

00423
34



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

Modelos de objetividad en la sociología. Una
aproximación a la producción de
conocimiento sociológico.

TESIS

Que para obtener el título de:
Licenciado en Sociología

Presenta:
Andrés Téllez Parra

Asesor: Dra. Angélica Cuellar Vázquez

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

México, D.F.

2003.





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Este trabajo fue posible, en parte, gracias a la beca otorgada por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) como parte del proyecto *La construcción social de las decisiones judiciales*.

A Angélica Cuéllar y a Arturo Chávez les agradezco el apoyo y la confianza que siempre tuvieron en mi trabajo.

Agradezco la lectura, los comentarios y las sugerencias de Héctor Vera, Leonardo Méndez y Ambrosio Velasco.

Gracias a todos los “morbosos” y “morbosas” de la generación de sociología con quienes, afortunadamente, nunca hubo intercambio intelectual, pero sí muchas horas de ocio y “morboseo” en la explanada, en los “reclinables” y en el “Edén”. También fueron parte de mi formación y de mi paso por esta Facultad.

A mis padres que siempre me han apoyado a su manera. Sin su apoyo no habría podido dedicar los últimos cinco años de mi vida al cultivo del “ocio intelectual”. Gracias por *tratar* de entender este extraño “vicio”.

También quiero agradecer a mis hermanos quienes han tenido que soportar (en más de una ocasión) mi mal humor, especialmente los últimos meses.

A mis amigos, aunque no siempre estén, yo sé que están ahí.

Teresa: tú sabes... Gracias por reírte tanto...y de mí, conmigo.

Índice

Introducción	6
<i>Primera parte</i>	
<i>Las problemáticas de "origen" en la construcción de Conocimiento sociológico.</i>	
I. El contexto intelectual de Weber, Durkheim y Marx.	10
II. La propuesta de Max Weber.	
Las preocupaciones metodológicas	17
El método de las ciencias sociales: la comprensión interpretativa	19
Tipos ideales y leyes sociológicas	20
La "relación al valor" en la propuesta weberiana de construcción de conocimiento sociológico	23
III. La propuesta de Emile Durkheim.	
Las problemáticas a resolver en la propuesta de Durkheim	28
El planteamiento metodológico de Durkheim	29
Los criterios de objetividad: la definición conceptual y los índices	36
Durkheim: la sociología y el método	37
IV La propuesta de Karl Marx y Friedrich Engels	
Las problemáticas a resolver en la propuesta de Marx y Engels	42
El materialismo histórico	45
El problema de la ideología en la construcción de conocimiento sociológico	48
El conocimiento y su relación con la praxis	52
V. Algunas consideraciones generales en torno a las Propuestas de Weber, Durkheim y Marx	69

Segunda Parte

La producción de conocimiento sociológico desde la perspectiva de las teorías sociológicas contemporáneas: Las propuestas de Norbert Elias, Anthony Giddens y Pierre Bourdieu.

I. El contexto intelectual de Elias, Giddens y Bourdieu 67

II. La propuesta de Norbert Elias

Evolución y proceso	72
Crítica a la distinción interior/exterior	73
Elias: la crítica al lenguaje como tarea de la sociología	76
Los demás existen, ¿luego entonces Yo pienso?	78
El conocimiento como relaciones de compromiso y distanciamiento	82
Las ciencias sociales y las ciencias naturales vistas en sus relaciones de compromiso y distanciamiento	84
El conocimiento en las ciencias sociales: los sociólogos en el abismo del Mälstrom	86
El replanteamiento de la dicotomía individuo y sociedad: la figuración	91
Elias: un modelo de ciencia	95
Las leyes vistas a partir del modelo de ciencia propuesto	98

III. La propuesta de Anthony Giddens

La hermenéutica doble	101
Distinción entre saber mutuo y sentido común	104
La doble estructuración: hacia la reconstitución de la dicotomía individuo y sociedad	107
El deslinde: las diferencias entre ciencias sociales y ciencias naturales	112
Criterios de credibilidad y criterios de validez	113
Las "leyes" en ciencias sociales vistas desde el planteamiento de hermenéutica doble	116
Ciencia social... ¿en singular?	118

III. La propuesta de Pierre Bourdieu. 120

<i>Habitus</i> y campo como una nueva manera de analizar lo social	121
La "complicidad ontológica" entre el <i>habitus</i> y el campo: <i>illusio</i> y creencia	128
El capital simbólico	131

El campo científico	133
La sociología como el ejercicio de un oficio, de un <i>habitus</i>	140
V. Algunas consideraciones generales en torno a Las propuestas de Elias, Giddens y Bourdieu	149
<i>Conclusiones</i>	153
<i>Apéndice 1</i>	
La sociología y la ciencia moderna: entre "incertidumbres" y "certezas"	156
<i>Apéndice 2</i>	
La sociología y las ciencias sociales: ¿una separación vigente?	160
Bibliografía	162

El solo hecho de interrogarse sobre la posible elección vicia y enturbia lo elegible. *Que sí, que no, que en ésta está...* Parecería que una elección no puede ser dialéctica, que su planteo la empobrece, es decir, la falsea, es decir, la transforma en otra cosa. Entre el Yin y el Yang, ¿cuántos cones? Del sí al no, ¿cuántos quizá? Todo es escritura, es decir fábula. ¿Pero de qué nos sirve la verdad que tranquiliza al propietario honesto? Nuestra verdad posible tiene que ser *invención*, es decir escritura, literatura, pintura, escultura, agricultura, piscicultura, todas las turas de este mundo. Los valores, turas, la santidad, una tura, la sociedad, una tura, el amor, pura tura, la belleza, tura de turas.

Julio Cortázar, *Rayuela*

Introducción.

La historia de las "ciencias sociales" ha estado en gran parte marcada por una clara relación con las "ciencias naturales"¹. El debate puede ser resumido, a grandes rasgos, en dos posturas: la primera es la de asumir que para que las ciencias sociales adquieran precisamente el carácter de "ciencia" es necesario seguir el modelo de las "ciencias naturales" y más concretamente, el de la física. Esta postura es claramente asociada con el positivismo: buscar las "causas" de fenómenos sociales con miras a poder predecir el comportamiento futuro y ver el desarrollo de la sociedad en términos teleológico-racionales. La otra es la que intenta recuperar la autonomía del quehacer del científico social en cuanto a un método propio, presupuestos, herramientas teóricas y técnicas distintas de las de las "ciencias naturales". Más que buscar las "causas" de los fenómenos, se trataría de comprenderlos (*verstehen*)².

Durante el siglo XIX hubo un gran debate en torno cómo podría ser posible una ciencia de lo social que además tuviera las características de ciencia tal como se habían presentado en las ciencias naturales, específicamente para el caso de la física. De manera que se dieron distintas respuestas que se enmarcaron dentro de distintas *perspectivas teóricas*, pero de manera principal, dentro de varias escuelas de pensamiento que discutieron esta cuestión. Lo anterior implica que muchos de los problemas, las preguntas, las soluciones, sobre cómo es posible una ciencia de lo social y qué características debe tener, estuvieron mediadas y, hasta cierto punto, *condicionadas*, por el conocimiento producido por el contexto intelectual en el cual los autores desarrollaron sus ideas.

El presente estudio abordará algunas de las problemáticas principales a las cuales se ha enfrentado la construcción de conocimiento sociológico. De manera que este trabajo estaría dividido en dos secciones:

¹ Desde luego que la definición misma de qué son las ciencias sociales (o si se debe hablar en singular, ciencia social) y qué son las ciencias naturales, es algo que constantemente se discute. De hecho una de las cuestiones que más abordan la investigación de los teóricos de la sociología contemporánea es el fuerte cuestionamiento de si en realidad está justificada la división de historia, sociología, antropología, etc. En las conclusiones podremos decir algo al respecto.

² Ver, Henry Von Wright, *explicación y comprensión*, Alianza editorial, Madrid, 1979 y Mónica Guitián, "Positivism and hermeneutics in sociology: a polemical incesant" en *Acta sociológica* no. 31, enero-abril 2001.

En la primera parte buscaremos identificar las principales problemáticas que enfrentaron, los ahora llamados, "padres fundadores" de la sociología, tal como la conocemos. En este sentido revisaremos la propuesta de Max Weber, Émile Durkheim y Karl Marx. La idea es, en un primer momento, mostrar el contexto intelectual dentro del cual se inserta cada uno de estos autores, algunos de los problemas que heredan de éste y la forma en que los resolvieron. Nuestro análisis girará en torno a las respuestas que dieron a la pregunta de cómo podía ser posible una ciencia de lo social.

Los énfasis en cada una de las propuestas de estos autores recaerán, para el caso de Weber y Durkheim, de manera principal sobre el método de las ciencias sociales, de la sociología. Ambos buscaron una fundamentación científica de la sociología como tal. Marx, por otra parte, no buscó fundamentar científicamente la sociología. Para el caso de este autor centraremos nuestro énfasis, más que en cuestiones de método, en el *condicionamiento social* en la producción de conocimiento sociológico. Lo anterior nos permitirá pasar de las grandes y muy valiosas distinciones propiamente *lógicas* de los dos primeros autores sobre los conceptos teóricos y la empiria, a un análisis más en el ámbito de condiciones histórico-sociales³, enmarcada por una luchas de clases, o para decirlo en términos más amplios, en una lucha al interior de la sociedad entre distintos grupos con distintos intereses que promueven o inhiben una producción de conocimiento más "objetivo" y más "verdadero."

En pocas palabras, podríamos decir que las principales problemáticas a las cuales se enfrentará la producción de conocimiento sociológico desde la perspectiva de estos tres autores son las siguientes: el conocimiento sociológico y el sentido común, el papel de los valores en la construcción de conocimiento y su repercusión en los resultados, el problema de si pueden existir "leyes" que expliquen y predigan el rumbo de la sociedad, principalmente.

³ Lo anterior no quiere decir que ni Weber ni Durkheim no contemplaran la historia como un factor importante en la producción de conocimiento. Lo único que querríamos remarcar es que para Marx adquiere una importancia superlativa el lugar desde donde uno observa a la sociedad en términos de qué es lo que se va observar y cómo se va a interpretar esta observación. Para Weber la "referencia al valor" es desde luego inevitable, sin embargo, desde su visión, una investigación trabajada objetivamente no tendría un sesgo ideológico más allá de la elección del tema. Algunas tesis fuertes implícitas en el pensamiento de Marx dieron lugar a lo que se denominó sociología del conocimiento que mostrará la relación intrínseca del conocimiento con nuestra posición en la sociedad. Ya volveremos sobre esto.

En la segunda parte analizaremos la propuesta de tres autores contemporáneos: Norbert Elias, Anthony Giddens y Pierre Bourdieu. Como se verá la prioridad de este estudio será ver las problemáticas en torno a la construcción de conocimiento sociológico en la teoría social contemporánea. También introduciremos un apartado que muestre el "contexto intelectual" de estos tres autores de manera muy esquemática y general. Allí veremos que las principales preocupaciones del discurso sociológico contemporáneo no es ya buscar la fundamentación de un método científicamente válido para el análisis de lo social; las preocupaciones principales son las de integrar distintos aspectos de la realidad social, integrando el conocimiento producido por diversas escuelas de pensamiento, así como crear un lenguaje que exprese de manera más adecuada lo social. Así, el énfasis al analizar la propuesta de estos tres autores será en la ruptura con el pensamiento dicotómico heredado de la tradición filosófica y sociológica: sujeto/objeto, cuantitativo/cualitativo, estructura/acción, etc., de los cuales, la ruptura más importante es con la dicotomía individuo/sociedad. Por esta razón dedicaremos un mayor espacio a introducir esa nueva terminología, esa nueva mirada teórica que les permitirá lograr tales rupturas. Tan sólo por adelantar, diremos que para el caso de Elias son los términos *proceso* y *figuración*, para Giddens su propuesta de *la doble estructuración*, y para Bourdieu la relación entre *habitus* y campo, por medio de las cuales realizarán esa ruptura.

En esta segunda parte se buscará "localizar" algunas de las problemáticas planteadas por los "clásicos" en términos de la construcción de conocimiento sociológico para ver si siguen representado un problema y, de ser así, ver cómo es resuelto. Entre otros: el papel de la ideología en la construcción de un conocimiento más "objetivo", la idea de "leyes" en la sociología y en ciencias sociales en general, y el papel del sentido común y su relación con el conocimiento sociológico, principalmente.

Si bien en la primera parte habremos revisado la necesidad de la sociología de diferenciarse de otras ciencias, en la segunda sección veremos no sólo que la división entre "ciencias sociales" y "ciencias naturales" es revisada (por Elias), sino que las divisiones mismas al interior de las "ciencias sociales" son profundamente cuestionadas por cada uno de los autores, pero también veremos, que la sociología se ha convertido en parte fundamental en la explicación del desarrollo de la ciencia misma (la propuesta de Bourdieu).

En las conclusiones podremos reflexionar sobre algunos de los temas elaborados, implícita o explícitamente, a lo largo de la tesis tales como la división entre las distintas ciencias sociales o la relación entre la sociología y la ciencia moderna.

Como veremos, la sociología es una ciencia que se ha ido constituyendo en medio de muchos debate y corrientes diversas de pensamientos; para decirlo en pocas palabras, no existe un claro "consenso" sobre cuál es la prioridad y la forma en que se abordará la "realidad social". Esto, lejos de representar un inconveniente, ha generado una producción importante de conocimiento a lo largo de la historia de la sociología. El presente estudio sólo buscaría mostrar algunas de las problemáticas principales en estos seis autores.

Como bien dice Alexander⁴, el recurrir a la "autoridad de los clásicos" es una forma de integrar el campo del discurso teórico, es decir, la delimitación de ámbitos entre las distintas disciplinas científicas y también facilita la discusión teórica sobre el fondo de lo que ellos dijeron. Nuestro interés primordial es la sociología contemporánea. Sin embargo, para que puedan comprenderse mejor algunas de las problemáticas que aquí vamos a desarrollar, es importante primero mostrar cómo fueron abordadas en un primer momento, aunque sea de manera muy general.

⁴ J. Alexander, "La centralidad de los clásicos", en Giddens y Turner, *Teoría social, hoy*, CONACULTA, Alianza editorial, México, 1991.

PRIMERA PARTE

Las problemáticas de "origen" en la construcción de conocimiento sociológico: las propuestas de Weber, Durkheim y Marx.

I. El contexto intelectual de Weber, Durkheim y Marx.

En esta sección mostraremos de manera muy general algunas de las principales corrientes de pensamiento que influyeron en la construcción de la propuesta teórica de Weber, Durkheim y Marx.

El gran interlocutor de todos los filósofos aglutinados bajo el nombre de *idealismo alemán* es, sin lugar a dudas, Kant. El problema del conocimiento tal como él lo planteara en su *Crítica de la razón pura*, hacía una división tajante entre lo que realmente conocemos y podemos conocer, o sea, el mundo de los *fenómenos*, y por otra parte, lo que en realidad las cosas son, el *nóumeno* o la "cosa en sí". En este sentido, la pregunta filosófica planteada por Kant cambió de manera radical la concepción epistemológica vigente: en lugar de preguntarse sobre el conocimiento de las cosas como independientemente del sujeto cognoscente, se pregunta ¿cómo es posible siquiera el conocimiento humano? En otras palabras, "¿qué y cuánto puede conocer el entendimiento humano y la razón, independientemente de toda experiencia?"⁵

Según el esquema kantiano que divide el conocimiento en fenómeno y la "cosa en sí", sólo podríamos conocer el primero, siendo la cosa en sí misma desconocida para nosotros. La *aspiración* suprema de la razón sería, para este filósofo, salir de los límites de la experiencia para encontrar lo incondicionado, de manera que lo incondicionado no puede estar en los fenómenos en tanto de ellos sólo conocemos lo que de ellos podemos representarnos. Lo incondicionado se encontraría en la cosa en sí.

El gran "avance" de Hegel con respecto al planteamiento kantiano es precisamente que critica la división kantiana entre fenómeno y nóumeno. Las concepciones erróneas de Kant, según Hegel, serían que en la propuesta del primero habría una representación del conocimiento como instrumento y como medio, en la medida en que distingue y diferencia entre nosotros (el sujeto cognoscente) y el conocimiento mismo. El esquema de Kant nos haría caer en una distinción radical entre lo Absoluto y el conocimiento, lo cual a su vez

⁵ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, México, 1988.

implica otra distinción cuestionable al interior de la propuesta kantiana: entre un verdadero Absoluto (incognoscible) y otro verdadero (cognoscible).⁶

Por su parte, el *historicismo* surge como resultado de una crisis en la filosofía hegeliana, cuyas tesis más importantes eran las que postulaban la identidad entre lo universal y lo particular, lo Absoluto y la Historia, la idea y la vida. Ante este panorama, el historicismo buscó liberarse de la herencia idealista y romántica que imperaba en el pensamiento alemán de aquella época de manera que pudiera fundamentar un *método propio* para el estudio histórico que no tuviera necesidad de recurrir a explicaciones sobre acontecimientos históricos que remitieran y tuvieran como trasfondo el pensamiento teológico y la idea de lo Absoluto. Esta corriente afirmaba la historicidad del pensamiento y la sociedad, y se preguntan, al modo de Kant, *si y cómo es posible* el conocimiento de la historia social. Así, intentará buscar la historicidad en los actos humanos y afirmar su unicidad, su particularidad aunque sin abandonar esa otra influencia enorme no sólo para el pensamiento alemán, sino para la historia del pensamiento humano en general: Kant y su crítica trascendental al conocimiento, la cual implica, entre otras cosas la búsqueda de esas categorías *a priori* que permitiría, en este caso, el conocimiento de lo histórico, de lo social. Dicho en otras palabras, se ampliará la crítica kantiana del conocimiento al ámbito de lo histórico y se “sustituirá” el *sujeto trascendental kantiano* por el *sujeto histórico*. Es en esta discusión que Dilthey, Windelband y Rickert entran al debate y hacen su aportación, misma que será retomada e integrada al pensamiento weberiano.

Dilthey será quien distinguirá entre ciencias naturales y “ciencias del espíritu”. Para Dilthey el papel de las ciencias históricas sería el de centrarse en *comprender*, es decir, tomar en cuenta la totalidad de la “conexión de la vida”. Por lo tanto el método a seguir sería hermenéutico-comprensivo. Por su parte, las ciencias naturales buscarían *explicar*, es decir, lograr la explicación *causal* de elementos separados. En este sentido su método es

⁶ “En efecto, si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a ésta tal como ella es para sí, sino que la modela y la altera...”

“[...]Si ahora investigamos la verdad del saber, parece que investigamos lo que éste es *en sí*. Sin embargo, con esta investigación el saber es *nuestro* objeto, es *para* nosotros; lo que afirmaríamos como esencia no sería su verdad, sino más bien solamente nuestro saber acerca de él. La esencia o la pauta estaría en nosotros, y lo que por medio de ella se midiera y acerca de lo cual hubiera de recaer por esta comparación, una decisión, no tendría por qué reconocer necesariamente esa pauta.” Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1998, pp. 51 y 55

analítico-hipotético.⁷ La diferencia entre ciencias naturales y ciencias del espíritu es una diferencia en cuanto a *objeto*: las primeras la naturaleza; las segundas, el “Espíritu” (*Geist*), o sea, la estructura psíquica del yo, la conexión unitaria de un sistema social dado y la conexión de la tradición cultural de una sociedad, todo lo anterior como unidad.

Wildelband incorpora la cuestión de la validez lógica del conocimiento a un ámbito más general de validez normativa o valorativa de la actividad humana, y es en este sentido que buscó valores absolutos. De tal manera distingue entre *leyes* – que se inscriben en el ámbito del Ser, de la causalidad, de lo que acontece de manera necesaria en la naturaleza –, de los *valores* –que se inscriben en el ámbito del Deber ser, de la validez normativa de los actos humanos. La distinción por él planteada entre ciencias naturales e ideográficas, como él las llamó, no es una cuestión de método sino de objeto, ambas contempladas como ciencias empíricas. Sin embargo, las primeras serían ciencias nomotéticas; es decir, buscan la regularidad de los acontecimientos, de lo que siempre ocurre, mientras que las otras, las ciencias ideográficas, buscan lo que, en tanto histórico, sólo ocurre una vez, o sea, la producción de *enunciados causales singulares*. Así, en términos de método, para Wildelband la explicación causal no es lo mismo que explicación por leyes generales.

Rickert buscó principios *a priori* que sustentaran la validez del conocimiento histórico. Según su concepción las ciencias naturales ordenarían lo múltiple con referencia a lo *general*, o sea, buscando formar un sistema de relaciones invariantes entre los elementos; en pocas palabras, las ciencias naturales buscarían encontrar leyes de explicación mecánica de la realidad. Las ciencias históricas harían referencia a lo *individual*, seleccionando esos aspectos de diferencia, “incomensurabilidad”, originalidad. Éstas trabajarían no con conceptos generales de identidad, sino con conceptos individuales que captarían la riqueza de aquello que buscan explicar, aunque con una extensión lógica reducida.

La producción de conceptos históricos pasa de la multiplicidad empírica del Ser a la unidad racional del deber ser para lograr la unidad lógica del concepto. Este paso del ser al

⁷ Luis Aguilar, *Weber: la idea de ciencia social*, vol I, UNAM, Coordinación de Humanidades. Porrúa, México, 1988, p.146. Cf. Ambrosio Velasco, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Campus Acatlán, México, 2000 y Nora Rabotnikof, *Max Weber: desencanto. política y democracia*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

deber ser estaría posibilitado por la categoría que Rickert denominó *referencia al valor*,⁸ la cual haría las veces de un criterio de selección, es decir, a partir de éste es que podríamos “filtrar” o seleccionar datos “significativos”. El principio de validez de la “referencia al valor”, no estaría dado por la estructura “natural” de la razón, sino por la estructura moral de la razón orientada al imperativo de la verdad.

Desde la perspectiva de Rickert, para que la historia adquiriera el carácter de ciencia era necesario que estuviera sustentada en valores, pero que la validez de los valores fuera absoluta, independientemente de los sujetos, sociedades, épocas. En este sentido, las exigencias de Rickert no eran menores: para alcanzar el status de ciencia, la historia tenía que estar sustentada en valores incondicionalmente universales. Con la anterior hipostasiaba a los valores, les daba un carácter de “en sí”, (muy al estilo kantiano), cayendo, de esta manera, en un trascendentalismo metafísico⁹.

Otra de las corrientes de pensamiento no menos importantes desarrolladas a lo largo del siglo XIX y que influyó de manera importante el desarrollo teórico tanto de Weber como Durkheim como de Marx fue el *positivismo*. Algunas de las tesis más importantes de esta propuesta son las siguientes:

1. La ciencia como medio de conocimiento sobre lo real y cuyo método sería el único válido.
2. Tal método sería descriptivo: describe hechos y relaciones constantes entre hechos, expresados en forma de leyes.
3. El método de la ciencia puede y debe extenderse a todos los campos de la investigación sobre la naturaleza y lo humano, ya que su método ha comprobado ser efectivo, en términos prácticos y observables.

⁸ Luis Aguilar *Weber: la idea de ciencia social*, vol I, UNAM, Coordinación de Humanidades, Porrúa, México, 1988, p. 196. “La referencia al valor es [...] un principio predado a la experiencia, *a priori*, cuya función consiste en hacer posible que entre la masa de acontecimientos que la experiencia nos presenta en su heterogeneidad, puntualidad, cambio y desarticulación, se privilegien, se destaquen y agrupen aquellos elementos y momentos que, por su relación constitutiva a una escala de valores, parecen ser “importantes”, “significativos” y “con sentido” para el conocimiento [...] La perspectiva valorativa es la que posibilita a la razón trascender la generalidad natural y reorganizar la experiencia como historia singular.”

⁹ J. Habermas, “La Lógica de las ciencias sociales” en *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, España, 2000, p. 83. “Mientras que los fenómenos, al sujetarse a leyes generales conforme a las categorías del entendimiento, se constituyen en “naturaleza”, la cultura se forma por la referencia de los hechos a un sistema de valores. Los fenómenos culturales deben a esta referencia valorativa individualizadora el significado de un sentido histórico en cada caso irrepetible.”

A pesar de lo vituperado que ha sido el epíteto de positivista, las aportaciones de esta corriente en términos del pensamiento humano y del conocimiento no han sido menores. Una de las grandes críticas en torno a los supuestos implícitos en esta corriente es que, si bien es cierto que para el caso de las "ciencias naturales" los resultados que ha dado son innegables, lo que se ha cuestionado hasta el cansancio es si tales presupuestos, que implican desde luego un método, "el" método científico, pueden aplicarse tal cual al estudio de los fenómenos sobre lo humano, si se puede aplicar al estudio de la sociedad. Antes de pasar a esta cuestión es importante ver de manera muy esquemática en qué consistía el positivismo planteado por Comte.

Para este filósofo francés la humanidad recorrería lo que el denominó la "ley de los tres estados" del desarrollo evolutivo intelectual:

1. El estado teleológico o ficticio. Dividido a su vez en fetichismo, politeísmo y monoteísmo. La inteligencia humana buscaría las "causas esenciales" y el "conocimiento absoluto".
2. El estado metafísico o abstracto. La metafísica continuaría la búsqueda del conocimiento absoluto, pero basándose no en agentes sobrenaturales, sino en "abstracciones personificadas" (ontología). Habría, según Comte, una "obstinada tendencia a argumentar en vez de observar."¹⁰
3. Estado positivo o real. En esta etapa la inteligencia humana deja las indagaciones absolutas y se dedica a observar. "En lo sucesivo la lógica reconoce como *regla fundamental* que toda proposición que no es estrictamente reductible al simple enunciado de un hecho, particular o general, no puede tener ningún sentido real e inteligible."¹¹

Resumiendo podríamos sacar las siguientes conclusiones de la propuesta de Comte:

Habría, en primer lugar, una atención específica a los hechos por medio de la observación, lo cual implicaría "dejar de lado" las grandes propuestas metafísicas y los sistemas filosóficos omniabarcadores.

¹⁰ A. Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, en Gilberto Silva, Ricardo Garduño (comps.), *Antología Teoría Sociológica Clásica Émile Durkheim*, UNAM FCPyS, México, 1997. p. 58.

¹¹ *Ibid.* p. 59. Esta idea de ver los periodos anteriores de la humanidad como etapas de un desarrollo en la cual se ve a las anteriores como una "infancia" de la humanidad, es típica del pensamiento ilustrado. Cf. Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1994.

El término "positivo" sería para Comte sinónimo de real, de cierto. La realidad del saber positivo vendría dada por el hecho de que parte de la observación de los hechos, los hechos que suceden en la sociedad. En este sentido la eficacia científica estaría posibilitada por la conformidad con la observación¹² y el objetivo de estas investigaciones sería el de buscar "leyes", es decir, relaciones constantes entre los hechos observados.¹³

Otra influencia no menos importante surgida en el siglo XIX para la construcción de conocimiento sobre lo social fue el *evolucionismo*, en este caso representado por Herbert Spencer. Una de las preocupaciones fundamentales de este pensador era la de buscar la estabilidad en la sociedad. En este sentido es que veía el cambio social en términos de un proceso superorgánico, es decir, un proceso orgánico de evolución. La sociedad, así entendida, era vista como un todo integrado, como un organismo biológico. Spencer "afirma que la historia, tanto de la vida orgánica como de la superorgánica (social), es un proceso de desarrollo, y que dicho desarrollo supone un crecimiento en cantidad y en complejidad."¹⁴

En su *Principles of sociology* encontraríamos dos esquemas evolucionistas distintos:

- 1.- El que explica la evolución social de sociedades simples a complejas .
- 2.- El que utiliza un esquema morfológico dividiendo a las sociedades únicamente en dos:
 - a) De tipo militar (organizadas para la guerra, en la cual el individuo está sometido a un gobierno central).
 - b) De tipo industrial (organizada para la paz, gobierno descentralizado y realce del individuo).

Para Spencer el término evolución sería sinónimo de progreso, que además llevaba consigo de manera implícita alcanzar un mayor grado de felicidad y bienestar para los seres humanos.

¹² Desde luego el interés por fundamentar el conocimiento en términos de la observación, de la constatación empírica no es de hecho algo nuevo en la historia del pensamiento. Sin remontarnos a Aristóteles, es posible afirmar que el empirismo inglés sentó bases sólidas que el positivismo continuará; es el caso del filósofo David Hume y, por supuesto, Francis Bacon.

¹³ Comte. op. cit., p.62. "...la verdadera ciencia, lejos de estar formada de simples observaciones, tiende siempre a dispensar, en lo posible, de la exploración directa, sustituyendo ésta por previsión racional que constituye, en todos los aspectos, el carácter principal del espíritu positivo [...] el verdadero espíritu positivo consiste, sobre todo, en *ver para prever*, en estudiar lo que es para deducir lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales.

¹⁴ Duncan Mitchell, *Historia de la sociología*, Editorial Labor, España, 1988, p. 54.

De la propuesta de Spencer habría algunos elementos muy importantes que el posterior desarrollo de la sociología tomará en cuenta, desde luego el mismo Durkheim:

- a) La idea de hacer analogía de la sociedad como organismo. Aun cuando ha sido muy debatida esta concepción de la sociedad como un todo integrado y orgánico, y sin entrar en esta discusión, podemos afirmar que en *términos heurísticos* fue una analogía de gran ayuda como forma provisional de explicación de lo social. El desarrollo de esta nueva ciencia llamada sociología por Comte no podía dejar de estar influenciada por el poderoso desarrollo de las "ciencias duras", como es el caso de la biología.
- b) Además la concepción de la sociedad en términos organicistas, tuvo como resultado otra herramienta teórica que dio frutos sobre todo en el desarrollo de la sociología posterior, sobre todo en Estados Unidos e Inglaterra: el estudio de la estructura y la función. Se podría afirmar que con Spencer da inicio una nueva corriente de estudio sobre lo social: el estructural funcionalismo.

Muchas de las analogías utilizadas por Spencer darán pie al análisis durkheimiano sobre los distintos tipos de sociedades de acuerdo a su grado de *evolución*. El desarrollo de los mismos será del todo evidente en uno de los trabajos que lo consolidaron definitivamente como sociólogo: *La división del trabajo social*. Sin embargo, como veremos, a diferencia de Comte, Spencer y las mismas teorías contractualistas, Durkheim enriquecerá de manera notable el estudio de lo social mediante el arma más poderosa de la cual ha sido heredera indiscutible la sociología en tanto ciencia moderna: el estudio de los fenómenos basado en la observación empírica.

Una de los problemas a resolver por los tres autores aquí revisados fue el de la delimitación de un ámbito de estudio propio de la sociología, lo cual implicaba, entre otras cosas, el desarrollo de un método que pudiera dar cuenta de lo social. La necesidad de diferenciar el ámbito de estudio propio de otras formas de conocimiento (principalmente la filosofía y la psicología) adquirirá distintos matices en cada uno de ellos, así como distintos énfasis, como se podrá ver en el desarrollo que sigue a continuación. De la respuesta que dan en torno a la cuestión del método surgen las problemáticas a las que se enfrenta el conocimiento sociológico, así como una propuesta de solución.

II. LA PROPUESTA DE MAX WEBER (1846-1920)

Las preocupaciones metodológicas.

Algunos de los pensadores que tuvieron gran importancia en el desarrollo de la propuesta metodológica de Max Weber fueron Dilthey, Windelband y Rickert. De este último retoma la idea de *referencia al valor*. Sin embargo, afirma que la validez de los enunciados históricos no debe fundamentarse en la filosofía metafísica de los valores. Sostiene que la autonomía y el carácter científico de la ciencia histórica radica en su estructura y validez *lógica*, aun cuando ésta no sea "incondicional". Por lo tanto, la preocupación de Weber será, en un primer momento, la de fundamentar una ciencia de lo histórico con una adecuada validez lógica teniendo en cuenta los propios presupuestos del historicismo: que la construcción de conceptos históricos, en tanto históricos, son, necesariamente, relativos y condicionados. Sin embargo, la validez de éstos no radicaría en buscar su estructura *a priori*, sino en la argumentación de la investigación, en su lógica propia, en el presupuesto de racionalidad.

Uno de los aspectos más importantes por los cuales Weber es, indiscutiblemente, uno de los "padres" de la sociología moderna es que, desde el principio, buscó *diferenciar* su ámbito propio de conocimiento, a diferencia de sus precursores, quienes en más de una ocasión entraban al debate de Filosofía de la Historia o la discusión sobre una teoría del conocimiento. A Weber no le interesa hacer una epistemología válida para todas las ciencias de todos los tiempos; para él la metodología implicaba una *autorreflexión sobre los propios medios utilizados en la práctica científica* que han resultado eficaces, a partir de la resolución de *problemas concretos*.

