomía de los intelectuales persigue precisamente darles una mayor capacidad para que puedan repensar su realidad e incluso hacer planteamientos críticos. Afirma Gramsci (1973: 27): "Todo grupo social, al nacer en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea a la vez, orgánicamente, una o más capas intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función, no sólo en el ámbito económico sino también en el social y político". Esa función conducirá idealmente a la obtención de un consentimiento-

promisos políticos y sociales más allá de su papel formal de profesor o investigador (Vasconi y Reca, 1971)<sup>2</sup>. Una tercera razón para el importante papel de los académicos latinoamericanos es que constituyen uno de los grupos mejor preparados intelectualmente e institucionalmente, en comparación con el alcance limitado de las organizaciones civiles que estarían llamadas a desempeñar una función de equilibrio ante los centros del poder social. Esto hace que ya sea por exigencias externas o promovidas desde sus propias disciplinas, los académicos tiendan expandir su acción más allá de sus ámbitos formales (Albornoz, 1972).

El compromiso político ha estado presente en las instituciones de educación superior de América Latina. Ese compromiso ha sido aceptado e incluso exaltado institucionalmente al punto de ser reconocida como parte de la misión de las propias instituciones académicas (Grenier, 1991). Sin embargo, es necesario recordar que este tema siempre ha sido polémico. Los más academicistas sostenían que una posición de abierta militancia política y social era incompatible con los fines de los centros de estudios superiores; esa militancia suponía una subordinación del trabajo especializado a intereses extraños. En la academia, opinaban los defensores de esta posición, no deben prevalecer propósitos diferentes de la búsqueda del saber y el cultivo del espíritu (Atcon, 1966). Por ello se repitió muchas veces el llamado a desterrar lo político de los claustros, para que quienes se inclinaron hacia la militancia sinceraran sus

---

to que asegure la hegemonía tanto en lo político como en lo social.

- 2 Tomás A. Vasconi e Inés Reca (1971) identifican tres proyectos universitarios en América Latina: el **modernizador**, el **democratizante** y el **revolucionario**. Con cada uno de estos proyectos los autores subrayan una de las grandes funciones atribuidas a la universidad por parte de los actores sociales que influyen en la vida universitaria.

posiciones y llevaran sus acciones al sistema político convencional (Albornoz, 1972; López, 1998)<sup>3</sup>.

El compromiso social se desarrolló mucho más abiertamente en las ciencias sociales, seguramente por la especificidad de la propia subcultura de quienes se dedican a estas disciplinas. En consecuencia, el trabajo de estos académicos tenía siempre una dimensión política, aunque se proclamara un apego a los cánones del cientificismo<sup>4</sup>. Esta presencia de lo político se basaba en dos grandes programas enfrentados: el de-

---

3 En América Latina se desarrolló un largo debate sobre el tema de la politización de la educación superior; sin embargo, las diversas posiciones se encontraban signadas igualmente por una carga ideológica y política. Se afirmaba que el espíritu político había sustituido al espíritu universitario en las instituciones educativas. En el fondo, se mostraba el cambio institucional que se cumplió de acuerdo con tendencias provenientes de los mismos centros educativos y del contexto social (Albornoz, 1972).

4 La relevancia académica se acrecienta en la medida en que las instituciones son generadoras de conocimiento. Surgen temas como el de la libertad académica que tiene consecuencias más allá de las instituciones. "Cuando el conocimiento es importado, como un producto cualquiera, no existe disputa académica en cuanto a la producción del mismo, ya que éste es manufacturado fuera del país, pero cuando es en el propio país donde se concibe un tipo de conocimiento o cuando se trata de decir qué tipo de conocimiento producir, en qué momento y en qué circunstancias, cuando se conceden o no fondos para enseñar e investigar, en función de las ideas de las personas envueltas en estas operaciones, cuando, en otras palabras, el conocimiento se llena de valoraciones que puedan tener hacia el mismo quienes lo producen o a quienes está destinado, entonces surge como problema la libertad académica. Esta libertad académica es consecuencia del pensamiento independiente, del pensamiento crítico" (Albornoz, 1981: 163).



sarrollo y la revolución<sup>5</sup>. Es bueno resaltar que estas corrientes dominaron el período que se inició en la década de los años sesenta y se prolongó hasta la década de los setenta. Se desarrolló una producción intelectual que trató de develar la constitución de las sociedades latinoamericanas, es decir, el origen del subdesarrollo y particularmente el camino para la superación de los grandes problemas estructurales del continente. El contenido político se relacionaba con el convencimiento de que cualquier salida implicaba una incidencia sobre las bases del poder social.

La clave para entender el nexo entre lo académico y lo político es la palabra *ideología*. Es decir, nos referimos a un tiempo en el que la ideología signaba el discurso, por lo cual el debate estaba dominado por los contrastes políticos de la sociedad. Las ciencias sociales en particular cumplieron la función de pensar un tiempo en el que predominaban los relativismos ligados a intereses de grupos y centros de poder nacionales e internacionales (Albornoz, 1972; López, 1998).

La década de los años sesenta puede catalogarse como el tiempo de la ideología en América Latina, así como el siglo XIX fue el siglo de las ideologías modernas en un sentido más europeo. Los pensadores del siglo XIX, según Irving Zeitling (1982), encontraron que las instituciones tradicionales eran obstáculos formidables para la realización de las potencialidades de la sociedad moderna. Por ello, afirma Zeitling (1982: 15), “estos pensadores hicieron una guerra constante a lo irracional, y la crítica se convirtió en su arma más importante”. Lo que diferencia a la década de los años sesenta en América Latina es que no sólo se criticaban los contenidos irracionales de la realidad social, sino que las ciencias sociales criticaron la relación de las sociedades latinoamericanas incluso con la propia modernidad catalogada como impuesta (Quijano, 1998). Con esto se for-

---

5 Esta dicotomía se diluye en el enfoque de Fernando Mires (2001).

mulaba una valoración social desde la contestación. De ahí que una de las principales tareas que se plantearon los científicos sociales latinoamericanos en los años sesenta fue dirimir las diferencias en el propio campo de sus disciplinas. Gran parte de su esfuerzo se orientó a producir una *metaciencia* para llegar a una determinada valoración de las disciplinas: en parte ese valor dependía de la posibilidad de contribuir a la consecución de los objetivos generales de una corriente de pensamiento social (Briceño-León y Sonntag, 1998)<sup>6</sup>. Para Jorge Graciarena (1977) esas disputas fueron consecuencias de los desequilibrios y de las luchas que se reprodujeron en la sociedad como un todo<sup>7</sup>.

Con el tiempo se comprobó que el gran esfuerzo no condujo a los objetivos fijados, a pesar de la magnitud de los compromisos y de la militancia. Se observó, eso sí, la construcción de una realidad insospechada si se le mira desde los supuestos iniciales. Es de-

- 
- 6 “Mientras que la sociología en otras partes del mundo, principal mas no únicamente en los países desarrollados, fue instrumentalizada por los sectores poderosos en los procesos de legitimación de su dominación, en América Latina nunca fue un instrumento del poder. Los sectores dominantes la despreciaban, o simplemente no la necesitaban -o creían no necesitarla- para consolidar y legitimar su dominación. Cuando les hacía falta algún saber sociológico para la ingeniería social, muchas veces indispensable para el mantenimiento de su respectivo sistema, utilizaban los conocimientos externos, contenidos en las teorías provenientes de Europa o de Norteamérica y difundidos también entre nosotros” (Briceño-León y Sonntag, 1998: 13).
- 7 Jorge Graciarena (1977: 161) considera que este debate tiene su origen “en la recepción masiva de las ciencias sociales, positivas y pragmáticas, conforme al modelo dominante en las instituciones académicas de los Estados Unidos, que chocan frontalmente con las nuevas formas y contenidos de la conciencia social de los intelectuales latinoamericanos a partir de los años sesenta”.

cir, las propuestas de las ciencias sociales llegaron a una síntesis que evoca parcialmente -y sólo parcialmente- los supuestos teóricos y metodológicos de los distintos modelos iniciales. Se trataba de algo no inherente a lo académico sino a la realidad de lo social. La academia mostró sus fortalezas y limitaciones. No podía sobreponerse a la verdad no científica.

El debate en torno a la modernización con todas sus turbulencias y frustraciones produjo una situación beneficiosa: dispuso para una mayor conciencia sobre las posibilidades y limitaciones de las ciencias sociales a la hora de aportar y desarrollarse en un tiempo como el actual.

### **Las ciencias sociales y los cambios globales**

Frente al cuadro anterior el profesor e investigador de ciencias sociales enfrenta un compromiso singular: reconocer los cambios en su propia entidad personal y profesional. Como académico, y por su localización en la sociedad, tiene que pronunciarse. El punto de partida para ese pronunciamiento es comprender que la nueva situación ha irrumpido en la vida diaria por medio de los cambios del poder político nacional e internacional, las nuevas concepciones del conocimiento y, por supuesto, las tecnologías de la información y la comunicación. Son los retos que enfrentan los centros de educación superior y que en las condiciones actuales son inseparables del trabajo académico (García Guadilla, 2005). El profesor e investigador de las ciencias sociales tiene que calibrarse como parte del mundo en formación y reconocerse en ese nuevo grupo formado por el "trabajador del conocimiento" que, como dice Peter Drucker (2003), se ha convertido en el centro de gravedad de las tendencias sociales contemporáneas. El trabajador del conocimiento tiene características y posiciones que lo hacen una presencia funcionalmente novedosa y relevante.

Según Drucker (1993, 2003), la nueva sociedad del conocimiento amerita una revisión profunda de importantes conceptos ligados a la cultura dominante; tal es el caso del concepto de lo que es una "persona educada". Según el autor, se trata

de una crítica a la idea de una educación acabada, de bagaje, para darle prioridad a la capacidad de aprender en forma permanente, dentro y fuera del sector educativo formal. Las oportunidades que ofrece la sociedad del conocimiento son tan nuevas como el concepto mismo de una sociedad de esta naturaleza. "Por primera vez en la historia, todos tendrán la oportunidad de ser libres" (Drucker, 2003: 101).

La productividad será la que garantice no sólo la supervivencia de una organización sino también de los países. Se trata de una sociedad más competitiva, "por la sencilla razón de que si el conocimiento está al alcance de todos no hay excusas para la improductividad" (Drucker, 2003: 101).

La importancia del conocimiento y su continuo reciclaje plantea retos adicionales a los profesores e investigadores. Los polos de transformación del conocimiento son sin duda múltiples, pero dentro de ese ámbito es seguro que las instituciones de educación superior seguirán desempeñando una función importante. No obstante, es predecible que estos cambios culturales repercutan en las instituciones educativas en todos los niveles, especialmente en la educación superior. Afirma Carmen García Guadilla (2005: 20):

... estos nuevos fenómenos de cambio que están irrumpiendo con fuerza en la presente década de comienzos del siglo XXI tienen que ver, por un lado, con los retos de la globalización económica, como es la exigencia de calidad, pertinencia, competitividad y ampliación en el acceso, y por otro con una intensificación de la globalización educativa, y por tanto de la internacionalización como forma activa de responder a la mundialización del conocimiento.

¿Cómo se han aproximado las ciencias sociales y sus cultores a las corrientes globales que hoy están tocando con fuerza los portones físicos o virtuales de las instituciones de educación superior, o que en ciertos casos aparecen en esas instituciones? La primera evidencia del impacto de la globalización en la vida de los profesores e investigadores sociales la encontramos en el hecho verificable de que estos han asumido el reto de

fijar posición con respecto a la sociedad global, la sociedad del conocimiento y sus consecuencias. Resulta innegable que existe verdadera proliferación de trabajos, pensados desde todos los ángulos posibles (Ianni, 1999). Esto no significa que todos los profesores de ciencias sociales han fijado una opinión ni que todos estén igualmente conscientes de los retos actuales, pero sí evidencia que la cultura académica como tal ha tomado nota de la nueva condición<sup>8</sup>.

Si algo sintetiza los nuevos rumbos de la vida de los académicos es la internacionalización de las instituciones en las que desarrollan su labor. La internacionalización es el punto culminante de la educación superior moderna. Es una realización de fuerzas inveteradas de las universidades que desde sus orígenes tuvieron una vocación cosmopolita. Durante las últimas décadas se ha producido una intensificación de la movilidad de profesores y estudiantes particularmente hacia polos de atracción que se definen siguiendo ciertos patrones en cuanto a la docencia, la investigación y la publicación en los campos de estudio (Altbach, 1989; Vessuri, 2005). Esto también supone ciertas constantes o directrices que se relacionan con las diferentes disciplinas y con el entorno social y cultural como un todo.

Sin embargo, sería un error identificar la internacionalización con la globalización. En estos tiempos la internacionalización es el punto de partida, la disposición hacia un rompimiento de fronteras. La globalización es otra situación ya que el académico no participa exactamente en eventos internacionales sino globales. Para participar en la globalización de las ciencias sociales el académico tiene que aprender un nuevo lenguaje que no es un lenguaje natural como el inglés o el español,

---

8 Las ciencias sociales han tenido que enfrentar situaciones muy complejas en su propio desenvolvimiento. Hugo Fazio (2001) discute la aparición de nuevas perspectivas históricas para abordar la realidad de la globalización, incluso habla de un enfoque del tiempo presente y de un análisis global.

sino el código en formación que permite recorrer lugares como los espacios virtuales. Estos nuevos espacios en donde tiene lugar parte de la actividad académica aún no están cabalmente definidos, pero por sus características múltiples no pueden catalogarse de locales, nacionales o internacionales. En ausencia de otro adjetivo diremos por los momentos que son los espacios globales que sintetizan y a la vez exceden lo local y lo internacional (López, 2005; Vessuri, 2005).