[Weber] Busca [...] una fundamentación de la "práctica de investigación", que de manera razonada nos indique por qué se considera que un cierto fin o interés de conocimiento es importante y posible de ser alcanzado o, dicho de otro modo, por qué un cierto "objeto" es digno y posible de ser conocido; cómo y por qué se considera que ciertos medios y procedimientos conceptuales tienen la aptitud de posibilitar un conocimiento verdadero; por qué, al final, se considera que ciertos enunciados son "válidos" u "objetivos".¹⁵

¹⁵ L. Aguilar, op.cit., p. 227.

Para decirlo en pocas palabras, a Weber no le interesa la pregunta de *si y cómo son posibles las leyes históricas*, sino la *utilidad y productividad metodológica* que puedan tener en términos de investigación. La postura de Weber es, ciertamente, una más pragmática que empieza a deslindar de manera seria e importante el quehacer histórico y sociológico de la reflexión filosófica, comienza a darle una autonomía y una fundamentación propia al estudio sociológico en cuanto tal.

Además de las aportaciones hechas por Dilthey, Rickert y Wildelband, Weber retoma el pragmatismo económico de la Escuela Austriaca de Economía, encabezada por Karl Menger. El método empleado por este pensador fue reducir la acción económica a *acciones individuales*. De acuerdo a esta visión los individuos se mueven por sus propios *finés*, para satisfacer sus necesidades, y en este sentido buscan los *medios* para lograrlo. Así, Menger descompone y reorganiza la acción *empírica* individual según esquema *medios-fines ideal*.

Mediante el esquema medio-fin se une en el *concepto* la pluralidad empírica. O sea, a partir del *tipo ideal*, se puede dar una explicación causal sobre un evento específico. Así, Weber retomó conceptos tales como acción, individuo, racionalidad, de esta escuela, específicamente de este autor, los cuales le permitirán pasar de la teleología general de la *historia* a la *racionalidad de la acción*.

[La racionalidad] es entendida como cálculo y control del mundo -mundo de las realidad y de la conciencia-, como pragmática individual de saber y poder ordenar exitosamente los medios en función de los fines, como la estrategia de la soledad humana para dar orden y sentido ("nomos" y "cosmos") a una naturaleza e historia ya no habitada por dioses y demonios; como respuesta pragmática al "desencantamiento del mundo". Esta idea cultural y vocación personal de Weber es el supuesto precientífico de su idea de ciencia y de su objeto de estudio científico.¹⁶

Es precisamente el presupuesto de racionalidad "importado" del planteamiento de la Escuela Económica que le permitirá a Weber formular su propuesta metodológica para unas ciencias de la acción que alcancen la *comprensión interpretativa*.

¹⁶ Ibid., p. 277.

El método las ciencias sociales: la comprensión interpretativa.

Weber rehúsa abandonar la explicación legal en las ciencias sociales, aun cuando es consciente de la relatividad de los juicios científicos que en este sentido se deben hacer, en tanto el mundo social es un mundo histórico. Es así que el método a utilizar en esta área del conocimiento es el hermenéutico-teleológico, el cual implica integrar el *hecho singular* en la *totalidad* social; es decir, comprender la dirección y finalidad del desarrollo de la sociedad para poder comprender el hecho singular como un momento de ésta.

De tal manera, la comprensión interpretativa se representa la acción humana en su totalidad estructural, *atribuyéndole sentido* a ésta y comprendiéndola mediante la interpretación. La comprensión interpretativa produciría enunciados causales que estarían posibilitados por el esquema medios-fines, donde los "fines" harían las veces de las "causas". Así, el concepto lógico es priorizado sobre la "vivencia psicológica" al estilo de Dilthey, en la medida en que el primero puede ser validado empíricamente y el segundo no. El concepto histórico es, por lo tanto, un concepto de acción, cuyo contenido lógico está articulado por el esquema medios-fines, mismo que produce un *juicio causal hipotético*. Es en este sentido que la comprensión interpretativa es una comprensión racional.

La interpretación racional, en este caso, se basa en un saber nomológico sustentado en "reglas de la experiencia" y en una acción "objetivamente posible", es decir, se contrastarían los componentes de la acción efectiva con los componentes de la acción racional objetivamente posible.

Así las cosas, tendríamos que las, ahora, ciencias de la acción partirían del supuesto de la interpretabilidad intrínseca de la acción humana, en tanto racional. Buscan la explicación de lo particular –aun sin abandonar su deuda con el historicismo– nomológicamente, es decir, a partir de leyes basadas en la observación empírica, así como teleológicamente, a partir de la *reconstrucción* teleológica de la acción que deposita su "sentido" en la causa del hecho.

Weber atribuye a la hipótesis que resulta de la interpretación teleológica racional, la misma función que tiene la "ley" en las llamadas ciencias de la naturaleza [...] La atinada observación kantiana de que "experiencia" no es "conocimiento" es aquí retomada y reelaborada. Sólo desde el concepto, desde un enunciado racional de causalidad, es posible explicar lo sensible, lo sucedido. En la ciencia histórica el enunciado es la conceptualización teleológica de una acción rigurosamente racional (una

racionalidad *práctica*), que por cierto incluye necesariamente regularidades (causales) de comportamiento humano. En las ciencias naturales es una ley (una *teoría* racional).¹⁷

Habría dos tipos de acciones racionales:

- 1) Acción racionalmente *subjetiva respecto al fin*, en donde el actor considera su acción apta para efectuar un fin basado en una expectativa subjetiva.
- 2) Acción racionalmente *objetiva conforme a reglas*, basada en la expectativa objetiva. es decir, el actuar debe implicar y utilizar ciertos medios con base en "reglas válidas de experiencia" para lograr un fin .

Esta última sería, propiamente hablando, una construcción típico ideal, o sea, no una cualidad manifiesta del actuar humano, sino una construcción intelectual, una "estrategia metodológica"¹⁸ que permite reconstruir la acción conceptualmente. El actuar racional no es, en pocas palabras, una realidad *necesariamente* factual, es un presupuesto *útil* en términos de explicación de la acción histórica y social. De tal manera, para Weber la sociología es

una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por "acción" debe entenderse una conducta humana [...] siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *entlucen* a ella un *sentido* subjetivo. La "acción social", por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo.¹⁹

Lo anterior nos lleva a plantear otro punto obligado en la propuesta metodológica weberiana: los *tipos ideales* y las "*leyes*" sociológicas.

Tipos ideales y "leyes" sociológicas.

¿Qué son los tipos ideales? En palabras del propio Weber:

El concepto típico-ideal pretende guiar el juicio de imputación; *no* es una "hipótesis", pero quiere señalar una orientación a la formación de hipótesis. *No constituye* una *exposición* de la realidad, pero quiere proporcionar medios de expresión unívoco para representarla [...] Se le obtiene mediante el

¹⁷ L. Aguilar, *Weber: la idea de ciencia social La innovación*, t.II, p.334.

¹⁸ *Ibid.*, p 371.

¹⁹ Max Weber. *Economía y sociedad*, FCE, México, 1999, p. 5.

realce unilateral de uno o varios puntos de vista y la reunión de una multitud de fenómenos singulares, difusos y discretos, que se presentan en mayor o menor medida en unas partes que en otras o que aparecen de manera esporádica, fenómenos que encajan a aquellos puntos de vista, escogidos unilateralmente, en un cuadro conceptual en sí unitario. Este, en su pureza conceptual, es inhallable empíricamente en la realidad: es una utopía que plantea a la labor historiográfica la tarea de comprobar, en cada caso singular, en qué medida la realidad se acerca o se aleja de ese cuadro ideal...²⁰

Habría que destacar varias cuestiones a este respecto. El tipo ideal, en tanto construcción conceptual, es una herramienta heurística a partir del cual se pueden construir hipótesis, como bien dice Weber, no es una hipótesis. Se construye bajo el supuesto de una acción racional (máxima evidencia), es decir, nos muestra cómo se habrían desarrollado los acontecimientos de seguir exclusivamente una acción racional con arreglo a fines, de manera que podamos contrastar el actuar real con el actuar pensado, en términos de qué tanto se alejó el primero del segundo. Es así que podríamos apreciar la especificidad de la acción, del acontecimiento, en la medida en que los tipos ideales no están en la realidad y, por lo tanto, sobresalen los "factores externos", "ajenos" a la acción racional, que "intervinieron" en su libre curso, de haberse efectuado en los términos estrictamente racionales. En otras palabras, el tipo ideal relaciona un fin y la realización de un fin con la adecuación causal, logrando, así, la adecuación de sentido. Sólo bajo el supuesto de una acción racional es que Weber puede "teorizar" sobre la realidad, puede conceptualizarla, de manera que si suponemos que para obtener un fin un individuo utilizará todos los medios racionales a su alcance podemos contrastar su actuar real con nuestro actuar supuesto y así, lograr que la acción tenga un "sentido". Sólo cuando se conjunta la adecuación de sentido y adecuación causal, evidencia lógica y prueba empírica, esquema medios-fines y esquema causa-efecto, conexión de sentido y observación de los resultados y proceso de la acción, sólo entonces la comprensión interpretativa puede dejar de ser una hipótesis evidente causal y convertirse en una interpretación correcta. Dicho de otra manera, para la construcción metodológica no puede haber ciencia empírica cuyo modo de aprehender lo real no sea conceptual, pero tampoco puede existir sin una comparación empírica, sin una verificación.

²⁰ M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu editores, Argentina, 1993, pp. 78,79.

Primero existieron las observaciones de la experiencia y luego vino la fórmula interpretativa. Sin esta interpretación conseguida por nosotros hubiera quedado insatisfecha nuestra necesidad causal. Pero sin la prueba, por otra parte, de que el desarrollo idealmente construido de los modos de conducta encarna en alguna medida en la realidad, una ley semejante, tan evidente en sí como se quiera, hubiera sido una construcción sin valor alguno para el conocimiento de lo real.²¹

Los tipos ideales pueden alcanzar el grado de “leyes sociales” en la medida en que existan determinadas probabilidades típicas confirmadas por la observación. Para Weber, las “leyes sociales”

son determinadas *probabilidades* típicas, confirmadas por la observación, de que, dadas determinadas situaciones de hecho, transcurren en la *forma esperada* ciertas acciones sociales que son comprensibles por sus motivos típicos y por el sentido típico mentado por los sujetos de la acción.²²

O sea, son tipos de acción que ocurren regularmente y que son comprensibles, ya sean acciones *racionales o irracionales*, aunque la deducción de estas últimas sólo podría hacerse a partir del tipo ideal del actuar racional correcto. Sin embargo habría diferencias sustanciales en términos de lo que tradicionalmente se entiende por leyes, es decir, la explicación legal en las ciencias naturales, y lo que Weber estaría entendiendo por leyes para las ciencias sociales o de la acción:

Respecto a las “formas sociales” (en contraste con los “organismos”), nos encontramos cabalmente, más allá de la simple determinación de sus conexiones y “leyes” funcionales, en situación de cumplir lo que está permanentemente negado a las ciencias naturales (en el sentido de la formulación de leyes causales de fenómenos y formaciones y de la explicación mediante ellas de procesos particulares): la *comprensión* de la conducta de los *individuos* partícipes; mientras que, por el contrario, no podemos “comprender” el comportamiento, por ejemplo de las células, sino captarlo funcionalmente, determinándolo con ayuda de *leyes* a que está sometido. Este mayor rendimiento de la explicación interpretativa frente a la observadora tiene ciertamente como precio el carácter esencialmente más

²¹ M. Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1999, p. 10.

²² *Ibid.*, p. 16.

hipotético y fragmentario de los resultados alcanzados por la interpretación. Pero es precisamente lo específico del conocimiento sociológico.²³

La diferencia principal entre “leyes sociológicas” en el sentido weberiano y leyes en el sentido de las ciencias naturales, es que las primeras buscarán las regularidades empíricas para explicar lo particular, no para *subsumirlo*; los acontecimientos, las acciones individuales o sociales no son “casos” de una ley, no están para “comprobar” la regla: comprensión, interpretación y explicación causal forman unidad en el proceso de conocimiento de lo real. Según Aguilar, para Weber sólo habría una ciencia, aunque con intereses cognoscitivos distintos:

Hay sólo un conocimiento, el conceptual, y una ciencia, la causal. Sólo que el “interés” cognoscitivo de la investigación histórica se concentra en la acción humana, que es “comprensible”, y en la averiguación de su incidencia causal en los procesos sociales, lo cual exige e implica la “causación singular”.²⁴

Habría un punto más que destacar de la propuesta weberiana de los tipos ideales: el “realce unilateral de un punto de vista”. ¿A qué se refiere? Desde luego, al aporte de Rickert: la referencia al valor, aun cuando a valores no universales. Lo anterior nos lleva al último punto a tratar para este autor: los valores en la propuesta metodológica weberiana para un conocimiento sociológico.

La “relación al valor” en la propuesta weberiana de construcción de conocimiento sociológico.

¿Cómo es posible el conocimiento de lo histórico? ¿Cómo podemos decir algo, cualquier cosa, sobre eventos o acciones que ocurrieron en el pasado de manera válida, científica? ¿Cuáles es el criterio de ordenación de la multiplicidad de lo real? Ante éstas y otras preguntas, Weber se vio en la obligación de responder sin caer en panvitalismos, metafísica trascendental ni la postulación de valores “absolutos”. Ciertamente, la respuesta de Weber fue dada en términos de los valores, de los valores propios del investigador. Nuestra relación con el pasado no estaría dada por una relación causa efecto, sino por la

²³ Ibid., p. 13.

²⁴ L. Aguilar, op. cit., vol. II, p. 335.

relación al valor,²⁵ que es la que permite la interpretación. En este sentido, la interpretación del valor estaría dada, en el esquema weberiano, en tres niveles: la selección del objeto, la selección de elementos para formar el concepto del objeto y la construcción de hipótesis causales.

La validez *objetiva* de todo saber descansa en esto: que la realidad dada se ordene según categorías que son *subjetivas* en un sentido específico, en cuanto representan el *presupuesto* de nuestro conocimiento y están ligadas al presupuesto del *valor* de aquella verdad que sólo el saber empírico puede proporcionarnos [...] (La ciencia genera) conceptos y juicios que no son la realidad empírica, ni la copian, pero que permiten *ordenarla conceptualmente* de manera válida.

[...] La "objetividad" del conocimiento sociológico de las ciencias sociales depende más bien de esto: que lo empíricamente dado se oriente de continuo con relación a aquellas ideas de valor, las únicas que le prestan *valor* cognoscitivo; que en su significación, sea comprendido a partir de ellas pero que jamás sea convertido en pedestal para la prueba, imposible empíricamente, de la validez de aquellas [...] la vida en su realidad irracional y en su contenido de significaciones *posibles* son inagotables; por ello, la configuración *concreta* de la relación al valor permanece fluctuante, sometida al cambio en el oscuro futuro de la cultura humana.²⁶

Los valores aparecen como algo inevitable en la construcción de conocimiento sobre el mundo de lo social: no se puede estar sin ellos. Entonces ¿qué hacer? Primeramente asumir esa responsabilidad, hacer conscientes los presupuestos epistemológicos, los intereses de los que está partiendo nuestra investigación. La "neutralidad valorativa" o, para decirla más adecuadamente, la "libertad ante el valor", implica dos cosas: el quehacer científico como una libertad ante los valores en el sentido de *independencia* del científico con respecto a la normatividad de ciertos valores, o sea, la abstención de emitir juicios sobre la *validez del valor*; pero por otra parte, libertad en el sentido de *operacionalidad*, es decir, el investigador elige qué valor utilizar para la formación de sus conceptos e hipótesis.

Es importante sobresaltar otro aspecto: la idea de Weber sobre la ciencia. Como hemos visto, una de las preocupaciones fundamentales de este autor fue la de deslindar la propuesta de una sociología con respecto a una filosofía de la ciencia o una epistemología. En este sentido, cuando Weber postula la "libertad ante el valor" quiere decir que al no

²⁵ Ibid., p. 467.

²⁶ M. Weber, *Ensayos...*, pp. 99,100.

emitir juicios de valor sobre los valores, o sea, sobre la validez del valor, es que la ciencia que la ciencia se reserva el derecho de decir qué está "bien" y que está "mal". Su función sería, idealmente, aportar juicios sobre la realidad para explicarla. Lo anterior, no quiere decir que los resultados obtenidos por el quehacer científico no puedan o no servir para la orientación de la acción. Dice Max Weber:

¿Por qué consagrarse (a la ciencia) a algo que, realmente, no tiene ni puede tener nunca un fin? Como primera respuesta diremos que eso se ejecuta con el propósito *práctico*, o en términos más amplios, *técnico*, esto es: para que podamos enfocar *nuestro proceder práctico en función de las expectativas que nos brinda la experiencia científica*. [...] [El científico] afirma que está consagrado a la ciencia por la ciencia, ajeno por entero a que otros vayan a lograr con ella triunfos *técnicos* o económicos, o alimentarse, vestirse, alumbrarse o mejor gobernarse.²⁷

Más allá de lo cuestionable que resulte la afirmación de Weber de que los científicos pueden hacer ciencia por la ciencia misma, lo que querríamos sobresaltar es la visión de Weber de la ciencia únicamente como *guía* para la acción, es decir, la sociología sería vista como una ciencia que podría aportar recomendaciones *técnicas*, o sea, podría determinar qué medios convienen más, de acuerdo a ciertos fines.²⁸ Sin embargo, lo anterior sólo sería secundario en términos de la investigación sociológica; lo principal es para Weber la comprensión. "La ciencia ayuda al hombre de acción a comprender mejor lo que quiere y puede hacer, ya que no cabe prescribirle lo que debe querer."²⁹

Weber asume la influencia de los valores en la selección de objetos, elementos para la construcción de conceptos así como en la construcción de hipótesis causal; no obstante, tales valores no deberían ya influir sobre el resultado de la investigación, estrictamente fundado en la experiencia, en la corroboración de las construcciones hipotéticas³⁰. Es en

²⁷ M Weber, *El político y el científico*, ediciones Coyoacán, México, 1997, pp. 70,71. El subrayado es nuestro.

²⁸ J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, p. 94 y ss.

²⁹ Julien Freund, *Sociología de Max Weber*, ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 11

³⁰ Este es quizás el punto "flaco" de la propuesta weberiana y del cual, sobre todo la tradición marxista se ha "agarrado" para elaborar su crítica, incluso considerando la propuesta de Weber dentro del positivismo por aspirar a una neutralidad científica. Véase, p. ej. M. Löwy, *¿Qué es la sociología del conocimiento?*, México, Fontamara, 2000, especialmente capítulo 1. Según este autor habría una contradicción en la propuesta metodológica de Weber en la medida en que supone resultados de la investigación axiológicamente neutros, aunque las preguntas de la investigación, el objeto de conocimiento, los instrumentos conceptuales, el interés por el tema, etc., están determinados por el valor y, que, por lo tanto no puede haber un resultado libre de valor. Los valores estarían a lo largo de *todo* el proceso de investigación. Nosotros no estaríamos de acuerdo

este sentido que para Weber "una demostración científica metodológicamente correcta en el ámbito de las ciencias sociales, si pretende haber alcanzado su fin, tiene que ser reconocida también como correcta por un chino."³¹

Así las cosas, para redondear lo hasta aquí dicho tendríamos que la "condición de posibilidad" de cualquier conocimiento sociohistórico está dada en el reconocimiento del mundo de lo social como mundo de los valores. Esto es una realidad inevitable, insalvable.

La única manera posible de que una realidad individual sea diferente de las demás realidades, igualmente reales e individuales, es que pueda poseer una cualidad o atributo que no esté en su simple hecho de existir y de ser objeto de experiencia, al igual que las demás; en otras palabras, que "valga" además de ser, que tenga "significado" y no sólo exista. Esta única manera posible no puede residir en el nivel del "en sí" o de la pura objetividad factual; se encuentra en el nivel del "para sí", en su relación para con el sujeto y, más precisamente, en su relación con los valores propios del sujeto que, por ello, no sólo ni sobre todo, es sujeto técnico sino *sujeto cultural y social de conocimiento*. El interés de conocimiento de lo individual se vuelve conocimiento posible sólo mediante la "relación de valor", mediante *la transformación del hecho empírico en cultura* [...] Sólo la realidad pasada o presente que es puesta en relación con la cultura social, alcanza la calificación y rango histórico social. Por ellos las ciencias sociales pueden también llamarse, en sentido propio, "ciencias de la cultura".³²

con esta crítica, en la medida en que no toma lo suficientemente en cuenta el hecho de que una de las preocupaciones metodológicas fundamentales de Weber era justificar el conocimiento de las ciencias sociales desde el ámbito de la *lógica*. La crítica es pertinente si no tomamos en cuenta esta "sutileza". También cf. J. Habermass, "Notas para una discusión: neutralidad valorativa y objetividad" en *La lógica de las ciencias sociales*, España, Tecnos, 2000.

³¹ Max Weber, *Ensayos...*, p.47. Cf. Weber, *El político y el científico*, ediciones Coyoacán, México, 1997, p. 79. "Limitándome a considerar la posibilidad de imponer un criterio homogéneo de evaluación a un católico y a un masón, asistentes a un curso sobre formas de gobierno, las distintas iglesias o la historia de las religiones, encontraré que no existe tal posibilidad; pero a pesar de ello, mi *deseo* como profesor deberá circunscribirse al intento de ser tan útil al católico como al masón, por medio de mis *conocimiento y mis métodos*." El subrayado es nuestro. En este párrafo nos queda un poco más clara la idea de objetividad de la ciencia social en el sentido que Max Weber la entendía. El conocimiento es, ante todo, útil; es decir, no es exclusivo de una raza o religión; en pocas palabras es *público*. La idea de un conocimiento metódico, es decir, bien fundamentado es indispensable no sólo para la sociología, sino para la ciencia moderna en general.

³² L. Aguilar, *op. cit.* t. II, pp. 496-7. Cf. Anthony Giddens, *Política, sociología y teoría social Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, Paidós, España, 1997, p. 49. "Un vacío lógico absoluto separa las afirmaciones de hecho de los juicios de valor: de ninguna manera el racionalismo científico podía proporcionar la convalidación de un ideal ético antes que otro[...]. De ahí se seguía que lo que 'valía' la pena ser conocido no se podía determinar racionalmente, sino que se debía basar en valores que especificaran por qué ciertos fenómenos resultaban 'interesantes': era posible la investigación objetiva de la acción humana, pero sólo sobre la base de la selección de problemas relevantes en términos valorativos."

Antes de pasar a la propuesta de Durkheim es importante hacer una recapitulación de los puntos importantes a destacar en este estudio sobre la propuesta weberiana.

Las leyes para la sociología, tal como Weber las entiende, parten del reconocimiento del mundo social como mundo histórico. Además, también parten de otro postulado importante de la hermenéutica: las acciones humanas tienen un sentido, son significativas. Éstas se pueden interpretar y explicar mediante la *comprensión* de su sentido. Estas características no existen en el caso del objeto de las ciencias naturales. Los átomos, las células, la Luna, el sol, etc., no tienen una interpretación sobre sí mismos, aunque hayan existido distintas interpretaciones sobre los fenómenos naturales en cada cultura a lo largo de la historia. El mundo social puede ser interpretado, pero *desde* un momento en la historia, desde un lugar, o sea, desde una cultura específica. Es por esta razón que la "relación al valor" tal como la plantea Weber reviste una importancia fundamental como condición de posibilidad de cualquier tipo de conocimiento socio-histórico. Ya Rickert reconocía que una de las maneras de darle forma al caos que puede implicar una realidad no ordenada por los conceptos es a partir, precisamente, de la *referencia al valor*. Los valores como filtro, como "clave" para organizar una cantidad de hechos que vistos independientemente pueden parecer inconexos. Esto tiene una consecuencia de la cual Weber era conciente: la historia se va reconstruyendo a lo largo del tiempo, de cada cultura, de los valores que vayamos considerando como importantes. La historia es una interpretación. Sin embargo para Weber la construcción de un "tipo ideal", que es posible gracias al supuesto de acción racional y a la selección de ciertos valores, está siempre sujeta a la contrastación empírica. El tipo ideal, al ser un "realce unilateral de un punto de vista", como afirma Weber, es la manera de conceptuar la *realidad* histórica desde la propia historia: el momento en el cual está situado el investigador. De tal manera los valores no pueden ser tan arbitrarios en la medida en que son históricos, es decir, pertenecen a una sociedad que se desarrolla en un determinado momento histórico. Si bien habría libertad ante el valor en términos de que el investigador pueda elegir qué valores resaltar, los valores compartidos culturalmente acotan tal "rango" de subjetividad.

En este sentido, no existiría, *la* interpretación verdadera de la historia, sólo un realce unilateral de valores sujetos a una verificación empírica que es cómo se podría demostrar qué tan adecuada o precisa fue la construcción de la investigación.

III LA PROPUESTA DE ÉMILE DURKHEIM (1858-1917).

Las problemáticas a resolver en la propuesta de Durkheim.

El panorama intelectual de cada pensador es siempre muy amplio. Sin embargo, si podemos afirmar que el positivismo fue una de las grandes influencias en el desarrollo de la propuesta durkheimiana de construcción de conocimiento sociológico. De manera que ahí donde el positivismo, como rasgo distintivo de su propuesta, postulaba la observación empírica como *conditio sine qua non* de la validez del conocimiento científico con dos de sus más importantes representantes para la sociología (Comte y Spencer), quedándose no obstante, en la mera *postulación*, es decir, en la enunciación de lo que debería hacerse sin llevarlo en efecto a cabo³³, Durkheim retomaba el camino y buscó fundamentar un método propio de la sociología que se sostuviera –ahora sí– en la observación empírica: el material dado por la investigación histórica y etnológica.

Uno de los grandes retos que la tradición positivista le presentaba al sociólogo francés era la de cómo constituir un *método científico* para el conocimiento de lo social. ¿Era posible establecer la sociología como ciencia, es decir con todos los supuestos de racionalidad, validez, comprobación, refutación, etc., que el método científico, como lo entendía el quehacer de las “ciencias naturales” lo exigía? En pocas palabras, dada la naturaleza “escurridiza” de lo social, en el sentido de que todo está aconteciendo, de que no podemos aislar la experiencia en un laboratorio, no podemos aislar *de facto* la acción social para explicarla, la gran pregunta que se hará Durkheim y que resume prácticamente la gran paradoja de los estudios sociológicos es: “¿Cómo tratar en forma objetiva fenómenos subjetivos?”³⁴

En efecto, el positivismo como lo habían planteado tanto Comte o Spencer dejaban muy insatisfecho a Durkheim, en la medida en que no había resuelto una de las cuestiones más importantes a desarrollar en la elaboración de conocimiento: ¿cómo podemos conseguir un conocimiento válido de la realidad de manera que todo aquél que lo desee pueda entrar en el campo de la investigación con la seguridad de que se está haciendo lo

³³ Es un hecho que en más de una ocasión lo planteado tanto por Comte como por Spencer, adolecía de una falta de rigurosidad científica en términos de argumentar mediante ejemplos históricos, empíricos, aquello que se estaba sosteniendo. Se quedaban aún en la mera especulación filosófica, abstracta del conocimiento.

³⁴ H. Alpert, *Durkheim*, FCE, México, 1986, p.132.

correcto? En pocas palabras ¿qué características debe tener un método para lo social que, a pesar de contemplar la naturaleza propia de su objeto de estudio, la sociedad, continúe con ciertos presupuestos mínimos de objetividad, es decir, que pueda imputársele relaciones de causa-efecto?

Las explicaciones utilitaristas y las dadas por la economía política (desde luego, anterior a Marx) partían de un supuesto que sencillamente Durkheim no podía aceptar: el individuo como punto de partida para la explicación de lo social. Además, tales explicaciones no estaban basadas de ninguna manera en la investigación empírica; por lo tanto no podían ser comprobados, ni refutado en el estricto sentido del término.

Es así que una de las preocupaciones principales en la elaboración y producción teórica de Durkheim es la de sentar las bases para un *método sociológico*, mismo que elaborará después de realizada su primera gran obra: *La división del trabajo social*³⁵. En *Las reglas del método sociológico*³⁶ sólo hará explícitos algunos de los planteamientos metodológicos que ya había de hecho aplicado en la elaboración de su primera gran obra.

Así para Durkheim

The important task which has to be undertaken is that of reconciling in an adequate fashion the (valid) point that society always embodies collective ideals which surpass the experience and activities of the individual, with the point (which is also valid) that, in the course of social development, traditional values seem to become increasingly dissolved, thus ceding more and more freedom of action to each individual member of society.³⁷

El planteamiento metodológico de Durkheim.

¿Bajo qué criterios de objetividad podemos tener acceso a un conocimiento científico de lo social? Uno de los criterios eje del pensamiento durkheimiano será el de "exterioridad". La sociología estudiaría, según este planteamiento, *hechos sociales*, mismos que además deberán ser tratados como "cosas". Pero, primero ¿qué es un hecho social? Para el sociólogo francés, un hecho social es aquel que es independiente de las conciencias individuales, en la medida en que es anterior a éstas. En tanto es independiente se le

³⁵ Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, Planeta Agostini, España, 1994.

³⁶ E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, ediciones Quinto Sol, México, 1994.

³⁷ A. Giddens, "Introduction: Durkheim's writings in sociology and social philosophy" en *Émile Durkheim: selected writings*, Cambridge, University Press, USA, 1993.p. 2.

aparece a la conciencia individual como externo, como un poder coercitivo. Así, en palabras del propio Durkheim.

Un hecho social se reconoce por el poder de coerción externa que ejerce o es susceptible de ejercer sobre los individuos; y la presencia de ese poder se reconoce, a su vez, ya sea en la existencia de alguna sensación determinada o en la resistencia que ese hecho opone a toda empresa individual que tiende a violarlo.

[...] Hecho social es toda manera de hacer, fijada o no, susceptible de ejercer una coacción exterior sobre el individuo, o bien, que es general en la extensión de una sociedad dada, conservando una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales.³⁸

Como ya mencionábamos, el criterio de exterioridad como manera de conseguir la objetividad del conocimiento sociológico es uno de los más importantes, y además es reforzado al considerar que los hechos sociales deben ser mirados como "cosas"³⁹. Esta polémica afirmación de Durkheim tiene varias interpretaciones y se justifica en la medida en que "cosa", para este pensador francés, sirve para referir a aquello que se conoce desde afuera; es decir, a lo que no puede ser aprehendido naturalmente por la inteligencia, que no puede "intuirse" o, dicho de otra manera, que no se puede tener una noción del mismo mediante el análisis mental. De nuevo, es el criterio de exterioridad, que en este sentido representaría lo opuesto de "subjetividad", lo que Durkheim estaría buscando alcanzar en términos de lograr "consensos" sobre la veracidad o no de aquello que se está estudiando, sin necesidad de recurrir a afirmaciones o argumentaciones que vayan en el orden de lo subjetivo.

Es una cosa todo objeto de conocimiento que no sea naturalmente aprensible por la inteligencia, todo aquello de lo que no podemos tener una noción adecuada por un simple procedimiento de análisis mental, todo lo que el espíritu sólo puede llegar a comprender a condición de salir de sí mismo a través de observaciones y experimentaciones, pasando progresivamente desde los caracteres más exteriores e inmediatamente accesibles hasta los menos visibles y más profundos. Tratar como cosas a los hechos de un cierto orden, no significa clasificarlos en cierta categoría de la realidad, sino enfrentarlos con cierta actitud mental. Es abordar su estudio tomando por principio que se les ignora

³⁸ E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, ediciones Quinto Sol, México, 1994, pp.27, 28 y 29.

³⁹ Para un desarrollo de los distintos significados que el término de cosa tiene para Durkheim, véase, Steven Lukes, *Émile Durkheim. Su vida y su obra. Estudio histórico crítico*, Siglo XXI, Madrid, 1984, p.9. y ss.

absolutamente y que tanto sus propiedades características como las causas desconocidas de las que dependen, no podrían ser descubiertas por la más alta introspección.⁴⁰

Como se podrá observar una de las preocupaciones más importantes de Durkheim es deslindar la "típica" reflexión o proceder filosófico de un quehacer sociológico que se pretende científico. Quizás el término de "cosa" (*chose*) haya resultado desafortunado por las múltiples connotaciones que éste contiene; sin embargo, la "obsesión", por llamarlo de alguna manera, durkheimiana de lograr criterios de objetividad basados en lo exterior (¿en qué sino?) está justificada en la medida en que sus antecesores se habrían quedado, a pesar de lo postulado, en la reflexión filosófica y abstracta, "coqueteando" más con una filosofía de la historia que con una propuesta de método que garantizara el uso universal del mismo a cualquier persona que así lo decidiera.