Entre los académicos se nota un ambiente de preocupación por el impacto de los cambios sociales en el vínculo entre las instituciones de educación superior y su entorno. Es algo natural, ya que la globalización, vista desde cualquier ángulo, es una realidad que está presente y que no puede negarse por un acto de voluntad. Las instituciones, por medio de sus agentes -en este caso los profesores e investigadores-, tienen que estudiar su entorno y fijar posición ante lo que sucede. Es por ello que se retoma en la mayoría de los países el debate sobre la situación actual de los centros de creación y diseminación del conocimiento, el funcionamiento y la calidad de los productos entregados a la sociedad como contrapartida por la inmensa inversión social realizada (García Guadilla, 2005; Vesuri, 2004).

La magnitud de los cambios conlleva la revisión del papel de los propios académicos. No es concebible que esos cambios se den sin la transformación de quien cumple funciones de primer orden, entre las cuales podemos mencionar el estudio sistemático de la propia globalización que origina las razones para cambiar así como los posibles cursos de acción. El académico también tiene la función de nutrir el discurso para que se posibilite la creación de una estructura o matriz para la noción de educación superior que acompañará a la nueva etapa de la sociedad.

El académico de las ciencias sociales se inserta en estos procesos sociales y culturales con diferentes niveles de preparación y disposición. Las instituciones educativas e incluso la sociedad intervienen para que esa inserción se de en un sentido o en otro. Es por ello que se observa una fuerte reacción de aceptación o rechazo entre quienes se sienten compelidos a expresarse con respecto al tema de la globalización y lo hacen

desde sus muy diversas ópticas. Los profesores e investigadores saben que les toca trabajar con algo que se relaciona no sólo con sus temas de investigación sino también con sus condiciones de vida. En este caso, la globalización se ha convertido en el medio en donde se desarrolla el trabajo científico (López, 2003). García Canclini (2000, 2002), por ejemplo, hace patente la significación de este punto cuando opta por pensar la globalización desde la globalización.

## El Debate

En cierta forma las ciencias sociales, cuando abordan el tema de la globalización repiten la dicotomía ya aludida con respecto al desarrollo y la revolución de los años sesenta y setenta. En efecto, se observa que la dinámica del debate actual tiende a desarrollarse en torno a la globalización y la antiglobalización. En algunos casos, el tratamiento ha evolucionado y se ha enriquecido con los contenidos de las nuevas tendencias sociales y culturales (García Canclini, 2000; Gil Antón, 2000; Mato, 2001). Pero otras visiones denuncian la continuación de fenómenos ya vividos y perfectamente conocidos por América Latina y las ciencias sociales de la región (Flores Olea y Mariña Flores, 2000; Quijano, 2001).

La propuesta desarrollada por Aníbal Quijano sobre la globalización de alguna manera nos dice que en esencia la realidad del capitalismo no ha cambiado. Según esta perspectiva, las ciencias sociales se encuentran de nuevo ante la vocación totalizadora de la cultura capitalista dominante y ante las grandes fuerzas que controlan los mercados internacionales (Quijano, 2001).

Entonces, si la globalización es la manifestación de viejas tendencias del capitalismo el gran reto consiste en la actualización de los enfoques, principalmente para dar cuenta de los indudables cambios en el contexto mundial, como la caída del socialismo y el afianzamiento de Estados Unidos como la gran potencia militar en un mundo unipolar. Se reconoce la existencia

de unas nuevas condiciones, pero dentro del cuadro estructural de dominación capitalista.

En consecuencia, se hace mucho énfasis en los patrones de expansión de las corrientes globales, es decir, como se lleva a cabo la incorporación de las sociedades subdesarrolladas al nuevo esquema de dominación (Flores Olea y Mariña Flores, 2000). La literatura le ha atribuido gran importancia a los mecanismos de ajuste estructural que han llevado a varias sociedades latinoamericanas a abrir sus mercados y a establecer nexos más expeditos con los centros de poder económico (Veltmeyer, 2002; Castro Guillén, 2000).

Debido a la falta de consenso, es muy posible que las ciencias sociales se enfrenten a una dicotomía como la de los años sesenta. La particularidad es que en este momento no se ven indicios de una renovación de las utopías basadas en la salvación de las sociedades de acuerdo con una sola vía (Castro Guillén, 2000). Asimismo, los enfoques basados en la identidad y el colonialismo no son suficientes para dar cuenta de la especificidad de la inserción de América Latina en la globalización (García Canclini, 2000). Sin admitirlo, en una parte de las ciencias sociales latinoamericanas, y más específicamente en los centros académicos, se declara un pesimismo intelectual. Porque si antes se tenía el recurso de la revolución en el pensamiento marxista, hoy no se transmite un proyecto de emancipación, sino una crítica desconfiada ante algo que parece inexorable y frente a lo cual hasta el momento no se han identificado alternativas. Se critica a la globalización y sus promotores por tratar de imponer una salida única que proclaman como universal e incuestionable. Pero paradójicamente al hacer esta crítica no se invalida esa pretensión universal sino que en algún sentido se refuerza<sup>9</sup>. Se denuncia la indefensión de América Latina frente a los

---

9 Esta posición fatalista -que se observa tanto en los defensores acérrimos como en los críticos más belicosos de la globalización- ha dado lugar a la posición de Alan Touraine y



designios de los poderes globales, pero estos poderes reeditan el capitalismo internacional y sus aliados en las sociedades latinoamericanas. Por otra parte, para quienes apoyan esta corriente, la globalización no representa una nueva era y una nueva cultura; es la profundización de la fase imperialista del capitalismo. Por ello se proclaman nuevas luchas antiimperialistas y nuevos radicalismos para frenar las apetencias hegemónicas de Estados Unidos.

Manuel Gil Antón, en una propuesta para el estudio de la profesión académica en México, hace observaciones que ayudan a superar la visión dicotómica que obstaculiza la búsqueda de coincidencias frente a los cambios globales. Afirma el autor que “el cambio es ineludible, no es optativo, pero el sentido del cambio, su condición y rumbo no están definidos mecánicamente” (Gil Antón, 2000). Visualiza un cambio de época a escala mundial con particulares efectos a escala nacional, institucional e individual. Es decir, se está produciendo la reconstitución de las identidades de las instituciones y de los sujetos. Pero advierte sobre el falso dilema, basado en la repetición de dicotomías simplistas: en este caso la defensa de un viejo orden inamovible y la resignación ante instituciones totalmente controladas por el mercado.

### **El carácter constructivo de las ciencias sociales**

El carácter constructivo consiste en la capacidad demostrada por las distintas concepciones para coadyuvar a la formación de un orden social. Esto significa que, más allá de sus postulados, esas corrientes pueden contribuir a la formación de un orden social que de alguna manera imprevista las contiene a todas. En el pasado ese carácter ayudó a la formación de la diversidad social y política de América Latina. El mundo acadé-

---

su crítica de ese pensamiento único paradójicamente formado por posiciones enfrentadas (Touraine, 1999).

mico latinoamericano aparecía como el epicentro de las distintas corrientes en pugna, todas hacían definiciones que en algunos casos eran antagónicas, por lo tanto irreconciliables como la crítica social marxista y el desarrollismo estructural funcionalista. Sin embargo, sus marcas quedarían más allá de las consecuencias buscadas; como dijimos anteriormente, ninguna pudo ver sus postulados realizados en las sociedades -si nos guiamos por sus modelos teóricos y filosóficos. Pero lo que vivimos después combina contenidos provenientes de las interpretaciones en pugna.

Como señalan Briceño-León y Sonntag (1998: 13): "... la sociología latinoamericana ha sido vivida como un instrumento del cambio social, en tanto que procuraba transformar la sociedad, ya sea la tradicional para llevarla hacia la modernidad o la impuesta para volverla a sus orígenes". Se inspira en las diversas fuentes del pensamiento social (Marx, Weber, Spencer, funcionalismo, indigenismo, cristianismo, entre otras). El producto final de esa búsqueda no ha sido el resultado esperado por ninguna de las corrientes del pensamiento sociológico en forma individual. Pero de alguna manera, el resultado, precario y cuestionado, es un compromiso entre actores y formas de ver la sociedad. Por ello la constitución de las sociedades latinoamericanas del siglo XX se basa en el entrecruzamiento de modelos sociales, situación que se observa en aquellas sociedades en las que ninguna de las ideologías en pugna termina por imponerse y por lo tanto tienen que transigir en un marco tenuemente plural.

Así pues, es muy probable que los profesores e investigadores de las ciencias sociales, junto a sus colegas de otras disciplinas, ya estén participando en la construcción del nuevo modelo de instituciones educativas -y más ampliamente de un nuevo modelo de sociedad. Estimamos que el debate se está produciendo en un sentido más general con otras instituciones y ámbitos de la vida social.

Esto nos lleva a servirnos de un punto de vista constructivista como el presentado por Thomas Risse (2004) quien desafía la sabiduría convencional tanto entre los académicos

como en el público en general. Es relevante y útil para nuestros propósitos los aspectos subrayados por Risse en el sentido de que el construccionismo proporciona, primero, una visión de la globalización como un entendimiento colectivo en el cual participan actores individuales y plurales. Es decir, rechaza las consideraciones extremistas concebidas desde un solo ángulo. En segundo lugar, este acercamiento reconoce el impacto constitutivo de los muy diversos procesos sociales, lo que significa que el concepto de globalización es una interpretación particular de la realidad social, la cual a su vez está siendo interpretada por los agentes sociales.

No es posible en este artículo detallar el contenido del debate. Pero a manera de ilustración presentaremos al menos algunos ejemplos de cómo se está verificando el intercambio de propuestas.

El primer ejemplo se refiere al conocimiento que se deriva de la investigación universitaria y de otros centros de estudios superiores. De alguna manera el conocimiento está recreando las bases de la academia y está planteando la necesidad de transformaciones, de nuevas estructuras o ajustes para cumplir mejor la labor de las instituciones. Este impacto del conocimiento producido por los propios investigadores se refuerza, si se considera su inclusión en el discurso social; de esa manera se incrementa el impacto en el pensamiento y la acción de muchas personas en un sentido amplio (Mato, 2001; López, 2002). Este es un aspecto que no conocemos a profundidad aún, ya que son pocos los estudios sobre cómo se está haciendo hoy en día esta labor de “traducción” y cuál es la realidad de la interacción entre los actores académicos y los actores no académicos. Si sabemos que la interacción de los centros académicos con el entorno se ha convertido en un tema muy relevante, particularmente debido al potencial para inducir cambios cualitativos en situaciones especialmente complejas. Ese nexo entre las instituciones y su entorno es vital para que las ciencias –y particularmente las ciencias sociales– trasciendan sus ámbitos puramente escolásticos y en consecuencia afecten sectores amplios de la sociedad (Cabello, 2003; Vessuri, 2004).

El otro ejemplo es la participación de las ciencias sociales en un gran intento por descifrar el significado del cambio en las propias instituciones donde se desenvuelven. Se produce una exploración cuyo punto de partida es el rechazo a los enfoques unidimensionales que afirman, para mencionar sólo dos aspectos, que la globalización es la intensificación de las comunicaciones o la hegemonía de las grandes corporaciones (Mato, 2001). Esa insuficiencia se ha hecho evidente en la educación superior por la falta de respuestas ante las demandas de profesores, estudiantes y demás sectores afectados por la globalización educativa. Como parte de la dinámica actual, esos actores individuales, actualmente en proceso de adaptación a los cambios, han empezado a recibir un tratamiento especial. Se han emprendido cambios para actualizar la infraestructura tecnológica y la formación de los profesores y estudiantes; se ha llamado la atención hacia programas de cooperación entre las instituciones educativas y entre estas y las instancias de poder político y social. Las propuestas de cooperación incluyen la revisión de los sistemas de financiamiento de las instituciones académicas; en algunos casos se anexan iniciativas radicales que cuestionan el pacto existente entre la educación superior y la sociedad. Lo que estamos observando es cómo las ciencias sociales responden ante la necesidad colectiva de comprender los vínculos significativos que posibilitan el nuevo tipo de relaciones en la sociedad global (Brunner, 1994; Cortazar, 2002; López Rupérez, 2003; Vessuri, 2004; García Guadilla, 2005).

## **Conclusión**

La discusión previa nos lleva a afirmar que el discurso de las ciencias sociales en torno a la globalización mantiene el carácter beligerante observado durante los años sesenta y setenta; beligerancia que condujo a la identificación del tipo de repercusión o impacto de esas disciplinas. Hemos utilizado la expresión "carácter constructivo de las ciencias sociales" para proponer una apreciación particular de esa repercusión o impacto.

Temas como el desarrollo y la revolución marcaron el curso de las ciencias sociales en América Latina durante los años sesenta y setenta. La percepción del cambio social provocó planteamientos extremos, estimulados además por el ambiente político internacional y muy especialmente por la llamada Guerra Fría. Durante los años sesenta fue notable el compromiso de numerosos integrantes de la academia con el cambio social revolucionario, lo cual en algunos momentos condujo a una posición francamente militante (Briceño-León y Sonntag, 1998). El fin último de este sector era realmente subvertir el orden y por medio de la revolución alcanzar estadios inéditos que, sin embargo, fueron imaginados dentro del marco conceptual europeo. Frente a la corriente que optó por la transformación revolucionaria, encontramos una parte muy destacada de las ciencias sociales que se comprometió con la tesis del desarrollo y promovió una idea del cambio evolutivo de acuerdo con el esquema de la modernización. Este sector consideraba posible seguir los pasos de los países desarrollados para alcanzar sus niveles de producción y de calidad de vida según procedimientos bien descritos en la literatura. A esta rama se le catalogó de conservadora, aunque en aspectos fundamentales comparte las ideas modernistas que servían de soporte a las diversas tendencias del pensamiento sociológico (Mires, 1993).

En el presente las pretensiones de los científicos sociales son más limitadas si las comparamos con las de los años sesenta. Puede afirmarse que pasamos de un tiempo de profecías a un tiempo de interpretaciones y escenarios. En realidad, hoy se impone ver el mundo con circunspección. Pues la complejidad e incommensurabilidad de los fenómenos sociales y culturales han trastocado las respuestas consideradas definitivas. Hoy contamos como nunca antes con los recursos de la ciencia y la tecnología, pero asimismo somos partícipes de la paradoja del reconocimiento de las limitaciones del pensamiento científico y sus aplicaciones (Martínez, 2001).

En compensación, actualmente existe una mayor conciencia de la importancia del debate sobre la globalización, en la medida en que la cultura científica y la diseminación del co-

nocimiento son reconocidas entre las grandes fuerzas del cambio social y cultural. Evidencia de esto se observa en el peso de las discusiones en torno a nuevas formas de concebir el trabajo de las ciencias sociales presentes en nociones como caos, complejidad, sustentabilidad, transdisciplinariedad y transversalidad, en la crisis de los saberes y valores, en la nueva relación entre lo local y lo global, en la ética aplicada y en la enseñanza de la virtud, en el tema de la identidad. Se admite la necesidad de repensar las ciencias sociales y el trabajo académico y su contexto en esta nueva era de la globalización (Mato, 2001; Martínez, 2001; Cabello, 2003)<sup>10</sup>.

Se reconoce, en efecto, que la globalización ha significado cambios muy relevantes en las ciencias sociales y en el rol del académico. Hemos observado como las interrogantes de los investigadores llevan a descubrir posibilidades y estímulos; debilidades y peligros, factores novedosos y factores que permanecen en la medida en que se consolidan las nuevas dimensiones de la globalización. La idea del "colegio invisible" o "comunidad académica virtual" revela que la participación en las extensiones de la realidad no sólo repercute en el manejo de nociones como tiempo y espacio, y en los contenidos de los conceptos de las ciencias sociales (por

---

10 María Josefa Cabello (2003: 35) sugiere dos perspectivas para fundar una educación globalizada: 1) identificar los valores de una utopía educativa para hoy; y 2) Identificar y desarrollar experiencias, teorías y prácticas educativas que permitan encontrar respuestas más justas y democráticas a las necesidades de las personas y de los grupos en las condiciones del mundo actual. Estas ideas suponen la revisión del modelo establecido, cuyas bases proponen valores universales pero que ya no funcionan. "Para construir los pilares de una educación globalizada no podemos quedarnos, tan sólo, en el sentido de cultura para todos, porque para que esta sea posible se hace imprescindible en la actualidad el principio de democracia cultural, en el sentido de respetar y valorar las diferentes culturas" (Cabello, 2003: 36).

ejemplo, saberes, ciudadanía, desigualdad, identidad, política, progreso, desarrollo, etc.), sino que también expande el ámbito de acción del académico.

Sostenemos, por último, que el debate sobre la sociedad global está contribuyendo a la formación de un orden cuyo carácter dependerá no sólo de las determinaciones de la realidad externa, sino también de nuestras interpretaciones sobre el significado de los temas debatidos. Por consiguiente, la propuesta acerca del carácter constructivo de las ciencias sociales es -en definitiva- un llamado de atención hacia el papel de las disciplinas y de los propios investigadores en los procesos de cambio. Ese papel de las ciencias sociales y del científico social en el presente se puede resumir por medio de tres características observables: a) la pertenencia a una comunidad local, nacional, internacional y global agrupada en lo que se ha denominado “el colegio invisible” o “comunidad académica virtual”; b) la sensibilidad ante el crecimiento de la realidad global, que es explorada más allá de la intensificación de las comunicaciones o de la hegemonía de las grandes corporaciones; y c) la convicción de que las ciencias sociales y el científico social intervienen en la construcción de la realidad, en este caso de la sociedad global, por medio de interpretaciones, acuerdos y desacuerdos referentes a los procesos sociales y sus reinventiones.

## Referencias bibliográficas

- ALBORNOZ, O. (1972) **Ideología y política en la universidad latinoamericana**. Caracas: Instituto Societas.
- ALBORNOZ, O. (1981) **Sociología de la educación**. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- ALTBACH, P.G. (1989) **Perspectives on comparative higher education. Essays on faculty, students, and reform**. Buffalo, NY.
- ALTBACH, P.G. (edit). (1996) **The international academic profession. Portraits of fourteen countries**. Princeton, N.J.: The Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching.

- ATCON, R. (1966) **The Latin American university**. Bogotá: Eco Revista de la Cultura de Occidente.
- BALBACHEVSKY, E. (1998) **La organización de la investigación en el medio académico. La experiencia brasileña**. Trabajo presentado en la XXI Conferencia de LASA (Latin American Studies Association), Chicago, Illinois.
- BECHER, T. y TROWLER, P.R. (2002) **Academic tribes and territories. Intellectual enquiry and the culture of disciplines**. Philadelphia: The Society for Research into Higher Education & Open University.
- BELL, D. (1976) **The coming of Post-industrial society. A venture in social forecasting**. New York: Basic Books.
- BRICEÑO-LEÓN, R. y SONNTAG, H.R. (1998) "La sociología de América Latina entre pueblo, época y desarrollo" en BRICEÑO-LEÓN, R. y SONNTAG, H.R. (comp.). **Pueblo, época y desarrollo: La sociología de América Latina**. Caracas: Nueva Sociedad.
- BRUNNER, J.J. (1994) "Evaluación y financiamiento: Bases para un nuevo contrato social entre educación superior, Estado y sociedad en América Latina" en LOVERA, A. (compilador). **Reconversión universitaria**. Caracas: Fondo Editorial Trópykos.
- CABELLO, M.J. (2003) "Imaginar e instituir la educación globalizada" en MARTÍNEZ BONAFÉ, J. (coord.). **Ciudadanía, poder y educación**. Barcelona: Editorial Graó.
- CASTRO GUILLÉN, P. (2000) **Apertura y globalización. Tensiones nacionales en el 2do. Gobierno de Carlos Andrés Pérez 1989-1993**. Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.
- CORTAZAR, J.M. (2002) **La evaluación de las instituciones universitarias**. Caracas: Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela.
- DRUCKER, P. (1993) **Postcapitalist society**. New York: Harper Collins.
- DRUCKER, P. (2003) "Trabajo y Sociedad del Conocimiento. Las transformaciones sociales de este Siglo" en BRICEÑO GIL,



- M.Á. (comp.). **Universidad, sector productivo y sustentabilidad**. Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela.
- FAZIO, H. (2001) **Globalización: Discursos, Imaginarios y Realidades**. Santa Fe de Bogotá: Universidad de los Andes.
- FLORES OLEA, V. y MARIÑA FLORES, A. (2000) **Crítica de la globalidad. Dominación y Liberación en nuestro tiempo**. México: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2000) **La globalización imaginada**. Buenos Aires: Paidós.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2002) **Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización**. México: Grijalbo.
- GARCÍA GUADILLA, C. (2005) **Tensiones y transiciones. Educación superior latinoamericana en los albores del tercer milenio**. Caracas: CENDES.
- GIL ANTÓN, M. (2000) "Los académicos en los noventa: ¿actores, sujetos, espectadores o rehenes?". **Revista Electrónica de Investigación Educativa**. Vol. 2. No.1. Consultado el 20-12-2007. Disponible en: <http://redie.uabc.mx/vol2no1/contenido-gil.html>
- GRACIARENA, J. (1977) "Las ciencias sociales. La crítica intelectual y el Estado tecnocrático" en SOLARI, A.E. (comp.). **Poder y desarrollo. América Latina. Estudios sociológicos en homenaje a José Medina Echavarría**. México: Fondo de Cultura Económica.
- GRAMSCI, A. (1972) **Cultura y literatura**. Barcelona: Ediciones Península.
- GRENIER, Y. (1992) **The national university and the political transition in El Salvador**. Trabajo presentado en la Conferencia de la Comparative and International Education Society realizada en Pittsburg, Estados Unidos.
- IANNI, O. (1999) **Teorías de la globalización**. México: Siglo Veintiuno Editores.

- LÓPEZ, A. (1998) **La Universidad Central de Venezuela y el Debate Político Nacional 1958-1970**. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Central de Venezuela.
- LÓPEZ, A. (2001) **Las ciencias sociales en Venezuela, el autor, el texto. La visión de los profesores de tres Facultades de la Universidad Central de Venezuela**. Caracas: Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Central de Venezuela.
- LÓPEZ, A. (2002) "La universidad vivida. Visión de los profesores de tres Facultades de la Universidad Central de Venezuela". **Perfiles Educativos**. Vol. XXIV. No. 95, pp. 37-53.
- LÓPEZ, A. (2003) "El impacto de la ciencia en la construcción de la noción de ciudadanía global". **Revista Venezolana de Ciencia Política**. No. 23, pp. 52-66.
- LÓPEZ, A. (2005) "Las dimensiones de la desigualdad en la ciudad global". **Politeia**. No. 34-35, pp. 137-158.
- LÓPEZ R., F. (2003) "Globalization and education". **Prospects**. Vol. XXXIII. No. 3, pp. 249-261.
- MARTÍNEZ, M. (2001) "Necesidad de un nuevo paradigma epistémico" en TOSCA HERNÁNDEZ (comp.). **Las ciencias sociales: Reflexiones de fin de siglo**. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela.
- MATO, D. (2001) "Sobre la fetichización de la 'globalización' y las dificultades que plantea para el estudio de las transformaciones sociales contemporáneas" en TOSCA HERNÁNDEZ (comp.). **Las ciencias sociales: Reflexiones de fin de siglo**, pp. 93-115. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela.
- MIRES, F. (1993) **El discurso de la miseria o la crisis de la sociología en América Latina**. Caracas: Nueva Sociedad.
- MIRES, F. (2001) **Civilidad. Teoría política de la postmodernidad**. Madrid: Editorial Trotta.
- QUIJANO, A. (1998) "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana" en BRICEÑO-LEÓN, R. y SONN-TAG, H.R. (comp.). **Pueblo, época y desarrollo: La sociología de América Latina**. Caracas: Nueva Sociedad.

- QUIJANO, A. (2001) "Globalización, colonialidad del poder y democracia". **Tendencias básicas de nuestro tiempo: Globalización y democracia**. Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual.
- RISSE, Th (2004) **Social constructivism meets globalization**. Trabajo en línea. Consultado: 25-11-07. Disponible en: [http://web.fu-berlin.de/atasp/texte/globalization\\_constructivism.pdf](http://web.fu-berlin.de/atasp/texte/globalization_constructivism.pdf)
- TOURAINÉ, A. (1999) **¿Cómo salir del liberalismo?** Barcelona: Paidós.
- UGARTECHE, O. (1977) **El falso dilema. América Latina en la economía global**. Caracas: Nueva Sociedad.
- VASCONI, T. A. y RECA, I. (1971) **Modernización y crisis en la universidad**. Santiago de Chile: Centro de Estudios Socioeconómicos de la Universidad de Chile.
- VELTMEYER, H. (2002) "Social exclusion and models of development in Latin America". **Canadian Journal of Latin American Studies**. Vol. 7. No. 54, pp. 251-280.
- VESSURI, H. (2005) "Reconciling the local and the global". **The Wealth of diversity. The role of universities in promoting dialogue and development**, pp. 113.120.
- ZEITLING, I. (1982) **Ideología y teoría social**. Buenos Aires: Amorrortu Editores.



# **El Pensamiento Crítico Latinoamericano**

*Jaime Antonio Preciado Coronado*

## **Introducción**

El pensamiento social latinoamericano se enfrenta al desafío de responder al mismo tiempo a su especificidad y mejores tradiciones, tanto como a su inserción en los debates universales de las ciencias sociales en general y de la sociología en particular. Herederas de propuestas disciplinarias originales, como la teoría de la dependencia -y sus posteriores críticos-, o del pensamiento socioeconómico de la CEPAL, las ciencias sociales latinoamericanas toman distancia de enfoques marcadamente anglo-euro-céntricos, para avanzar en una línea crítica del pensamiento y de las prácticas neocolonialistas. El desafío para el pensamiento es ser cosmopolita y simultáneamente latinoamericano.

En este proceso, el pensamiento social latinoamericano está logrando recuperar su originalidad y vigor, gracias a un rico diálogo Sur-Sur que, sin embargo, no pierde de vista el carácter global de sus reflexiones y de sus referentes universales. El camino no podía ser otro que la crítica de la razón instrumental de la modernidad y actualmente del nihilismo posmoderno, aunque comparta con éste último la búsqueda profunda de otras causalidades de la razón e incluso de la no razón (lo que se expresa en la revalorización del sujeto, su temporalidad no lineal, sus intersubjetividades y diversidades identitarias y culturales).

Así, las condicionantes y potencialidades sociales impuestas por el progreso, concepto camuflado en el desarrollo, y las aspiraciones por alcanzarlo, sitúan el tema del cambio social y

de la utopía en un plano paradójicamente complementario. Si la modernidad occidental subordinó la revolución técnico-científica, sus saberes, a los imperativos de la utopía capitalista, la crisis actual de ese paradigma repercute en la búsqueda de las causalidades -de la racionalidad- del cambio social y de los roles a seguir del conocimiento técnico-científico en la utopía alternativa que sustituya a la nunca alcanzada utopía capitalista.

Edgar Morin(2000), en cuyas tesis coinciden Sotolongo y otros (2006) plantea un triple desafío para la construcción del pensamiento complejo requerido en este cambio de época para la humanidad<sup>1</sup>: 1) el desafío epistemológico entrañado en un pensamiento *transdisciplinario* que no se reduce al ámbito de las ciencias sociales, sino que pone en diálogo a toda la ciencia y las humanidades, para preguntarse sobre el sentido de futuro; 2) el *desafío socio-antropológico*, que representa la construcción social del conocimiento, en donde el trabajo intelectual no es una obra exclusivamente individual, sino el resultado de comunidades del saber que están en tensión permanente por establecer una política pública de ciencia y tecnología; 3) el *desafío ético-cívico*, que consiste en una visión amplia de utilidad y pertinencia del conocimiento, respecto del propio devenir teórico de la ciencia y del conocimiento aplicado, de manera que la

---

1 Morin (2000) plantea en su trabajo, **La mente bien ordenada**: “Entre el pensamiento científico, que separa los conocimientos y no reflexiona sobre el destino humano, y el pensamiento humanista, el cual ignora las aportaciones de las ciencias susceptibles de nutrir nuevos interrogantes sobre el mundo y la vida, el divorcio es total. Y peligroso. “De ahí la necesidad de reformar el pensamiento, nuestra capacidad para organizar el saber y reanudar el lazo entre las dos culturas divorciadas. De ahí los grandes desafíos de la enseñanza contemporánea: originar mentes bien ordenadas antes que bien llenas, enseñar la riqueza y la fragilidad de la condición humana, iniciar en la vida, afrontar la incertidumbre. En una palabra: formar el ciudadano del nuevo milenio”.

relación entre intelectuales y usuarios (gobierno, instituciones públicas, privadas, organismos sociales), crea ciudadanía.