Además, observamos en esta preocupación otra gran influencia, que aunque hasta ahora no hemos mencionado, no es menos importante: la filosofía cartesiana. En efecto, la "duda metódica" propuesta por Descartes en sus obras más importantes⁴¹ está, en gran medida, detrás de la aproximación durkheimiana al estudio de lo social. Sin embargo, ¿qué representa la duda metódica en el caso de Durkheim, en el caso de querer estudiar fenómenos sociales? ¿Sobre qué es aquello de lo que debemos dudar, poner en cuestión, revisar antes de asumir? ¿De qué prejuicios debemos librarnos para llegar a un conocimiento "claro y distinto"?

...si es verdad que existe una ciencia de las sociedades, es lícito esperar que no consista *sólo en una paráfrasis de los prejuicios tradicionales*, sino que nos muestre las cosas de otra manera que como aparecen al vulgo, ya que el objeto de toda ciencia es realizar descubrimientos y dado que *todo descubrimiento desconcierta en alguna medida a las opiniones recibidas*, a menos que en sociología se quiera otorgar al sentido común una autoridad que hace tiempo ha perdido en las otras ciencias[...] es necesario que el estudioso decida resueltamente no dejarse intimidar por los resultados de sus investigaciones, *siempre que éstas hayan sido realizadas metódicamente*.⁴²

⁴⁰ Durkheim, *op. cit.*, p. 12.

⁴¹ Véase René Descartes, *Discurso sobre el método, Reglas para la dirección del espíritu y Meditaciones metafísicas*. México, Porrúa, 1998. Cf. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, España, Akal, 1998.

⁴² Durkheim, *Las reglas...*, p. 7. El subrayado es nuestro.

La duda viene ante las nociones preconcebidas, antes las nociones provenientes del vulgo, como Durkheim afirma⁴³; para decirlo en pocas palabras, el sentido común es uno de los "enemigos a vencer" en términos de la construcción de un conocimiento científicamente válido. Sin embargo, habría que "matizar" el significado de "sentido común" así como Durkheim lo entiende. El problema con esta noción radica en que en más de una ocasión "sentido común" es relacionado con "concepción individual". Nos explicamos: nos atreveríamos a afirmar que el autor hace una distinción al interior de la noción de "sentido común": entre *representaciones colectivas* y *prejuicios*⁴⁴. Si bien el sociólogo debe dudar de las prenociones a la hora de construir conocimiento científico para la sociología, una de las fuentes a partir de las cuales aquél puede tener acceso al conocimiento sobre la sociedad son las representaciones colectivas en la medida en que éstas

son el producto de una inmensa cooperación que se extiende no solamente en el espacio, sino en el tiempo; para hacerlas, una multitud de espíritus diversos han asociado, mezclado, combinado sus ideas y sus sentimientos; largas series de generaciones han acumulado en ellas su experiencia y su saber.⁴⁵

Las representaciones colectivas son el producto de la vida en común de los individuos y, por lo tanto, deben tener cierta "adecuación" con la realidad, es decir, no pueden ser "falsas" en la medida en que han perdurado a lo largo del tiempo.

Una representación colectiva, porque es colectiva, ya presenta garantías de objetividad; pues no es sin razón que ella ha podido generalizarse y mantenerse con una persistencia suficiente. Si estuviera en desacuerdo con la naturaleza de las cosas, no hubiera podido adquirir un extenso y prolongado imperio sobre los espíritus. [...] una representación colectiva está sometida necesariamente a un control repetido indefinidamente: los hombres que se adhieren a ella la verifican por su experiencia

⁴³ Ciertamente este ha sido un tema importante a lo largo del desarrollo histórico de la sociología, ¿hasta qué punto debemos tomar en cuenta el sentido común como referencia?, ¿qué grado de verdad le daremos en términos de la construcción de un conocimiento científico? Estos cuestionamientos han sido trabajados extensamente sobre todo por la tradición fenomenológica y hermenéutica en sociología, hasta llegar a un planteamiento más complejo en Anthony Giddens en *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1997. Ya volveremos sobre este particular.

⁴⁴ "...el concepto de representación se refiere a la vez a los modos de pensar concebir o percibir y a lo que es pensado, concebido o percibido [...] Así Durkheim quería decir al mismo tiempo que las representaciones colectivas son generadas socialmente y que se refieren a la sociedad, que en cierto sentido 'versan' sobre la sociedad." Steven Lukes, op. cit., p. 7.

⁴⁵ Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, España, Akal, 1998, p. 19.

propia. No podría, pues, ser completamente inadecuado a su objeto. Puede expresarlo, sin dudas, con ayuda de símbolos imperfectos; pero los mismos símbolos científicos no son nunca sino aproximados.⁴⁶

Así, las representaciones colectivas implican un lenguaje y un sistema de conceptos que lo forman. Éstos son generados por una comunidad, la cual les da una solidez y duración a lo largo del tiempo y de las generaciones. Las mismas verdades científicas no serían sino una forma de representación colectiva, que también sirven para reforzar la conciencia colectiva, sólo que a diferencia, por ejemplo, de los mitos, el tipo de verdades que busca son impersonales y siempre sujetas a una "adecuación" con la realidad, o sea, a ser modificada o no según la "evidencia" empírica⁴⁷. De tal manera, las representaciones, una vez que existen, tienen un desarrollo propio, independiente de las conciencias individuales que las compartan. Es en este sentido que Durkheim dice: las representaciones "son realidades".⁴⁸

La forma en que Durkheim estaría rechazando la noción de "sentido común" es sólo cuando significa que nuestros prejuicios *personales*, las nociones previas que nos formamos sobre un fenómeno antes de estudiarlo, interfieren en la producción de conocimiento científicamente válido,

...lo que importa saber no es la forma en que cierto pensador individual se representa una institución, sino la concepción que de ella *tiene el grupo*. En efecto, sólo esta concepción es *socialmente eficaz*. Ahora bien, ella no puede ser conocida *por simple introspección*, ya que no se encuentra enteramente en ninguno de nosotros; por lo tanto, es necesario encontrar *signos exteriores que la hagan sensible*. Además, esta idea misma no ha surgido de la nada; es en sí misma un *efecto de causas externas* que es preciso conocer para poder apreciar su papel *en el futuro*.⁴⁹

⁴⁶ Ibid., 376.

⁴⁷ Ver Émile Durkheim, "El papel de la verdad" en Gilberto Silva, Ricardo Garduño (comps.), *Antología Teoría Sociológica Clásica Émile Durkheim*, UNAM FCPyS, México, 1997, p. 151. "Hay, habrá siempre en la vida social, lugar para una forma de verdad que se expresará quizás bajo una forma muy laica, pero que tendrá, a pesar de todo, un fondo mitológico y religioso. Habrá, durante mucho tiempo todavía, en toda sociedad, dos tendencias: una tendencia hacia la verdad objetiva y científica, y una tendencia hacia la verdad percibida de afuera, hacia la verdad mitológica. Es por otra parte uno de los grandes obstáculos que demoran los progresos de la sociología."

⁴⁸ Durkheim, "Representaciones individuales y representaciones colectivas", en *Sociología y filosofía*, Miño y Dávila editores, Madrid, 2000, p. 48.

⁴⁹ Ibid., p.14. El subrayado es nuestro.

De nuevo encontramos el énfasis en lo exterior. ¿Contra quién se está “peleando” Durkheim? Desde luego que uno de los supuestos epistemológicos implícitos en su construcción teórica es el de interioridad/exterioridad como separados: sólo podemos conocer lo exterior en la medida en que se presenta como lo evidente, en la medida en que sólo lo *sensible* puede ser conocido, según el planteamiento racionalista de Durkheim. Es tal vez la necesidad de fundamentar un método científico (claro que en el sentido positivista del término) que obliga a Durkheim una y otra vez a recurrir a la “metáfora” de lo exterior. Sin embargo, además de la lucha contra las explicaciones metafísicas de la sociedad, encontraríamos otra gran preocupación en el planteamiento durkheimiano: si lo que este pensador está buscando es asentar y lograr el estatuto de la sociología como ciencia, necesita antes que otra cosa, *delimitar* su ámbito de estudio: el otro gran “enemigo” a vencer es la psicología, que implica la reducción de los fenómenos sociales a fenómenos individuales, cuyo trasfondo es en realidad la lucha contra el utilitarismo y cualquier otra forma de explicación de la sociedad que se pretenda válida que parta del individuo como “átomo” indiscutible de explicación. La sociedad es una “realidad *sui generis*”, lo cual implica que hay un tipo de ciencia que estudia esta realidad y un nuevo tipo de “profesional”, de investigador, de científico especializado que busca apropiarse el derecho de hablar sobre ella. La lucha de Durkheim es *también* la lucha por conseguir un dominio intelectual sobre una “parcela” de conocimiento.⁵⁰

Para argumentar al respecto, el sociólogo francés utiliza metáforas tomadas de la biología: la sociedad, según su razonamiento, está compuesta sólo por individuos. Sin embargo, tales son sólo células, son partes cuya *combinación* dan por resultado algo distinto de las mismas: el *todo*.

La vida no podría descomponerse de esta manera: es una unidad y, en consecuencia, sólo podría tener por asiento la sustancia viva en su totalidad. La vida está en el todo y no en las partes.

[...] Si se nos admite que esta síntesis *sui generis* que constituye toda la sociedad, origina fenómenos nuevos, diferentes de los que tienen lugar en las conciencias solitarias, es preciso admitir que estos hechos específicos residen en la sociedad misma que los produce y no en sus partes, es decir en sus

⁵⁰ Durkheim, “The field of sociology” en A. Giddens, *Émile Durkheim....* p.57. “A discipline may be called a ‘science’ only if it has a definite field to explore. Science is concerned with things, realities. If it does not have a datum to describe and interpret, it exists in vacuum. Separated from the description and interpretation of reality it can have no real function.”

miembros. Entonces en este sentido son exteriores a las conciencias individuales, consideradas como tales, de la misma manera que las características distintivas de la vida son exteriores a las sustancias minerales que componen al ser vivo.⁵¹

Dicho en pocas palabras, el objetivo de Durkheim es explicar lo social por lo social, sin que esto implique una tautología inútil, sino más bien, como ya mencionábamos arriba, el establecimiento de un nuevo campo de conocimiento, distinto tanto en su proceder como en su método de los que hasta entonces existían: la sociología como ciencia.

Una vez habiendo hecho énfasis en la necesidad de constituir una ciencia desde la exterioridad de los fenómenos, resulta pertinente preguntarnos ¿cómo y en qué sentido se da la exterioridad, la objetividad necesaria para estudiar científicamente a la sociedad? Es ahora claro que el individuo, lo que él se *represente*, es decir, cómo *subjetivamente* asuma la sociedad, el mundo en el que vive, no es de ninguna manera un punto de partida seguro para estudiar a la sociedad. Tendremos que abordar esa nueva síntesis que está por encima de la vida individual y a partir de la cual explicaremos los hechos sociales: la manera de hacer este nuevo paso en el conocimiento, es por una parte, mediante el estudio de las instituciones, en la medida en que cumplen el requisito de exterioridad que plantea Durkheim.

Sin duda alguna el individuo juega un papel en su génesis; pero para que se produzca un hecho social, es preciso que muchos individuos hayan actuado en forma más o menos conjunta y que esta combinación haya engendrado algún producto nuevo. Y como esta síntesis *tiene lugar fuera de cada uno de nosotros* [...] necesariamente tiene por efecto fijar o instituir *fuera de nosotros* ciertas maneras de actuar y ciertos juicios que no dependen de cada voluntad aislada [...] En efecto, sin desnaturalizar el sentido de esta expresión, puede llamarse *institución* a todas las creencias y formas de conducta instituidas por la colectividad; podríamos entonces definir la sociología como la ciencia de las instituciones de su génesis y su funcionamiento.⁵²

⁵¹ Durkheim, *Las reglas...*, p.15.

⁵² *Ibid.*, p. 19. El subrayado es nuestro.

Los criterios de objetividad: la definición conceptual y los índices.

En torno a la propuesta durkheimiana de objetividad en la sociología podemos encontrar, por lo menos, dos factores de suma trascendencia en la investigación: la definición conceptual y los índices.

Una de las grandes cualidades del trabajo de Durkheim es indudablemente su investigación empírica. En ella es en donde desarrolló, en el terreno de lo *concreto*, de lo *práctico*, aquello que dejó planteado en sus *Las reglas...*⁵³ Así, por ejemplo, el uso de los índices como rasgo "exterior" (entiéndase objetivo) del fenómeno o de la sociedad a estudiar es claramente utilizado en dos de sus más grandes trabajos empíricos: *El suicidio* y *La división del trabajo social*. Para el caso de este último trabajo, al no poder hacer uso de la observación directa para explicar el paso de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica, utiliza, de manera principal, que no exclusiva, índices jurídicos; es decir, el dato exterior que nos daría esa correlación entre una sociedad basada en la solidaridad mecánica y una sociedad basada en la solidaridad orgánica está en el tipo de derecho: penal o civil.⁵⁴ Para decirlo en pocas palabras, aquello que permanecería constante, o sea objetivo, según Durkheim serían los hábitos colectivos expresados en formas definidas tales como las reglas jurídicas, morales, las estructuras sociales⁵⁵, etc.

Para el caso del suicidio, parte primeramente de una definición sobre qué es lo que va a entender por suicidio para después investigar el fenómeno que cumpla con las características expresadas en su definición.⁵⁶ Es decir, según el propio planteamiento de Durkheim, es preciso comenzar descartando sistemáticamente todas las prenociones.

⁵³ A. Giddens, *Émile Durkheim...*, p. 29. "[Durkheim] stressed that the ideas set out in *The rules*...should not merely be looked at in *abstracto*, since they were developed in conjunction with the more concrete investigations detailed in his other major works and represent only a theoretical exposition of the concrete principles applied there."

⁵⁴ Véase E. Durkheim, *La división del trabajo social*, II vols., Planeta Agostini, España, 1994.

⁵⁵ "Una estructura social es el conjunto de formas de conciencia que expresa las emociones 'fijadas' (cuando se institucionalizan) o 'fluidas' (cuando se expresan de manera cambiante) que comparten un status subjetivo. Las emociones cristalizadas crean instituciones que sobreviven a la asociación inmediata y las vidas de los actores y la generación. La educación cumple un papel fundamental en la reproducción de este sentimiento de relación a la estructura, al crear tendencias internas que vuelven la presión explícita innecesaria." A. Andrade, "La teoría sociológica de Émile Durkheim" en G. Silva y R. Garduño, *Antología Teoría sociológica clásica Émile Durkheim*, p.XX.

⁵⁶ Durkheim, *El suicidio*, Ediciones Coyoacán, México, 1997, p. 16. "...se llama suicidio todo caso de muerte que resulte, directa o indirectamente, de un acto, positivo o negativo, realizado por la víctima misma, sabiendo ella que debía producir este resultado".

...en el momento en que la investigación comienza, mientras que los hechos no han sido sometidos a elaboración alguna, sus únicos caracteres aprensibles son los que, *por ser suficientemente exteriores son inmediatamente visibles*. Los que están situados más profundamente son, sin duda, más esenciales; su valor explicativo es más elevado, pero en esta fase de la ciencia son desconocidos y sólo pueden ser anticipados si se sustituye a la realidad por alguna concepción del espíritu.⁵⁷

Ya ni es necesario insistir sobre la idea de exterioridad. Según este criterio de Durkheim, los hechos no estarían dados por el arbitrio personal, sino por las características exteriores de los fenómenos accesibles a todos. No obstante, aun cuando los conceptos científicos se construyen contra el sentido común, los conceptos vulgares sirven como un indicador al investigador. En efecto,

[El concepto vulgar] nos informa de que existe en alguna parte un conjunto de fenómenos reunidos bajo un mismo nombre y que, en consecuencia, deben tener, verosímelmente, caracteres comunes; como se habrá formado en algún contacto con los fenómenos, hasta puede indicarnos, aunque en forma muy primitiva, qué dirección debe tomar la investigación. Pero como está formado groseramente, es natural que no coincida exactamente con el concepto científico instituido al respecto.⁵⁸

Un punto de partida de la investigación sería, por lo tanto, el concepto vulgar, y si éste agrupa caracteres comunes, la ciencia podría "rescatar" dicho concepto; de lo contrario debe crear nuevos. Para Durkheim partir de los "elementos externos" sería sólo un primer momento que nos llevaría a la larga a ahondar sobre las relaciones internas "más profundas".

Durkheim: la sociología y el método.

Como se habrá observado la concepción de Durkheim sobre la sociología como ciencia es que ésta es una ciencia natural y objetiva que aborda los hechos sociales. Lo anterior lo afirmamos, siguiendo a Alpert⁵⁹, por los siguientes puntos:

Al considerar los hechos sociales como dentro de la naturaleza les adjudica propiedades empíricas; es decir, los hechos sociales estarían unidos por relaciones

⁵⁷ Durkheim, *Las reglas...*, p. 42.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁵⁹ Harry Alpert, *op. cit.*, p. 96 y ss.

necesarias, lo cual implica de alguna manera el principio de determinismo. Al ser esto así, podríamos describir "leyes" o, para decirlo de manera menos fuerte, conexiones necesarias entre los hechos, lo cual quiere decir que es posible establecer relaciones de causación y dependencia. Además, como los trabajos empíricos elaborados por Durkheim a lo largo de su prolífica carrera, en la sociología se pueden utilizar métodos de observación, comprobación lógica y de generalización.

Su concepción de la sociología como ciencia natural es capaz de hacer frente al dilema que surge del hecho de que los fenómenos sociales son al mismo tiempo de carácter natural, es decir, determinados y de carácter axiológico, o sea susceptibles de una consideración desde la perspectiva de los fines y valores humanos.⁶⁰

Como hemos podido apreciar, el interés de Durkheim de consolidar la sociología como ciencia debía partir, antes que nada, de la elaboración de ciertos criterios mínimos de objetividad, de los cuales el más importante resultó el de exterioridad. Así buscó "reducir" la conducta humana a relaciones de causa y efecto y la razón principal de alcanzar este grado de *operacionalidad* de los fenómenos sociales respondió, entre otras razones, a buscar la predicción y el control de la misma, es decir, a buscar los elementos racionales de la acción humana. Es por esta razón que al sociólogo francés no le interesó estudiar sino las causas y los efectos sin estudiar los porqué, es decir, priorizó el análisis causal y funcional sobre el comprensivo, dejando a este último prácticamente de lado. Así, según lo dicho, la tarea de la sociología sería encontrar la forma en que se han producido las instituciones sociales, las causas que las originaron y los fines a que corresponden. Es así que Durkheim distingue entre causa eficiente que produce un fenómeno y la función que cumple.⁶¹

Para decirlo en pocas palabras, la "condición de posibilidad" de una ciencia como la sociología vendría dada por el hecho de que, al igual que las otras "ciencias naturales", contara con un método, con unas *reglas* propias del proceder en la investigación.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 130.

⁶¹ "[...] a fact can exist without serving any end, either because it has never been adjusted to any vital end or because, after having been useful, it has lost all utility while continuing to exist by force of habit alone [...] It is, moreover, a proposition true in sociology, as in biology, that the organ is dependent of the function -- in other words, while remaining the same it can serve different ends. The causes of its existence are thus independent of the ends it serves." Durkheim, "The field of sociology" en A. Giddens, op cit. pp.81-2.

Hablamos de una ciencia como objetiva cuando el procedimiento para su construcción contiene también las reglas requeridas para su comprobación o verificación universal: en otras palabras, cuando provee de los medios necesarios *para que todo observador* capaz, física y mentalmente, que así lo desee, *pueda contrastar sus resultados en forma segura y exacta*. Era esto lo que pensaba realmente Durkheim cuando insistía en la necesidad de que la sociología adoptara un método científico. Se daba cuenta que la ciencia social tenía que afrontar directamente la aparente paradoja que es *la investigación objetiva de fenómenos subjetivos*.⁶²

En otras palabras, Durkheim buscó alcanzar una de las condiciones más importantes para la formación de la ciencia moderna en general, en este caso para la sociología: la *publicidad del método*. Es decir, una serie de "pasos" mínimos necesarios que puedan ser utilizados por cualquier investigador que así lo desee. A diferencia de la filosofía o de la metafísica, sin que desde luego esto implique negar cierto proceder metódico en su elaboración, la nueva ciencia de lo social tenía que ser tan clara como fuera posible en su proceder si quería seguir por la senda trazada ya para el caso de las "ciencias naturales".

La sociología no tiene por qué tomar partido entre las grandes hipótesis que dividen a los metafísicos. No tiene por qué afirmar la libertad ni tampoco el determinismo. Lo único que pide se le conceda, es que *el principio de causalidad se aplica a los fenómenos sociales*. Y aún este principio, no lo plantea como necesidad racional, sino solamente como *postulado empírico, producto de la inducción*.⁶³

Además, y aquí es donde la mayoría de sus críticos están de acuerdo, la definición objetiva de los fenómenos que, decía, vendrían de sus elementos más exteriores, más inmediatos, parecía suponer que los hechos prácticamente "hablaran por sí solos", sin tomar en cuenta, ese otro aspecto fundamental y que es uno de los que "más ruido" ha hecho en términos de la objetividad del conocimiento social: la ideología del investigador, sus valores.

[Durkheim] Se apoya todavía en el crédito del supuesto [...] de que en el proceso del conocimiento los hombres de ciencia constituyen un elemento pasivo mientras que los hechos son sus agentes

⁶² Alpert, *op. cit.*, p.136. El subrayado es nuestro.

⁶³ Durkheim, *Las reglas...*, p. 108. El subrayado es nuestro.

activos. Los hechos [...] no hablan por sí mismos, ni se definen, ni califican por sí. *No podemos acercarnos a los hechos sin ninguna noción previa* de la que andamos buscando.⁶⁴

Para Durkheim los valores no eran sino un tipo de "realidad *sui generis*"⁶⁵, objetivos en la medida en que son compartidos por una misma sociedad y en este sentido, siguiendo la propia lógica de su propuesta, externos a las conciencias individuales. Los valores serían constitutivos de la vida social, pero no contempló que pudieran repercutir sobre el resultado de nuestras investigaciones sobre el mundo social. Sin embargo habría que ahondar un poco más en este aspecto de su propuesta no siempre contemplada para ser justos con este autor.

En Durkheim los valores revisten otra característica no menos importante. Para este pensador, a diferencia de Weber por ejemplo, no habría una diferencia tajante entre juicios de valor y juicios de realidad. Ante la pregunta de cómo se podría conciliar el carácter subjetivo de los juicios de valor con los valores entendidos como una realidad *sui generis*, responde que "el valor proviene de la relación de las cosas con los distintos aspectos del ideal".⁶⁶ Sin embargo, ¿de dónde proviene el ideal? De la sociedad. Tal como Durkheim lo entiende, el ideal no sería sino una especie de fuerza colectiva o natural. Aunque su respuesta sigue siendo metafísica, nosotros querríamos más bien señalar que al ver el origen del ideal en las fuerzas colectivas de la sociedad, la capacidad de juzgar sería una, ya que todos los juicios, según Durkheim tienen como base lo dado y todo juicio emplea valores. Ambos son aspectos de distintos de una relación con el ideal generado por la sociedad. La diferencia entre juicios de valor y juicios de realidad es que los primeros buscan transfigurar realidades; los valores serían un tipo de ideal diferente. Los segundos buscan expresar las cosas como son, es decir son el ideal de los conceptos.

⁶⁴ Alpert, *op. cit.*, p.143. También véase la crítica en este mismo sentido de Víctor Bravo, "La construcción del objeto de estudio en Marx, Durkheim y Weber", en V. Bravo, et.al., *Teoría y realidad en Marx. Durkheim y Weber*, Centro de Estudios para la investigación social, México, 1980, p. 17. "No es factible pretender definir los hechos sociales como cosas externas, sin la ayuda de una teoría o de valores que indique sus cualidades exteriores dignas de consideración. El empirista que, siguiendo a Durkheim, proyecta limitarse a los hechos, oculta intenciones teóricas, por lo que su discurso se torna ideológico, o no deja de ser conocimiento de sentido común."

⁶⁵ Ver Emile Durkheim, "Juicios de valor y juicios de realidad", en *Sociología y filosofía*, Miño y Dávila editores, Madrid, 2000.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 116.

los conceptos son igualmente construcciones del espíritu, y por lo tanto, ideales y no sería difícil demostrar que son también ideales colectivos, puesto que no pueden construirse sino en y por el lenguaje que es, en el más alto grado, una cosa colectiva.⁶⁷

En este sentido Durkheim parecería menos "positivista" de lo que se cree. Si las representaciones colectivas tienen relación con el ideal y cada sociedad distinta tiene sus propios ideales, la forma en que un sociólogo tendría acceso a los mismos sería entre otras, las representaciones colectivas, lo cual implica y requiere una familiarización con el universo de estudio, con el lenguaje de una determinada comunidad o sociedad en la medida en que es en éste en donde encontramos más fácilmente las representaciones colectivas. Para decirlo de manera fuerte, lo anterior implica de manera necesaria una *interpretación* de ese mundo histórico o sociedad que se está estudiando. Sólo si conocemos el ideal de las sociedades podemos tener acceso a sus valores. El mundo social es también para Durkheim un mundo axiológico. Las representaciones colectivas y los valores, después de todo, no serían rasgos tan "exteriores" de la vida colectiva. Diríamos más bien que se encuentran en el seno mismo de ella.

Se ha reprochado a veces a la sociología positiva una especie de fetichismo empirista por el hecho, y una indiferencia sistemática por el ideal [...] Los principales fenómenos sociales, religión, moral, derecho, economía, estética, no son otra cosa que sistemas de valores, y por lo tanto, ideales. *La sociología se coloca, pues, desde un principio en el ideal.* No lo hace lentamente, al término de sus investigaciones; parte de él. *El ideal es su domino propio.*⁶⁸

⁶⁷ Ibid., p. 117.

⁶⁸ Ibidem. El subrayado es nuestro.

IV. LA PROPUESTA DE KARL MARX (1818-1883) y FRIEDRICH ENGELS (1820-1895).

Las problemáticas a resolver en la propuesta de Marx y Engels.

Aún cuando no fuera una intención de este pensador alemán fundamentar las bases para una sociología, decimos con Lefebvre, "Marx no es un sociólogo, pero en el marxismo hay una sociología."⁶⁹

La importancia de contemplar la propuesta marxiana, en el presente estudio, radica en lo que posterior a Marx se desarrolló como la sociología del conocimiento.⁷⁰ De esta manera, nos centraremos en el concepto de ideología, específicamente en cómo ésta afecta la construcción de conocimiento sociológico.

Existe cierta carga valorativa que viene en gran parte dada por la forma en que la sociedad está organizada, es decir la división de ésta en clases sociales antagónicas, que hacen de los valores una realidad insalvable, en el sentido en que la objetividad del conocimiento producido por las "ciencias sociales" es puesto en entredicho, en más de una ocasión, por esta particularidad. O sea, el hecho que, dependiendo en que parte de la sociedad estemos (o para decirlo en terminología marxiana, en qué clase social estemos situados), es lo que veremos o no queramos (¿podamos?) ver del mundo social que se pretende estudiar. Esta será la problemática a abordar en este estudio, desde Marx, pero siempre apoyándonos, como ya explicamos, en las particularidades que algunos autores posteriores a él problematizaron.

⁶⁹ Henry Lefebvre, *Sociología de Marx*, Ediciones Península, Barcelona, 1970, p. 21.

⁷⁰ Somos conscientes que la siguiente revisión que haremos de este autor estará en gran parte "cargada" con relación a lo que toda la tradición marxista interesada en este tópico, principalmente la sociología del conocimiento, ha sobresaltado de su pensamiento. Desde ahora es importante aclarar que Marx, *propriamente*, no planteó el tema; está implícito en muchos de sus trabajos de "juventud" y en otros de Engels. Este es un problema que debemos enfrentar con relación a los otros dos autores antes revisados, ya que no es nuestro interés ahondar sobre el método marxista, sino sólo lo necesario para entender, *de manera general*, la problemática planteada por Marx en términos de los problemas a los que se enfrenta la construcción de conocimiento en las ciencias sociales, en particular para la sociología. Definitivamente, muchos de los presupuestos que se implican en la forma en que la tradición marxista rescató esta problemática implícita en el planteamiento marxista, resultan una cuestión difícil de obviar o pasar por alto, en la medida en que son temas que se siguen discutiendo; en algunos casos en un abierto diálogo con la tradición a la que pertenecen (el caso por ejemplo de Michael Löwy), en otros casos, de maneras menos claras, o mejor dicho, en términos un poco distintos, aunque en el fondo la preocupación principal sea la misma: cómo afectan los valores propios del investigador en la construcción de conocimiento sociológico, científicamente válido (el caso por ejemplo de Pierre Bourdieu y Norbert Elias, ya volveremos sobre esto).

Según Lenin⁷¹, tres de los más importantes influencias en la construcción teórica de Marx y Engels fueron, la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés.

La economía política inglesa partía de varios supuestos que Marx criticará arduamente; entre otros, la concepción de las relaciones de producción como regidas por "leyes naturales"; es decir, por un orden natural, en donde, para decirlo en forma burda, el comportamiento racional del hombre ante situaciones de escasez venía dado de manera "natural". El interés privado coincidiría con el interés de la comunidad. Una fuente fundamental en el desarrollo de las ideas de estos pensadores son los fisiócratas, quienes creían en el orden natural de los fenómenos económicos, por lo cual se oponían a cualquier intervención de la "mano humana" sobre los mismos. Para los fisiócratas la riqueza provenía de la tierra y la agricultura. El trabajo se realizaría sólo a partir de la agricultura, ya que ésta sería la única fuente de trabajo productivo; es decir, el trabajo no es visto en su forma abstracta, sino que sigue ligado a la naturaleza. En este sentido, para los fisiócratas el producto se considera todavía producto de la naturaleza, no del trabajo. La tierra es vista como independiente del hombre, "no como capital, es decir, como un momento del trabajo mismo. Más bien aparece el trabajo como un momento de ella."⁷²

Resumiendo, podemos decir que a partir de la crítica a las concepciones de la economía política, principalmente a su concepción de hombre ahistórico, es que Marx deslindará su postura y dará un giro totalmente radical al desarrollo de tal economía buscando fundamentarla científicamente a partir de una base: el desarrollo material, es decir, mediante aquello que puede ser investigado y comprobado empíricamente.

En general, todos los economistas anteriores a Marx, pretendían presentar la producción "como regida por leyes naturales, eternas, independientes de la historia; y con este motivo se insinúan disimuladamente relaciones *burguesas* como leyes naturales, inmutables, de la sociedad *in abstracto*."⁷³

Por su parte el socialismo francés, especialmente de Fourier, Saint Simon (aunque también del inglés Owen) representan el movimiento progresista frente al positivismo.

⁷¹ V. I. Lenin, "Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo", en *Obras escogidas*, t. I, Editorial Progreso, Moscú, 1961.

⁷² K. Marx, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, Grijalbo, México, 1992, p. 106.

⁷³ K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Ediciones Quinto Sol, México, 1988, pp. 241,242.

Estos pensadores ven el socialismo una salida para resolver los diversos problemas de injusticia social provocados por las contradicciones al interior de la misma. A pesar de reconocer la influencia que desarrollaron sobre la concepción materialista de la historia. Engels afirma que "sus teorías incipientes no hacen más que reflejar el estado incipiente de la producción capitalista, la incipiente condición de clase."⁷⁴

De Hegel, Marx rescata dos aspectos importantes del método hegeliano de abordar el conocimiento: como proceso y como totalidad. El uso de la dialéctica en las investigaciones hegelianas tiene como características principales estar concebida como un todo estructural que está regido por distintas categorías (superación, totalidad, cambio, etc.). Para Hegel la estructura misma de la realidad sería dialéctica.