Estos desafíos han sido asumidos por el pensamiento latinoamericano en una triple dirección: 1) en la *revalorización de la filosofía de la praxis*, que se propone una visión abarcadora, que parte de la reflexión crítica de y desde las prácticas sociales, donde se produce sentido: la teoría del desarrollo y cambio social, así como los paradigmas y referencias universales: la autosustentabilidad, como relación sociedad-naturaleza historizada, o la (re)creación de derechos económicos, políticos y culturales; 2) en la dirección de la *teoría de la acción social colectiva*, que está centrada en el actor, en su multi-dimensionalidad espacial-temporal-existencial (intersubjetiva) lo cual ha implicado un diálogo entre saberes más allá de ciencia-tecnología-humanidades, al incluir saberes populares y de pueblos originarios y 3) en la dirección de la *construcción de alternativas*, que permite pasar -en un ir y venir- del pensamiento a la acción (auto-reflexividad) en diversas intervenciones sociales razonadas, deliberadas.

Dirección y búsqueda de nuevos sentidos que si bien tiene larga data en Latinoamérica, la crisis global actual demanda preguntarnos si el pensamiento social crítico puede encarar lo que se prefigura como cambio de época. ¿Contamos con una epistemología adecuada para interpretar si la humanidad está entrando en un cambio de periodo histórico en sus bases objetivas y subjetivas? ¿Cuál es el poder interpretativo de las ciencias sociales y la sociología para reivindicar la centralidad del actor-sujeto-agente en su complejo contexto histórico y socio-cultural (llámese estructural o sistémico) y además en un contexto de crisis global? ¿Cuál es el grado de autonomía del pensamiento frente a su auto-reflexividad sin abandonar su pertinencia, como urgencia de respuestas operativas frente al cambio social y la construcción de alternativas? ¿Qué aciertos y limitaciones teóricas y metodológicas tiene la intervención sociológica “razonada y deliberada” para una transformación liberadora?

Aunque es imposible responder exhaustivamente a estas preguntas en el reducido espacio de un artículo, propongo, con cierta osadía, apuntes de respuesta a las preguntas planteadas. No son tesis ni hipótesis, sino una mezcla de intuiciones que provienen de un ejercicio heurístico de imaginación sociológica<sup>2</sup>.

**1. Hay un regreso del pensamiento crítico latinoamericano a discusiones abarcales y totalizadoras, que son sensibles a la crisis del principio científico universal de verdad, razón y certidumbre de la modernidad, que quiso imponer el pensamiento único.**

En un marco de pluralismo metodológico, el pensamiento latinoamericano revaloriza al marxismo como fuente epistemológica de interpretación del cambio de época en y desde la acción social. Sin embargo, el marxismo se enfrenta al desafío de actualizar su vigencia ante las condiciones que impone una nueva transdisciplinariedad, que integra la teoría del caos y de la incertidumbre en un diálogo entre ciencias sociales, humanidades y el conjunto de la ciencia (Massé, 2002); aquí la polémica gira en torno de la dirección de la historia y el sentido de futuro previsible y deseable, lo que otorga centralidad epistemológica a las manifestaciones sociales intersubjetivas, antes desdeñadas por un marxismo de tinte economicista (Zemelman, 1987).

---

2 En el sentido que lo plantea W. Mills (1961) "La primera lección es la idea de que el individuo solo puede comprender su propia experiencia y evaluar su propio destino localizándose a si mismo en su época, y solo puede conocer sus propias posibilidades en la vida si conoce las de todos los individuos que se hallan en las mismas circunstancias... La distinción mas fructuosa con que opera la imaginación sociológica es quizás la que hace entre 'las inquietudes personales del medio, y 'los problemas públicos de la estructura social'".



Problemática que ya se plantea desde los fundadores: “7 Ensayos sobre la realidad peruana”, de Mariátegui (1928) que intentaron mestizar al marxismo, de acuerdo con las características étnicas y culturales de Latinoamérica. Esfuerzos que se vieron acompañados por jóvenes marxistas como Emilio Recabarren en Chile, Julio Antonio Mellá de Cuba o el argentino Aníbal Ponce.

En un horizonte propiamente marxista, se inscriben investigaciones posteriores como “El marxismo en América Latina” (1980) de Michael Löwy, que hace un recuento documental y una amplia reflexión intelectual sobre la apropiación del marxismo en nuestra región; “Marx y América Latina” (1980) de José Aricó, quien aborda la problemática filosófica; “Una lectura latinoamericana de “El Capital” de Marx” (1988) de Alberto Parisi, con su estudio sobre el mestizaje de la economía política; “El último Marx y la liberación latinoamericana” (1990) de Enrique Dussel, quien reflexiona a Marx desde la perspectiva de su propuesta sobre filosofía de la liberación; y “De Marx al marxismo en América Latina” (1999) de Adolfo Sánchez Vázquez, quien se propone elaborar una versión del marxismo crítico, entre otros.

Estos autores analizan al Marx maduro, que se ha deslindado de sus primeras concepciones eurocéntricas y contaminadas del pensamiento colonialista. De acuerdo con Kohan (2006): “Más allá de los matices, estas obras coinciden en que, en su madurez, Marx revisa sus puntos de vista frente al problema del colonialismo, el mundo periférico y los pueblos sometidos a la dominación capitalista. Y llega a dos conclusiones. Primero, no hay ‘progreso’ para los pueblos sojuzgados mientras sigan bajo la bota imperial. [...] Segundo, la historia no tiene un recorrido evolutivo por etapas. No hay un centro único (Europa occidental), del cual se irradiarían, escalón por escalón, sin saltarse ninguno, las diversas etapas del desarrollo histórico para todo el orbe.”

En el terreno interdisciplinario, que no deja de estar influenciado por la idea de totalidad en Marx, las investigaciones biológicas que dialogan con las ciencias sociales, de Humberto

Maturana (2005), quien, sin ser declaradamente marxista, se pregunta sobre las tensiones entre la realidad objetiva y la construida. Maturana y Varela (1971), plantearon el concepto de la autopoiesis, la condición de existencia de los seres vivos en la continua producción de sí mismos, pero en un marco que integra las bases materiales de existencia y la Intersubjetividad. Este término de autopoiesis más tarde sería adoptado en las ciencias sociales por el sociólogo alemán Niklas Luhmann (1992), en su Teoría de sistemas. Una propuesta sociológica que generará, también, un debate en torno a la apropiación latinoamericana de las teorías luhmanianas desde una perspectiva crítica (Torres Nafarrate, 1992)<sup>3</sup>.

Ante la imposición del paradigma de la modernidad, desde Latinoamérica se ha criticado la falta de cumplimiento del programa que trajo consigo la modernidad ofrecida, sus ideales de progreso, equidad y solidaridad, que nunca fueron cumplidos, ni siquiera en los países centrales, como lo señala el antropólogo Bruno Latour (1997). En nuestra región, se impuso la desmodernidad como lo plantea Sergio Zermeño (2005) para el caso mexicano. La promesa de un ascenso evolutivo, sea lineal o multilineal, para alcanzar el horizonte del progreso, fue cooptada por el liberalismo individualista, sobre el cual se basa el capitalismo con sus secuelas fragmentadoras y excluyentes.

El esfuerzo de pensar la totalidad en los discursos científicos sociales no estuvo exento de caer en la tentación del

---

3 Javier Torres Nafarrate, ha realizado una cuidadosa lectura de la obra de Niklas Luhmann, a partir de lo cual ha propiciado la traducción de obras importantes del sociólogo alemán, entre otras, las relacionadas con su Teoría de Sistemas (Luhmann y De Georgi, R. 1993) y sobre el tema educativo (Luhmann y Schorr, K.E. 1993), en coordinación con la Universidad Iberoamericana y la Universidad de Guadalajara, México. En torno de este autor, se ha organizado una red de estudios luhmanianos que está formada por científicos sociales de varios países en Latinoamérica.

metarelato generalizador, dominado por el método hipotético deductivo; pero en la medida que el pensamiento latinoamericano apela a la experiencia concreta centrada en el actor social, e incorpora su dimensión intersubjetiva, resuelve las tensiones entre el campo inductivo y el deductivo. Tal como lo hizo la teoría crítica de la Dependencia, con Marini, Cueva, Zavaleta y otros. Así, el pensamiento latinoamericano se aleja del parroquianismo propio del particularismo metodológico, sin renunciar al debate científico universal, lo que le da carácter cosmopolita. Daniel Camacho (1979), recoge los debates contenidos en el Congreso de la Asociación Latinoamericana de Costa Rica, en la que los más prominentes críticos de la teoría de la dependencia dedican su trabajo a una actualización de los debates sociológicos de época<sup>4</sup>.

Si el pensamiento latinoamericano ha creado nuevos diálogos de sur a sur, como lo mostró el importante trabajo de Edgardo Lander (2000), Aníbal Quijano<sup>5</sup> y otros, sobre la colonialidad del conocimiento, ello no significa abandonar los debates de origen anglo-euro-céntricos originados en el norte, pero desde un deslinde crítico particularmente de la aparente solución ofrecida por la posmodernidad para interpretar el cambio de época. Su relativismo teórico metodológico a ultranza ha desembocado en el nihilismo (Martín Hopenhayn, 1994) y el pesimismo desmovilizador, desesperanzado, y la negación de la utopía progresiva. Lo cual no implica desdeñar la imprevisibilidad de los hechos que atinada-

---

4 CLACSO viene reeditando trabajos escogidos de los teóricos de la dependencia, desde 2007. Hay además, en su Biblioteca Virtual, un sugerente artículo de Fernanda Beigel (2005), que hace un recuento sobre las teorías de la dependencia y sus críticos.

5 Quien con una amplia y sólida obra se ha convertido en el crítico de la colonialidad que ha aportado al mundo intelectual una interpretación sobre el cambio de época desde el pensamiento crítico latinoamericano.

mente señalan, como productos disruptores del caos capitalista, o el registro de la diferencia en múltiples temporalidades e identidades sociales que coexisten, o la fuerza explicativa de las metáforas ante las tensiones entre lenguaje, discurso y comunicación. Ahí está la recuperación de la narrativa antineocolonial surgida en Latinoamérica, desde la polémica *Las Casas-Suárez*, o las visiones de Guamán Poma de Ayala, José Martí o Simón Bolívar... hasta las críticas recientes del pensamiento postcolonial que elabora Aníbal Quijano, Walter Mignolo (2001) o Catherine Walsh (2004, 2002), que polemizan con los trabajos de Edward Said (1979).

Un fuerte cuestionamiento al pensamiento único, como manifestación de un debate de época, lo muestran los trabajos sobre globalización que hizo Octavio Ianni (2004), y la obra de Néstor García Canclini (1999), entre otros. Mientras que Canclini, ha construido un discurso crítico de la cultura y ha reivindicado el carácter híbrido en el que se mezclan las resistencias y las recreaciones de los impulsos dominantes que trae consigo la globalización, Ianni, hizo un esfuerzo teórico por pensar bajo parámetros propios, latinoamericanos, el impacto multidimensional que trae consigo la globalización, apoyándose en los trabajos de Immanuel Wallerstein y su teoría del Sistema-Mundo. En torno de esta visión abarcante y totalizadora, el pensamiento social latinoamericano ha producido materiales originales y metodologías de análisis sociológico que fortalecen la originalidad intelectual que muestra la región ante el cambio de época, que anuncia la crisis del neoliberalismo y de su apuesta teórica sobre el pensamiento único.

## **2. El pensamiento latinoamericano de época logra una reubicación descentralizada de la economía política, que le permite reformular la relación entre teorías generales de largo alcance y teorías intermedias.**

En reacción contra el economicismo y cualquier interpretación unilateral que explica determinaciones económicas “en última instancia”, el pensamiento latinoamericano fue más lejos que la propia Escuela de Fráncfort y de las críticas postestructuralistas, al resituar el tema de la política en el amplio campo del poder, con todas sus complejidades. No se menosprecia la economía sino que se aborda en un contexto de actores investidos de poder para transformar las condiciones y relaciones de producción (De la Garza, 1982). Trabajos como los de Thetonio dos Santos (2009), muestran que por el Estado pasan regulaciones que van desde la adecuación de la división internacional del trabajo, hasta el manejo de los conflictos macroeconómicos que asocian al sistema financiero mundial, a través de mediaciones nacionales y microlocales que reproducen la hegemonía de los empresarios<sup>6</sup>.

Concebir al modo de producción en tanto que modo de dominación, como lo propone González Casanova (2008), constituye otra importante adecuación de la economía política para pensar la totalidad social ante un cambio de época. Así, el Estado y la ideología no son simples reflejos de la economía sino sistemas de actores que están sujetos a una estructura de dominación, cuya comprensión sólo es posible mediante teorías intermedias relativas al régimen sociopolítico y sociocultural.

---

6 En su trabajo “La encrucijada para el pensamiento progresista”, (2009) muestra que se necesita un planteamiento para superar la época de declive del neoliberalismo. Tarea que el pensamiento crítico latinoamericano emprende con vitalidad actualmente.

Juan Carlos Portantiero (1987), hizo un trabajo sistemático sobre el aporte gramsciano en este sentido. Conceptos como hegemonía, autoridad, capacidad de dirección moral e intelectual del sistema social, sitúan en nuevos contextos los problemas de legitimidad y legalidad que sustentan los consensos necesarios para la reproducción de la economía política.

Óscar Moreno (2007) escribe en el homenaje al recién fallecido Portantiero (marzo de 2007), sobre los «Los usos de Gramsci», libro que constituye: “uno de los aportes más importantes que se escribieron en América Latina para entender a este dirigente comunista italiano que murió en las cárceles del fascismo. El texto fue publicado originalmente en 1977 como una introducción a la antología de los Escritos políticos 1917-1933. En él se reconstruye la obra de Gramsci y se formula una de las hipótesis más desafiantes sobre los trabajos hasta allí realizados: aquella que niega un corte entre la obra de juventud (desde los Consejos Obreros de Turín hasta las Tesis de Lyon) y su madurez (los «Cuadernos de la cárcel»). [...] Gramsci fue un teórico del capitalismo occidental periférico, ya que para él Occidente encierra dos realidades diversas: el Occidente maduro y el Occidente periférico (donde se ubicarían tanto Italia como la Argentina). Aquí se funda la actualidad de Gramsci para la Argentina, ¿qué distingue al capitalismo periférico del maduro? La desigual relación entre Estado y sociedad civil.”

El diálogo con las ciencias sociales anglo-europeas ha sido fructífero en la medida que se supera el colonialismo del pensamiento. La influencia vertical que aquellas ejercieron en el pasado ahora es una fuente de enriquecimiento mutuo en un diálogo de sur a norte. Hoy la crítica de la economía política se adecua mejor a nuestra realidad y las visiones interdisciplinarias que rebasaron los enfoques economicistas mediante interpretaciones sociológicas ofrecen interpretaciones pertinentes, para comprender y actuar ante un cambio de época, que entran en polémica con sociólogos y científicos sociales latinoamericanos.

La obra de Touraine podría dividirse en tres etapas: la primera, que se concentra en el estudio del trabajo y la conciencia de los trabajadores, está basada en los estudios de campo reali-

zados en América Latina. Recordemos que en 1956, funda el Centro de Estudios para la Sociología del Trabajo de la Universidad de Chile. La segunda etapa, se ocupó de los movimientos sociales, en particular las revueltas del “mayo del 68 francés” y los golpes de Estado latinoamericanos. La tercera, que trabaja actualmente, se aboca al estudio del papel del sujeto dentro de los movimientos sociales.

En una entrevista de Alain Touraine que hace Luis Ángel Fernández, el sociólogo francés deja ver lo que entiende como el motor de cambio de época en la actualidad, los movimientos con reivindicaciones culturales en el sentido amplio; dice Touraine: “Estamos en un momento en el que los objetivos de los movimientos sociales se han ampliado mucho. Al principio se trataba de conseguir derechos políticos, como los consagrados por la Revolución Francesa. Un siglo después, el problema era reconocer derechos sociales, básicamente a los trabajadores y, específicamente, a los obreros. De ahí las luchas sindicales, las huelgas, las leyes sociales, los convenios colectivos. Actualmente, el tema fundamental es la defensa de los derechos culturales. Es el principal punto de la agenda en un mundo de consumo de masas, de comunicación de masas, donde el poder social no se limita más al poder político sino que se ha extendido al poder económico y ahora al poder cultural con los ‘mass media’. El asunto de los derechos culturales es central.”<sup>7</sup>

La reformulación de la teoría social que Giddens propone resulta esencial para el debate latinoamericano sobre el cambio de época, pues dentro de su modelo interpretativo, considera que la Teoría, “en tanto registro reflexivo de la vida social, tiene un impacto práctico sobre su objeto de estudio; ello significa que la relación entre Teoría y su objeto ha de entenderse en tér-

---

7 “La lucha social es hoy por los derechos culturales”, entrevista con Alain Touraine, por Luis Ángel Fernández Hermana, consultada en: <http://usuarios.lycos.es/politicasetnet/autores/touraine.htm#entrevista>

minos de una doble hermenéutica: el desarrollo de la teoría es dependiente de un mundo preinterpretado en el que los significados desarrollados por sujetos activos entran en una construcción o producción real de ese mundo; condición ontológica de la sociedad humana tal como es producida y reproducida por sus miembros. A la vez, el científico social debe ser capaz de 'comprender' penetrando en la forma de vida cuyas características quiere explicar."<sup>8</sup>

Además su propuesta en torno a la Tercera Vía –salida que se plantea para el cambio de época, un polémico planteamiento en nuestra región–, apuesta por un papel del Estado, que Giddens afirma “debe ser muy activo” –y recalca– “que en su accionar tradicional ha probado ser poco efectivo”. En América Latina los Estados hiperburocráticos y corruptos han servido poco a los ciudadanos; por lo que considera necesario hacer una remodelación de los actuales Estados para que vuelvan a ser poderosos, pero de forma distinta: “tiene que ser más abierto, más transparente, permitir a las mujeres alcanzar puestos de poder, tratar a los ciudadanos como clientes y no como súbditos”.<sup>9</sup>

La crítica a la modernidad, o a la ampliación de los campos contradictorios del capital hacia lo cultural y lo simbólico, con énfasis en el periodismo y la esfera mediática, hacen que Pierre Bourdieu, haya influido en referencias generales del pensamiento social frente al cambio de época que estamos viviendo. En una nota biográfica realizada por Eduardo Aquevedo, se destaca: “El discurso de Bourdieu, que ya se había manifestado con matices críticos antes de mayo del 68, se acentúa en los últimos años de su vida con nuevas argumentaciones contra el neo-liberalismo y en favor de la so-

---

8 Hacia dónde va el mundo”, entrevista a Anthony Giddens, por José M<sup>a</sup> Ridao. El País, consultada en: <http://usuarios.lycos.es/politicaset/autores/giddens.htm#entrevista>.

9 Idem.



ciudad civil y del naciente Foro Social Mundial, participando cerca de los sindicatos, de las organizaciones no gubernamentales, de los emigrantes y de las asociaciones cívicas contra las posiciones neoliberales que nutrían el discurso de la sociedad llamada postmoderna.<sup>10</sup> Sus obras más influyentes en torno de los movimientos sociales globales, están en dos volúmenes, “Contrafuegos 1” (Bourdieu, 1998), que critica el carácter neoliberal de la globalización, y “Contrafuegos 2” (Bourdieu, 2001), que plantea una sociología de la acción para el movimiento social europeo y mundial, pues el cambio de época está directamente articulado con lo que surja desde la relación entre lo local y lo global.

En fin, gracias a los debates con la izquierda anglosajona se permitió superar las visiones estatistas, tipo capitalismo monopolista de Estado, de la economía política. El grupo de la revista *Monthly Review*, dirigida por Paul Sweezy, influyó en diversos países latinoamericanos, cuando se concebía el cambio de época como producto de la lucha contra el Capitalismo Monopolista de Estado. Posición de una izquierda que reorientó sus estrategias de acción social mediante una crítica de sus herencias “estatolátricas”, que ahora regresa el potencial transformador a las organizaciones sociales.

---

10 En el Blog de Eduardo Aquevedo se informa que “Bourdieu fue uno de los fundadores de la editorial Liber-Raisons d’agir, impulsora del movimiento Attac. Falleció, como consecuencia de un cáncer, en 2002. Según el diario parisino *Le Monde*, era el intelectual francés más citado en la prensa mundial.”, consultado en: <http://jaquevedo.blogspot.com/2008/05/pierre-bourdieu-1930-2002-perfil.html>

### **3. Hay nuevas coordenadas espacio-temporales que, pensadas desde la totalidad social, aportan elementos teóricos y metodológicos para un pensamiento de cambio de época desde el sur global.**

Si el descubrimiento de las jerarquías establecidas en la historia entre centro y periferia fue fruto de un pensamiento desde el sur, con Samir Amin (1994), o con André Gunder Frank (1967), el nuevo pensamiento latinoamericano está construyendo simultáneamente una geografía política con enfoque social, como lo plantea David Harvey (2005) y nuevos vínculos macro-micro entre actor-agencia-sistema-estructura, desde los que se abordan creativamente las tensiones entre lo público y lo privado, hasta la dimensión de la intimidad. Una tarea que está por hacerse es el recuento de las investigaciones sobre interpretaciones pertinentes alrededor del cambio de época, desde un enfoque interdisciplinario integrador de la dimensión espacio-temporal, realizadas desde el sur global (Arrighi, 2007)<sup>11</sup>, que se llevan a cabo en las distintas comunidades intelectuales de Latinoamérica, como CLACSO, FLACSO, o ALAS, donde hay grupos de trabajo nucleados en torno del nuevo pensamiento social de la región.

En el marco del deslinde frente al pensamiento eurocéntrico, hay una fuerte polémica con la teoría de sistemas, particularmente con la propuesta de Niklas Luhman, quien vacía de actores con sentido histórico-espacial a los sistemas, lo cual está produciendo nuevos conceptos que acuden a la fuerza interpre-

---

11 En esta obra reciente de Arrighi, el autor cifra su interpretación del cambio de época en el papel de China, en la recomposición de las relaciones sociales internacionales y lo que ello significa para que el sur global se articule y resulte protagonista de las transformaciones mundiales del siglo XXI.

tativa y comunicativa de otros enfoques sistémicos, como la teoría del Sistema-Mundo de Immanuel Wallerstein (2001) cuya red, *World System Network*, recoge aportes desde el sur para interpretar el cambio de época, al releer la larga duración de la historia, en clave de lectura aportada por el historiador Fernand Braudel, y desde una teoría de la incertidumbre que proviene del pensamiento de la Física y de la Química, de acuerdo con la idea de la “flecha del tiempo”, de Ilya Prigogine.

Otro desafío que enfrentan las ciencias sociales latinoamericanas para interpretar el cambio de época que vivimos, proviene del aporte del pensamiento de los pueblos originarios. Una elaboración original que enfrenta exitosamente las tensiones entre continuidad y discontinuidad en la historia, desde un enfoque integrado e integrador del sujeto y la realidad, que además es absolutamente necesario para resolver el falso dilema entre cultura y civilización, mediante la sistematización de su enfoque espacio-temporal que responde a coordenadas no occidentales<sup>12</sup> y a valores antiutilitaristas opuestos al mercado.

---

12 Otra gran deuda que tienen las ciencias sociales, aunque hay esfuerzos iniciales remarcables, es con el pensamiento de los pueblos originarios, que se expresan en movimientos de base étnica, los cuales van logrando articulaciones mayores que alcanzan escalas nacionales, como fueron los casos de quechuas y aymarás en Bolivia y Ecuador, continentales, como la Coordinadora de los Pueblos del Abya Yala en el continente americano y mundiales, como lo representó el neozapatismo mexicano, con sus Encuentros Intergalácticos por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo, o como lo está gestando el Foro Social Mundial con su encuentro entre pueblos indios del mundo. Las claves de interpretación que ofrecen esta suerte de intelectuales colectivos sobre la dirección de la historia y el papel del sujeto en su orientación, se pueden encontrar en los espacios informáticos generados por ellos y en el acercamiento que hacen intelectuales dispuestos a participar en un diálogo de saberes enriquecedor.

En ese mismo sentido, se hace la relectura de los trabajos del antropólogo Marcel Mauss, Karl Polanyi y otros, sobre la economía del don y las redes de solidaridad social que permanecen en los mundos comunitaristas de los pueblos originarios. Con ese espíritu se formó el Movimiento Antiutilitarista en Ciencias Sociales (MAUSS, por sus siglas en francés), que cuenta con un amplio grupo de sociólogos, antropólogos y científicos sociales en general como es el caso de Paulo Henrique Martins (2009), quien ha elaborado una crítica a las teorías de la globalización dominantes, desde este enfoque antiutilitarista.

Con el regreso del enfoque estado-céntrico que trae consigo la crisis de época actual, el pensamiento crítico desde el Sur debate la resignificación del Estado nacional y sus potenciales estratégicos para anudar las escalas socioespaciales en las que se opera el cambio. Los nuevos gobiernos nacionales y locales con agenda social de izquierda en Latinoamérica, muestran que las pretensiones omnipotentes y homogeneizantes de la globalización neoliberal se pueden modificar, al transformar las relaciones entre Estado y sociedad.

Particularmente amplio y profunda ha sido la discusión en torno al significado que tienen los procesos electorales nacionales y locales, en torno a los alcances y limitaciones frente al cambio de época que supone el declive neoliberal. A estas discusiones les preocupan por un lado las herencias de un pensamiento que enfatiza al poder del Estado como garante de las transformaciones (estatismo) y por otro lado, que el cambio de época se vea frenado por cambios que se han reducido a las instituciones del sistema político, y dejan sin hacer cambios significativos al régimen social y peor aún al régimen económico. Sin embargo, el tema del Estado nacional, no se puede obviar; su minimización como lo propuso el neoliberalismo, es tan artificial como su negación voluntarista.

Asimismo, el problema del poder en el sistema mundial está implicando nuevos enfoques en torno al tema del imperia-lismo, como la crítica de Atilio Borón a la propuesta de **Impe-rio** de Michael Hardt y Toni Negri (200), o reelaboraciones del concepto de semiperiferia, particularmente en el contexto de la

integración supranacional que atraviesa por momentos desafiantes en nuestra región, como se puede apreciar en los trabajos de Gerónimo De Sierra (2001), y Alberto Rocha (1998).

En la comprensión del cambio de época en lo concerniente a las relaciones internacionales de América Latina, se ubica como estratégico el conocimiento sobre el rol de Estados Unidos y la diversificación de las alianzas internacionales de nuestra región, como lo muestran diversos trabajos de Marco Gandázgui (2007), y Luis Suárez Salazar (2005).