Según Hegel, todo el proceso del mundo material, en el espacio y el tiempo, no es más que la realización de la "idea absoluta" fuera del espacio y el tiempo. La "idea" se desarrolla mediante una serie de contradicciones, y es este desarrollo ideal el que se manifiesta en el mundo material. Si las cosas en el espacio y el tiempo sufren una serie de transformaciones y surgen y desaparecen una tras otra, ello se debe a que no son más que la corporización de una fase autocontradictoria de la "idea absoluta". Para Hegel, el desarrollo de las cosas reales se debía a lo autocontradictorio de sus conceptos; si el concepto era autocontradictorio, la cosa que realizaba ese concepto no podía ser estable sino que tenía que negarse alguna vez y transformarse en otra cosa. Así en vez de considerar los conceptos de las cosas como el reflejo de éstas en nuestra mente, consideró las cosas mismas nada más como las realizaciones de sus conceptos.⁷⁵

Resumiendo, podemos decir que el sistema hegeliano es considerado como la filosofía de la idea, misma que se desarrolla en tres momentos dialécticos: como pensamiento, como naturaleza y como espíritu. Lo que Hegel buscaba era unificar lo que desde Kant había quedado dividido: la separación entre entendimiento y razón, entre el noumeno y el fenómeno, entre el ser y el deber ser, todo esto con miras a hacer posible el conocimiento de la realidad total.

No obstante, mientras para Hegel la dialéctica implica el autodesarrollo del concepto, para Marx este autodesarrollo no se da en el plano de los conceptos sino en el de la materia misma: la totalidad no es una cuestión meramente de espíritu y de razón; la

⁷⁴ F Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico* en Marx y Engels *Obras escogidas*, t. II, Editorial Progreso, Moscú, 1955, p.123.

⁷⁵ Maurice Cornforth, *Materialismo y método dialéctico*, Editorial Nuestro tiempo, México, 1984, pp. 67, 68.

totalidad se refiere de manera primordial a la realidad natural y social. Las relaciones dialécticas de contradicción y negación se dan *de hecho* en la realidad, no solamente en el plano lógico-conceptual. La idea hegeliana de que la estructura de lo real es dialéctica es asumida por Marx como forma de explicar no sólo el conocimiento, sino también para interpretar la historia, la sociedad.

El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de modo amplio y conciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional.⁷⁶

El materialismo histórico.

Para Marx, la explicación de la realidad histórico-social se hará a partir de las relaciones económicas de producción.

La concepción materialista de la historia parte de la tesis de que la producción, y tras ella el cambio de sus productos, es la base de todo orden social; de que en todas las sociedades que desfilan por la historia, la distribución de los productos, y junto a ella la división social de los hombres en clases o estamentos, es determinada por lo que la sociedad produce y cómo lo produce y por el modo de cambiar esos productos.⁷⁷

Las relaciones entre los hombres en sociedad estarían determinadas de manera principal por las relaciones de trabajo y de producción que el hombre forma para satisfacer sus necesidades. El trabajo sería una condición ontológica de la existencia humana.⁷⁸ Dentro del materialismo histórico se da una prioridad en términos explicativos a la producción, al aspecto económico de las relaciones humanas; para decirlo en términos marxistas, se da prioridad a la *estructura* de la sociedad.

Como se ve, existen ciertos conceptos y categorías básicas en la concepción interpretativa el materialismo histórico. Entre las principales categorías encontramos tres

⁷⁶ K. Marx, *El capital*, postfacio a la segunda edición, FCE, México, 2001, p. xxix.

⁷⁷ Engels, *Del socialismo...*, p. 140.

⁷⁸ Ver Engels, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, en Marx y Engels, *op. cit.*, t. II.

que son de una especial importancia para el presente estudio: *estructura económica, superestructura y modo de producción*.

Para decirlo en términos muy generales, la estructura refiere a las fuerzas productivas y a las relaciones de producción que se presentan en una determinada sociedad; es sobre esta base económica que se forma la superestructura, es decir, unas determinadas estructuras de conciencia que incluye las políticas, religiosas, jurídicas, artísticas, etc. El modo de producción engloba tanto a la estructura económica como a la superestructura social. En palabras de Marx:

[...] en la producción social de su existencia, los hombres entran en *relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad*; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la *base real*, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. *El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general*. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, *la realidad social es la que determina su conciencia*.⁷⁹

De esta manera la interpretación del desarrollo de la historia se dará a partir de la relación entre las fuerzas productivas de una sociedad y sus relaciones de producción.

Así como no se juzga a un individuo por la idea que él tenga de sí mismo, tampoco se puede juzgar tal época de trastorno por la conciencia de sí misma; es *preciso*, por el contrario, *explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productoras y las relaciones de producción*.⁸⁰

De esta manera llegamos al punto nodal que a nosotros interesa: si es sobre la base (estructura) de la sociedad que se eleva la superestructura, habría, por lo tanto, un condicionamiento de la conciencia a partir de las relaciones de producción de una determinada sociedad, lo cual implica a su vez, un condicionamiento en cómo vemos el mundo dependiendo de dónde estemos situados dentro de la sociedad dividida en clases sociales. En otras palabras:

⁷⁹ K. Marx, *Contribución a...*, p. 27.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 28.

En efecto, si se reconoce el condicionamiento social de la conciencia en virtud de su dependencia de la base, de la existencia social, se admite por tanto que la conciencia está sujeta a la acción de las relaciones de producción que son elementos constitutivos de la base. Pero las relaciones de producción y de modo más particular las relaciones de propiedad deciden la división de la sociedad en clases; clases que representan intereses determinados que también actúan sobre las actitudes cognoscitivas de los hombres. Al ser los intereses de las clases sociales diversos e incluso contradictorios, su influjo sobre las actitudes cognoscitivas de los hombres originan resultados distintos en los productos de su conocimiento.⁸¹

Esta es una de las tesis fuertes que, según Schaff, se desprenden del marxismo y dan pie a lo que Mannheim denominó sociología del conocimiento⁸². De tal manera que, para comprender la problemática implícita en la teoría marxista de la estructura y superestructura en términos del conocimiento, es necesario abordar dos cuestiones fundamentales, a saber, la ideología y la praxis. Así las cosas, algunas de las preguntas más importantes que surgen a raíz del cuestionamiento de la objetividad del conocimiento en las "ciencias sociales" por parte de la sociología del conocimiento son los siguientes: "¿es posible el conocimiento objetivo en el campo de las ciencias sociales en la medida en que tiene un carácter de clase? [...] ¿Todo condicionamiento social del conocimiento, que tenga como correlativo un "punto de vista" determinado, conduce inevitablemente a la deformación del conocimiento? ¿Todo condicionamiento social del conocimiento que tiene como consecuencia el carácter parcial de éste conduce inevitablemente a lo falso (a la falsa conciencia)?"⁸³

⁸¹ Adam Schaff, *Historia y verdad*, Planeta Agostini, España, 1995, pp. 200,201.

⁸² Ver Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, FCE, México, 1987, p. 164. "[...] a la sociología del conocimiento corresponde la tarea de desentrañar, en cualquier fragmento de "conocimiento", el elemento valorativo vinculado con determinados intereses, y de eliminarlo como una fuente de error, con el objeto de llegar a un dominio "no valorativo", "suprahistórico", de una verdad "objetivamente válida". Sin embargo habría que decir que el desarrollo de la sociología del conocimiento tomó otros rumbos a raíz del trabajo de Peter Berger y Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Argentina, 2001. En este texto los autores hacen una crítica a la concepción de la sociología del conocimiento anterior y aportan nuevos elementos interpretativos, así como amplían de manera importante el campo de estudio de esta "rama" de la sociología, proponen que "La sociología del conocimiento deberá tratar no sólo de las variaciones empíricas del "conocimiento" en las sociedades humanas, sino también de los procesos por los que *cualquier* cuerpo de "conocimiento" llega a quedar establecido socialmente como 'realidad'. ", p. 15.

⁸³ A. Schaff, *op. cit.*, pp. 195,196.

El problema de la ideología en la construcción de conocimiento sociológico.

Como hemos visto, desde la perspectiva marxista, el proceso de construcción de conocimiento no puede estar separado de las condiciones materiales en las que éste se da y, más específicamente, no puede ser separado de los intereses de clase en la medida en que el problema del conocimiento es, en más de un sentido, un problema de poder, de dominio. El grupo o clase en el poder es quien intentará imponer su visión de la realidad y afirmar ciertas afirmaciones relativas a un *momento histórico* como eternamente válidas.

Las ideas dominantes no son más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes o sea, las mismas relaciones que hacen de una clase determinada una clase dominante, en una palabra son las ideas de su dominio.⁸⁴

Desde esta perspectiva, el conocimiento no puede ser separado de la lucha de clases en términos de lograr una hegemonía intelectual que, en la medida en que busca mantener el poder de esta manera, se presenta como una construcción de conocimiento no científica, sino ideológica: la ideología es vista de esta manera como una "deformación de la realidad"⁸⁵.

No obstante, el problema de la ideología es uno de los más difíciles y menos trabajados por Marx, que ha dado pauta a numerosas interpretaciones. Los planteamientos principales expuestos por Marx y Engels en este sentido los encontramos en el texto de *La ideología alemana*, en una muy polémica afirmación:

Los hombres se han formado siempre, hasta ahora, *ideas falsas* sobre ellos mismos, acerca de lo que son o deberían ser. Han organizado sus relaciones en función de las *representaciones* que se hacían

⁸⁴ K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, Ediciones de cultura popular S.A., México, 1976, p. 78.

⁸⁵ Desde luego, esto no quiere decir que Marx no reconociera cierto grado de objetividad en el conocimiento de las ciencias sociales; después de todo, muchos de sus planteamientos fueron retomados de "teóricos burgueses". Véase, Manuel Sacristán Luzón, *Karl Marx como sociólogo de la ciencia*, UNAM, FCPyS, serie: Teoría y Epistemología. No. 1, México, 1983, pp. 16, 17. "No hay una sola consideración del joven Marx sobre la ciencia de la naturaleza en la que desempeñe algún papel de importancia la crítica de la ideología [...] En cambio abundan los análisis y las observaciones acerca de la sustancia ideológica de mucha producción científico-social. No se trata sólo de juicios acerca de los autores determinados [...] sino también y principalmente de la afirmación de la naturaleza o la connotación clasista de la génesis de ciertas investigaciones." El subrayado es nuestro.

de Dios, del hombre normal, etc. Estos productos de su cerebro han crecido hasta el punto de dominarlos con toda potencia. *Son unos creadores sometidos por sus propias creaciones.*⁸⁶

Henry Lefebvre distingue algunas características de la ideología según lo planteado por Marx y Engels⁸⁷: en primer lugar, se parte de una determinada realidad, pero ésta es una realidad fragmentada en la medida en que no tiene acceso a la totalidad dada su posición parcial de clase social. Además, tales representaciones fragmentarias, se quieren presentar con carácter de totalidad, aun cuando sustituyen la totalidad real, es decir aquella que viene dada en el orden de la praxis, por una totalidad abstracta. En este sentido es que, según Lefebvre, toda ideología aspira a lo universal. De tal manera, tenemos que las ideologías se presentan en un doble aspecto: general y abstracto y como representantes de intereses definidos. No obstante, en la medida en que las ideologías se apoyan de alguna manera en la realidad, éstas no son *totalmente* falsas. Así, Marx distinguiría una doble acepción del término ideología: como ilusión⁸⁸ y mentira, y como mito y utopía. Solamente en el primer sentido es que las ideologías se presentarían como abstracciones no científicas, en la medida en que están separadas de la praxis concreta. Es así que las construcciones teóricas tanto de la economía política, del socialismo utópico como de ciertos planteamientos del idealismo alemán se encontrarían sesgados ideológicamente.

Sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. *La clase entera los crea y los plasma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes.* El individuo suelto, a quien se los imbuye la tradición y la educación, podrá *creer* que son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta.⁸⁹

⁸⁶ K. Marx, F. Engels, *La ideología...*, p. 11. El subrayado es nuestro.

⁸⁷ H. Lefebvre, *op. cit.*, p. 64 y ss.

⁸⁸ La idea de ideología como "falsa conciencia" tiene distintos matices. Schaff, siguiendo a Szacki, distingue tres connotaciones distintas del término implícito de ideología como ilusión: 1) Las "ilusiones" que son propias de una época (el plano neolítico de la sociedad), 2) Las que crean una "falsa conciencia" de la clase y 3) Las que crean la "falsa conciencia" de los ideólogos. A. Schaff, *op. cit.*, pp. 202, 203.

⁸⁹ K. Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, en Marx y Engels, *Obras escogidas*, t. I, p. 276. El subrayado es nuestro.

Como hemos visto, para Marx la ideología de clase se presentaría como falsa en la medida en que quiere presentarse con un valor absoluto para todos los tiempos y todas las épocas; es decir busca imponerla en la medida en que tiene el dominio de clase sobre la sociedad. Así, el conocimiento producido por un individuo perteneciente a una determinada clase social, sería un conocimiento parcial, fragmentado. Esto es así porque la producción de la conciencia, según Marx, está dada socialmente, en términos de una práctica material, concreta que afecta e influye en la manera en cómo un individuo ve la sociedad.

*La producción de la conciencia, las ideas y las concepciones queda en principio, directa e íntimamente ligada con la actividad material y las relaciones materiales de los hombres; éste es el lenguaje de la vida real [...] Son los hombres los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales, activos, condicionados por un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y de las relaciones que les corresponden hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nada más que el ser consciente y el ser de los hombres en su proceso de vida.*⁹⁰

Dicho en otros términos, lo anterior quiere decir que, por ejemplo, los economistas burgueses (Ricardo, Smith, etc.) pueden analizar a la sociedad de manera científica, hasta cierto punto: el límite de su análisis viene marcado por el hecho de que querían ver en la sociedad capitalista una realidad eterna, ahistórica, como el producto o resultado de un desarrollo natural; es decir, en el cual los seres humanos tienen poco o muy poco que hacer, quizás sólo limitarse a descubrir esas "leyes naturales" en el orden de lo económico para actuar conforme a ellas.⁹¹

Las teorías que han elaborado los economistas políticos contienen elementos de verdad muy importantes que pueden aplicarse a todas las sociedades; pero, por el hecho de que sus escritos están vinculados tan fuertemente a la estructura de dominio de la clase burguesa, son incapaces de discernir el carácter limitado y unilateral de sus formulaciones. Igual que los historiadores y filósofos

⁹⁰ Marx, Engels, *La ideología...*, pp. 36,37. El subrayado es nuestro.

⁹¹ "La economía política arranca del hecho de la propiedad privada. Pero no lo explica. Cifra el proceso material de la propiedad privada, el proceso que esta recorre en la realidad, en fórmulas generales y abstractas, que luego considera como leyes. Pero no comprende estas leyes o, dicho de otro modo, no demuestra cómo derivan de la esencia de la propiedad privada. La economía política no nos dice cuál es la razón de que se escindan el trabajo y el capital, el capital y la tierra." K. Marx, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, Grijalbo, México, 1992, p. 73.

alemanes, comparten las 'ilusiones de la época'; pero esto no significa de ningún modo que todas sus ideas sean 'ilusorias' en sentido epistemológico.⁹²

En una carta de Engels a Mehring, encontramos una explicación más detallada de lo que entiende por ideología:

La ideología es un proceso que *se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa*. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven, permanecen ignoradas para él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico. Se imagina, pues, fuerzas propulsoras o aparentes. Como *se trata de un proceso discursivo, deduce su contenido y su forma del pensar puro o el de sus predecesores*. Trabaja exclusivamente con material discursivo, que acepta sin mirarlo, como creación del pensamiento, sin someterlo a otro proceso de investigación, sin buscar otra fuente más alejada e independiente del pensamiento; para él, esto es la evidencia misma, puesto que para él todos los actos, en cuanto les sirva de *mediador* el pensamiento, tienen también en éste su *fundamento último*.⁹³

En esta carta de Engels podemos encontrar varios elementos de interpretación que nos ayuden a comprender un poco mejor el fenómeno de la ideología en la construcción de conocimiento sociológico. Habría que destacar, en primer lugar, el hecho de que el proceso ideológico sea operado por el "agente" de manera conciente, pero con una "falsa conciencia". Esto quiere decir, en otras palabras, que el proceso de la ideología, *hasta cierto punto*, se da independientemente de los individuos pero sólo a través de ellos. El individuo no sería *conciente* de la parcialidad de su conocimiento, sino que asumiría que expresa cabalmente las situaciones reales que quiere describir. El conocimiento ideológico consistiría, según el párrafo citado, en que no hay un cuestionamiento previo de eso que se asume como real, es decir, de toda la *base discursiva* de la cual se parte para explicar la realidad, en este caso, social. Lo que habría detrás de esta afirmación de Engels es una crítica a la forma del proceder de la filosofía, específicamente la filosofía alemana de la cual son herederos él y Marx. Si hay algo que fue constantemente criticado del proceder de los filósofos por Marx es esa tendencia al "misticismo", es decir, a argumentar y a construir edificios teóricos sobre la base de meras abstracciones basadas casi exclusivamente en la

⁹² A. Giddens, *El capitalismo y la moderna teoría social*, Editorial Labor, Barcelona, 1988, pp. 93, 94.

⁹³ F. Engels, "Carta a F. Mehring del 14 de julio de 1893" en Marx y Engels, *Obras escogidas*, t. II, pp. 530, 531.

reflexión, para luego presentarlas como si éstas verdaderamente acontecieran en la realidad. En pocas palabras, la ideología así entendida es una crítica contra la construcción de conocimiento que no contemple, para la reflexión, la realidad misma, es decir, una base empírica sobre la cual reflexionar, lo cual no quiere decir que Marx o Engels caigan en una postulación del empirismo como máximo canon de verdad, en detrimento de la teoría; por el contrario

Lo concreto es concreto, porque es la síntesis de muchas determinaciones, es decir, unidad de lo diverso. Por eso lo concreto aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, y no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y, por consiguiente, el punto de partida también de la percepción y de la representación.⁹⁴

Dicho en otras palabras, de lo que Engels está previniendo es de pensar la historia y a los hombres en términos "puros", es decir, separado de los procesos que *de facto* se dan en la sociedad, de tomar las teorías anteriores como verdades no de hecho, sino de pensamiento sin cuestionarlas o debatirlas desde los procesos mismos que acontecen o han acontecido en la sociedad. Resumiendo, un conocimiento científico sobre lo social deviene en ideología cuando es "arrancado" de su base real, es decir, cuando el pensamiento se toma como una realidad "en sí", como un mero proceso discursivo, cuando el pensar o reflexionar no proviene de ese aspecto fundamental para formación de conocimiento válido: la praxis social.

El conocimiento y su relación con la praxis.

Hemos llegado al último punto a abordar de la propuesta de Marx en términos de la posibilidad de un conocimiento científicamente válido sobre lo social. Efectivamente, una condición indispensable para construir un tal conocimiento es que éste esté relacionado con la praxis:

Los conocimientos tienen todo su alcance y su sentido en su vinculación con la actividad práctica. El problema especulativo del conocimiento debe ser rechazado como un falso problema. La coherencia abstracta, la demostración teórica separada de la actividad social y de la verificación práctica,

⁹⁴ Marx, *Contribución a...*, p. 259.

carecen de valor. La esencia del ser humano es social y la esencia de la sociedad es la *praxis*: acto, acción, interacción. Al separarse de la práctica, la teoría se pierde en problemas mal planteados e insolubles, en los misterios y en el misticismo.⁹⁵

Siempre que se hace teoría se corre el riesgo de confundir los hechos con la teoría, se corre el riesgo de perderse en "laberintos mentales" sacados de la reflexión abstracta, de la mera postulación mental. El mundo humano, de acuerdo con la propuesta marxista, en tanto mundo social constituido de acciones, es decir, un mundo *deviniendo*, no puede ser explicado sino por el movimiento mismo. La necesidad es una constante en la historia. Sin embargo, las necesidades no son abstractas, sino históricas. La necesidad implica procesos dialécticos del hombre con la naturaleza, con objetos y con otros hombres. Mediante el trabajo, el hombre dominaría y se apropiaría de la naturaleza.

La noción de *praxis* presupone la rehabilitación de lo sensible y la restitución ya subrayada de lo práctico-sensible. *Lo sensible*, como muy bien lo entendió Fuerbach, es *el fundamento de todo conocimiento* porque es el fundamento del ser. No solamente es rico de sentido, sino que es obra. El mundo humano ha sido creado por los hombres, en el curso de su historia, a partir de la naturaleza originaria que sólo se da a todos transformada por nuestros medios: instrumentos, lenguaje, conceptos. Riqueza que es la vez susceptible de ser capturada e inagotable, lo práctico sensible nos muestra la *praxis*[...] *La unidad* de lo sensible y lo intelectual, de la naturaleza y de la cultura, se ofrece a nosotros por todas partes. *Nuestros sentidos se convierten en teóricos*, como dice Marx, y *lo inmediato oculta las mediaciones que envuelve*. Lo sensible nos conduce a la noción de *praxis* y ésta despliega toda la riqueza de lo sensible.⁹⁶

La interpretación de lo social no puede ser de ninguna manera, una interpretación meramente abstracta; es decir, a diferencia de otras ciencias como la matemática o la lógica, las "ciencias sociales", en este caso la sociología, no pueden ser ciencias que trabajen y construyan conocimiento sin la experiencia empírica. Lo sensible es una condición del conocimiento sociológico. Sin embargo, tampoco se trata de caer en un empirismo a *ultranza*. Marx entiende lo concreto como síntesis de múltiples determinaciones, lo cual implica, entre otras cosas, que *no existe realidad que no esté de alguna manera mediada por la teoría por la cual la miramos*.

⁹⁵ H. Lefebvre, *op. cit.*, p. 32.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 35, 36. El subrayado es nuestro.

Esta relación entre praxis históricamente determinada y conocimiento se debe ver reflejada igualmente en la construcción de categorías para explicar lo real:

Para la conciencia [...] el movimiento de las categorías aparece como el verdadero acto de producción –que no recibe más que un impulso del exterior– cuyo resultado es el mundo, y esto es exacto porque [...] la totalidad concreta como totalidad del pensamiento, como un concreto de pensamiento, es, en realidad, un producto del pensar, del concebir; no es de ningún modo el producto del concepto que se engendra a sí mismo y que concibe aparte y por encima de la percepción y de la representación, sino que es la elaboración de la percepción y de la representación en conceptos.⁹⁷

Como ejemplo de lo anterior Marx habla del trabajo. Explica que el trabajo como categoría general abstracta y punto de partida de la economía política, es sólo válida para sociedades modernas. Para poder hacer abstracción de una categoría como trabajo primero tiene que haber una gran pluralidad de trabajos concretos que contengan algo en común (por ejemplo la producción de riqueza). Además, esa concepción del trabajo presupone todo un desarrollo histórico particular: un tipo de sociedades en las cuales se puede pasar fácilmente de un trabajo a otro; es decir, sociedades donde el trabajo no se vea como destino. Por lo tanto, esta categoría, así general y abstracta, sólo sirve para explicar sociedades modernas y sería inaplicable para entender por ejemplo a los bárbaros.

Esto quiere decir que la teoría y la práctica están íntimamente imbricadas, pero en un sentido dialéctico, es decir en una mutua retroalimentación que no prioriza uno de los dos aspectos del conocimiento sobre el otro. La teoría influye sobre la realidad tanto como la realidad influye sobre la teoría. La forma en que una determinada época mira la sociedad o la naturaleza está determinada por el conocimiento que existe en su propia sociedad. Es en este sentido que la ideología no puede ser meramente un fenómeno individual⁹⁸; el

⁹⁷ Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, prólogo, p. 260.

⁹⁸ Habría que anotar que Manheim, por su parte, hace una distinción importante en el sentido de dividir la ideología en dos: la concepción total y la concepción particular. La primera se refiere a la ideología de una época o grupo histórico-social. La segunda se refiere al escepticismo ante las ideas del adversario. Para un mayor desarrollo véase Karl Manheim, op. cit., específicamente cap. II. Por otra parte, resulta interesante la crítica que hace Karl Popper a la sociología del conocimiento tal como Manheim la planteara: entre otras cosas afirma que sería posible estar por encima de las ideologías totales, siguiendo el modelo de objetividad planteado en las "ciencias naturales" cuya principal característica es el "carácter público" del método científico. "[...] lo que llamamos 'objetividad científica' no es producto de la imparcialidad del hombre de ciencia individual, sino del carácter social o público del método científico, siendo la imparcialidad del hombre

individuo lo único que hace es “recoger” los conocimientos previos que existen para tratar de interpretar su realidad.

[...]el ideólogo histórico encuentra, pues, en todos los campos científicos un material que se ha formado *independientemente, por obra del pensamiento de generaciones anteriores* y que ha atravesado el cerebro de estas generaciones sucesivas por un proceso *propio e independiente de evolución*.⁹⁹

Visto desde esta perspectiva el problema del conocimiento sociológico aparece como inevitablemente cargado por valores e intereses. Este planteamiento nos enfrenta casi inevitablemente a otro problema: el relativismo. El condicionamiento social del conocimiento estaría presente en el sentido de ser un conocimiento “mediado” tanto por las determinaciones propias de una época particular como por las particulares, es decir, los intereses de clase o de grupo a que el individuo pertenece. Lo anterior nos enfrenta al siguiente problema: ¿cómo podemos hablar de objetividad en la construcción de conocimiento sociológico si la producción del mismo estará siempre mediada por los valores y los intereses de clase a la cual pertenezcamos? ¿Se puede sostener, como Weber hacía, que un conocimiento sociológico mientras sea “objetivo” puede ser reconocido hasta por un chino?

Ante estas cuestiones, son muchas y variadas las respuestas que la tradición marxista ha dado¹⁰⁰. Sin embargo, en términos de lo que el propio Marx planteaba podemos

de ciencia individual, en la medida en que existe, el resultado más que la fuente de esta objetividad social o institucionalmente organizada de la ciencia.” K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, vol. II, editorial Planeta Agostini, España, 1994. Aun cuando estamos de acuerdo en que, definitivamente uno de los “requisitos” de que la ciencia exista en el sentido moderno es la “publicidad del método”, sin embargo, nos parece bastante ingenua la apreciación de Popper de considerar que cuando las “ciencias sociales” alcancen esa característica (como si eso *todavía* no sucediera y fuera remoto) podrán superar sus problemas de objetividad. Véase la polémica Habermas–Popper en J. Habermas, “Una polémica: contra un racionalismo disminuido en términos positivistas” en Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos, España, 2000.

⁹⁹ F. Engels, “Carta a...” en Marx y Engels, *Obras escogidas*, p. 532.

¹⁰⁰ Por mencionar sólo dos ejemplos, Manheim propone que la solución a este problema vendría dada por un grupo en la sociedad cuyo valores no están totalmente comprometidos con una clase social: los intelectuales, o como él los llama, la “intelligentsia”. “Sólo aquél que realmente puede elegir, tiene interés en abarcar el todo de la estructura social y política [...] La posibilidad de una interpretación y de una comprensión mutua de las corrientes de pensamiento existentes se debe a la presencia de clases medias relativamente desligadas, abiertas al constante flujo de individuos que pertenecen a las clases sociales más diversas y a grupos que adoptan toda clase de puntos de vista.” Manheim, *op. cit.*, p. 142. Por su parte Michael Löwy propone como solución en “punto de vista del proletariado”: “[...] el punto de vista del proletariado no es el monopolio exclusivo de un solo grupo p corriente sino que representa, en cada momento histórico, el horizonte común a

afirmar que la respuesta a esta interrogante vendría dada por el uso de la dialéctica y la concepción de la realidad y el conocimiento como proceso.

Si bien es cierto que todo conocimiento sociológico es en este sentido parcial, por otra parte, el concebir el conocimiento como algo inacabado nos da otra posibilidad: saber que está deviniendo, que no es algo finito y que siempre es susceptible de ser más preciso y acercado a la "verdad" (con v minúscula); es decir, es susceptible de mejorar.

El hecho de reconocer el condicionamiento social del conocimiento no conduce al relativismo, a menos que se admita, al mismo tiempo, que se plantee a la vez como tesis previa que la verdad absoluta es un patrón de medida. Si no se admite este presupuesto que conduce necesariamente a la conclusión absurda de que toda la historia de la humanidad ha consistido en reunir falsedades[...] es evidente que el conocimiento condicionado socialmente[...] nos puede dar por lo menos, una verdad parcial, pero objetiva [...] El conocimiento científico, aunque está sujeto al condicionamiento de clase, es un conocimiento objetivo y sus productos son verdades parciales objetivas.¹⁰¹

Para concluir nos gustaría hacer una comparación, "peligrosa", si se quiere, pero pertinente. Sin querer traslapar dos concepciones que en verdad son muy distintas (*Dio ce ne liberi!*), la kantiana y la marxista, podemos afirmar que, aun cuando Marx gracias a Hegel no ve el conocimiento dividido en dos, el fenómeno y el nómeneo, sino más bien como *proceso*, el trasfondo intelectual de la propuesta kantiana es vigente en este sentido: uno de los motivos que llevaron a Kant a postular la distinción entre fenómenos y cosas en sí, fue el de hacernos conscientes que la razón, después de todo, tiene ciertos límites. Sin embargo,

Decir que la cosa en sí, que lo absoluto, es una idea, significa, pues, primero, que es incognoscible y que debe la metafísica renunciar a sus esperanzas suprasensibles, porque los objetos de esta clase de investigación no son objetos aparentes, sino meras ideas, y segundo, que *sin embargo esas ideas representan el afán de totalidad que excita a la conciencia a no saciarse nunca de conocimiento y de*

un conjunto de fuerzas políticas e intelectuales, sociales y culturales que se consideran tener la visión proletaria, esto es, de su utopía revolucionaria; y éste sería cada vez más auténtico. Cuando pueda escapar de la influencia mistificadora de las ideologías conservadoras ...y unificar dialécticamente (bajo el punto de vista de la totalidad), a su nivel superior, la multiplicidad de la experiencia de clase." Löwy, *op. cit.* p. 164.

¹⁰¹ A. Schaff, *op. cit.*, pp. 220, 221.

perfección moral y, como tales dirigen y regulan las fuerzas del espíritu humano en su marcha metódica de fenómeno a fenómeno.¹⁰²

La diferencia es que Kant postuló lo absoluto como incognoscible para reafirmar la necesidad de la razón de buscar conocimiento de manera constante, a sabiendas de que si lo absoluto es inalcanzable, por lo tanto, la marcha del conocimiento es también una tarea infinita que se lega de generación a generación para que se continúe.

Por su parte, la visión del conocimiento como *proceso*, sin necesidad de postular la división epistemológica entre fenómenos y cosas en sí, nos da la misma impresión: la idea de que el conocimiento deviene, que está en constante transformación y que lo que hoy se presenta como verdadero a una determinada sociedad y grupo social no puede ser de ninguna manera eterno. Después de todo, no hay que olvidar que las "ciencias sociales" no pueden entenderse sin historia, es decir, sin el estudio de los cambios que se han dado y que, por lo tanto, se pueden fácilmente desembarazar de la búsqueda del Ser o de lo incondicionado, lo cual no quiere decir que del trabajo sociológico no surjan aportaciones que sirvan para pensar estas cuestiones aunque desde otro lugar: tal vez el de la filosofía. Estas no son preocupaciones de la sociología.

[...] para Marx el punto de vista de la clase y la visión social del mundo correspondiente determinan un *horizonte intelectual*, los campos infranqueables de visibilidad cognitiva, *el máximo de conocimiento posible a partir de esta perspectiva*. No se trata, sin embargo, de una distinción entre "verdad" y "error" (o "ciencia" o "ideología") sino entre *horizontes científicos más o menos amplios*, entre límites más o menos extensos del paisaje cognitivo percibido.¹⁰³

La importancia de la propuesta marxiana en torno al conocimiento y su relación con la praxis no es menor. Marx en el postfacio a la segunda edición de *El capital*¹⁰⁴ cita a uno

¹⁰² Manuel García Morente, *La filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Austral Madrid, 1975, p. 77. El subrayado es nuestro.

¹⁰³ M. Löwy, *op. cit.*, p. 165. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁴ Ver Marx, postfacio a la segunda edición de *El capital*, tomo I, FCE, México, 2001, p. xxii y xxiii. "Para él (Marx), no existen tales leyes abstractas... Según su criterio, ocurre lo contrario: *cada época histórica tiene sus propias leyes*... Tan pronto como la vida supera una determinada fase de su desarrollo, saliendo de una etapa para entrar a otra, *empieza a estar presidida por leyes distintas*. [...] Al cambiar el desarrollo de la capacidad productiva, cambian también las relaciones sociales y las leyes que las rigen." El subrayado es nuestro. Para un desarrollo sobre las leyes en la teoría de la historia de Marx véase Ambrosio Velasco "La

de sus críticos quien afirma que para Marx existen leyes generales de la sociedad que cambian conforme cambian las condiciones sociales van también modificándose. Lo mismo se podría decir de las categorías con las cuales aprehendemos lo real. Tienen que partir necesariamente de la praxis, del conocimiento empírico. En este sentido las categorías son también históricas y ese es un aspecto que no se debe dejar de lado en la construcción de conocimiento sociológico. Cuando se piensa cualquier realidad, cualquier sociedad se debe asumir, de principio, que el mundo social es un mundo histórico y que en este sentido las categorías que construyamos para explicarlo tienen que tener su fundamento en las relaciones realmente existentes en las mismas.

De esta manera, sólo nos resta hacer unas reflexiones generales en torno a las propuestas analizadas en esta primera parte en términos de las problemas en la construcción de conocimiento sociológico en los autores aquí revisados.

V. Algunas consideraciones generales en torno a las propuestas de Weber, Durkheim y Marx.

Lo que hemos expuesto hasta ahora ha intentado mostrar únicamente un panorama muy *general* de las propuestas de origen y las problemáticas planteadas por los clásicos de la sociología en términos de cómo puede ser posible una ciencia objetiva de lo social y cómo se ha justificado la validez de dicho conocimiento, de su producción. Tan sólo nos restaría hacer algunas consideraciones generales sobre lo dicho, en el sentido de buscar resumir algunos puntos de partida similares y disímiles, propuestas, diferencias, puntos de unión, etc.

A lo largo de estas breves páginas hemos dejado de lado (deliberada y no deliberadamente)¹⁰⁵ muchas cuestiones importantes y que seguramente deberían

¹⁰⁵ Una cuestión que, como se habrá notado, casi no está presente en nuestro análisis, y que sin embargo es un factor fundamental para comprender el fenómeno del conocimiento, es la sociología y el contexto histórico-social en el cual el conocimiento producido por esta ciencia es realizado. Éste es, por sí mismo, un tema de un gran interés y también una cuestión muy difícil de abordar. Definitivamente, nuestro análisis se ha basado casi de manera exclusiva en el plano de los planteamientos lógicos y metodológicos que los autores hasta aquí revisados han propuesto como formas de fundamentar la posibilidad de una ciencia histórico-social. Queda más allá de los fines de este modesto estudio buscar relacionar la teoría y los planteamientos metodológicos con una determinada situación histórico-social. Ciertamente este un tema que no puede obviarse y debería estar presente por lo menos de manera implícita en las investigaciones de este tipo. Para cualquier lector interesado en este específico tema, remitimos al trabajo de Giddens, *El capitalismo y la moderna teoría social*, editorial Labor, Barcelona, 1988. En este trabajo, el autor relaciona, precisamente, el contexto histórico y la situación social específica que tanto Durkheim, Weber como Marx observaron y que les llevó a plantar distintas visiones sobre el momento del desarrollo del capital que les tocó analizar. "Los escritos de Durkheim y Weber tienen su origen en un intento de vindicar –o más bien reinterpretar– las demandas del liberalismo político en medio de presiones simultáneas del conservadurismo romántico supernacionalista, por una parte, y del socialismo revolucionario, por otra. Los escritos de Marx, a su vez, constituyen una crítica y un análisis del primer capitalismo." p. 389. En efecto, durante mucho tiempo representó –y sigue representado– un tema a discutir, sobre todo para Latinoamérica, si era (es) factible "importar" teorías sacadas de contextos histórico-sociales distintos; es decir, aplicar a "raja tabla" las observaciones teóricas de pensadores "ajenos" a los problemas propios de nuestro contexto específico. Sin embargo, algo que podríamos decir es que, quizás, el problema radica en cómo se ha interpretado la aplicación de una teoría en la explicación de una realidad distinta para la que fue pensada. Es decir, la teoría nunca ha sido ni será una copia de lo real; siempre implica tan sólo una *aproximación conceptual* en el ánimo de buscar soluciones o *explicaciones* a ciertos fenómenos o problemáticas que en un determinado momento nos afectan o nos interesan. Ni siquiera dentro del contexto específico en el cual fue pensada una teoría puede sencillamente aplicarse al pie de la letra, y hay muchos ejemplos históricos de quienes han confundido la *aproximación teórica* con un "recetario" o, en el peor de los casos, un "evangelio". (Véase Atilo Borón, "Tras el diluvio siempre sale el sol. La teoría política marxista entre las transformaciones del capitalismo y el derrumbe de los 'socialismos realmente existentes'" en G. Silva, *Metodologías contemporáneas en las ciencias sociales*, UNAM, FCPyS, México, 2000.) Las aproximaciones teóricas, en tanto *interpretaciones sobre una realidad*, trascienden su contexto específico en el cual surgieron. En este sentido sólo queremos señalar dos cosas: en primer lugar, una ventaja que tiene el razonamiento conceptual es precisamente que se puede *hacer abstracción* de la realidad en que se produce para buscar interpretar otras realidades. Pero, en segundo lugar, es responsabilidad de quien retoma una determinada teoría, interpretarla a partir del contexto (el suyo) que quiere explicar. Las teorías no son jamás algo acabado, sino *acabándose*, y, como todo conocimiento

considerarse para realizar un estudio como el que hemos querido presentar. No obstante, con lo dicho, y a pesar de que siempre falta mucho por decir, haremos unas breves reflexiones en torno a estos tres grandes pensadores.

Como hemos podido apreciar, cada uno de los autores analizados, es decir Weber, Durkheim y Marx, construyeron conocimiento con base en lo que otros autores y pensadores de su tradición, y de otras, habían aportado previamente. Quizás sea una perogrullada, pero nunca está por demás remarcarlo: el conocimiento se construye; se "rectifica" o "avanza" con relación al acervo de conocimiento no sólo teórico, sino también social de una sociedad o civilización determinada. Así, cada pensador se ve "envuelto", por decirlo de alguna manera, en los "laberintos" mentales e ideológicos (en el sentido amplio del término) de su tradición y del mundo histórico-social que le tocó vivir; no hay una mirada "inocente" sobre la realidad, es decir, no hay conocimiento que no parta de un conocimiento o supuesto previo, por mínimo que sea. Sólo nos restaría hacer énfasis en algunas cuestiones:

Como se pudo observar a lo largo de estas páginas, la sociología, como todo campo de conocimiento que busca establecerse autónomo, tuvo que hacerlo *diferenciándose* de otras disciplinas científicas: el caso de la psicología y, sobre todo, de la filosofía. Si algo pudimos observar como característica común a estos autores fue que los tres "lucharon" arduamente contra la filosofía, contra sus métodos de explicación de lo social. Esto de ninguna manera quiere decir que no reconocieran la influencia de algunas poderosas ideas filosóficas que les sirvieron en la construcción de sus propuestas para lograr una ciencia de lo social. Sin embargo, si algo ha caracterizado a la sociología desde su "orígenes" ha sido que, además del concepto como "herramienta" indiscutible de explicación de lo real, la investigación empírica ha estado presente de manera constante en el desarrollo de esta disciplina.

Otra característica común a estos tres autores es que en ningún momento se quedaron en la mera explicación abstracta, en la postulación de ideas en el orden de la

humano, no son algo definitivo, o finito, es la empresa de varias generaciones ir las adecuando y revisando según las propias circunstancias. En este sentido, nuestra opinión sobre este particular es que el problema no es "importar" teorías de otros países, sino buscar aplicarlas a ciertas realidades acríticamente. Puede haber planteamiento que nos sean *útiles*, otros sencillamente no. Lo único que querríamos subrayar es que nunca debemos confundir teoría con realidad y, por ende, creer que en la teoría, "todo está dicho". Las teorías, al ser un producto humano, no tendrían porque estar fuera del devenir, no tendrían porque estar "por encima de las circunstancias".

reflexión: siempre buscaron "respaldar" afirmaciones con el material empírico necesario. Uno de los grandes retos de la sociología en su origen fue el de justificar la posibilidad de establecerse como ciencia proponiendo métodos propios de aproximación a lo real. A diferencia de sus antecesores, gran parte de la reflexión metodológica sobre el quehacer científico, sobre todo en Durkheim y Weber, fue producto de la investigación. En pocas palabras, los problemas a los que se enfrentaron en la construcción de conocimiento fueron resultado sí, por una parte, de las ideas de la tradición a la cual pertenecían, pero también de manera no menos importante, fueron resultado del trabajo empírico que tuvieron que hacer.

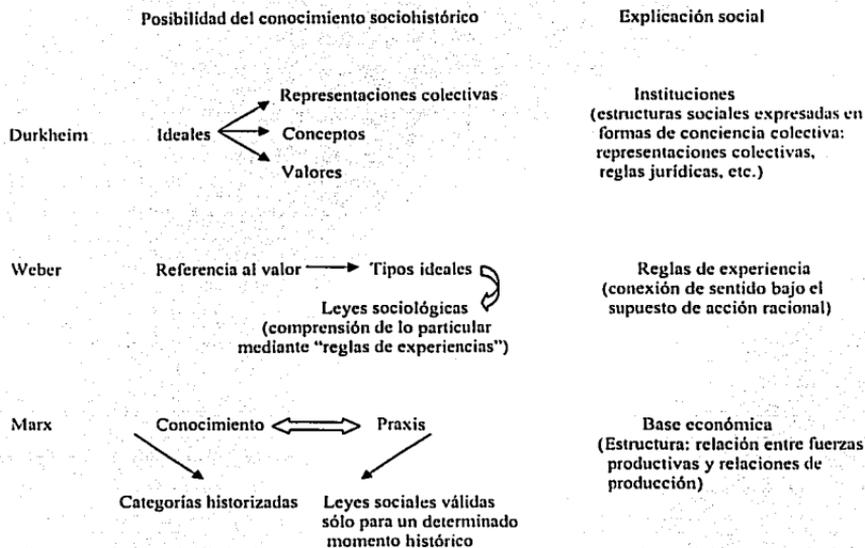
En el caso de Durkheim, como ya vimos, sus *Reglas...* fueron elaboradas después de haber realizado uno de sus más grandes trabajos: *La división del trabajo social*. Es en cada uno de sus trabajos empíricos donde podemos encontrar la mayor riqueza de sus aportaciones, más que en la postulación de un método. Su trabajo teórico nunca estuvo desentendido de la explicación *concreta* de fenómenos específicos.

El caso de Weber no es muy distinto. La gran cantidad de investigación histórica que elaboró durante su prolífica carrera, es la que lo lleva a preguntarse ya casi al final de su vida, sobre las características que debería tener un conocimiento sociológico con relación al conocimiento histórico.

Marx, por otra parte, a pesar de que, como ya explicamos varias veces, no tuvo intenciones de fundamentar científicamente la sociología, sus preocupaciones por explicar la realidad desde los procesos de cambio al interior de la misma siempre se apoyaron en material empírico y buscó la objetividad en el orden de la comprobación de lo real.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Otro aspecto que hemos dejado de lado y que, sin embargo, es importante señalar, es que detrás de toda aproximación teórica a la realidad, hay implícita no solamente una epistemología, sino también una *ontología*. Desde el nivel ontológico sería una cuestión extremadamente compleja, si bien enriquecedora, ver hasta qué punto son reconciliables los presupuestos de estos tres autores. Si bien es cierto que podríamos "rastrear" algunos puntos de acuerdo entre las diferentes aproximaciones epistemológicas a la realidad, en el nivel de la ontología sí habría diferencias ciertamente difíciles de reconciliar. "La rigurosidad de la definición la cumplen (se refiere a los fundadores de una disciplina científica) porque se han puesto a reflexionar sobre la naturaleza del 'ser' al que pertenece su objeto de estudio; para ello se apoyan en el sistema de principios que hayan elaborado los filósofos -naturalmente los filósofos de determinada escuela o tradición, puesto que la definición del 'ser' no admite eclecticismos aunque sí desarrollos[...]. El sistema de principios ontológicos y, su correlato el sistema de principios epistemológicos -y ambos sistemas forman un todo orgánico- es la base que permite al artesano clásico definir su objeto de estudio, es decir, definir su teoría del objeto." Guadalupe Acevedo, "El artesano clásico y el intelectual colectivo", en G. Silva, *Metodologías contemporáneas en las ciencias sociales*, pp. 333-347. en op. cit., p.333. Por otra parte queda más allá de los fines de este estudio ahondar sobre esta cuestión.

Las propuestas de los tres autores aquí revisados podríamos resumirla de la siguiente manera:



Podríamos afirmar que los tres, si bien con distintos matices y en distintos grados, buscaron sacar a las "ciencias sociales" del "misticismo"; en pocas palabras buscaron poner claridad en la forma en que nos aproximamos a lo real de manera metódica y más rigurosa.

Para estos tres autores una de las grandes problemáticas a resolver fue la construcción de un método científico propio para la explicación del mundo social. En Durkheim esta necesidad se tradujo en ciertas reglas a seguir para elaborar investigación empírica. Aunque su duda recayera en el sentido común en tanto una prenocción, como vimos, las representaciones colectivas juegan un papel no menor en términos de la construcción de un conocimiento sociológico válido. El mundo social, tal como Durkheim

lo entendiera, estaba sostenido por los ideales propios de una sociedad y la sociología debía partir del ideal en sus múltiples formas de manifestación: leyes jurídicas, el arte y cualquier tipo de representación colectiva en general. En este sentido, para explicar el mundo social, Durkheim pone el acento en las instituciones, cuya permanencia misma a lo largo del tiempo es ya un indicio de que son una fuente de "verdad" sobre la sociedad si queremos explicarla adecuadamente. "Es un postulado esencial de la sociología que una institución humana no puede basarse en el error y en la mentira: de otro modo no podría durar."¹⁰⁷

Por otra parte, Weber vio en la "referencia al valor" la condición de posibilidad del conocimiento sociohistórico. Sin embargo esta referencia no es a valores absolutos. Son valores históricamente determinados los que van a guiar nuestros intereses cognoscitivos. Los tipos ideales y las leyes sociológicas no buscarían más que explicar y comprender el fenómeno individual mediante la búsqueda de regularidades empíricas o "reglas de experiencia."

Para Marx las categorías a partir de las cuales buscaremos explicar la sociedad deben partir de las relaciones sociales concretas que existan en cada una de ellas. Las categorías son también históricas. Se forman de la relación intrínseca entre el pensamiento y la praxis. Todas las generalizaciones que podamos hacer sobre una sociedad tienen una validez limitada a un determinado momento del desarrollo de la sociedad. Todo conocimiento que no parte de una relación con la praxis material real que busca explicar, y que además intenta imponer sus categorías abstractas como categorías eternas, está condenado a no ser más que ideología, en el sentido aquí revisado.

Aun cuando sus distintas teorías implican concepciones sobre lo real e intereses distintos, el sentido de su hacer es, en nuestra opinión, el mismo: dejar asentadas ciertas "reglas" mínimas, claras, que permitan generalizar ciertos procedimientos *interpretativos* con los cuales aproximarnos a una concepción más *objetiva* sobre la sociedad. Tal objetividad –aquí nos parece que ninguno escapa– entendida de manera importante en el sentido en que se dio para el desarrollo de las "ciencias naturales". Es decir, resulta un verdadero logro de estos pensadores el haber planteado uno de los principios más importantes para el desarrollo de la ciencia moderna en términos del conocimiento social: el principio de causalidad. Aun cuando, quizás, la causalidad sea, como dice Hume,

¹⁰⁷ Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 8.

solamente una mera costumbre¹⁰⁸, es un *presupuesto* indispensable en la búsqueda de explicación *racional* del mundo en el que vivimos. Este es otro supuesto en el cual coinciden: el supuesto de *racionalidad*. Esto no quiere decir que no reconozcan que puede y de hecho existe (¡aun en las sociedades modernas!) un cierto grado de irracionalidad en la experiencia y en el actuar, que queda más allá de la explicación lógica. Sin embargo, de manera implícita queda en sus propuestas teóricas la gran "promesa" de la Modernidad, sobre todo en Max Weber: no todo es racional...*por el momento*. La ciencia se encargaría de ir "desencantando" el mundo¹⁰⁹. El grado de desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad capitalista tendría en su seno la posibilidad de llevarnos a un futuro donde la producción sea racional y controlada, etc., etc.

[...] la misión de un método es el progreso del saber, no permanecer fiel a un pretendido ideal del conocimiento. Puesto que la ciencia es una indefinida búsqueda, queda excluida la existencia de un método ideal, acabado o incluso definitivo.¹¹⁰

Aun cuando estamos de acuerdo con Freund, es importante recalcar que para que pueda haber un avance científico, primero, debe haber un método sobre el cual avanzar, por más incompleto que éste sea. Consideramos que las aportaciones de Weber, Durkheim y Marx sentaron unas bases sólidas para el desarrollo de la sociología e hicieron posible el gran desarrollo que esta ciencia logró todo a lo largo del siglo XX.

Cabe señalar que estos tres pensadores pretendían que el conocimiento generado con esa sistematicidad propia que los caracterizó, de alguna manera sirviera de guía a la acción. Esto es muy claro para el caso de Weber y Marx y, no es menos cierto también para el caso de Durkheim. Aun cuando su propuesta ha sido tildada en más de una ocasión como "burguesa" o "institucionalista", el criterio de normalidad postulado por el francés para

¹⁰⁸ David Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, Editora nacional, Madrid, t. I, Biblioteca de la Literatura y el pensamiento universales, No. 22, 1981.

¹⁰⁹ "Así pues, el progreso de la "intelectualización" y "racionalización" no representa un ascendente conocimiento global, de las condiciones generales de nuestra vida. El significado es otro: representa el entendimiento o la creencia de que, en un momento dado, en el momento que se *quiera*, es posible llegar a saber, por consiguiente, que no existen poderes ocultos e inaprensibles alrededor de nuestra existencia; antes bien, de un modo opuesto, que todo está sujeto a ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Con eso queda al descubierto, sencillamente, que lo mágico del mundo está excluido." Weber, *El político y el científico*, p. 71.

¹¹⁰ Julien Freund, *La sociología de Max Weber*, p. 39.

derivar de las características externas el grado de generalidad de un fenómeno a estudiar, era una manera de analizar los *cambios* en la sociedad, si bien no de manera revolucionaria, sí desde una perspectiva evolucionista. Su método serviría para identificar los factores que están cambiando en una sociedad para así poder acelerarlos¹¹¹. Durkheim no creía en los cambios abruptos.

En términos marxistas, tanto Durkheim como Weber están comprometidos con una posición política 'burguesa', pero esto no constituye fundamento suficiente para no tomar en cuenta el contenido de sus escritos y desecharlo como falso.¹¹²

Por último, sólo queríamos insistir sobre un punto: definitivamente, después de las aportaciones de estos tres autores, la sociología no puede entenderse sin la historia.¹¹³ A lo largo de todas sus investigaciones, estos pensadores muestran en términos concretos una gran sistematicidad en la revisión histórica. Además habría otro interés fundamental de utilizar la historia en términos explicativos: nos brinda elementos de comprobación empírica sobre lo postulado en las teorías. La sociología está "condenada" a con-vivir con la historia. La sociología sin historia es sólo un mero ejercicio especulativo, que podría ser interesante, pero que no aportaría elementos con los cuales confrontar la teoría con la realidad. Si una de las aspiraciones de la sociología es explicar el desarrollo de sociedades, o incluso para el caso de la "microsociología" grupos sociales muy específicos, no puede prescindir de la historia, aun cuando ésta no sea, después de todo, sino *interpretaciones* sobre lo ya sucedido. Esto nos mete en problemas que definitivamente no vamos a tocar. Sin embargo, para finalizar este comentario lo haremos ayudándonos de Sócrates:

En uno de los diálogos socrático-platónicos, Hippias, harto ya de discutir con Sócrates sobre qué podía definir como lo bello en sí, sin llegar a ninguna respuesta satisfactoria, le contesta al este último:

¹¹¹ A. Giddens, "Introduction: Durkheim's writings in sociological and social philosophy" en Giddens, *Émile Durkheim*..., p. 36.

¹¹² Ídem, *El capitalismo y la...*, p. 388.

¹¹³ He aquí otro aspecto que hemos dejado de lado, y que no es menos importante: las relaciones entre la investigación sociológica y la historia, cuyo trasfondo es un tema todavía más amplio: la interdisciplinariedad. De momento, no ahondaremos sobre este punto, al final de este estudio diremos algo al respecto.

“Pues, ciertamente, Sócrates, ¿qué crees tú que son *todas esas palabras? Son raspaduras y fragmentos de una conversación*, como decía hace un rato, *partidas en trozos.*”¹¹⁴

Si ya de por sí la existencia humana está constituida en gran medida por la *interpretación*, parafraseando a Hippias podemos decir que, sin la historia, no queda ni siquiera la más remota posibilidad de por lo menos *suponer* que esos *trozos, fragmentos* de ese fluir que es la existencia de la especie humana como tal, pueda tener algún sentido y al menos, parecer, un poco coherente.

¹¹⁴ Platón, *Hippias mayor*, en *Diálogos*, Biblioteca Básica, Gredos, Madrid, 2000, p. 308.

SEGUNDA PARTE

La producción del conocimiento sociológico desde la perspectiva de la teoría sociológica contemporánea: las propuestas de Anthony Giddens, Norbert Elias y Pierre Bourdieu.

I. El contexto intelectual de Elias, Giddens y Bourdieu.

En la sección anterior revisamos de manera muy esquemática y general la forma en que la sociología en sus "inicios" fue justificando la posibilidad de existir con un discurso propio, científicamente válido, es decir, que contara con criterios mínimos de objetividad; con una metodología a partir de la cual acercarse a la realidad para poder explicarla. De la misma manera vimos que tal acercamiento en gran parte estaba "condicionado", por decirlo de alguna manera, por el contexto tanto histórico como intelectual en el cual un determinado autor hacía una propuesta teórica de aproximación al estudio de lo social; en pocas palabras, la construcción de su propuesta venía en gran parte delineada por una o varias escuelas o corrientes de pensamiento más o menos identificables.

En esta segunda parte veremos que las preocupaciones de la sociología contemporánea (o al menos de los tres autores que aquí revisaremos) responden a problemáticas distintas que las planteadas por los clásicos. Ya no se cuestiona tanto el estatus de la sociología como un discurso científicamente válido o cómo se diferenciaría de la psicología y la filosofía. Las principales problemáticas que buscarán resolver los autores aquí revisados serán, entre otras, la ruptura con el pensamiento "dicotómico" heredado tanto de la tradición filosófica como de la sociológica y la construcción de un tipo de lenguaje teórico más adecuado al ámbito de estudio propio de las ciencias sociales. Además, en esta sección veremos que una de las preguntas que quedan abiertas para posteriores debates es si la división entre las distintas ciencias sociales responde a algo más que a una división del trabajo intelectual (por ejemplo el caso de Giddens y Bourdieu).

Antes de entrar propiamente al análisis de estos autores es necesario revisar, aunque sea de manera muy breve y esquemática, algunas de las escuelas y corrientes de pensamiento a partir (y en contra) de las cuales se formó la propuesta teórica de los autores que revisaremos.

Una de las grandes influencias para el desarrollo de la teoría contemporánea es el *estructural funcionalismo* de Talcott Parsons. Este teórico norteamericano presentó una síntesis teórica del pensamiento social más sobresaliente de los teóricos europeos,

principalmente de Weber, Durkheim y Vilfredo Pareto. Lo que este autor busca es construir una "gran" teoría, susceptible de generalizarse a cualquier sociedad. Retoma del positivismo el énfasis en los rasgos "exteriores". Para Parsons la sociología tendría que estudiar cómo se integra un sistema de valores dentro del individuo y en la sociedad. La cohesión de la sociedad vendría dada por los valores y las normas sociales.¹¹⁵ El desarrollo de estas posturas teóricas se dio en el periodo de la posguerra en lo que Giddens denomina el "consenso ortodoxo"¹¹⁶. Las características principales de este periodo fueron la tendencia a un naturalismo, o sea, el modelo de ciencia social ajustado al de la ciencia natural; la idea de *causación social*, es decir, nuestro actuar como producto de causas inconscientes y el consiguiente análisis funcionalista.

Paralelo al estructural funcionalismo se desarrolló la llamada "Escuela de Frankfurt" o *teoría crítica*, quienes fueron los herederos del marxismo (Theodor Adorno, Max Horkheimer, y Herbert Marcuse).¹¹⁷ Según sus planteamientos la "teoría tradicional" intentaría seguir un modelo lógico, casi matemático, fundamentándolo en una supuesta esencia "ahistórica" del conocimiento. En este sentido, cuando la ciencia y su objeto de estudio son disociados de un proceso histórico concreto y, por lo tanto, de un modo de producción, ésta se cosifica y se le presenta al individuo como algo exterior; es decir, deviene, en más de una ocasión en ideología, en este caso burguesa. Para la teoría tradicional el objeto de estudio aparece como algo ya dado, existente, de lo que se tiene que hablar. El investigador se experimenta como un sujeto pasivo, tan sólo un receptor de los acontecimientos. La sociedad aparece como algo natural, el *logos* perfecto al cual sólo hay que describir.

Por su parte, la teoría crítica cuestiona precisamente esta forma de razonar y concebir al mundo; es decir, la separación entre individuo y sociedad como si no formaran parte de un mismo proceso. Detrás de la teoría tradicional se encuentra de manera no siempre evidente, la ideología de la clase en el poder, o sea, la burguesía. La teoría crítica

¹¹⁵ Para una crítica ya "clásica" sobre la propuesta de Parsons ver Alvin Gouldner, *La crisis de la sociología occidental*, Amorroutu editores, Argentina, 1979 y también Wright Mills, *La imaginación sociológica*, FCE, México, 1987.

¹¹⁶ Anthony Giddens, "¿Qué es la ciencia social", *En Defensa de la sociología*, Alianza editorial, España, 2000.

¹¹⁷ Ver Max Horkheimer, *Teoría crítica y teoría tradicional*, Amorroutu editores, Buenos Aires, 1979.

no se conforma sólo con señalar este hecho, ni con decir que el proletariado es la fuerza propulsora del cambio; no tiene como fin último la supresión de la actual sociedad.

Otras escuelas importantes son las que se denominan "mirosociologías" o *sociologías de la vida cotidiana*. Dos de sus más notables exponentes son Alfred Schutz y Harold Garfinkel. El primero retoma algunos planteamientos de Weber, aunque critica la idea de que el actor le impute sentido a su acción. La imputación de tal sentido sólo puede venir de una reflexión retrospectiva, es decir, de un acción ya dada, no de una acción dándose. De tal manera distingue entre el proyecto (para) de una acción del motivo (porqué) que tendría el actor para hacerla. Para Schutz la conducta de los otros se aprehendería por medio de la tipificación basada en acervos de saber, constituido dentro de "ámbitos finitos de sentido" o "realidades múltiples."¹¹⁸

Uno de los aspectos más importantes de la propuesta de Garfinkel es la distinción entre racionalidad de la ciencia, que implica la aplicación por parte del observador una imputación medios-fines en el actuar del lego; y, por otra parte la racionalidad del sentido común, es decir, los intereses prácticos de la vida social, en el sentido de que al lego le sería indiferente o irrelevantes las normas aplicadas por la "actitud científica" para explicar su acción. Este autor retoma de la *filosofía del lenguaje*, especialmente del "último" Wittgenstein y de Austin, el interés por el uso cotidiano de las palabras y el significado ordinario de las mismas. El análisis recayó sobre contextos reales, concretos y determinados. La preocupación principal de este autor es por todas las expresiones indiciales que se dan empíricamente.¹¹⁹ En pocas palabras, las sociologías de la vida cotidiana ponían un énfasis en aquello que las "grandes teorías" habían dejado de lado en su ambición por describir fenómenos "macro sociales": el detalle propio de la vida cotidiana en las personas, los gestos, la conducta diaria basada en prácticas que podían ser explicadas en términos racionales, pero una racionalidad en el orden de la *práctica*, de acuerdos tácitos, no necesariamente expresados en reglas, pero susceptibles de ser analizados. No obstante, dejaban de lado al análisis estructural, funcional, para hacer propiamente una fenomenología de la vida cotidiana, de las costumbres, de las prácticas de

¹¹⁸ Ver Thomas Luckman y Alfred Schutz, *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2001.

¹¹⁹ Ver John Heritage, "Etnometodología" en Giddens y Turner, *La teoría social, hoy*, CONACULTA, Alianza editorial, México, 1991.

sectores sociales muy limitados, muy concretos, sin mayor interés en generalizar sus resultados. Esto de manera a grandes rasgos.

En el terreno de la filosofía de la ciencia, además de las influencias arriba mencionadas de Wittgenstein y J.L. Austin, se desarrolló, en contraposición a los planteamientos del positivismo lógico y en general de la visión naturalista de las ciencias sociales, la denominada "nueva filosofía de la ciencia" representada por Thomas Kuhn, Imre Lakatos y Paul Feyerabend. Algunos de sus principales postulados son¹²⁰:

- 1.-No existen observaciones teóricas neutrales.
- 2.-El sistema de leyes conectadas deductivamente no es ya un ideal de ciencia y
- 3.- La ciencia es una empresa interpretativa.¹²¹

Este pluralismo de teorías, o heterodoxia si se prefiere, tuvo, entre otras consecuencias, la división de ámbitos de estudio en la sociología: el micro contra el macro análisis, lo cuantitativo contra lo cualitativo, lo estructural contra lo hermenéutico, objetivista contra subjetivista, etc. Así, se tenía la impresión de que "adscribirse" a una forma de hacer sociología, necesariamente excluía la otra y además, esta confrontación veía con desprecio el trabajo realizado por el "contrincante".

De tal manera que la principal razón por la cual hemos decidido estudiar dentro de sociología contemporánea solamente a Elias, Giddens y Bourdieu¹²², es que uno de los ejes fundamentales en términos de una construcción teórica es romper con estas dicotomías que habíamos heredado de la tradición sociológica: lo micro/macro, cuantitativo/cualitativo, objetivismo/subjetivismo y, la principal de todas, romper con la dicotomía entre individuo

¹²⁰ Ver Giddens y Turner, "introducción" a *Teoría social, hoy*, CONACULTA, Alianza editorial, México, 1991.

¹²¹ Cf. Ambrosio Velasco, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México Campus Acapulco, México, 2000 y también del mismo autor "Filosofía de la ciencia, hermenéutica y ciencias sociales", *Ciencia y desarrollo*, vol. XXI, no. 125, nov-dic, 1995.

¹²² Vera, siguiendo a Hans Joas incluye la propuestas teóricas de estos tres autores en lo que llama "teorías de la constitución de la sociedad", y señala como principales características comunes tres: 1) concepción inmanentista del desarrollo de la sociedad, 2) rechazo de antinomias (sujeto/objeto, individuo/sociedad, etc.) y 3) las interacciones entre las personas son guiadas por el conocimiento que éstas tienen de la naturaleza, de las relaciones sociales y de sí mismos. Véase Héctor Vera, *Conocimiento y constitución de la sociedad Sociología del conocimiento y su relación con la teoría social contemporánea*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (tesis de Maestría), México, 2002.

y sociedad. Estas dicotomías encuentran en algunos planteamientos de los “clásicos”, por ejemplo, acción social/acción individual en Weber, estructura/superestructura en Marx o representaciones individuales/representaciones colectivas en Durkheim (que en realidad es una forma más de la dicotomía individuo/sociedad). Los teóricos contemporáneos elegidos no podrían ser “catalogados”, según nuestra opinión, como “marxistas”, “hermenéutas”, “fenomenólogos”, “funcionalistas” de manera llana y simple. Si bien, de alguna manera, priorizan algún aspecto dentro de sus propuestas sobre el análisis de lo social, esto no implica que rechacen o ignoren el trabajo teórico producido desde otras circunstancias por otras tradiciones. Esto, consideramos, es una de las características más importantes de la teoría social contemporánea.

Para poder crear una nueva forma de hacer sociología y romper con el pensamiento dicotómico, la construcción de nuevos conceptos se presenta como una de las prioridades en la propuesta de estos tres pensadores. De tal manera que cada uno de ellos ofrece distintos conceptos para reconstruir nuestra formas de ver el mundo social: en el caso de Elias los conceptos clave son el de *proceso y figuración*; para Giddens *la doble estructuración* y para Bourdieu *habitus y campo*. Aun cuando cada uno de éstos tiene alcances y repercusiones distintas, el sentido de su hacer no cambia: construir un lenguaje más adecuado al ámbito propio de la sociología, de las ciencias sociales.