#### **4. El pensamiento crítico latinoamericano aporta enfoques centrados en el actor y su complejidad intersubjetiva, para interpretar y actuar en el cambio de época.**

Entre las creaciones con mayor originalidad y fuerza que emergen desde nuestra región son las relativas a planteamientos liberadores. Desde la Filosofía, con los planteamientos de Enrique Dussel (2007), hasta la persistente teología de la liberación desarrollada por prestigiados sacerdotes católicos y teólogos “populares” inmersos en Comunidades Eclesiales de Base<sup>13</sup>, se comprende a las personas y su conflictiva relación con su entorno social bajo nuevos parámetros.

Igualmente, el aporte de un modelo educativo y pedagógico contra la opresión que hiciera Paulo Freire (1970) se viene dinamizando ante el cambio de época. Diversas redes dedicadas a la educación popular testimonian la vigencia de esta pro-

---

13 Hay una larga bibliografía y hemerografía de autores que exponen la Teología de la liberación, que incluye desde las más añejas tradiciones que reivindica la pertinencia de Bartolomé de las Casas, hasta los teólogos del post Concilio Vaticano II, que han sido recogidos también por Enrique Dussel en diversos trabajos relativos a la historia de las religiones y sus planteamientos liberadores.

puesta. Cabe preguntarnos si el pensamiento sobre la educación superior está a la altura de los desafíos planteados sobre el cambio de época; si el discurso sobre excelencia y calidad académica, sustentado en la “sociedad de la información” está potenciando procesos liberadores similares a los realizados en la educación popular.

Ante una crisis de época que fragmenta identidades colectivas y resquebraja la integridad personal, nuestra región es fiel a la tradición crítica de Freud y su propuesta psicoanalítica, representada por los Círculos Psicoanalíticos Freudianos y Lacanianos, que han desarrollado líneas de investigación psicosocial en los países más poblados de Latinoamérica, a la par que se buscan vínculos con Marx y pensadores de la subjetividad, desde la auto-afirmación y la intimidad de Giddens, hasta los iconos del amor, la pareja, o la familia. Trabajos, estos últimos que han sido influidos por la amplia producción del sociólogo italiano, Francesco Alberoni.

En nuestra región está surgiendo un enfoque prometededor para la comprensión del actor en su compleja intersubjetividad, en época de crisis múltiples, alrededor de la sociología del cuerpo y de las emociones, nombre del Grupo de Trabajo de ALAS que es coordinado por Adrián Scribano<sup>14</sup> y otros/as.

La juventud de nuestra población, aunada a originales reivindicaciones de género y a la profusa heterogeneidad de identidades étnicas, nacionales y regionales, hacen que nuestra región se sitúe como un laboratorio para comprender el cambio de época. La aceptación del otro, el principio de alteridad en la diferencia, como lo sitúa Eduardo Sandoval Forero (2008) respecto de la religión entre los indígenas, está a prueba en nuestra región, desde donde la antropología social y diversos proyectos de microsociología (jóvenes, con Martín Hopenhayn, en Chile, Rossa-

---

14 En un trabajo reciente, Scribano (2008), aborda la problemática del cuerpo y de las emociones ante la crisis de época que se vive en Argentina, después del 2000.

na Reguillo, en México; Alicia Itatí Palermo en Argentina; los estudios de género que han significado un vasto proceso de discusión entre centros especializados e intelectuales, así como activistas por los derechos sexuales y reproductivos, que forman toda una comunidad epistémica y de acción) aportan enfoques adecuados a nuestras particularidades, sin perder de vista la totalidad social en la que se insertan.

En el plano epistemológico el pensamiento latinoamericano aporta experiencias fundadoras para el establecimiento de vínculos resolutivos entre objeto y sujeto de la investigación; entre investigador e investigado. La propuesta original de la Investigación Acción Participativa de Orlando Fals Borda (fallecido en agosto de 2008), merece ser valorizada en toda su justa magnitud, pues el conocimiento teórico-práctico compartido entre saberes académicos y saberes de los actores sociales es condición para integrar objetividad científica e intersubjetividad en los procesos de transformación social liberadora. Los procesos de coinvestigación como los concibe Alberto Biakowsky (2006), requieren sin embargo de referencias permanentes a los requerimientos científicos que demanda el dar cuenta de la totalidad social, que simultáneamente es transformada por la microsociología detonada por la acción colectiva.

##### **5. Las ciencias sociales críticas redefinen los paradigmas dominantes de Estado, democracia y ciudadanía, desde la participación colectiva transformadora.**

El desapego ciudadano de las instituciones del sistema político, la crítica de la democracia procedimental y delegativa, fueron constataciones del análisis de las transiciones democráticas que caracterizaron la América Latina de los 80 (según el clásico trabajo de O'Donnell, Schmitter y Whitehead, 1986); sin embargo, el enfoque sociológico que primó en esos análisis privilegió el estudio del régimen político, sin ofrecer interpretaciones alrededor de los vínculos entre economía, política y cultura de la dominación, que pretenden asegurar la reproduc-

ción capitalista, como lo señala Darío Salinas (2007) para el caso de Chile.

La emergencia de gobiernos populares, nacionales o locales, supuso una crítica a los enfoques neoinstitucionalistas, y particularmente a la llamada sociología del Rational Choice y actualizada ahora como Public Choice, que proponían la reforma gerencial del Estado y de políticas públicas fundadas sobre un pragmatismo político que escondía el momento económico de la dominación neoliberal<sup>15</sup>. Jaime Osorio (2007) sitúa los límites del Rational Choice: "Para la economía neoclásica y el rational choice 'los colectivos no actúan, no tienen intereses; los colectivos no tienen planes [...] Quien verdaderamente actúa, tiene intereses, planes, etc., es el individuo. Esta es, en síntesis la tesis del individualismo metodológico'".

A la par, el deterioro de los términos de convivencia social, como la inseguridad y la violencia, detonaron un creciente proceso socio-organizativo en demanda de derechos económicos, políticos y culturales que dieran vigencia al principio de ciudadanía. Es creciente la densidad social que toman estas demandas por derechos exigibles; en nuestra región esas exigencias se hacen visibles con fuerza a través de demandas por derechos culturales en las diferencias interculturales, tanto como nuevos pesos y contrapesos en las exigencias de rendición de cuentas, transparencia y lucha contra la corrupción, como ingredientes infaltables de una calidad democrática a nuestra medida.

Elecciones y gobierno, están en el centro de la polémica, lo que exige un deslinde permanente del pensamiento crítico respecto de las ideas anglo-euro céntricas de sociedad civil y de ciudadanía, como lo argumentan Dagnino, Olvera, Panfichi (2006), quienes descubren tanto a las fuerzas fundadoras del paradigma de la democracia participativa, como las fuerzas

---

15 Ver Cristiano (2006), para una aguda y documentada crítica de la sociología del Rational Choice. Y, a Hinkelammert (1993), para una crítica del Public Choice.



perversas que lo obstaculizan, investigaciones en las que también destaca el sociólogo brasileño Leonardo Avritzer. Tema en el cual coinciden con Boaventura de Sousa (1996) y su “democratizar la democracia”, que abre una veta de integralidad innovadora de lucha por las nuevas legitimidades y la legalidad constitucional que están recreándose en Latinoamérica, particularmente, aunque no exclusivamente, en Bolivia, Ecuador y Venezuela.

Surgidos desde la polémica, pues el pensamiento crítico no exige unanimidad sino pruebas de eficacia teórico-práctica, los planteamientos de Raúl Zibechi (2007) sobre la necesidad de descentralizar el poder, o de John Holloway (2002) sobre la estrategia de desempoderar al poder mismo, iluminan las dificultades para construir la democracia y notablemente al Estado; Boaventura de Sousa, propone un concepto fundador que propone entender al Estado como el “novísimo movimiento social” lo cual abre el horizonte de la integración social sistémica bajo principios participativos pero con hegemonía popular. Otro ámbito polémico lo abren las reflexiones de Ernesto Laclau y de Norbet Lechner (1981), que son sugerentes para abordar la crítica al populismo, la revalorización de las categorías pueblo y popular, que aparecen como conceptos paradigmáticos para interpretar el cambio de época.

## **6. Las críticas a la teoría del desarrollo, la globalización neoliberal y la dominación del trabajo, desembocan en la discusión pública de alternativas al neoliberalismo ante la crisis mundial capitalista.**

La triple crisis del capitalismo: financiera, ambiental y energética, significan mayores ataduras al trabajo cuya centralidad desdibujan los privilegios al mercado al imponer la flexibilización laboral unilateralmente, significan también mayores flujos migratorios internacionales sin que se resuelvan las ciudadanía extraterritoriales demandadas por tal movili-

dad. Significan, pues, un creciente deterioro y depredación ambiental y destrucción masiva de recursos energéticos.

En Latinoamérica se encuentran 4 de los 11 países megadiversos del mundo; su geografía concentra recursos hídricos, petroleros, de gas natural, mineros y una biodiversidad que habitan principalmente los pueblos originarios, cuyos saberes milenarios se ven amenazados por ambiciosos proyectos de explotación capitalista. Desde esos pueblos se despliegan acciones colectivas de resistencia y movilización que convergen con movimientos ambientalistas<sup>16</sup>. Esas dinámicas sociales exigen la actualización del pensamiento crítico en torno del paradigma que representa el desarrollo autosustentable. Además, los conflictos ambientales relacionados con el cambio climático, como nos previene el sociólogo chileno Jorge Rojas<sup>17</sup>, demandan tanto coherencia global como correspondencia entre opciones no capitalistas y la transformación de la naturaleza.

Latinoamérica llega con recursos propios para afrontar la triple crisis del capitalismo, dada la fuerza que toman alternativas de horizonte incluyente para el combate de las desigualdades y la lucha por un Estado del buen vivir (versión boliviana del Estado del Bienestar). El protagonismo de los nuevos sujetos en la construcción de un altermundismo preocupado por las alternati-

---

16 Antes de cerrar este artículo, los indígenas de la Amazonia enfrentan la represión brutal contra sus comunidades; el caso de los indios peruanos que al oponer resistencia frente a la explotación petrolera del gobierno de Alan García, el 6 de junio de 2009, fueron duramente reprimidos muestra la crítica situación vivida por quienes se quieren erigir como sujetos de cambio de época.

17 El proyecto **Anillo** en el área de las ciencias sociales de Conicyt, en Chile: "Impactos sociales y ambientales del Cambio Climático Global en la Región del Bío Bío: Desafío para la sostenibilidad del siglo XXI", lo dirige el doctor Jorge Rojas de la Facultad de Ciencias Sociales, de la Universidad de Concepción, Chile.

vas al capitalismo, se expresa en la creciente convergencia de “redes de redes” que prefiguran ese novísimo Estado que concibe Boaventura de Sousa, en su creación constitucional y de nuevas experiencias gubernamentales tanto en el plano nacional y local como en el supranacional, que van de la Unión de Naciones de Suramérica (UNASUR) a la Alternativa Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA), pasando por el Banco del Sur y Petroamérica dividida por regiones, a un proyecto de integración comunicativa como Telesur, o la Iniciativa para la Infraestructura Regional de Suramérica (IIRSA).

Mundo de alternativas que plantean desafíos teóricos, prácticos, metodológicos, epistemológicos, al pensamiento crítico. Para la interpretación del cambio de época y como guía de acción para el pensamiento social crítico, necesitamos aclarar si la innovación social y la creación de alternativas se trata de un camino antineoliberal, o posneoliberal, como lo afirma Emir Sader (2008), o si se construyen efectivamente alternativas anticapitalistas, que nos llevan a la discusión de fondo que plantea François Houtart sobre los aportes latinoamericanos a la construcción del socialismo del siglo XXI, como salida de época frente a la crisis capitalista. Desde algunos gobiernos, como el venezolano, el boliviano, el ecuatoriano y eventualmente el gobierno cubano, ya se procesan ideas y programas que apuntan específicamente a erigir el Socialismo del Siglo XXI; Falta por estudiar lo que acontece con la apropiación social de ese proyecto de futuro por parte de los movimientos y organizaciones sociales.

### Referencias bibliográficas

- AMIN, Samir (1994) **El fracaso del desarrollo en África y en el tercer mundo: Un análisis político**, IEPALA Editorial, Madrid.
- ARICÓ, José (1980) **Marx y América latina**, Ed. Cedej, Lima.
- ARRIGHI, Giovanni (2007) **Adam Smith en Pekín. Orígenes y fundamentos del siglo XXI**, Editorial Akal, España.

- BEIGEL, Fernanda. **Vida, muerte y resurrección de las “teorías de la dependencia”**, consultado en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/critica/C05FBeigel.pdf>
- BIALAKOWSKY, A. L.; COSTA, M.; PATROUILLEAU, M.; SCHNAIDER M., R. y LÓPEZ, A. (2006). “Capitalismo y método. Alternativas de la coproducción Investigativa”, **Laboratorio**, 8, 19.
- BORÓN, Atilio (2002) **Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri**, Ed. CLACSO, Argentina.
- BOURDIEU, Pierre (1998) **Contrafuegos (1) Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal**, Anagrama, España.
- BOURDIEU, Pierre (2001) **Contrafuegos (2) Por un movimiento social europeo**, Anagrama España.
- CAMACHO, Daniel (comp.) (1979) **Debates sobre la Teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana**, Costa Rica: EDUCA.
- CRISTIANO, Javier (2006) “Racionalidad de la acción y racionalidad de la teoría”, **Revista REIS** No. 133, pp. 135-153, Universidad de la Rioja, España, consultado en: [http://dialnet.unirioja.es/servlet/fichero\\_articulo?codigo=1993717&orden=0](http://dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=1993717&orden=0)
- DAGNINO, Evelina; Alberto OLVERA y Aldo PANFICHI (2006) **La disputa por la construcción democrática en América Latina**, Fondo de Cultura Económica, México.
- DE LA GARZA, Enrique (1982) **Ascenso y crisis del Estado social autoritario**. México: Siglo XXI
- DE SIERRA, Gerónimo (2001) **El Mercosur como proceso multidimensional y cómo estudiarlo desde las ciencias sociales**, Biblioteca Virtual de CLACSO, consultado en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/sierra/sierra.pdf>
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (1996) **Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa**, Colección Sociológica, Editorial Fondo de Cultura Económica (FCE), México.