También que se intentará, primordialmente, “rastrear” algunos problemas en la construcción de conocimiento sociológico planteados en los autores antes revisado, es decir, en Weber, Durkheim y Marx. De lo que se trata es de ver cómo se resuelven desde una perspectiva sociológica contemporánea tales problemas y si se siguen planteando. Las principales son el papel del sentido común, las leyes y los valores o ideología en la construcción de conocimiento sociológico

II.-LA PROPUESTA DE NORBERT ELIAS (1897-1990).

Manjusri, el bodhisattva de la sabiduría, se encontraba en el exterior de un templo.
-¡Oye, Manjusri! ¿Por qué no entras?
-lo llamó, desde el interior, Buda.
-¿Por qué entrar? No tengo la impresión de estar fuera –respondió Manjusri.

Evolución y proceso.

Sin lugar a dudas, la “clave” del desarrollo teórico del planteamiento de Elias está en el término *proceso*. Como ya vimos, esta concepción no es nada nueva; es decir, ya en Hegel encontramos una concepción del conocimiento como proceso. Además, el uso que le dio sobre todo Marx al incorporar la idea de proceso con el análisis histórico concreto de condiciones materiales que daban como resultado nuevos tipos de relaciones de producción, fue un gran ejemplo de la utilización de esta idea. La idea de proceso, como ya veíamos, aplicada al conocimiento nos ofrece una visión harto distinta sobre el mismo. Nos permite, entre otras cosas, mirar la realidad y la producción de conocimiento misma a partir del cambio y del movimiento. La empresa del conocimiento, en tanto empresa social, humana, es una tarea de todos y es, por lo tanto, siempre inacabada. Sin embargo, sí habría que matizar la forma en que Elias retoma este término y lo utiliza para el análisis de la sociedad y del individuo.

Una de las principales preocupaciones de este autor es la de recuperar el concepto de “evolución” tan desdeñado en la sociología contemporánea debido al uso ideológico que se le dio sobre todo durante el siglo XIX, en la filosofía positivista. Elias utilizará este concepto quitándole el aspecto teleológico o valorativo con el cual estaba asociado; es decir, evolución no se referirá a una etapa “mejor” o de mayor felicidad en el desarrollo de las sociedades humanas. La idea de evolución irá asociada de manera permanente en su propuesta a la de proceso como forma de dar cuenta de un desarrollo de la sociedad a través del tiempo, a largo plazo.

La evolución social general de la que aquí tomamos una de sus manifestaciones centrales, una ola secular de integración progresiva, un proceso de construcción del Estado, con el proceso complementario de una diferenciación también progresiva, es un cambio de composición que,

considerado a largo plazo, en su ir y venir, en sus movimientos progresivos y regresivos, mantiene siempre una única dirección a lo largo de muchas generaciones.¹²³

Lo que Elias busca investigar así son las transformaciones estructurales de la sociedad y de la personalidad a lo largo del tiempo. En este sentido, una de las principales preocupaciones de este pensador será la de proponer una visión de la sociedad en constante cambio, en evolución. O sea, Elias sostendría que es posible analizar los procesos a largo plazo que suceden en la sociedad de manera que seamos siempre conscientes que el estado actual de nuestra civilización es, en todos sentidos, un proceso; ya sea, el Estado, los modales, el gusto... el conocimiento mismo. La sociedad como actualmente la conocemos no tendrían un "comienzo" específico en algún momento de un pasado mítico. Seríamos el producto de varios siglos de evolución en lo que es, al menos para este autor, un sentido claro: el proceso de la civilización.

Una de las grandes críticas que desarrolló Elias a lo largo de su obra es a la concepción dicotómica excluyente de la tradición intelectual: la que divide sujeto/objeto, individuo/sociedad, naturaleza/hombre, cuyo eje se sostiene a su vez en otra división que las engloba a todas éstas: interior/exterior. Es mediante la idea de proceso que Elias buscará combatir estas concepciones, y la única manera que tiene de mostrarlos como algo continuo y no estático es con el trabajo empírico. Así, para proseguir con el planteamiento de este autor es necesario primero analizar la crítica que hace a la división que hemos heredado de la tradición epistemológica occidental que divide la experiencia humana en general en interior/exterior.

Crítica a la distinción interior/exterior.

Las consecuencias de la división epistemológica entre interior y exterior ha tenido repercusiones importantes a lo largo de toda la historia de Occidente. Entre otras ha dividido el mundo en sujeto y objeto, ha confrontado a la naturaleza con el hombre y –una de las más importante para los fines de este estudio– ha separado al individuo de la sociedad.

¹²³ N. Elias, *El proceso de civilización*, FCE, México, 2000, p. 12. (En adelante EPC).

[...] conceptos como "individuo" y "sociedad" no se remiten a dos objetos con existencia separada, sino a aspectos distintos, pero inseparables, de los mismos seres humanos en general, en situación de normalidad sólo pueden comprenderse inmersos en un cambio estructural.¹²⁴

La propuesta teórica de Elias desecha algunas de los postulados epistemológicos principales que tradicionalmente habían imperado en la producción de conocimiento: las dicotomías entre sujeto-objeto, individuo-sociedad, naturaleza-hombre, principalmente. Al analizar los fenómenos (desde los físicos hasta los sociales) del mundo en términos de *procesos* evolutivos que, en el caso de los fenómenos sociales, se desarrollan históricamente y a lo largo de un constante continuum, las anteriores dicotomías no pueden tener cabida dentro de su modelo explicativo en la medida en que suponen que una división tajante entre individuo y sociedad, naturaleza humana y naturaleza no humana, realidad psíquica y realidad social, entre otras.

En realidad una de las tareas que Elias contempla como más urgentes en la construcción de un nuevo tipo de conocimiento para las ciencias sociales es la de un nuevo tipo de vocabulario que exprese de manera más congruente la realidad: uno que implique la idea de procesos tanto en el mundo natural no humano, como en el propiamente humano; en pocas palabras, buscaría romper con los conceptos que dan la impresión de ser estáticos: categorías que tienden a expresar relaciones cosificadas y cosificantes. En realidad, la lucha de Elias es una lucha contra las palabras.

Resulta en verdad una empresa difícil que, desde luego, buscaría ser continuada y requeriría varias generaciones para cambiar ciertos hábitos del lenguaje y por lo tanto de pensamiento que imperan en nuestras lenguas occidentales al momento de hablar y de pensar a través de las mismas. La suya es una empresa necesaria, pero sumamente ambiciosa. Nada más hay que recordar por lo menos dos milenios de pensamiento que hemos heredado de los griegos por vía de la filosofía, pero sobre todo por la vía de las lenguas europeas.

Sobre la primera cuestión, es decir, la filosofía, antes de Platón, de manera muy clara en el pensamiento presocrático, en Parménides, encontramos la división ontológica vigente en Platón entre mundo sensible y mundo inteligible. Según Parménides, el primero estaría gobernado por la apariencia, lo múltiple, el devenir, lo no eterno regiría este mundo.

¹²⁴ Ibid., p. 16.

En el mundo inteligible reinaria los principios “inmutables” del pensamiento: la ley lógica de la no contradicción, de la identidad. De ahí en adelante la filosofía asumirá como tesis central que lo que no puede ser pensado no puede existir en la realidad, lo cual implica, entre otras cosas, que para conocer lo “real”, lo que está fuera, sólo tengo que pensarlo, *no tengo que salir de mí mismo para comprobarlo*.¹²⁵ A partir de Parménides existe, para decirlo en pocas palabras, una identidad –que llegará hasta nuestros días– entre pensar y ser¹²⁶. De ahí en adelante esta visión tomará distintos caminos en Platón, Descartes, Kant. Aunque cambien los términos con muy importantes y diferentes repercusiones, la idea de que existe, o al menos debe existir, algo que permanezca, que esté más allá de nuestros sentidos, una *causa prima*, penetra una gran cantidad de presupuestos en el pensamiento filosófico occidental, que heredamos, de manera importante en nuestro lenguaje y la forma en cómo “recortamos” al mundo.

En este sentido, tal división del mundo no sólo se manifiesta en términos de un mundo fenoménico y uno nouménico o un mundo sensible y uno inteligible; en términos todavía más cotidianos, se refleja en la forma que tenemos de hablar para referirnos a lo que está “fuera de nosotros”: el objeto, la naturaleza, la sociedad, etc. Para Elias, definitivamente, una de las más importantes tareas por realizar para la sociología es la crítica al lenguaje y a los modelos tradicionales del pensamiento:

[...]la tarea que se impone hoy también a la sociología [...] consiste en dejar de lado muchos modelos tradicionales de pensamiento y de saber y desarrollar en su lugar, en el curso de las generaciones, otros instrumentos de lenguaje y pensamiento más adecuados a la peculiaridad de los problemas que plantean los entramados humanos.¹²⁷

¹²⁵ Habría que aclarar que antes de Parménides estuvo Heráclito, cuya visión se acerca más a la que buscaría rescatar Elias: la realidad, el verdadero ser *se manifiesta* en el constante devenir, cambio, modificación de la realidad que *percibimos*. El ser sería para Heráclito el fluir del continuo cambio. Desde luego que en gran medida las aportaciones de Hegel contemplaron el pensamiento de Heráclito.

¹²⁶ Sobre este asunto y la filosofía presocrática en general véase Kirk, G.S., Raven, J. E. y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 1984.

¹²⁷ Norbert Elias, *Sociología fundamental*, Gedisa, España, 1999, p. 21. (En adelante SF).

Elias: la crítica al lenguaje como tarea de la sociología.

Una parte importante de la propuesta de Elias se centra en la cuestión arriba esbozada: la crítica al lenguaje. El interés en este tópico en términos de la construcción de conocimiento sociológico radica en que, desde la visión de este autor, las “condiciones de posibilidad” de cualquier tipo de conocimiento humano no estarían en función de un “sujeto trascendental”, sino más bien, en la producción *social* de conocimiento heredada de una generación a otra a través del tiempo e introyectada como realidad subjetiva por medio de procesos de socialización propios de cada una de las sociedades en particular. Todo lo anterior por medio del lenguaje como el medio humano simbólico por excelencia de comunicación que posibilita la creación y adquisición de un acervo de conocimiento social.

Muchos de los sustantivos que se utilizan en las ciencias sociales —como en la vida cotidiana— están constituidos como si hiciesen referencia a objetos físicos, objetos visibles y tangibles situados en el espacio y en el tiempo, presentes con independencia del conjunto de los humanos.¹²⁸

En este sentido, la propuesta de Elias para un conocimiento sociológico más adecuado comienza con la sustitución de modelos de lenguaje y pensamiento que actuaran de forma más autónoma que los actuales. No obstante, y siendo congruente con su propia visión, Elias es consciente de que los procesos de transformación (evolutivos) se dan en periodos largos de tiempo, por lo cual, dichos cambios no pueden lograrse rápidamente y sin que los viejos modelos no estén en oposición. Uno de los grandes problemas con el vocabulario actual con el que cuenta el acervo de conocimiento sociológico es que existe una insuficiencia del lenguaje, de conceptos que expresen más claramente relaciones sociales en tanto productos de los seres humanos, y no como “fuerzas naturales” que actúan coaccionándolos o como si fueran algo externo, hipostasiando relaciones sociales.

¿De qué conceptos especiales y distintos disponemos hoy para elaborar clara y diáfamanamente que las coerciones que ejerce el uso del lenguaje común sobre el hablar y el pensar de cada persona en su

¹²⁸ Ibid., p. 22.

relación con las otras personas son de un tipo diferente a, por ejemplo, la "fuerza de gravedad" que de modo legaliforme precipita de nuevo al suelo una pelota lanzada a lo alto?¹²⁹

Las formas que tenemos de hablar en nuestra vida cotidiana dan la impresión de que nos referimos a "objetos" aislados del sujeto cognoscente y además, objetos cuya característica ontológica es el reposo. Elias pone algunos ejemplos, decimos: "El viento sopla", "El río corre", "El tiempo pasa", como si, por ejemplo el viento fuera un "ente" activado por una "causa exterior" que provoca que se mueva para que comenzara a soplar. En otras palabras, es la estructura misma de las lenguas de tipo europeo, las cuales dividen normalmente los enunciados en sujeto y predicado, sustantivo y verbo; son estas formas de enunciar, de crear enunciados, las que, según Elias, producirían dificultades para ver los fenómenos del mundo de otra manera, no estática. En breve, el sustantivo se considera como algo en reposo que se pondrá "en movimiento" mediante la acción proveniente del verbo. Estos problemas de la estructuración de los enunciados en la lengua en general, se reflejan de manera importante en algunas categorías sociológicas que distinguen función/estructura, individuo/sociedad, sujeto/objeto, actor/acción, etc. Estas distinciones suponen una separación del objeto de su actividad y supone al sujeto de la oración como algo estático, separado del verbo, es decir, de la acción.

Un claro ejemplo de crítica sociológica a una palabra que además de muy utilizada es de larga tradición en las reflexiones filosóficas nos lo da Elias en su ensayo *Sobre el tiempo*. A partir del cuestionamiento sobre cómo la tradición filosófica ha interpretado el tiempo como una realidad "en sí", como un hecho objetivo de la creación "natural" independiente del hombre, hasta la interpretación subjetiva que no ve en el tiempo sino una forma innata de la experiencia humana, es que Elias hace en realidad una crítica a la teoría del conocimiento tradicional.

Así, en la jerga de los filósofos, dos conceptos -"sujeto" y "objeto"- que se refieren a dos funciones inseparables y complementarias del hombre y la Naturaleza o de los hombres entre sí, en un proceso cognoscitivo, se desfiguran y presenta como dos existencias autónomas, separadas por un abismo espacial infranqueable. En esta jerga filosófica, el mundo es "exterior", mientras el saber es "interior". Ahora bien, el "saber" como "lenguaje" supone una multitud de hombres que se

¹²⁹ Ibid., p. 23

comunican y no sólo un individuo. "Mundo exterior" apenas sería un instrumento conceptual apropiado para representar la relación entre lenguaje social y habla individual, o la relación de los conceptos pluripersonales con su empleo unipersonal. El "objeto está en función del correspondiente acervo social de conocimientos."¹³⁰

Así las cosas, además de una crítica a la teoría del conocimiento tradicional que divide sujeto-objeto, Elias reconstruye esta dicotomía en términos de un conocimiento que se produce *socialmente* y que además es un *proceso*.

Los demás existen, ¿luego entonces Yo pienso?

La idea de individuo como "ente" aislado que reflexiona sobre el mundo "exterior" es, como ya hemos señalado, una fuerte creencia de la tradición occidental, específicamente de la filosofía. Nos atreveríamos a afirmar que uno de los filósofos que más coadyuvó en la creación de esta "imagen" fue, desde luego, René Descartes. La forma de hacer filosofía de este pensador en verdad fue novedosa: por primera vez en la historia de Occidente aparecía un texto, de carácter filosófico, que utilizaba como forma argumentativa la primera persona del singular "Yo"; la filosofía, eterna búsqueda del *logos*, de la "pureza" de las ideas, de la lógica, discurso en el cual ante todo debe prevalecer lo objetivo, la verdad: ¿Cómo podía presentarse una argumentación filosófica a partir del "Yo", precisamente ese pronombre que "representa" la subjetividad, ese pronombre que se utiliza casi únicamente para expresar opiniones, por lo demás falibles, cambiantes, inexactas? Desde luego no es este el lugar, ni nosotros las personas adecuadas, para evaluar las ventajas y repercusiones (por cierto no pocas) que tuvo esta forma de hacer filosofía en términos del pensamiento occidental. Tan sólo querriamos tomar a este filósofo como representante de ciertas "creencias" y presupuestos que han estado presentes en la concepción epistemológica tradicional. Descartes es un pensador que lleva al extremo la duda sobre lo "exterior", mediante la duda metódica. Para decirlo brevemente, las ideas imperantes en su época y su tradición *no permitían* plantear los problemas de otra manera. Descartes comienza sus meditaciones¹³¹ dudando sobre todo para buscar un punto "seguro" sobre el cual fundar

¹³⁰ N. Elias, *Sobre el tiempo*, FCE, México, 2000, p. 139. (En adelante SE)

¹³¹ Véase René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Porrúa, México, 1998.

realidad del mundo "exterior". Al poner en duda todo el mundo "exterior", incluido su cuerpo mismo en la medida en que los sentidos nos engañan, lo único que le queda como seguridad es que aunque nada de lo "exterior" fuera cierto, él seguiría pensando. De tal manera, Descartes distingue entre cuerpo y el acto de pensar, o sea, entre cuerpo y alma.

éste (el pensar) es el que me pertenece, el que no se separa de mí. Yo soy, yo existo; pero ¿cuánto tiempo? El tiempo que pienso, porque si yo cesara de pensar, en el mismo momento dejaría de existir [...] no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento, una razón.¹³²

El "yo" no sería el cuerpo, sino más bien el alma, y lo que fundamente el alma sería el pensar. Lo único cierto dentro de la incertidumbre creada alrededor del mundo exterior, fáctico, de los sentidos, es que yo soy algo. Como se aprecia, esta argumentación llevada a las máximas consecuencias, no tenía sino una salida metafísica. Si "yo" soy lo único que existe porque es de lo único de lo que puedo estar seguro porque soy "yo" el que piensa, ¿cómo puedo asegurar la existencia de los demás, de los que están "afuera" de mi pensamiento, cómo puedo saber que no son "falsos" que "yo" no los he "inventado"? No habría muchas respuestas, atrapados en esta forma de razonar: Dios es la salida. El pensamiento en el cual se inserta Descartes, se obsesionaba por encontrar la *causa prima* que salvara el conocimiento del infinito mar de la causalidad.

Citamos a Elias *in extenso*:

Lo aislante, que aparece como un muro invisible, que separa el "mundo interior" del individuo del "mundo exterior" o al sujeto del conocimiento del objeto, al "ego" de los "otros", al "individuo" de la "sociedad", es la contención más firme, más universal y más regular de los afectos; característica de este avance de la civilización, son las autoconcepciones fortalecidas que impiden a todos los impulsos espontáneos expresarse de modo directo en acciones, sin la interposición de aparatos de control; y lo aislado son los impulsos pasionales y afectivos de los hombres, contenidos y refrenados y sin posibilidad de acceso a los aparatos motores. Estos impulsos se aparecen a la autoexperiencia como lo que está oculto ante todo lo demás y, a menudo, como el yo auténtico, como el núcleo de la

¹³² Ibid., p. 60.

individualidad. La expresión "la interioridad del ser humano" es una metáfora cómoda pero una metáfora que induce a error.¹³³

En otras palabras, la sensación de que existe un "yo" separado de los demás u oculto en algún lugar de nosotros a donde los demás no tienen acceso, es producto del proceso civilizatorio que ha llevado a los hombres a controlar más sus impulsos afectivos inmediatos, reprimiéndolos para poder tener relaciones sociales más duraderas. Así, la distancia necesaria para que el pensador reflexione sobre un determinado "objeto", lo que implica un distanciamiento afectivo durante el proceso mismo del pensamiento, es visto como una distancia real, como una separación espacial que divide y separa al "sujeto" del "objeto" que conoce. Este es un tema que más adelante abordaremos: el del compromiso y el distanciamiento en el conocimiento.

Visto desde esta perspectiva, podemos entender un poco mejor lo fuertemente arraigados que están ciertos hábitos lingüísticos en nuestra tradición, y que tienen consecuencias en términos de las preguntas que nos *podemos* plantear sobre ciertas cuestiones del conocimiento. Esta distinción entre "interior" y "exterior" no es sino un producto histórico. No es una situación que siempre haya sido así y que siempre lo vaya a ser. El pensamiento que tiende al solipsismo es rechazado por Elias,

Es manifiesto que el punto de partida necesario para el estudio de la sociología es una imagen del hombre en plural, pluralidad de hombres en tanto procesos abiertos e interdependientes.

[...] Los actos de reflexión, que en las sociedades diferenciadas se toman por cada uno de sus miembros como algo obvio, implican actos de autodistanciamiento de los objetos del propio pensamiento [...] Por eso no es nada sencillo conjugar la comprensión de que el sentimiento de que existe un muro que separa la propia "interioridad" y el mundo de "ahí afuera" es un sentimiento genuino con la comprensión de que no existe un tal muro.¹³⁴

El uso de los pronombres personales, específicamente del "yo", han sido utilizados y transformados de *conceptos de relación*, es decir de conceptos que implican poner en

¹³³ EPC, pp. 41-42.

¹³⁴ SF, pp. 146-7.

relación un enunciado con aquél que lo emite, lo pronuncia, a *conceptos de sustancia* o *conceptos-cosa*, como Elías los llama. Estos implican tomar los pronombres como realidades estáticas, independientes.

Realmente, la función que desempeña el pronombre "yo" en la comunicación humana sólo se entiende en conexión con las demás posiciones representadas por los otros miembros de la serie. Dificilmente son separables las seis posiciones en juego; es imposible "imaginar un "yo" sin un "tú", un "él" o un "ella", sin un "nosotros", un "vosotros" y un "ellos".¹³⁵

Los pronombres tienen por función servir en la comunicación de distintos individuos para designar a distintas personas, lo cual únicamente expresa la posición del que habla en cada caso y su relación con los demás, con el conjunto del grupo. Los pronombres (por ejemplo "yo") sirven como forma de orientación en una comunicación que implica a los demás y sus respectivas posiciones. Por medio de los pronombres es que podemos vincularlos con los demás. El "individuo" así entendido no es sino un ser humano en su relación e interdependencia con otros seres humanos.

[...] este modelo [el de los pronombres] nos ayuda a ver con algo más de claridad lo poco adecuados a la situación humana que son todos los hábitos de pensamiento que dan a entender que el auténtico "yo" o la "mismidad" residen en algún lugar en el interior de la persona individual, separada de los otros hombres, a los que se designa en términos de "tú", "nosotros", "él" o "ellos". El recuerdo de que la percepción de sí mismo como la persona a la que se designa en términos de "yo" es inseparable de la percepción de las demás personas a las que se denomina en términos de "tú", "él", "nosotros" o "ellos" quizá facilita distanciarse en alguna medida del sentimiento de que uno mismo existe como persona en su "interioridad" y todos los demás hombres existen como personas "fuera" de la propia interioridad.¹³⁶

Presentar el conocimiento como un *proceso* implica romper con posturas epistemológicas clásicas y representa un continuum nunca acabado, sino dándose en cada

¹³⁵ *Ibid.*, p. 148.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 151.

momento, un proceso que va cambiando conforme van cambiando los tipos de conocimiento social en cada sociedad y donde el acto de conocer implica al mismo tiempo al "objeto" y al "sujeto" en su unidad indisoluble. Antes de proseguir con las consecuencias de este razonamiento en términos del conocimiento sociológico, es necesario revisar la forma general en que Eliás ubica al conocimiento: en sus relaciones de compromiso y distanciamiento.

El conocimiento como relaciones de compromiso y distanciamiento.

Las investigaciones de Eliás sobre la sociedad y el conocimiento abarcan dos aspectos: el psicológico y el social. Al elaborar su estudio sobre el proceso de civilización busca la "génesis" de nuestros modales y de nuestras modernas represiones que hacen posible cualquier tipo de relación social. En pocas palabras, lo que hace Eliás es buscar los "orígenes" del súper-yo freudiano¹³⁷ no como una entidad biológica ahistórica, localizable en algún lugar del cerebro, innato en los seres humanos, sino más bien, busca el *proceso* mediante el cual, en el curso de nuestra la civilización occidental fueron siendo necesarias cierto tipo de represiones emocionales, además relacionándolas con procesos sociales más amplios, como la formación del Estado moderno, el triunfo de la burguesía sobre la aristocracia, entre otros. Buscando material empírico para explicar la forma que adquirió esta autoacción moderna, Eliás muestra un panorama ciertamente distinto sobre los impulsos de agresión reprimidos en los individuos modernos: nos muestra como el producto de varios siglos de desarrollo en un sentido definido: el control cada vez mayor de nuestro impulsos y de nuestras emociones y, así, nos ubica como parte de un largo proceso evolutivo que nos da las peculiaridades que tenemos, mismas que no son "naturales" en un sentido eterno.

De manera que las relaciones características que permiten cualquier tipo de conocimiento estarían marcadas por lo que Eliás llama compromiso y distanciamiento. Así afirma que sólo de los niños y los dementes se puede decir que existe un total compromiso (el caso de los niños) sobre las actividades y experiencias realizadas, y un total distanciamiento (los dementes), indiferencia ante lo que hay alrededor. Un adulto "normal" oscilaría entre estos polos.

¹³⁷ Ver S. Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza editorial, España, 1998.

la posibilidad de existencia de una convivencia social ordenada se basa en la interrelación, en el pensar y el actuar del hombre, de impulsos comprometidos e impulsos distanciados que se mantienen en jaque unos a otros.¹³⁸

Así, más que dos actividades separadas, constituyen un continuum el cual implica no considerar que existe una división entre hechos psíquicos y hechos sociales, como realidades independientes en el individuo. La forma en que un individuo percibe y experimenta lo relacionado con sus sentidos está determinada por el nivel de conocimiento que haya en su sociedad. En las sociedades modernas industrializadas existe un alto grado de distanciamiento con respecto a los fenómenos no humanos y, aunque puede haber variaciones individuales, "el margen de las variaciones individuales del distanciamiento está supeditado a los patrones sociales de distanciamiento."¹³⁹

En este sentido, la diferencia entre el conocimiento precientífico y el científico es la combinación y tendencias del compromiso y el distanciamiento para su desarrollo, al buscar no involucrar intereses personales, posturas egocéntricas que mermen la calidad de resultado de una investigación. Sin embargo no podría haber una línea divisoria tajante que distinguiera estos dos "tipos" de conocimiento. De acuerdo con Elias una pregunta *comprometida* es la que se hace sobre un fenómeno (social o natural) refiriéndolo a un sujeto: ¿qué representa tal cosa *para mi o para nosotros*? La sustitución de ésta por una pregunta *distanciada*: ¿qué es eso? ¿Cómo se relacionan los fenómenos entre sí?

En nuestras sociedades conviven formas de pensamiento comprometidas y distanciadas a pesar de que el grado de distanciamiento del hombre adquirido con respecto a la naturaleza sea bastante alto.

El ser humano ha aprendido a imponerse a sí mismo una mayor reserva en su aproximación a los fenómenos naturales y, a cambio de las satisfacciones a corto plazo a las que ha tenido que renunciar, ha obtenido un poder mayor para controlar y manipular las fuerzas de la naturaleza en beneficio propio y, así este ámbito ha ganado una mayor seguridad y nuevas satisfacciones a largo plazo.¹⁴⁰

¹³⁸ Elias, "Compromiso y distanciamiento", en *Compromiso y distanciamiento*, ediciones Península, Barcelona, 1990, p. 12. (En adelante CyD).

¹³⁹ *Ibid.*, p. 13

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 17.

Esto nos lleva a abordar las relaciones de compromiso y distanciamiento en términos del conocimiento producido en las ciencias naturales y en las ciencias sociales.

Las ciencias sociales y las ciencias naturales vistas en sus relaciones de compromiso y distanciamiento.

El ser humano a largo de la historia ha logrado alcanzar un gran distanciamiento de sí mismo con respecto a los fenómenos que suceden en la naturaleza de modo que ha podido controlarlos de manera más efectiva.

Así resulta que en esa época a la que llamamos "Edad Moderna", los seres humanos alcanzan una etapa de autodistanciamiento que les permite comprender el acontecer natural como una correlación con leyes propias que se cumple sin objetivo, sin intención y sin determinación, de un modo completamente mecánico o causal; interrelación que sólo tendrá un sentido y un objetivo para él (para el hombre) cuando éste gracias a su conocimiento objetivo, esté en situación de controlarlo y darle un sentido y una finalidad. Pero en este primer momento los seres humanos no pueden distanciarse suficientemente de sí mismos para convertir en objeto de investigación y de conocimiento su propio autodistanciamiento, su propia contención afectiva, en una palabra, las condiciones de su función como sujeto del conocimiento científico de la naturaleza.¹⁴¹

El dominio sobre la naturaleza no humana no ha ido acompañada por un aumento en el dominio de los procesos de cambio social y los propios sentimientos con relación a los mismos. La relación de dependencia entre naturaleza y seres humanos sería inversa, es decir, a mayor independencia de la naturaleza, habría una mayor dependencia de los hombres entre sí.

El problema del distanciamiento en términos del conocimiento sociológico es, en alguna manera, el viejo problema planteado desde la propuesta marxista: el papel de los valores, de la ideología en el resultado de las investigaciones y durante el proceso mismo de investigación. Desde luego que la visión de Elias difiere en muchos puntos; para empezar la palabra "ideología" prácticamente no aparece en sus escritos. Además, el problema del compromiso así como lo aborda Elias no tiene que ver con una "falsa conciencia", sino con una imposibilidad social y *psicológica* de alejarse del "objeto" de estudio para verlo de

¹⁴¹ EPC, p. 39.

manera más objetiva; la propuesta de este autor tiene que ver con *estados del conocimiento sociales y condiciones sociales* que impiden que los seres humanos construyan modelos de conocimiento más adecuados a la realidad social que buscan explicar. Ya ahondaremos sobre este particular.

Uno de los ejes principales en esta construcción teórica es el dominio emocional. Elías explica que la transición de una cosmovisión egocéntrica a una heliocéntrica que se dio con la llamada “revolución copernicana” fue posible no solamente por una serie de descubrimientos; “se necesitaba sobre todo, también, un aumento de la capacidad reflexiva de los hombres para distanciarse de sí mismos y de los demás en su actividad mental.”¹⁴²

El conocimiento producido por la ciencia en general, como ya bien veía Max Weber, tiene como característica primordial un desencanto sistemático del mundo en el que vivimos. La secularización del mundo social que ha producido la ciencia va de la mano con la puesta en duda de muchos “meta relatos” (el mitológico, el religioso principalmente), exiliando de manera cada vez más importante las explicaciones mítico-religiosas al “espacio privado”, por decirlo de alguna manera. Cuando Copérnico afirmaba que la Tierra no era el centro del Universo, en realidad estaba atacando frontalmente una visión que sobre todo era religiosa: la creencia de que la Tierra era el centro del Universo estaba íntimamente relacionada con otra: el fin de la Creación éramos los hombres, como parte de un plan divino. No solamente estaban en peligro estructuras de poder que se creían las únicas con el derecho de hablar y de decir qué era lo verdadero y qué no; sobre todo se ponía en peligro toda una cosmovisión de la cultura occidental: la seguridad ontológica de las personas sobre su papel como individuos y como especie había sido puesta en duda. La ciencia, desde sus inicios ha sido –para decirlo con Elías, quien da esta característica a la sociología– una verdadera “cazadora de mitos.”

Para subsistir una cosmovisión en cuyo punto central estaba la tierra con los hombres que en ella vivían, por otra como la heliocéntrica, que casaba mejor con los hechos observables, pero que era mucho menos gratificante desde un punto de vista emotivo, se hacía necesario un aumento de control emocional desarrollado en la sociedad, aprendido individualmente y, también, una capacidad superior de tal autocontrol, ya que el cambio en la cosmovisión alteró la posición de los hombres que pasaron de ser el centro del universo a habitar en uno de los planetas que giran en torno a ese centro.

¹⁴² EPC, p. 39.

La transición desde un conocimiento de la naturaleza egocéntrico, basado en creencias tradicionales, a otro legitimado por la investigación científica, y el impulso que se experimentó en la dirección de mayores controles emocionales, planteó un aspecto del proceso civilizatorio...¹⁴³

El conocimiento generado por la ciencia ciertamente no es gratificante en términos emocionales. Detrás de los fenómenos naturales no habría designios "escondidos" para los hombres; tan sólo un monótono y hasta cierto punto mecánico acontecer susceptible de ser medible y predecible en términos matemáticos.

Para Elias, en lo referente a las relaciones sociales, el hombre se halla comprometido como tiempo antes con las relaciones con la naturaleza: incapaz de distanciarse para poder comprender mejor los fenómenos sociales. Para decirlo en otras palabras, el panorama de las ciencias sociales es muy similar al de las ciencias naturales unos siglos antes. Las razones de que esto sea así, van de lo psicológico a lo social y Elias las ejemplifica mediante un cuento de Edgar Allan Poe.

El conocimiento en las ciencias sociales: los sociólogos en el abismo del Maelström.

Poe narra en un cuento la historia de tres hermanos que salen de pesca y son sorprendidos en su camino de regreso por una tormenta. Incapaces de hacer algo al respecto son arrastrados por ésta a un remolino de proporciones inmensas. Uno de los tres hermanos es lanzado al mar por una ola. Los dos sobrevivientes sólo observan como son poco a poco tragados por el remolino que lentamente los lleva en caída hacia el abismo. Uno de ellos, al darse por vencido, al asumir que de cualquier forma moriría, decide relajarse e incluso disfruta el espectáculo que la naturaleza le presenta: restos de embarcaciones, casas, árboles danzan en distintos compases mientras son tragados poco a poco por el remolino.

Esto podría parecer extraño: pero entonces, cuando nos hallábamos en las verdaderas fauces del abismo, sentí más sangre fría que cuando nos aproximábamos a él. *Habiendo desechado toda esperanza*, me liberté en gran parte de aquel terror que al principio se había apoderado de mí.¹⁴⁴

¹⁴³ EPC, p. 39.

¹⁴⁴ E. A. Poe, "Descenso en el Maelström", en *Narraciones extraordinarias*, Porrúa, México, 1998. El subrayado es nuestro.

Al observar tranquilamente estos objetos se da cuenta que existen ciertas regularidades en la forma en que tales objetos son absorbidos en cada una de las vueltas que los precipita en el abismo. Observa que los objetos de forma cilíndrica tienden a ser expulsados lejos del remolino. El otro tripulante está paralizado, no puede moverse, no puede pensar en nada más que en su muerte. Su hermano busca prevenirlo de su descubrimiento, pero el otro no responde y se aferra de donde está sujetado. El que ha hecho las observaciones toma un barril y se lanza fuera del barco justo antes de que éste sea succionado hacia el fondo del abismo.

El cuento de Poe refleja la interdependencia funcional de los sentimientos de una persona y el proceso global en el que se encuentra. De manera que a mayor dominio de uno mismo, hay una menor intervención de emociones en el pensar y en el actuar. Esta interdependencia funcional lleva a preguntarse por los procesos circulares más que por la causa y el efecto. Es decir, a medida que hay una evolución en las sociedades, crece el conocimiento social y se aumenta el dominio sobre los procesos no humanos, con lo cual se crea una zona de seguridad que nos mantiene lejos de los peligros que puede representar lo no humano. De lo anterior Elias propone el "enlace doble" como uno de los problemas del conocimiento humano. Éste se refiere al movimiento circular y escalonado que va de

un nivel alto de peligro (que) se corresponde con una alta carga emocional del conocimiento y el modo de pensar sobre los peligros, así como también de la capacidad de actuar frente a éstos, esto es, un elevado grado de fantasía en la manera de concebir los peligros; esto conduce a una constante multiplicación del nivel de peligro, que, a su vez, comporta un incremento de los modos de pensar más inclinados hacia la fantasía que a la realidad.¹⁴⁵

El avance del conocimiento científico no sólo implicó un mayor distanciamiento, sino una ruptura con deseos y creencias de muchos grupos, por lo cual tales rupturas con el conocimiento tradicional deben ser contempladas a partir de la importancia emocional que afecta a los involucrados.

no sólo es la "razón", sino la persona en su conjunto, lo que está inmerso en la búsqueda del conocimiento. El significado emocional del conocimiento desempeña un papel no menos importante

¹⁴⁵ N. Elias, "Los pescadores en el Maëlstrom", en *CyD*, p.65.

que el de su valor cognitivo en la adquisición y desarrollo del conocimiento; desempeña un papel, por ejemplo, en las disputas por llevar a cabo innovaciones en el campo de las ideas.¹⁴⁶

La concepción científica del conocimiento de lo no humano es en verdad insatisfactorio, en la medida en que casi siempre contradice los deseos de los seres humanos. Sin embargo, tal "decepción" tiene beneficios a largo plazo: un mayor control sobre la naturaleza no humana. Para Elias la ruptura del doble enlace logrado para las ciencias naturales no ha sido alcanzado, las ciencias sociales, los sociólogos seríamos, todavía, ese otro hermano que no se atreve a brincar del barco para salvarse en la medida en que estamos demasiado inmersos en nuestro "objeto" de estudio, demasiado comprometidos. "Un huracán [...] Le ciega a uno, le aturde, le estrangula y le quita a uno toda facultad de acción o de reflexión."¹⁴⁷

La elaboración de conocimiento sociológico estaría, dentro de la consideración de Elias, supeditado a los intereses particulares inmediatos de la realidad social que busca analizar y explicar. Alguien que buscara hacer sociología de manera objetiva tendría que hacerse las siguientes preguntas:

¿Hasta qué punto en la elaboración o en la consideración crítica de las teorías sociológicas no estoy buscando en primer término dar validez a una idea previamente existente de cómo *deben* ordenarse las sociedades humanas? ¿Hasta qué punto admito en las investigaciones teóricas y empíricas relacionadas con los problemas sociales aquello que se corresponde con mis propios deseos y aspiraciones y, por tanto, aparto la vista de lo que se opone a ellos? Y ¿hasta qué punto la cuestión que más me interesa es cómo se relacionan entre sí los diferentes procesos sociales, cómo pueden realmente explicarse estos procesos, qué ayuda pueden ofrecer las teorías sociológicas en la

¹⁴⁶ Ibid., p. 92. En la interpretación de Kuhn sobre las revoluciones científicas juega asimismo un papel importantísimo los valores y las creencias de los científicos comprometidos con un paradigma en términos de aceptar como válidas los resultados del nuevo paradigma. Véase T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 2000. También véase, en este mismo sentido, la visión de Karl Popper, "La lógica de las ciencias sociales" en T. Adorno, *La lógica de las ciencias sociales*, Grijalbo, México, 1988, p. 19. "[...] no podemos privar al científico de su partidismo sin privarle también de su humanidad. De manera harto similar ocurre que tampoco podemos privarle de sus valoraciones o destruirlas sin destruirle como hombre y como científico. Nuestras motivaciones y nuestros ideales puramente científicos, como el ideal de la pura búsqueda de la verdad, hunden sus raíces más profundas en valoraciones extracientíficas y, en parte, religiosas."

¹⁴⁷ Poc, op. cit., p. 152.

orientación, la explicación y, no en último término, también la solución práctica de los problemas sociales?¹⁴⁸

Como se aprecia, en las preguntas antes enunciadas está implícita una vieja cuestión que ha caracterizado a la sociología desde sus orígenes, de manera primordial en la obra de Max Weber: la sociología no es una ciencia prescriptiva en el sentido de hacer juicios sobre cómo las cosas *deben* ser. Una de las preocupaciones que Elias ve en términos de la construcción de conocimiento sociológico es que la teoría no sea un reflejo de cómo queremos que las cosas sean; que no refleje un deseo, una postura personal, los intereses del grupo al que pertenezco, para decirlo en pocas palabras, que el conocimiento producido no esté sesgado ideológicamente. Sin embargo, y aquí también sigue vigente la visión de Durkheim como de Weber, el conocimiento producido por las ciencias sociales, puede y de hecho sirve para *orientar* la acción de las personas implicadas.

En las ciencias sociales, de acuerdo con Elias, todavía no existiría en las teorías una clara diferencia de visiones generales de la sociedad como un largo proceso, donde la teoría postulada sólo revista características específicas, de los conceptos que tienen mucha carga emotiva, propia de los intereses e ideología de un determinado tiempo. Los científicos sociales, por lo tanto, se encuentran en el dilema de cómo lograr el grado de distanciamiento adecuado frente a una realidad inmediata, que les exige compromiso en la medida en que están de por medio los intereses de sus propios grupos, sus ideales políticos, etc.

La particular dificultad de la situación actual de las ciencias sociales, como en su tiempo la del pensamiento científico-natural en su secular periodo inicial, estriba en que la posibilidad del tránsito a un pensamiento menos fantasioso y más cercano a la realidad es más reducida cuanto mayor sea la furia y el apasionamiento de esa lucha es tanto más controlable cuanto más fantasioso y alejado de la realidad sea el pensamiento del hombre.¹⁴⁹

¹⁴⁸ SF, p. 185.

¹⁴⁹ SF, p. 24. Para entender un poco mejor la visión de Elias sobre el estado del conocimiento en las ciencias sociales, en la sociología específicamente, es necesario ubicar, por lo menos de manera general, el contexto histórico y político en el cual se desarrollaron sus ideas. La sociología que se desarrolló durante el siglo XX estuvo en gran parte marcada por los conflictos políticos internacionales que tenían prácticamente dividido al mundo en "capitalistas" y "socialistas". Una de las grandes amenazas que el mundo entero vivió en el periodo de la posguerra se debió en gran parte al conflicto de la llamada "Guerra Fría", en el cual todo el tiempo estuvo constante la amenaza de una guerra nuclear. Cuando Elias habla de fantasía en términos de relatos

Para decirlo en pocas palabras, una de las condiciones más importantes para que pueda existir un conocimiento sociológico más distanciado, o sea más objetivo, radica en las circunstancias políticas y sociales que rodean la producción de conocimiento sociológico. Es decir, mientras exista un miedo entre distintos grupos de seres humanos, desconfianza; mientras la lucha por el poder implique de manera emocionalmente fuerte las opiniones y sentires de los que producen conocimiento, quienes finalmente, son humanos; mientras la construcción teórica, por la "inmediatez" de los conflictos que se dan en la sociedad, no esté lo suficientemente distanciado de los deseos propios del investigador, un conocimiento sociológico más adecuado no es posible, según esta visión psico-social de Elias. Este autor lo resume en lo que denomina el *principio de facilitación progresiva*:

cuanto más bajos sean el grado de dominio sobre el manejo de objetos y el grado de distanciamiento y adecuación de la manera de pensar sobre esos objetos que posee una sociedad, más difícil será para esa sociedad elevar dichos grados.¹⁵⁰

sobre lo social, se refiere, de manera primordial, aunque no exclusivamente, a uno de los más impactantes mitos que vivimos en el mundo contemporáneo: el mito del nacional socialismo y la superioridad de la raza aria. Este fenómeno mundial no podía tener repercusiones menores en términos de cómo era utilizado y en más de un sentido tergiversado, el conocimiento proveniente de la filosofía y de ciencias sociales en general. Esta situación no sólo se refleja de alguna manera en los escritos de Elias; sobre todo en el desencanto y pesimismo que existe en la llamada "Escuela de Frankfurt" sobre el futuro de la sociedad. (Desde luego habría excepciones como Erich Fromm o, en menor medida, Herbert Marcuse). Por otra parte, el ambiente "pacífico" que se vivía después de la segunda Guerra Mundial era en verdad muy frágil. En este contexto, como ya también habíamos mencionado, defender una determinada postura teórica, era casi de manera "lógica" defender una postura política. Este ambiente de desconfianza y rechazo de los que no "conulgaran" con cierta ideología tuvo repercusiones en el ámbito de la teoría. Visto desde esta perspectiva el diálogo entre distintas tradiciones no parecía darse por la forma tan apasionada en que se luchaba por las ideas; después de todo era ni más ni menos una visión del mundo lo que estaba en juego, es decir, había implícitamente en la teoría un "deber ser", una idea de cómo la sociedad *tenía que ser* y hacia dónde *queríamos dirigirla*. Elias sería, en nuestra opinión, uno de los primeros pensadores que buscarán otras explicaciones al desarrollo de la sociedad moderna o civilizada, como prefirió llamarla. Es decir, su pensamiento no se quedará entrampado entre las alternativas de marxismo o estructuralismo y mostrará que el proceso de civilización no es el plan preconcebido y que el desarrollo de la sociedad no obedece a principios del todo racionales. Una cuestión que cabría preguntarse es si los impedimentos para un conocimiento sociológico más adecuado tal como Elias lo propone, se "aplican" en términos de la sociología contemporánea; o sea, a pesar de que ciertamente los eventos políticos de las últimas dos décadas (la "caída" del muro de Berlín, el fin del socialismo en la Unión Soviética, etc.) han distensado, por lo menos un poco los conflictos bélicos (nucleares) internacionales, el conflicto está latente; repetimos, aun cuando exista un diálogo más abierto entre las distintas tradiciones de pensamiento, ¿podríamos decir que la sociología contemporánea está produciendo conocimiento más distanciado? Visto retrospectivamente, resulta más cómodo y más "sencillo" analizar la producción de conocimiento sociológico de una determinada época, en la medida en que tenemos cómo compararlo. Dar un "diagnóstico" sobre el panorama actual no es menos necesario; sin embargo, se necesitaría de otro tipo de investigación que la que aquí presentamos para emitir un juicio adecuado.

¹⁵⁰ CyD, p. 49.

Así, de nuevo se hace énfasis en que una de las tareas más urgentes por resolver en la sociología es la creación de conceptos propios que se adecuen más al ámbito propio de esta ciencia. Para Elias una de las cuestiones que más ha dificultado el desarrollo de la sociología ha sido la "importación" de conceptos y, sobre todo de métodos de otras ciencias, específicamente de la física, cuyo modelo ha sido reducir lo cualitativo a cifras, a cálculos matemáticos.

La complejidad de muchas teorías sociológicas actuales tiene su causa no en la complejidad del objeto en cuya investigación se esfuerzan, sino en el uso de conceptos que se han acreditado fundamentalmente en otras ciencias, en especial las físicas o en el uso de conceptos cotidianos asumidos como obvios y que resultan inapropiados para la investigación de contextos funcionales específicamente sociales.¹⁵¹

Lo anterior nos lleva de regreso a uno de los problemas planteados al inicio: la necesidad de la sociología de buscar nuevos medios conceptuales y lingüísticos que permitan construir un conocimiento más adecuado, además de replantear relaciones sociales en términos distintos que nos ayuden a borrar viejos hábitos lingüísticos que nos hacen sentir "separados" de los demás o ver las relaciones sociales y naturales como estáticas y no como procesos, es decir, en constante movimiento. Una de estas cuestiones que Elias replanteará es la dicotomía individuo/sociedad.

El replanteamiento de la dicotomía individuo/sociedad: la figuración.

Elias, al igual que Giddens y Bourdieu, desecha la tradicional dicotomía entre individuo y sociedad, como ya habíamos anunciado. Al rechazar la metáfora de la "interioridad" humana como algo opuesto a lo "exterior", a lo cognoscible, a lo claro, también rechaza la dicotomía epistemológica que divide sujeto y objeto. De lo anterior se desprende casi de manera necesaria que una distinción entre individuo y sociedad como "entes" separados y autónomos no es ya sostenible.

La investigación sobre el proceso de civilización lleva a Elias a tomar como absurda las posturas que han visto en la sociedad y el individuo dos realidades distintas y hasta contrapuestas. El individuo sólo llegar a ser tal en tanto existe en sociedad, de manera que

¹⁵¹ SF, p. 133. El subrayado es del autor.

en gran medida lo que un individuo *es* depende en gran medida de la sociedad en la que vive, de la misma manera que no puede existir sociedad sin individuos.

Tal como se utiliza habitualmente este concepto (individuo) en la actualidad suscita la impresión de referirse a un adulto sin relaciones con nadie, centrado en sí mismo, completamente solo, que además nunca fue niño.¹⁵²

Este último comentario de Elias puede resultar hasta hilarante, sin embargo no es menos importante para comprender y replantear la ya gastada dicotomía. Todos los seres humanos hemos sido niños, es decir, hemos pasado por un *proceso* de aprendizaje, de socialización, a partir del cual nos hemos familiarizado con el mundo (natural y social) en el que vivimos, el cual en gran medida está determinado por la acumulación de conocimiento que hay en cada sociedad en cada momento histórico. Durante la niñez, como Elias nos muestra, somos "convertidos" en personas civilizadas, o sea, los rasgos de la civilización (la represión emocional, impulsiva, los gustos, la vergüenza, etc.) son introyectados de distintas maneras en un proceso que ante los ojos del hombre moderno parece "natural" y normal; es decir, parece como si todos los seres humanos de todas las épocas siempre hubieran pensado y se hubieran comportado como nosotros. La evolución del control emocional en el sentido que lo marca la civilización que ha durado varios siglos es aprendido en por los niños en un periodo no mayor de diez años. Esto tiene fuertes implicaciones en términos de la concepción de las relaciones entre individuos y sociedad.

La sociedad para Elias no sería sino *una figuración de individuos interdependientes*. Y una figuración es "una estructura formada por personas interdependientes, bien como grupo, bien como individuos."¹⁵³ Los seres humanos son dependientes entre sí y en sus múltiples relaciones van dando lugar a figuraciones con distinto grado de complejidad. Así las figuraciones serían cadenas de interdependencia entre distintos individuos que incluye relaciones de poder, entendido este último como relación fluctuante, en donde se dan distintos equilibrios de acuerdo a la dinámica propia, al propio proceso que involucra la misma relación entre individuos. Así, por ejemplo se parte del individuo, pero ese individuo a su vez forma parte de una familia, misma que a su vez forma parte de un grupo,

¹⁵² SF, p. 140.

¹⁵³ Elias, "Los pescadores..." en CyD, p. 113.

que a su vez forma parte de un Estado, formando así una sociedad. La interdependencia entre seres humanos tienen que ver en gran parte con las vinculaciones afectivas que se desarrollan entre los mismos. De manera que aquella figuración que posea el mayor nivel de integración y organización dentro de la jerarquía de las figuraciones, también tendrá mayor capacidad de dirigir su propio curso. Las "subfiguraciones" o figuraciones de menor grado de complejidad, (por ejemplo los individuos), poseen distintos grados de autonomía, pero ésta varía de acuerdo a las características de la figuración superior y a la posición que ocupe tal figuración.

Así, a pesar de que la relación entre "individuo" y "sociedad" es única y singular, tiene en común con otras relaciones entre unidad parcial y unidad total propias de figuraciones muy organizadas y autorregulables el hecho de que las regularidades, atributos y comportamiento tanto de subfiguraciones de distintos niveles como de la misma figuración superior no pueden describirse simplemente en términos adecuados para sus respectivas unidades constituyentes. Tampoco pueden explicarse como efectos cuyas causas se encuentran en sus partes constituyentes. Y, sin embargo, no son nada fuera y apartados de esas partes constituyentes.¹⁵⁴

Los seres humanos en su actuar van formando distintas figuraciones mismas que adquieren cierta autonomía con respecto a los individuos que las forman. Así por ejemplo, la familia es una figuración con un grado de complejidad menor que el Estado. Sin embargo, a pesar de ser distinguibles *analíticamente*, formarían parte de un continuum que va de las figuraciones más simples hasta las más complejas. Habría varias consecuencias de lo anterior, entre otras, que si bien la sociedad, así como Elias la entiende, está formada por las acciones de los individuos, el curso de la sociedad *en conjunto* no puede ser reducido a las acciones de los individuos,

Así pues, los actos voluntarios parten de una red de interdependencias humanas surgida no de las acciones o planes de tal o cual persona, sino del encadenamiento *no planeado* de las necesidades *no planeadas* de muchas personas *no planeadas*. El entrelazamiento de los planes y acciones de muchas personas conduce, en otras palabras, a *procesos sociales que no fueron planeados ni premeditados*

¹⁵⁴ CyD, pp. 46-47.

por ninguna de esas personas que los originaron. Estos procesos están estructurados, pueden ser explicados, pero poseen una estructura *sui generis*, distinta de los procesos físicos y biológicos.¹⁵⁵

De lo anterior podemos sacar varias postulados fuertes en la propuesta de Elías. En primer lugar, desde esta visión, si podríamos identificar ciertos rasgos estructurales de las sociedades en las que vivimos; procesos que van de alguna manera en una determinada dirección y que sí podemos analizar; en otras palabras, se puede analizar la evolución que va tomando una determinada sociedad y más o menos el sentido (dirección) en el que evoluciona. Desde luego, para Elías es importante realizar un análisis de los problemas sociales desde las distintas perspectivas en que se presenta. El sociólogo alemán hace una analogía mediante un juego en el cual poco a poco se van incorporando más y más jugadores, lo cual va modificando el panorama y la distribución de poder. A medida que el juego se vuelve más complicado los jugadores comienzan a hacer equipos y alianzas de las cuales van surgiendo distintos representantes de los mismos que se colocan en distintos niveles (pisos) de operación. Aun cuando en una primera instancia parezca que estén desentendidos del juego más “inmediato”, por así decir, el de los primeros “pisos” (base), absolutamente todos están involucrados en el juego y las acciones de cada uno de ellos va teniendo repercusiones que ningún jugador *en particular planeó*.

[...] los sociólogos tienen también la tarea de determinar cómo viven los jugadores que toman parte en el juego, sus jugadas y la propia marcha de éste. En consecuencia, una de las tareas de la sociología consiste en tener en cuenta al menos las perspectivas de la tercera y la primera persona.¹⁵⁶

En este sentido habría una clara coincidencia con la propuesta de Giddens, en el sentido de rescatar cómo el lego “vive el juego” (ya volveremos sobre esto), en este caso, pero también es importante que el sociólogo dé cuenta de los procesos de los cuales no son

¹⁵⁵ Elías, “Los pescadores...” en CyD, p. 137. Cfr. EPC, p.450. “[...] los planes y las acciones, los movimientos emocionales o racionales de los hombres aislados se entrecruzan de modo continuo en relaciones de amistad o enemistad. Esta interrelación fundamental de los planes y acciones de los hombres aislados pueden ocasionar cambios y configuraciones que nadie ha planeado o creado. De esta interdependencia de los seres humanos se deriva un orden de un tipo mayor concreto, un orden que es más fuerte y más coactivo que la voluntad y la razón de los individuos aislados que la constituyen. Este orden de interdependencia es el que determina la marcha del cambio histórico, es el que se encuentra en el fundamento del proceso civilizatorio.”

¹⁵⁶ SF, p. 154.

concientes los propios jugadores dadas sus distintas posiciones diferenciadas en el juego global.

De la idea de figuraciones Elias extrae conclusiones no menos interesantes aplicadas a una idea de ciencia.

Elias: un modelo de ciencia.

La idea de lograr una ciencia unificada fue planteada por el positivismo lógico.¹⁵⁷ Elias critica, precisamente, la homogeneización, por decirlo de alguna manera, de los métodos de investigación de las distintas ciencias que tratan con aspectos diversos de la realidad. Desde luego que la idea de proceso puede ser llevada a todos los ámbitos del conocimiento y, como ya vimos, rinde muchos frutos y disuelve dicotomías ya gastadas como la de sujeto-objeto, individuo-sociedad, naturaleza-hombre. Esta idea es aplicada también en la ciencia.

Tal vez la mejor manera de explicar brevemente estas diferencias entre los principales grupos de ciencias teórico-empíricas –esto es, las ciencias físicas, las biológicas y las humanas– sea construir modelos altamente generalizados formados por unidades compuestas, características de cada área de estudio, modelos que representen diferentes marcos de referencia para los diversos objetos de estudio de estas ciencias; y, al mismo tiempo, incluir estos modelos dentro de un modelo de modelos, en el que sean colocados de acuerdo con el grado y modo en que están ligados las partes constituyentes de esas unidades compuestas.¹⁵⁸

Tal modelo constituiría un continuum entre dos polos: por un lado modelos de unidades generales que pueden existir de manera autónoma, independiente del conjunto sin perder sus particularidades; por otro lado, los modelos generales de sistemas abiertos que tienen autonomía de autorregulación y procesos entrelazados, o sea, que no pueden separarse del conjunto sin ser afectados. Dentro de este continuum estarían tanto fenómenos físicos como sociales.

Elias busca recuperar el modelo de la gran evolución en la biología, el cual se refiere a las transformaciones sencillas cuyas unidades constituyentes no están unidas

¹⁵⁷ Tal unificación buscaba llevarse a cabo a partir de un lenguaje unificado que sería, desde luego, el de la física, reduciendo las ciencias sociales a ciencias a un conductismo social. Véase Otto Neurath, "Sociología en fiscalismo", en A.J. Ayer, *El positivismo lógico*, FCE, México, 1981.

¹⁵⁸ CyD, p. 36.

funcionalmente, a formaciones más complejas donde las unidades constituyentes son interdependientes y actúan en concordancia con esa unidad compuesta de orden superior.

[El modelo de la biología] Muestra un orden jerárquico, dentro del cual, y a lo largo de una serie de niveles, unidades constituyentes se unen formando unidades compuestas de un orden superior, llegándose así, a lo largo de un creciente número de planos de diferenciación y de integración, a formaciones cada vez más complejas.¹⁵⁹

Para Elias, el modelo de la Gran Evolución en la biología sería una suerte de marco de referencia para una teoría sociológica de las ciencias.¹⁶⁰ Tratando de resumir el modelo de Elias en forma muy esquemática, de lo que se trata es de diferenciar planos de complejidad en las distintas figuraciones a estudiar: desde las moleculares hasta las estatales. Cada ámbito de estudio reviste características propias y grados de complejidad que no pueden ser reducidos a las "partes" (unidades parciales) que lo componen. Mediante este modelo que contemplaría a las distintas ciencias *en su conjunto*, se buscaría respetar el grado de complejidad de los distintas figuraciones que se están estudiando; con este modelo se trataría de mantener un diálogo y una comunicación constante entre los distintos científicos que trabajan en distintos niveles de la investigación. Así, se tendría conciencia del nivel epistemológico en el que se está moviendo el investigador, sin perder de vista el nivel que ocupa la investigación específica dentro del "todo". De lo que se trata es de distinguir y construir métodos de investigación científica que vayan de acuerdo con el objeto a estudiar.

Lo que ha sucedido con el desarrollo de las ciencias es que el adelanto logrado en la investigación de unidades de un nivel de organización relativamente bajo (por ejemplo el ámbito de estudio de la física), ha querido "importarse" al estudio de unidades de más alto nivel de organización. No se trata, pues, de explicar el funcionamiento y estructuras de figuraciones de niveles de organización y control elevados, a partir de unos menos elevados. En pocas palabras, la idea de proceso y evolución es llevada como una propuesta de teoría de la ciencia que implique en su modelo los distintos grados de complejidad del mundo natural no humano y el humano como formando parte de un continuum. Así, en

¹⁵⁹ Elias, "Reflexiones en torno a la gran evolución: Dos fragmentos", en CyD, p. 164

¹⁶⁰ Ver Elias, "¿Ciencia o ciencias? Contribución a una discusión con filósofos ajenos a la realidad" en *La civilización de los padres y otros ensayos*, Norma, Santa Fe de Bogotá, 1998.

un todo articulado, cuya *estructura* está conformada por las distintas unidades constituyentes. Éstas, por su parte, serían las partículas más elementales, tendrían una estructura menos compleja, lo cual implica que se puedan descomponer todavía más en sus "subdivisiones", por así decir (por ejemplo el oxígeno o el carbón no se puede decir que "mueran"; se pueden desintegrar de la forma superior, pero conservar sus cualidades). A medida que se va ascendiendo en los distintos niveles de unidades complejas, los instrumentos de conocimiento y *herramientas conceptuales* que sirven para explicar un nivel bajo de unidades (el físico-químico), éstos se vuelven menos adecuados para una explicación más adecuada de niveles superiores, cuyo funcionamiento difiere en gran medida de las propiedades de sus elementos constituyentes. De lo anterior se desprenden algunas cuestiones no menos interesantes en torno al papel explicativo de las leyes en las ciencias.¹⁶²

Las leyes vistas a partir del modelo de ciencia propuesto.

Si bien es cierto que la propuesta de Eliás de un modelo de ciencia hace referencia casi de manera exclusiva a cuestiones que van de los organismos biológicos "fundamentales" (físico-químicos) hasta los más complejos (los seres humanos), la idea de distinguir distintos grados de complejidad en la investigación científica es vigente, sobre todo en términos de buscar herramientas conceptuales más adecuadas que logren una mayor congruencia con el ámbito propio de estudio que las distintas ciencias abordan. Como ya hemos visto, el positivismo enarboló la física como el modelo de ciencia *par excellence*, en la medida en que lograba un alto grado de predicción y control de fenómenos, con lo cual es indudable que se alcanzó un progreso considerable.

Sin embargo el modelo de Eliás de una ciencia multidimensional nos brinda una visión ciertamente distinta sobre la ciencia y el conocimiento mismo: no podemos medir "con la misma vara" fenómenos que revisten características distintas y que tienen distintos grados de complejidad. La idea de proceso es aplicada al ámbito de la ciencia: la

¹⁶² Con relación al debate en la filosofía de la ciencia, véase Eliás, "Teoría de la ciencia e historia de la ciencia" en *Conocimiento y poder*, La piqueta, Madrid, 1999. La propuesta de Eliás de ver el desarrollo de la ciencia en términos de *proceso*, cuestiona la dicotomía planteada por Kuhn entre ciencia normal y ciencia revolucionaria. Habría, en los términos de Eliás, un continuo de momentos entre un tipo de ciencia y otro. Lo cual permitiría ciertos avances, que en algún momento un autor "cristaliza". O sea, sin estos avances permanentes la "ciencia revolucionaria" no sería posible.

elaboración de teorías y conceptos es más rica cuando pasa de una concepción estática basada en leyes, a una concepción dinámica basada en los *procesos*. La primera implica buscar la inmanencia de los fenómenos, como si fueran eternos y fuera del tiempo y el espacio; la segunda busca estructuras de desarrollo a lo largo del tiempo y del espacio.

Asimismo, también pierde adecuación el concepto de una ley científica como marco teórico general para conexiones particulares de partes constituyentes de una unidad mayor. Pues existe el supuesto tácito, que subyace tanto a la concepción como al establecimiento de una ley científica, de que *los fenómenos se desean expresar e forma de ley, de que la estructura de sus conexiones es necesaria e inmutable*, y de que sus propiedades no pueden sufrir cambios irreversibles cuando son separados unos de otros o de otras unidades con las que también se interrelacionan. El tipo de relación cuya regularidad puede expresarse satisfactoriamente, hasta cierto punto, en forma de ley, es una relación que, aunque pasajera, sigue un modelo estable: puede empezar y cesar innumerables veces sin afectar al comportamiento de otras unidades constituyentes de la red de relaciones más amplia dentro de la cual tienen lugar, o las características de esta red mayor. En suma, *las leyes generales sirven como instrumento para resolver problemas de cosas particulares únicamente dentro de marcos de relaciones concebidas como conglomerados*.¹⁶³

La concepción de Eliás se puede resumir así: a mayor probabilidad de que las partes estén conjuntadas entre sí, o sea, que sean dependientes, mayor la probabilidad de que las leyes sólo cumplan un papel secundario como herramientas de investigación. La utilización de leyes como herramientas heurísticas es y ha sido de suma importancia para el desarrollo de la física moderna: ha funcionado. Sin embargo, el ámbito de acción de éstas es ciertamente reducido: aplica en fenómenos de niveles de figuración menores, mismos que además pueden repetirse tantas veces como sea necesario y en ambientes "creados", es decir, donde los elementos que "hacen ruido" puedan ser aislados de manera casi "aséptica" en un laboratorio. Vistas de esta manera la idea de leyes que tanto ha obsesionado a la mayoría de los científicos sociales y no sociales, pierde gran peso heurístico si se mira la realidad social como una serie de figuraciones de orden mayor cuya explicación necesita de herramientas propias de su ámbito de estudio. ¿Contamos con herramientas conceptuales que se adecuen más a nuestro objeto de estudio? ¿Estamos listos para abandonar ciertos

¹⁶³ CyD, pp. 37-38. El subrayado es nuestro.

ideales de ciencia que han imperado en la construcción de conocimiento sociológico, que en gran parte han provenído de otros ámbitos de conocimiento?

III. LA PROPUESTA DE ANTHONY GIDDENS. (1938-)

Anthony Giddens es uno de los sociólogos más importantes en la actualidad. Su propuesta de una teoría de la doble estructuración busca "reconstruir", por decirlo de alguna manera, el viejo problema de las relaciones entre individuo y sociedad. Además, la suya, es una aproximación teórica que abrevia gran parte del conocimiento teórico desarrollado por diversas escuelas de pensamiento social: el estructuralismo, las sociologías de la vida cotidiana y el marxismo.¹⁶¹ Lo anterior no implica que tales corriente sean "superadas" en el sentido vulgar del término; sencillamente son incorporadas en la construcción de un conocimiento teórico sobre lo social, problematizando y retomando aspectos diversos de las escuelas mencionadas y otras. Así también retoma algunos planteamientos de la hermenéutica de Gadamer Heidegger y el mismo Weber. Mediante ésta, Giddens retoma un viejo problema ya anteriormente plateado por Durkheim: la relación del conocimiento sociológico con el sentido común. Es el concepto de "hermenéutica doble", entre otros, el que permitirá hacer este acercamiento a la comprensión de la producción de conocimiento sociológico y el "impacto" de éste sobre su "objeto" de estudio, además de fijar una clara postura en torno al estatuto epistemológico de las ciencias sociales con respecto a las ciencias naturales.