- DOS SANTOS, Theotonio (2009) "La encrucijada para el pensamiento progresista", en **Controversias y Concurrencias Latinoamericanas**, revista de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), No. 1 año 1, abril.
- DUSSEL, Enrique (1990) **El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana**, Siglo XXI, México.
- DUSSEL, Enrique (2007) **Política de la Liberación: Historia mundial y crítica**, Editorial Trotta, Madrid.
- FRANK, André Gunder (1967) **Capitalism and Underdevelopment in Latin America; Historical Studies of Chile and Brazil**, New York: Monthly Review Press.
- FREIRE, Paulo (1970) **Pedagogía del oprimido**. Montevideo: Tierra Nueva.
- GANDASEGUI, Marco (hijo) (2007) **Crisis de hegemonía de Estados Unidos**, CLACSO, Ed. Siglo XXI, México.
- GARCÍA-CANCLINI, Néstor (1999) **La globalización imaginada**, Paidós, Barcelona.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (2008) "La construcción de alternativas". En: **Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano** no. 6. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, marzo.
- HARDT, Michael y NEGRI, Toni (2000) **Imperio. Traducción: Eduardo Sadier**.  
De la edición Empire, de Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, Dfusión gratuita por Internet: <http://www.chilevive.cl>
- HARVEY, David (2005) **A Brief History of Neoliberalism** Oxford.
- HINKELAMMERT, Franz (1993) "Mundialización de mercados, neoliberalismo y legitimación del poder en la sociedad capitalista actual", **EUMED**, Partido Socialdemócrata de México, consultado en: <http://www.eumed.net/cursecon/textos/Hink-critica.htm>
- HOLLOWAY, John (2002) **Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la Revolución hoy**, Coed. Revista Herramienta, Buenos Aires. B. Universidad Autónoma de Puebla, México.

- Hopenhayn, Martín (1994) **Ni apocalípticos ni integrados: aventuras de la modernidad en América Latina**, Santiago, Fondo de Cultura Económica.
- Houtart, François (2008) Un socialismo para el siglo XXI. Cuadro sintético de reflexión, Cuadernos de Pensamiento Crítico, RUTH, Casa Editorial, No, 1, consultado en: [http://www.Ruthcuadernos.org/readarticle.php?article\\_id=3&num\\_id=1](http://www.Ruthcuadernos.org/readarticle.php?article_id=3&num_id=1)
- IANNI, Octavio (2004) **Teorías de la globalización**, Siglo XXI, México.
- KOHAN, Nestor (2006) “¿Qué pensó Marx sobre América Latina”?, **El Clarín**, Argentina, 21 de enero.
- LACLAU, Ernesto y LECHNER, Norbert (1981) **Estado y política en América Latina**, Siglo XXI, Argentina.
- LANDER, Edgardo (comp.) (2000) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: FLACSO.
- LATOURETTE, Bruno (1997) **Nous n’avons jamais été modernes. Essai d’anthropologie symétrique**, La Découverte/ Poche, París.
- LÖWY, Michael (1980) **El marxismo en América latina**, Editorial: LOM Colección: Ciencias Humanas, Chile.
- LUHMANN, Niklas (1992) **Sistemas sociales: Lineamientos para una teoría general**, Anthropos Editorial, Madrid.
- LUHMANN, N. y SCHORR, K.E. (1993) **El sistema educativo**. Guadalajara: Universidad de Guadalajara y Universidad Iberoamericana.
- LUHMANN, N. y DE GEORGI, R. (1993) **Teoría de la sociedad**. Guadalajara: Universidad de Guadalajara y Universidad Iberoamericana.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1928) **7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**, Empresa Editorial Amauta, Perú (el texto completo de este libro se encuentra disponible en la **Red Científica Peruana, Internet-Perú**, a esta sexagésima tercera edición, se puede acceder directamente sin costo alguno), disponible en: <http://yachay.com.pe/especiales/7ensayos/>

- MARTINS, Paulo Henrique (2009) "El antiutilitarismo y la descolonización del pensamiento latinoamericano sobre globalización", PREALAS DE TOLUCA, MÉXICO, 21 a 24 de ABRIL, Conferencia Magistral, Revue du MAUSS permanente, 9 de mayo de 2009 Consultado en: <http://www.journaldu-mauss.net/spip.php?article503>
- MASSÉ, Carlos (2002) "Hacia una dialéctica transdisciplinaria en la construcción de conocimiento científico social como respuesta a la crisis del paradigma disciplinario-fragmentario" En: Massé, C. y Pedroza, H. **La complejidad en las ciencias. Método, institucionalización y enseñanza**. México: El Colegio Mexiquense.
- MATURANA, Humberto (2005) **La realidad, ¿objetiva o construida?**, Anthropos, Madrid.
- MIGNOLO, Walter (comp.) (2001) **Capitalismo y geopolítica del conocimiento**, Buenos Aires: Ediciones del signo.
- MORENO, Oscar (2007) "Sociología y política Juan Carlos Portantiero." **CDC**, ago., vol. 24, no.64, p.129-153.
- MORIN, Edgar (2000) **La mente bien ordenada**, Colección: Los Tres Mundos, Seix Barral, España.
- O'DONNELL, Guillermo; SCHMITTER, P. and WHITEHEAD, L. (eds.) (1986) **Transitions from Authoritarian Rule: Latin America**. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- OSORIO, Jaime (2007) "Teoría marxista: Crítica de la ciencia vulgar. Sobre epistemología y método en Marx", **Herramienta** N° 26, Jueves, 07 de Junio de 2007.
- PARISI, Alberto (1988) **Una lectura latinoamericana de "El Capital" de Marx**, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.
- PORTANTIERO, Juan Carlos (1987) **Los usos de Gramsci**, Plaza y Valdés, México.
- ROCHA, Alberto (1998) **La virtual dinámica geopolítica continental Americana. Neopanamericanismo y Neoliberalismo a fines de Siglo**, Biblioteca Insumisos Latinoamericanos, consultado en: <http://www.insumisos.com/lecturas-insumisas/LA%20VIRTUAL%20DINAMICA%20GEOPOLITICA%20CONTINENTAL%20AMERICANA.pdf>



- SADER, Emir (2008) **Posneoliberalismo en América Latina.** Buenos Aires: CLACSO - CTA EDICIONES - Instituto de Formación de la CTA.
- SAID, Edward (1979) **Orientalism**, Vintage Books, Nueva York.
- SALINAS, Darío (2007) **Vicisitudes de la democracia: entre el peso del modelo y los límites de la política en Chile**, Editorial de la Universidad Iberoamericana, Plantel Santa Fe, México.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1999) **De Marx al marxismo en América latina**, Ed. Ítaca, México.
- SANDOVAL FORERO, Eduardo Andrés (2008) Conversión, conflicto y reconocimiento religioso en indígenas de México, **Ra Ximhai** [en línea], 4 (septiembre-diciembre) : [fecha de consulta: 10 de junio de 2009] Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=46140308>
- SCRIBANO, Adrián (2008) "Sensaciones, conflicto y cuerpo en Argentina después del 2001", **Espacio abierto: cuaderno venezolano de sociología**, Vol. 17, N°. 2.
- SOTOLONGO CODINA, Pedro Luis y DELGADO DÍAZ, Carlos Jesús (2006) **La revolución contemporánea del saber y la complejidad social: hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo**, Biblioteca Virtual de CLACSO, Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/soto.html>
- SUÁREZ SALAZAR, Luis (2005) "La integración multinacional latinoamericana y caribeña: Un enfoque desde la perspectiva crítica y participativa", en **Sociología**, Universidad Federal de Río Grande do Sul, julio-diciembre, Año 7, No. 14, pp. 62-109.
- TORRES NAFARRATE, Javier (1992) **El Sistema Educativo desde la Perspectiva de Niklas Luhmann**, Educar Separata, Universidad de Guadalajara.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2001) **Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido - Una ciencia social para el siglo XXI**, Ed. Siglo XXI, México.



- WALSH, Catherine (2004) **Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización**, consultado en: <http://www.wiphala.org/geopo25.htm>
- WALSH, Catherine (2002) "La re-articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento", en **Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino**, C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez (eds.). Quito: UASB/Abya Yala.
- WRIGHT MILLS, Charles (1961) **La imaginación sociológica**, Editorial Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- ZEMELMAN, Hugo (1987). **Uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad**. México: Universidad de las Naciones Unidas - Colmex.
- ZERMEÑO, Sergio (2005) **La desmodernidad mexicana y las alternativas a la violencia y a la exclusión en nuestros días**, México, Editorial Océano.
- ZIBECHI, Raúl (2007) **Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales**, Librería asociativa Traficantes de sueños, Madrid.



## **Autores**

### ***Alain Touraine***

Sociólogo francés; egresó de la Escuela Normal Superior en 1945 y en 1965 obtuvo el doctorado en letras. Realizó estudios en las universidades de Columbia, Chicago y Harvard. En 1950 inicia la cátedra de historia y luego se convierte en investigador del CNRS, hasta 1958, cuando crea el Laboratorio de Sociología Industrial. En 1960 fue designado Director de la Escuela Superior de Ciencias Sociales y de 1966 al 69 es profesor de la Universidad de Paris-Nanterre. En 1970 crea el Centro de Estudios de Movimientos Sociales y en 1981 funda el Centro de Análisis e Intervención Sociológica, que dirige hasta 1993. Presidente de la Sociedad Francesa de Sociología (1968-1970) y Vicepresidente de la Asociación Internacional de Sociología de (1974-1978).

Entre sus libros traducidos al castellano destacan: *Sociología de la acción* (1965), *La conciencia obrera* (1966), *El movimiento de mayo o el comunismo utópico* (1968), *La sociedad postindustrial* (1969), *Vida y muerte del Chile Popular. Diario sociológico, julio-septiembre* (1973), *Las sociedades dependientes. Ensayos sobre América Latina* (1976), *El postsocialismo* (1980), *El retorno del actor* (1984) y *La palabra y la sangre. Política y sociedad en América Latina* (1988). En los años noventa publicó *Carta a Lionel Jospin* (1997), *¿Podremos vivir juntos?* (1997) e *Igualdad y diversidad* (1999).

### ***Alexander López***

Sociólogo venezolano (Universidad Católica Andrés Bello). Doctor en Filosofía (State University of New York at Buffalo). Máster en Educación (Tufts University). Educación y Política (Teachers College, Columbia University). Profesor Titular de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Investigador Invitado en el Instituto de Estudios sobre la Universidad de la Universidad Nacional Autónoma de México (1997). Profesor Fulbright en la Universidad de Scranton (1998-

1999). Coordinador del Doctorado en Ciencia Política (1999-2001). Director de la Escuela de Estudios Políticos y Administrativos (1999-2004). Investigador invitado en el Instituto de Estudios de Iberoamérica y Portugal de la Universidad de Salamanca (2004). Actualmente es Coordinador de la Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la UCV. Áreas de investigación y docencia: Sociología, las ciencias sociales en la globalización y educación comparada y global.

### ***Alexis Romero Salazar***

Sociólogo venezolano (Universidad del Zulia, 1984), M. Sc. en Sociología del Desarrollo (Universidad del Zulia, 1987), Doctor en Ciencias del Desarrollo (CENDES. Universidad Central de Venezuela, 2002). Profesor de la cátedra de Teoría Sociológica en la Universidad del Zulia desde 1986 e investigador en los campos de la sociología de la salud y de la violencia con varios proyectos ejecutados. Miembro del Sistema de Promoción de la Investigación.

Ha publicado los libros *“El Nuevo Rostro del Autoritarismo en la Escuela”*; *“Los Rigores de la Urgencia: El Trabajo de los Menores en la Calle”*; *“La Sociología Venezolana Hoy”*-Editor-; *“Venezuela: Horizonte Democrático para el Siglo XXI”* -Editor-; *“Después de Providencia. Acción Médica, Percepciones y Conocimientos acerca de la Lepra”*; *“Peor el Remedio...La Violencia Delincuencial y el Impacto de las Respuestas de la Población en la Convivencia Ciudadana”* y *“Apuntes de Investigación Social”*. Editó desde 1992 hasta 1997 el *“Anuario acerca de la Investigación Social”*. Tiene un número considerable de publicaciones entre artículos en revistas y capítulos en libros arbitrados.

Editor de *Espacio Abierto, Cuaderno Venezolano de Sociología* y miembro de los comités asesores de revistas nacionales e internacionales.

### ***Francisco Rodríguez***

Sociólogo venezolano (UCV, 1977), Doctor en Ciencias sociales (FACES-UCV.1988). Profesor de Sociología de la Salud (Escuela de Medicina-Universidad de Oriente) desde 1977, de la Maestría en Salud Pública y de Sociología de la familia en la UIDO. Profesor invitado del Doctorado en Ciencias Sociales (FACES-UCV) desde 1989 hasta 1993 y del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Carabobo desde 2002. Profesor del Doctorado en Innovaciones

educativas de la UNEFA desde el año 2007. Autor de más de 30 trabajos publicados en revistas especializadas. Ha publicado los libros: *"Alienación, Ideología y Poder en Salud"* (2001) y *"Sujeto y Post Modernidad"* (2006).

Coordinador del Grupo de Violencia Social de la Universidad de Oriente. Algunas líneas de Investigación: violencia intrafamiliar; socialización, familia y violencia y factores socioestructurales y sociosubjetivos asociados al comportamiento homicida.

### **Gonzalo Cataño**

Sociólogo colombiano (Universidad Nacional de Colombia, 1967), Master of Arts (Stanford University, 1974). Profesor- Investigador de pre y postgrado en la Universidad Pedagógica Nacional, en la Universidad de los Andes y en la Universidad Externado de Colombia. Profesor invitado a L'Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales, Universidad de París (1991). Líneas de investigación: "Historia del pensamiento económico" y "Justicia, operadores jurídicos y conflictos sociales". Presidente de la Asociación Colombiana de Sociología (1979-1985).

Libros: *"Afirmaciones y negaciones: maestros del siglo XX."* 2005; *"Luis Eduardo Nieto Arteta, crítica de la economía política: ensayos."* 2004; *"Historia, sociedad y cultura: ensayos y conferencia"* 2002; *"Crítica sociológica y otros ensayos"* 2000; *"Historia, sociología y política: ensayos de sociología e historia de las ideas"* 1999; *"La artesanía intelectual"* 1995; *"De la sociología a la historia"* 1994; *"Educación y estructura social: ensayos de sociología de la educación"* 1989; *"La sociología en Colombia: balance crítico"* 1986; *"Estudios históricos y sociológicos"* 1978; *"Educación y sociedad en Colombia"* 1973 y *"Colombia: estructura política y agraria"* 1971.

### **Immanuel Wallerstein**

Sociólogo estadounidense (Universidad de Columbia, 1951), Maestría, (1954) y doctorado (1959). Trabajó como conferencista hasta 1971, año en que se hizo profesor de sociología en la Universidad de McGill. En 1976 se hizo profesor de sociología de la Universidad de Binghamton hasta que se retiró en 1999. Fue director del Centro Fernand Braudel de estudios económicos, sistemas históricos y civilización. Ocupó diversos puestos entre ellos el de profesor visitante en diferentes universidades alrededor del mundo.

También fue el director de estudios asociados en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (École des Hautes Études en Sciences Sociales) en París, y fue presidente de la Asociación Sociológica Internacional (1994-1998).

Libros traducidos al castellano: 1971 -*El estudio comparado de las sociedades nacionales*; 1979 - *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*; 1984 - *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*; 1988 - *El capitalismo histórico*; 1996 - *Abrir las ciencias sociales*; 1996 - *Después del liberalismo*; 1997 - *El futuro de la civilización capitalista*; 1998 - *El moderno sistema mundial III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*; 1998 - *Impensar las Ciencias Sociales*; -2001 - *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido*; 2003 - *Saber el mundo, conocer el mundo. Una nueva ciencia de lo social*; 2004 - *Las Incertidumbres Del Saber*; 2005 - *Estados Unidos confronta al mundo*; 2005 - *La decadencia del poder estadounidense. Estados Unidos en un mundo caótico*; 2005 - *La crisis estructural del capitalismo*; 2006 - *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*; 2007 - *Geopolítica y geocultura: ensayos sobre el moderno sistema mundial* y 2007 - *Universalismo europeo. El discurso del poder*.

### **Ingrid Vendrell**

Socióloga española, con licenciatura en Filosofía por la Universidad de Barcelona, en Sociología y Ciencias Políticas en la UNED y postgraduada en filosofía en la Universidad de Tübingen (2000). Se doctoró en el 2007 en la Universidad Libre de Berlín con un trabajo sobre las emociones en la fenomenología realista y en la filosofía analítica. Es actualmente profesora de filosofía en la Universidad de Marburgo (Alemania) y en la Universidad de Lucerna (Suiza).

Tras su doctorado ha estado trabajando en la Universidad Libre de Berlín, en la Universidad Complutense de Madrid, en la Universidad de Helsinki y en la Universidad de Ginebra. Entre sus publicaciones destaca *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie* (Akademie Verlag, 2008) así como numerosas publicaciones sobre la filosofía de las emociones, la estética y la historia de la filosofía en el siglo XIX y XX.

### **Jaime Nieto López**

Sociólogo colombiano (Universidad de Antioquia, 1987), Mg. en Ciencia Política (Universidad de Antioquia, 1996), Candidato a doctor en Pensamiento Político, Democracia y Ciudadanía por la Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla-España.

Profesor Titular del Departamento de Sociología de la Universidad de Antioquia y miembro del grupo de Investigación Cultura, Política y Desarrollo Social de la misma Universidad.

Ha publicado los libros: *“Guerra y Paz en Colombia 1998-2001”*, *“Colombia en la coyuntura de 2003”*, *“Conflicto, Violencia y actores sociales en Medellín”* y *“Resistencia. Capturas y fugas del poder”*.

### **Jaime Preciado Coronado**

Académico mexicano, doctorado en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de París. Profesor-Investigador de la Universidad de Guadalajara, México. Líneas de investigación: Geopolítica de la integración y democracia en América Latina, Geografía política y procesos electorales, municipio, gobiernos locales y descentralización. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores, co-Director de la *Revista Espiral*, Estudios de Estado y Sociedad. Presidente de la Asociación Latinoamericana de Sociología (2007-2009).

Ha publicado entre otros libros: *“Geografía electoral de Jalisco”* (1989); *“La construcción de una región. México y la geopolítica del Plan Puebla-Panamá”* (2007) Editor; *“Anuario de la Integración Latinoamericana y Caribeña 2006-2007”* (2008) (Coordinador) y *“Las elecciones estadounidenses de cara a las Américas”* (2009).

### **Javier Seoane**

Sociólogo nacido en Madrid; ha desarrollado su carrera académica en Venezuela. Doctor en Ciencias Sociales (Universidad Central de Venezuela, 2009). Magíster en Filosofía (Universidad Simón Bolívar, 1998). Sociólogo (Universidad Central de Venezuela, 1992). Profesor e Investigador de pregrado y postgrado de la Universidad Central de Venezuela y de la Universidad Católica Andrés Bello. Ha publicado más de cinco libros y más de veinte artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales. Miembro del Sistema Nacional de Promoción del Investigador. Líneas de Investigación: Teoría crítica; epistemología, ética y criptoantropologías de la teoría social; y, de-

mocracia y educación. Ambas líneas con seminarios activos en el Doctorado en Ciencias Sociales y la Escuela de Sociología de la UCV y en la Facultad de Humanidades y Educación de la UCAB. Premio Nacional del Libro, 2005; por *“Actualidad de los valores”* (co-autor). Jefe del Departamento de Teoría Social de la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela (2001–2003 y 2007–2010). Director del Centro de Investigación y Formación Humanística de la Universidad Católica Andrés Bello (2004–2006). Director de la revista de temas filosóficos *Lógoi* (2004–2006).

### ***Mailer Mattié***

Académica venezolana, con licenciatura en economía. Ha realizado estudios de postgrado en Ciencias Políticas (Universidad de Los Andes, Venezuela); Cooperación Internacional al Desarrollo Sostenible (Universidad Pontificia Comillas de Madrid); y en el Programa de Doctorado en Antropología Social (Universidad Autónoma de Madrid). Escribe en diversos medios de España, Italia y América Latina sobre la cultura y las luchas sociales de los pueblos originarios de los Andes. Es autora de libros: *“Los bienes de la aldea”* (2007); *“La economía no deja ver el bosque”* (2007); y *“La sociedad inédita: los límites del marxismo y del progreso”* (2010).

### ***María Inés González Carella***

Socióloga argentina. Maestría en Psicología Social (Universidad Nacional de Mar del Plata, 1999) y Maestría en Gestión Universitaria. (Universidad Nacional de Mar del Plata, 1999) doctoranda en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Plata. Profesora en las Facultades de Ciencias Económicas y Humanidades en las cátedras Metodología de la Investigación y Sociología en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Investigadora, directora de becarios y de proyectos de investigación en la Facultad de Ciencias Económicas de la UNMDP. Profesora en diversos cursos de post-grado en Argentina y Perú en el área de Metodología de la Investigación Científica. Becas recientes: OIT (2007) Turín Italia y CEDDET (2010) España.

### ***María Cristina Parra Sandoval***

Socióloga venezolana, egresada de la Universidad de Oriente (1974), Ms of Science, Iowa State University, Iowa, EUA (1982), Doctora en Estudios del Desarrollo, Universidad Central de Vene-



zuela (2003). Centro de Estudios del Desarrollo (CENDES). Profesora-investigadora de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad del Zulia en el área de Sociología de la Educación. Coordinadora de la Línea de Investigación "Sistemas, políticas y actores de la educación superior" del Doctorado en Ciencias Humanas de esa universidad. Autora de un considerable número de artículos en revistas nacionales e internacionales y de capítulos de libros. Conferencista invitada a varios eventos dentro y fuera del país. Editora de *Espacio Abierto*, Cuaderno Venezolano de Sociología. Miembro del sistema de promoción de la investigación.

Ha publicado los libros: (2008) *Intimidaciones de la academia*. Universidad del Zulia; (2010) *University: The last call?* Ediciones Astro Data (con Ana Julia Bozo de Carmona y Alicia Inciarte) y (2010) *Reconceptualización de la universidad. Una mirada desde América Latina*. Ediciones Astro Data (con Ana Julia Bozo de Carmona y Alicia Inciarte).

### **María Teresa Urreiztieta**

Académica venezolana con licenciatura en Psicóloga Social (Universidad Católica Andrés Bello, 1983), Maestría en Psicología Social (Universidad Simón Bolívar, 1995), Doctorado en Procesos de Influencia Social (Universidad de Barcelona, España, 2006) y Postdoctorado en el Dpto. de Sociología de la Universidad de Barcelona (2011).

Profesora Titular-investigadora en los Postgrados en Psicología, Ciencias Sociales y Política -Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela. Profesora invitada- conferencista en varios programas de Doctorado y Maestría de diversas universidades nacionales y extranjeras.

### **Michel Maffesoli**

Sociólogo francés. Estudió en la Universidad de Grenoble, donde obtuvo dos doctorados: en ciencias humanas y sociología (1973 y 1978). Amplió sus estudios en la Universidad de Estrasburgo. Su vida docente e investigadora comenzó en las Universidades de Grenoble (1972-77) y Estrasburgo (1978-81), antes de obtener la cátedra de sociología 'Emile Durheim' en la Universidad de París V (1981).

Director de las revistas *Sociétés* y *Cahiers de l'Imaginaire*. Director del Centre d'études sur l'Actuel et le Quotidien (CEAQ) de la Sorbonne. Vice-presidente del Instituto Internacional de Sociología (IIS). Premio de ensayo André Gautier y Grand Prix de las Ciencias Humanas de la Academia Francesa. De sus obras han sido editadas en lengua española: *"Lógica de la dominación"* (1977); *"La violencia totalitaria: ensayo de antropología política"* (1982); *"El tiempo de las tribus"* (1990); *"El conocimiento ordinario. Compendio de Sociología"* (1993); *"De la orgía: una aproximación sociológica"* (1996); *"Elogio de la razón sensible: una visión intuitiva del mundo contemporáneo"* (1997); *"El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades postmodernas"* (2001); *"El nomadismo: vagabundeos iniciáticos"* (2004); *"La transformación de lo político. La tribalización del mundo postmoderno"* (2005).

### **Michel Mujica Ricardo**

Sociólogo venezolano, egresado de la Universidad Católica de Lovaina (1976), con maestría en Filosofía de la Historia, tiene doctorado en Ciencias Sociales y postgrado de Estudios Avanzados de Edición en la Oxford Brookes University. Jefe del Departamento de Teoría Social y Director de la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela (1989–2001); fue asesor del Centro de Investigaciones de la Federación de Ateneos de Venezuela (1991–1997); del Consejo Nacional de Seguimiento y Supervisión del Ejecutivo Nacional (1991); del Consejo Nacional de la Cultura (1995) y Coordinador del Proyecto de Formación de Docentes en Ciencias Sociales (1999–2000), entre otros. Embajador de Venezuela en Argelia (2006–2011) y en la República Árabe Saharaui Democrática (2011).

Autor de los libros: *"Democracia sustantiva, democracia formal y hegemonía en Antonio Gramsci. El fenómeno del americanismo y del fordismo"* (1994) y *"Reconstrucción del Campo intelectual de las teorías sociológicas del siglo XIX"* (2000).

### **Silvana Laso**

Académica argentina, con licenciatura en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Córdoba. Se encuentra actualmente culminando el Doctorado en Ciencia Política en el Centro de Estudios Avanzados de esa misma Universidad. Cursó estudios de postgrado en la Universidad de Tübingen en Alemania y se especia-

liza en el estudio de la Escuela de Frankfurt y la obra de Hannah Arendt. Ha publicado diversos trabajos sobre estos temas.

### **Zidane Zeraoui**

Académico argelino; ha desarrollado su carrera en México. Tiene licenciatura en Comunicación de la Universidad de Argel, Argelia; Maestría y doctorado en Ciencia Política de la UNAM. Profesor-investigador del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México, en el Departamento de Relaciones Internacionales (desde 1993) y director del mismo de 1997 a 2003. Director de la Cátedra de investigación del Tecnológico de Monterrey "Regionalización y Nuevos Actores Internacionales". Ha impartido más de 200 conferencias tanto en México como en el extranjero (tanto en Estados Unidos como en América latina, Europa, África y Asia). Ha publicado más de 70 artículos en revistas especializadas. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, nivel II.

#### LIBROS PUBLICADOS EN LOS ÚLTIMOS AÑOS:

-*Arab immigration in México*, Augustine Press, Austin, Texas, 2003; *La guerra contra el Terror. Estados Unidos Afganistán y la lucha contra el terrorismo*, Ariete, México, 2006; *Árabes y musulmanes en Europa. Historia y procesos migratorios*, Universidad de Costa Rica, Costa Rica, 2006; *Los paradigmas de la posmodernidad*, Limusa-Noriega, México, 2006; *Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos*, Trillas, 2008 (4ª Ed.); *Los procesos políticos mundiales. Un mundo transformado*, Trillas, México, 2008; *Paradiplomacia y Regionalización. La política internacional de las regiones*, México, Montiel y Soriana Editores, 2009; *Medio Oriente: la geografía del poder. Irán y el nuevo orden regional*, San José, Universidad de Costa Rica, 2009 y *El islam en América Latina*, México, Limusa, 2010.



**El Pensamiento Sociológico: del Siglo XIX al Siglo XXI**

se terminó de imprimir en mayo de 2011,  
en los talleres de Ediciones Astro Data, S.A.  
Telf: (0261) 7511905. Fax: (0261) 7831345  
Tiraje: 500 ejemplares  
Maracaibo-Venezuela