Este breve apartado buscará, entre otras cosas, continuar con un "hilo conductor": el que nos remite a Durkheim y su concepción de la objetividad del conocimiento sociológico en términos de la definición conceptual, es decir, dudar de los prejuicios, o en otras palabras, de las nociones preconcebidas, provenientes del vulgo. Además, también veremos cómo resuelve este autor la problemática epistemológica en la construcción de conocimiento sociológico durkheimiana que priorizaba los "rasgos exteriores" de los

¹⁶¹ Sobre esta cuestión véase *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1997, concretamente el capítulo I.

hechos sociales como forma de construir un conocimiento objetivo. Lo anterior nos lleva de alguna manera al planteamiento de Giddens de la teoría de la doble estructura como forma de romper con la tradicional dicotomía (vigente en el planteamiento durkheimiano) entre individuo y sociedad. De lo anterior se derivará, lógicamente, una postura clara de este autor en torno al estatuto de las ciencias sociales, en nuestro caso específicamente de la sociología, con respecto a las ciencias naturales. Así las cosas, iniciaremos por presentar uno de los conceptos más interesantes en la construcción teórica de Giddens que propone una respuesta en términos de la objetividad del conocimiento producido por la sociología: la hermenéutica doble.

La hermenéutica doble

Una de las características más importantes del conocimiento producido por las ciencias sociales es que éste debe ser, ante todo, de carácter hermenéutico:

Toda ciencia social es incuestionablemente hermenéutica, en esta acepción: poder describir "lo que alguien hace" en un contexto dado significa saber lo que el agente o los agentes mismos saben y aplican en la constitución de sus actividades. Es ser capaz (en principio) de "ser con": un saber mutuo compartido por los participantes y por sus observadores de la ciencia social.¹⁶⁵

Así las cosas, la propuesta giddensiana en términos de la construcción de conocimiento sociológico revaloriza el conocimiento del propio agente al que el sociólogo estudia. En su propuesta, el lego será visto como alguien que toma decisiones de manera reflexiva y que puede dar cuenta por sí mismo de su propio actuar. La expresión que utiliza Giddens de "ser con" implica, entre otras cosas que el científico social no está desentendido del contexto o, para decirlo en otros términos, del *mundo de la vida* del cual el agente forma parte. Es así que este autor retoma la idea de *comprensión* expresada en Weber y en Dilthey para definirla como la condición ontológica misma de la vida social: la comprensión de uno mismo no sería posible sino sólo a partir de la comprensión de los demás. Lo anterior implica que en la acción de los agentes va implícita una *intencionalidad*, en el sentido fenomenológico del término, lo cual quiere decir que ésta no se corresponde con "categorías privadas", provenientes de un mundo de experiencia interior. Por el

¹⁶⁵ A. Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, p. 23.

contrario, la comprensión implica categorías comunicativas del lenguaje y en este sentido no pueden ser en modo alguno “privadas”. “Es una cuestión semántica antes que de empatía; y la reflexividad, como propiedad distintiva de la especie humana, depende, íntima e integralmente, del carácter social del lenguaje.”¹⁶⁶

En el párrafo anterior vemos cómo es retomada una de las problemáticas más importantes desarrolladas por Weber: la comprensión. No obstante, la posibilidad de la misma no es resuelta mediante la empatía, como en el caso de Dilthey, sino mediante el “giro lingüístico”, es decir, mediante el lenguaje como forma que posibilita la comunicación y la comprensión entre comunidades agentes.

Lo anterior tiene consecuencias no menores en la concepción del quehacer de la ciencia social. Si la vida social, después de todo, es posible en gran medida gracias a que puede existir comunicación entre los agentes, tal comunicación es sólo posible gracias al lenguaje. Debido a que es sólo a través del lenguaje ordinario como se describen los actos y se comunican entre sí, éste debe ser considerado como una actividad práctica en sí. Es por esta razón que el lenguaje técnico del sociólogo no puede estar desconectado completamente de las categorías del lenguaje “vulgar” o natural.

[...] los esquemas conceptuales de las ciencias sociales expresan una hermenéutica doble, que supone penetrar y aprehender los marcos de sentido que intervienen en la producción de la vida social por los actores legos, y reconstruirlos en los nuevos marcos de sentido que intervienen en esquemas técnico conceptuales. [...] Los conceptos y teorías producidos en las ciencias naturales se filtran en forma perfectamente regular en el discurso secular, y son apropiados como elementos de la naturaleza en sí; en cambio, la apropiación de teorías y conceptos técnicos inventadas por los científicos sociales puede hacer de ellos unos elementos constitutivos de la misma “materia” para cuya caracterización fueron acuñados, y, en consonancia, *alterar* el contexto de su aplicación.¹⁶⁷

En este sentido es que Giddens habla de una doble hermenéutica. Ésta consiste en que el sociólogo sea consciente de que la elaboración de sus conceptos son utilizados por los actores como un medio para ampliar la acción, lo cual no implica que la formulación de tales conceptos englobe el uso práctico que se les ha dado. Y viceversa: los conceptos recogidos del lenguaje vulgar deben presuponer el uso que se les ha dado en éste, pero

¹⁶⁶ Ibid., p. 36.

¹⁶⁷ Ibid., p. 103.

también debe perfeccionarlo. En otras palabras, las aspiraciones positivistas de construir un "lenguaje neutral" están fuera de toda posibilidad en la construcción de conocimiento sociológico. Vistos de esta manera, los actores legos, son asimismo *teóricos prácticos*, es decir, cuentan con un acervo de conocimiento facilitado por la sociedad en la que viven y además posibilitada por la propia producción de conocimiento científico: éste puede, y de hecho es incorporado en más de un sentido a las prácticas cotidianas de los actores.

El sociólogo tiene por campo de estudio fenómenos que están constituidos en tanto provistos de sentido. La condición para "entrar" en este campo es llegar a saber lo que ya saben –y tienen que saber– los actores para "ser con" en las actividades cotidianas de una vida social. Los conceptos inventados por observadores sociológicos son de "orden segundo" porque presuponen ciertas capacidades conceptuales de los actores a cuya conducta se refieren. Pero está en la naturaleza de la ciencia social el que puedan pasar a ser conceptos de "orden primero" si de ellos se apropia la vida social misma.¹⁶⁸

Como se observa, en la propuesta de Giddens habría aún la idea de "purificación" conceptual de las ideas tomadas del vulgo. El conocimiento así elaborado es la condición misma de que siquiera exista un conocimiento sociológico.

Una de las repercusiones más interesantes de la propuesta giddensiana de la doble hermenéutica como una cuestión que necesariamente debe contemplarse en la construcción de conocimiento sociológico, es que no solamente define una de las características y "limitaciones" que tendría el conocimiento sociológico en cuanto tal; también presenta una característica del universo socialmente constituido. La tesis fuerte que subyace en este planteamiento es que la ciencia social, a partir de sus reflexiones sobre la sociedad, ha tenido un impacto profundo en la misma: mucho de cómo las agentes sociales se *sitúan* en la sociedad, está determinado por las ideas que la ciencia social a lo largo del tiempo ha generado. En otras palabras, –parafraseando la onceava tesis de Marx– la idea de que los pensadores sociales sólo se han dedicado a interpretar al mundo sin transformarlo, no sería del todo precisa. Las formulaciones teóricas, producidas desde las ciencias sociales tienen y han tenido un impacto en el orden de la práctica y de la acción, no sólo en un nivel estructural, sino también en el nivel de la vida cotidiana de los individuos. En otras

¹⁶⁸ A. Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu editores, Argentina, 1995, p. 310.

palabras, la repercusión de las ideas en términos de prácticas materiales no sólo tiene que ver con "grandes revoluciones"; la organización misma de la sociedad (por ejemplo la división de los tres poderes en ejecutivo, legislativo, judicial) está definida por conceptos "importados" de las ciencias sociales. Sin embargo tales prácticas están tan integradas y arraigadas en la *vida cotidiana* que parece que siempre hubieran existido o que la sociedad siempre hubiera estado organizada de esa manera.

Una repercusión de todo lo arriba dicho es que el lego, en tanto teórico práctico, o agente reflexivo, es capaz de incorporar el conocimiento proveniente de las ciencias sociales a sus actividades cotidianas o no. Pero la posibilidad existe. Esto modifica el panorama en la medida en que la realidad estudiada o analizada en un determinado momento puede y de hecho es modificada por los agentes. Lo anterior tampoco quiere decir que la postura teórica de Giddens recaiga en un *voluntarismo*; también habría estructuras sociales más o menos permanentes, es decir con una permanencia espacio-temporal que coaccionarían la "libre" acción de individuo, pero que asimismo habilitaría otras posibilidades. Ya volveremos sobre esto.

Dada la naturaleza del conocimiento sociológico planteado en términos de la doble hermenéutica, los conceptos creados por la sociología y otras ciencias sociales no son independientes de la realidad que quieren explicar. Las repercusiones de esto no son menores. Los ideales de una ciencia social que opere deslindada de la práctica misma de los agentes en la sociedad, no es factible. El conocimiento producido tiene repercusiones y al ser incorporado en el acopio de saber de una sociedad la llega a modificar.

Una teoría social en modo alguno es la provincia especial y solitaria de pensadores académicos. Sin embargo, los actores legos se interesan en general sobre todo por la utilidad práctica del "saber" que aplican a sus actividades diarias, y pueden existir caracteres básicos de la organización institucional de la sociedad (la ideología entre ellos, aunque no exclusivamente) que reduzcan o distorsionen lo que ellos consideran saber.¹⁶⁹

Distinción entre saber mutuo y sentido común.

Como hablamos dicho, Giddens retoma el problema del sentido común en la construcción de conocimiento sociológico. La concepción giddensiana no está tan alejada

¹⁶⁹ Ibid., p.358.

de del propio Durkheim. Recordemos que, según lo analizado en este trabajo, el sociólogo francés rechazaría la noción de sentido común sólo cuando significa prejuicios personales. Ya Durkheim reconocía el sentido común, entendido como *representaciones colectivas*, como una de las fuentes mismas de la definición conceptual. No obstante, y eso sí habría que señalarlo, cómo el sentido común incidía en la construcción de conocimiento no quedaba del todo claro¹⁷⁰. Además, comenzar la definición conceptual partiendo del sentido común era sólo una medida provisional, un primer acercamiento a la exterioridad de los fenómenos que nos permitiría, a la larga, ahondar en la “profundidad” de los hechos. El análisis posterior nos llevaría a purificar los conceptos tomados del sentido común para reelaborarlos en una concepción científica más verdadera, en la cual, sobre todo, se daba una preeminencia a aquello de lo que el individuo no era conciente; es decir, a las relaciones institucionales y coercitivas de las estructuras sociales.

Así las cosas, para retomar esta discusión en el planteamiento de Giddens, es importante la distinción que hace este autor entre *sentido común* y *saber mutuo*. Detrás de ésta en realidad existe una postura sobre el proceder de la ciencia social. Giddens está buscando deslindar la presuposición clásica imperante en la concepción naturalista de la ciencia, es decir, la lógica de la exclusión: verdadero o falso o, dicho en términos menos fuertes, de la verdad o el error. El conocimiento sobre la sociedad no puede ser fácilmente catalogado en esos términos. El conocimiento de sentido común no se puede “corregir” sencillamente mostrando que es incorrecto o inadecuado. En la medida en que la producción de conocimiento sociológico está íntimamente enlazada con el conocimiento de estos mismo actores, o sea, dado que la ciencia social, así entendida por Giddens, es de carácter hermenéutico, parte necesariamente de las concepciones que existen previamente en los actores implicados; es decir, parten de un *mundo de la vida* que es también compartido por los científicos sociales, un mundo previamente interpretado. Las definiciones sociales son sólo posibles gracias a un acervo de conocimiento o, en los términos del propio Giddens, al saber mutuo que comparten tanto observadores sociales como agentes legos. Así, el saber mutuo

¹⁷⁰ El sentido común entendido como el *sensus communis* tiene una larga historia en la tradición humanista como recuerda Gadamer (ver *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977). Con el filósofo italiano Giambattista Vico (1668-1744) esta noción servía para diferenciar la oposición entre un saber práctico y un saber técnico, una oposición en realidad, entre el sabio y el erudito. El sentido común así entendido fundaría, propiamente hablando, la comunidad.

denota el necesario respeto que el analista social debe tener por la autenticidad de la creencia o por la *apertura* hermenéutica en la definición de una vida social. "Necesario" posee, en esta frase, un valor lógico. La razón por la cual en general tiene más sentido hablar de "saber" que de "creencia" para referirse al modo en que los actores se abren paso entre los contextos de una vida social es que la generación de definiciones pide poner entre paréntesis el escepticismo. Las creencias, tácitas y discursivas, se tienen que considerar un "saber" cada vez que el observador opere en el plano metodológico de caracterizar una acción. Un saber mutuo, concebido como el modo necesario de obtener acceso al "asunto" de la ciencia social, no es corregible a la luz de sus descubrimientos; por el contrario, es la condición de ser capaz de obtener en principio "descubrimientos".¹⁷¹

Nótese que este distingo es, sobre todo, un distingo en términos metodológicos. En qué medida una creencia es un saber es una pregunta indiferente en el sentido de que, repetimos, en términos metodológicos, éste tiene repercusiones prácticas en el plano de la acción de los agentes. Es así que no se puede sencillamente "corregir" una creencia que no esté del todo adecuada a un determinado descubrimiento por parte de las ciencias sociales. Así el término *sentido común* Giddens lo utiliza para denotar

las creencias proposicionales implícitas en la conducción de actividades cotidianas. Este distingo es en buena parte analítico; o sea: un sentido común es un saber mutuo que no es considerado un saber sino una creencia falible.¹⁷²

En otras palabras, si bien es cierto que la construcción de conocimiento sobre lo social presupone el saber mutuo, en más de una ocasión los aportes y las investigaciones sociológicas sobre ámbitos de la vida social se contraponen a las creencias que los actores se forman sobre la misma. Es decir, dentro del trabajo de investigación de un sociólogo hay en su terminología, muchas veces, una crítica implícita a las creencias que ciertos actores legos sostienen. En este sentido, el conocimiento sociológico hace las veces también de crítica: un mismo "asunto" puede ser visto desde distintas perspectivas; es decir puede ser enunciado con diferentes terminologías que sean inclusive hasta contradictorias. El sentido común, en tanto *creencias* proposicionales que pueden ser falibles, si es susceptible de

¹⁷¹ Ibid., p. 359. El subrayado es nuestro. Cf. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, España, Akal, 1998.

¹⁷² Ibid., p. 360.

crítica. El propio Giddens reconoce que la línea divisoria entre sentido común y saber mutuo es verdaderamente muy frágil, por así decir. No siempre son metodológicamente discernibles, porque siguiendo este razonamiento, lo único que distinguiría el sentido común del saber mutuo es que, al primero sí se le otorga el carácter de creencia, es decir, de un enunciado proposicional susceptible de ser verificado y rechazado como falso, o en términos menos fuertes, no del todo adecuado.

No obstante, una pregunta pertinente es ¿por qué reviste tanta importancia en la propuesta de Giddens diferenciar entre sentido común y saber mutuo? Una respuesta es, quizá, que, dentro de su planteamiento, mediante lo que él llama *hermenéutica doble*, se contempla al agente como afectado por el conocimiento y, lo más importante, en este sentido, es que puede llegar a tener consecuencias prácticas, es decir, puede modificar e incidir sobre la realidad en la que el agente vive. Esta postura teórica es sólo posible gracias al planteamiento de la doble estructuración. Antes de proseguir sería importante revisar, aunque sea de manera general y breve en qué consiste esta propuesta.

La doble estructuración: hacia la reconstitución de la dicotomía individuo y sociedad.

Giddens replantea las relaciones individuo y sociedad. En gran parte del pensamiento sociológico ha dominado el análisis de las estructuras sociales como prioridad para la formulación de explicaciones sobre la sociedad (desde Durkheim hasta Parsons). Una de las implicaciones, entre otras, que más ha trascendido de esta postura es la que ve en las estructuras una forma de restricción y constreñimiento para la acción de los agentes. La prioridad de análisis estructurales radicaría en que gran parte del accionar individual estaría limitado por las estructuras sociales, lo cual implica, además, el hecho de que tales restricciones aparecerían como "invisibles" para los propios actores. Este tipo de análisis serían valiosos en la medida en que mostrarían lo "no evidente" para los actores involucrados, es decir, las relaciones de constreñimiento social en las cuales están involucrados y de las cuales no son concientes. Esto le conferiría un status de mayor "objetividad" al conocimiento así producido. Esto, desde luego, expresado en términos muy simples. Así las cosas, según Giddens, en la bibliografía sociológica encontraríamos una noción de estructura más bien "negativa", o sea, una noción que define casi de manera exclusiva la estructura como sinónimo de constreñimiento y, además, relegando el

conocimiento lego a un desdénable segundo plano. Para decirlo en pocas palabras: la visión funcionalista tradicional representaba una separación entre sujeto y objeto (individuo y sociedad), en la cual la sociedad, en su aspecto estructural, aparecía como externa a la acción humana.

De esta manera en la teoría de la estructuración, Giddens busca conjuntar el análisis hermenéutico con el estructural, con lo cual asume que el científico social está familiarizado con formas de vida en las que se expresa la actividad humana; es decir, contempla el carácter de la acción de los agentes en términos de una reflexividad, misma que no puede separarse del ordenamiento recursivo de las prácticas sociales.

Decir que una estructura es un "orden virtual" de relaciones transformativas significa que sistemas sociales, en tanto prácticas sociales reproducidas, no tienen "estructuras" sino que más bien presentan "propiedades estructurales", y que una estructura existe, como presencia espacio-temporal, sólo en sus actualizaciones en esas prácticas y como huellas mnémicas que orientan la conducta de agentes humanos entendidos.¹⁷³

Así las cosas, para Giddens las estructuras sociales no serían realidades "en sí", o sea, con una existencia independiente de los individuos de una determinada sociedad. La única forma en que una estructura puede existir y prolongarse durante un lapso considerable de espacio-tiempo, es precisamente mediante la actualización de las mismas por parte de los agentes de una sociedad. Las estructuras serían las reglas y los *recursos* que de alguna manera "delinean" la acción de los agentes. En otras palabras, las estructuras a la vez que restringen el "libre" accionar de los agentes también lo habilitan. Sin embargo, en tanto conjunto de reglas, se encuentran "fuera" del espacio-tiempo, salvo en el momento de la actualización de las mismas por parte de los agentes que se basan en ellas para realizar una determinada acción.

En la reproducción de propiedades estructurales [...] los agentes también reproducen las condiciones que hacen posible esa acción. Estructura no existe con independencia del saber que los agentes poseen sobre lo que hacen en su actividad cotidiana.¹⁷⁴

¹⁷³ Ibid., p. 53.

¹⁷⁴ Ibid., p. 62.

De esta manera, la doble estructura no implica un dualismo entre agente y estructura, mismo que los tomaría como realidades independientes; existe más bien una *dualidad*, o sea, dos lados de un mismo y único *proceso*: el que une al agente en la reproducción de las prácticas sociales con las reglas que han existido previamente a él y, que, no obstante, son sólo posibles en la medida en que él las actualiza. El proceso mediante el cual tales relaciones sociales se articulan en un lapso de espacio-tiempo es lo que Giddens denomina la estructuración, misma que sólo es posible en tanto existe una dualidad de la estructura. De esta manera, entendiendo la estructuración como un proceso, o sea, como algo no acabado, sino más bien dándose en la actualización de las estructuras por los agentes, quiere decir que existe una relación intrínseca entre estructura y obrar, lo cual abre la posibilidad de que, si es mediante el obrar que se actualiza una estructura, y el obrar, como lo entiende Giddens, es un obrar reflexivo, podemos decir, por lo tanto, que la estructura constriñe a la vez que habilita ciertas posibilidades: los agentes pueden reproducir y transformar las estructuras. Obrar, para Giddens, significa sencillamente la capacidad que tiene el agente de hacer cosas, lo cual implica a su vez relaciones de poder.

[...] recursos (enfocados a través de significación y legitimación) son propiedades estructurales de sistemas sociales, que agentes entendidos utilizan y reproducen en el curso de una interacción. [...] El poder en sistemas sociales que disfrutan de cierta continuidad en tiempo y espacio presupone relaciones regularizadas de autonomía y dependencia entre actores o colectividades en contextos de interacción.¹⁷⁵

De lo anterior se desprende una de las tesis más fuertes de la teoría de la estructuración de Giddens: el dualismo entre individuo y sociedad es reconceptualizado como dualidad entre obrar y estructura. ¿Qué significa esto? Contrario a pensar que este autor estaría retornando a una postura *voluntarista* donde el agente puede, si así lo decide, "cambiar el mundo", al reconceptualizar el dualismo sociedad/individuo por la *dualidad* obrar/estructura, lo que existe en realidad es un "descenramiento del sujeto" en la teoría de la doble estructuración¹⁷⁶. No habría un "individuo" como tal enfrentado a las "estructuras

¹⁷⁵ Ibid., p. 52.

¹⁷⁶ "[...] admito el llamado a un descenramiento del sujeto, y lo considero básico para la teoría de la estructuración. Pero no acepto que ello traiga consigo la evaporación de la subjetividad en un vacío universo de significado." Ibid., p. 23.

sociales", un individuo "libre", "autónomo" e "independiente" enfrentado a la sociedad como con ese monstruoso Leviatán que busca tragarlo en el primer descuido. La dualidad obrar/estructura implica que el agente es sólo agente *en tanto es también sociedad*; la sociedad como "condición de posibilidad" de que siquiera existan agentes. Las reglas impuestas al actor mediante las estructuras que lo han antecedido en nacimiento le "dan forma" al, permítasenos decirlo en estas palabras, "obrar silvestre" que de otra manera imperaría. Sin embargo es precisamente porque este obrar es un obrar reflexivo, o sea, que si bien gran parte de la vida social transcurre de manera, hasta cierto punto, mecánica, la reflexividad, como una de las definiciones ontológicas implícitas en la teoría de Giddens, permite que mediante *las mismas posibilidades que proporcionan las reglas de la estructura* el agente reproduzca prácticas intencionalmente. Para decirlo en pocas palabras, la estructura tiene propiedades articuladoras de relaciones sociales en un espacio-tiempo que sólo existen como actualización de tales prácticas; es decir, más que una estructura, la sociedad tiene "propiedades estructurales" que le dan a ésta una forma sistémica y que sirven para orientar la conducta de los individuos.

No obstante, si bien es cierto que la vida social está formada por la reproducción de prácticas intencionales de los agentes, lo cierto es que dicha reproducción también lleva consigo lo que Giddens denomina las *consecuencias no buscadas de la acción*; es decir, finalmente la formación de la sociedad no responde a ningún plan preconcebido. La razón por la cual en cierto tipo de el análisis sociológico se ha predominado el análisis institucional (por ejemplo en Durkheim), es que tales revisten un carácter más sólido por su permanencia a través de un periodo más largo de espacio-tiempo; es decir, son prácticas muy "fijadas" y más o menos estables que permiten la reproducción regulada de la vida social. Solamente habría que enfatizar que al reconstituir el dualismo individuo/ sociedad por la dualidad de estructura /obrar, Giddens siempre deja claro que existe una unidad entre el individuo y la sociedad y que verlos como entidades separadas e independientes ya no es vigente en términos de una explicación más satisfactoria de lo social.

Otra consecuencia no menos importantes que se desprende de este planteamiento, es la crítica que conlleva a otras de las dicotomías "típicas" de la tradición sociológica: la distinción micro/macro y cualitativo/cuantitativo que fue motivo de disputa entre distintos teóricos.

Si, como hemos visto, las estructuras sociales sólo se reproducen mediante el obrar de los agentes, y el obrar sólo es posible en tanto también hay estructuras que lo habilitan, entonces la distinción microanálisis y macroanálisis no tiene razón de ser en la medida en que incluso la situación social más "pequeña" tendría propiedades de orden estructural. Esta oposición estaría basada, según Giddens, en una división del trabajo académico y en una concepción de lo estructural como lo "exterior" contra una explicación "micro" como aquello que de *facto* sucede.

ningún sector de interacción [...] se puede entender por sí mismo. De los aspectos de una interacción, los más están sedimentados en el tiempo, y sólo se les descubre un sentido si se considera su carácter rutinizado, repetitivo. [...] En efecto, la formación y reanudación de encuentros necesariamente ocurre entre tramos de espacio más amplios que los interesados en los contextos inmediatos de una interacción cara-a-cara.¹⁷⁷

En otras palabras, el carácter recursivo de las prácticas humanas no permite ver en éstas una serie de encuentros "únicos e irrepetibles", sino más bien encuentros que son posibles gracias a que existen ciertas prácticas cotidianas, repetitivas, que remiten a formas estructurales de organización de la vida social. Dicho brevemente, los contextos de copresencia a los que alude el análisis "microsociológico" como "aquello que en verdad sucede" es sólo posible en la medida en que tales relaciones tienen una organización recursiva, estructural que las envuelve en un lapso espacio-temporal mayor que el del contexto mismo de la copresencia.

Además, de la división entre micro/macrosociología surgía otra distinción: la macrosociología utilizaba métodos "cuantitativos", la microsociología métodos "cualitativos", lo cual reflejaba el dualismo entre estructura y acción. Habría cuatro niveles en el análisis de lo social, según Giddens:

1. Elucidación hermenéutica
2. Investigación del contexto y la forma de una conciencia práctica (lo inconsciente).
3. Identificación de los límites de un entendimiento.
4. Especificación de regímenes institucionales.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Ibid., p. 173.

¹⁷⁸ Ver *ibid.*, p. 351.

De manera el análisis macrosociológico priorizaba los niveles 3 y 4; mientras el microsociológico los niveles 1 y 2. Esta forma de "dividir" la realidad no excluye al análisis cualitativo del cuantitativo; por el contrario, se complementan. Representan distintos niveles de la realidad que no están. Los "datos" no dicen por sí mismos nada a menos que se les interprete y el trabajo etnográfico más exhaustivo sólo es comprendido mejor si se le relaciona con contextos estructurales de más larga duración espacio-temporal.

El análisis de la doble estructura tiene distintas implicaciones en el orden de cómo este autor deslinda el quehacer de la ciencias sociales, de la sociología, del de las ciencias naturales.

El deslinde: las diferencias entre ciencias sociales y ciencias naturales.

Como hemos visto la noción de hermenéutica doble tiene una trascendencia en la forma en cómo se va entender el quehacer de las ciencias sociales diferenciándose de las ciencias naturales.

la sociología, a diferencia de la ciencia natural, está en una relación sujeto-sujeto con su campo de estudio"; no en una relación sujeto-objeto; se ocupa de un mundo preinterpretado, donde los sentidos elaborados por sujetos activos entran prácticamente en la constitución o producción real de ese mundo; por consiguiente, la construcción de la teoría social implica una hermenéutica doble que no tiene paralelo en ninguna otra parte; y finalmente, el estado lógico de las generalizaciones es distinto, de manera muy significativa, del de las leyes científicas naturales.¹⁷⁹

El conocimiento producido por la sociología está, por lo tanto, íntimamente relacionado con el conocimiento que los mismos actores legos tienen; sin embargo, por otra parte, está constituido asimismo por el conocimiento "estructural", o sea, aquello de lo cual no son concientes los actores legos. Esta característica del quehacer de la sociología lo aleja de manera importante del de la ciencia natural.

[...] si aceptamos que la ciencia social puede dejar de ser una especie de réplica de la ciencia natural y que en algunos aspectos es un quehacer completamente diferente, se puede defender una visión

¹⁷⁹ Anthony, Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, p.177.

muy otra sobre sus logros relativos y su influjo. *No existen, ni existirán leyes universales en las ciencias sociales*, y ello no se debe, principalmente, a que los métodos de comprobación empírica y de validación adolezcan de alguna insuficiencia, sino a que... *las condiciones causales incluidas en generalizaciones sobre la conducta social humana son intrínsecamente inestables por referencia al saber mismo (o las creencias) que los actores tienen sobre las circunstancias de su propia acción.*¹⁸⁰

Así las cosas, la visión de Giddens es que la ciencia social ha modificado el mundo social de manera más importante por el fenómeno de la doble hermenéutica. Habría una retroalimentación entre la teoría producida y los actores legos que hace muy difícil la "comprobación" estricta del conocimiento producido por los sociólogos, a diferencia de las ciencias naturales, en donde los "objetos" no son modificados por el conocimiento que éstas producen. Lo anterior nos lleva a abordar una importante distinción que Giddens hace en torno a los criterios de objetividad en la sociología y en la ciencia social en general.

Criterios de credibilidad y criterios de validez

Ya antes, al abordar el problema de la hermenéutica doble en la construcción de conocimiento sociológico, habíamos señalado que una de las funciones del conocimiento producido por la sociología es de criticar ciertas nociones del sentido común. Una de las críticas más fuertes que se le hace al conocimiento producido por las ciencias sociales es que no hace sino repetir lo que ya se sabe, en el mejor de los casos, con un lenguaje más elaborado. Para clarificar mejor esta situación Giddens distingue entre *criterios de credibilidad y criterios de validez*:

Los criterios de credibilidad denotan criterios de carácter hermenéutico usados para indicar que la aprehensión de las razones de los autores esclarecen exactamente lo que ellos hacen a la luz de sus razones. Los criterios de validez atañen a criterios de prueba fáctica y de comprensión teórica empleados por las ciencias sociales para apreciar que las razones son buenas razones.

[...] La investigación de criterios de credibilidad, al menos con respecto a creencias formuladas discursivamente, parte de aclarar las siguientes cuestiones: quién las expresa, en qué circunstancias, en qué estilo discursivo (descripción literal, metáfora, ironía, etc.) y por qué motivos.¹⁸¹

¹⁸⁰ Giddens, *La constitución de...*, p. 33. El subrayado es nuestro.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 361.

¿Qué implicaciones tiene la distinción entre criterios de validez y criterios de credibilidad? En primer lugar, dado que la sociología y las ciencias sociales en general como Giddens las define, son hermenéuticas, y parte de realidades preinterpretadas y de mundos de vida compartidos, tiene que existir necesariamente un supuesto mínimo de credibilidad sobre ese mundo social hermenéuticamente constituido; es decir, se parte del supuesto de que los agentes tienen una *interpretación* propia sobre su obrar, sus razones, a las cuales el científico social tiene acceso en tanto puede comprenderlas en su calidad de agente que “es-con” el universo social sobre el cual investiga. En este sentido, los criterios de credibilidad indican la “concordancia” de los actos realizados y las *razones* que los agentes dan para explicarlos. Así entendido, la razones dadas harían las veces de “causas”. En pocas palabras, estos criterios refieren a las formas en que los agentes dan cuenta de su obrar, de manera que contribuyan a una definición más precisa de lo que efectivamente hacen. Por otra parte,

Una apreciación sobre criterios de validez se gobierna exclusivamente por la conjunción de una “crítica interna” y “externa” generada por la ciencia social. Es decir que los criterios de validez interna que en mi opinión son sustancialmente constitutivos de lo que es la ciencia social. La tarea principal de las ciencias sociales en orden a la crítica del sentido común es la de apreciar las razones como buenas razones por referencia a un saber del que los agentes legos simplemente carecen o que ellos se imaginan de una manera diferente de la formulada en los metalenguajes de la teoría social. [...] una crítica –los exámenes críticos a que los especialistas en ciencia social someten sus ideas y pretendidos descubrimientos– es intrínseca a lo que la ciencia social es como empresa colectiva.¹⁸²

Habría varias tesis fuertes implicadas en el párrafo anterior. Una de ellas es la que ve la ciencia social como una evaluadora de las “buenas razones” del sentido común. Si bien es cierto que es importante partir del saber mutuo que tanto investigadores como actores legos comparten, no es menos cierto que el saber de estos últimos es, en más de una ocasión, “incompleto”. Es decir, los actores legos no tienen, por decirlo así, una visión panorámica que siempre les permita tener una adecuada comprensión de su contexto o unas “buenas razones” para explicar su obrar. El conocimiento producido por la sociología, en más de una ocasión contradice las creencias o grupo de creencias compartidas por un

¹⁸² Ibid., p 362.

determinado sector social. De aquí se desprende otra tesis no menos interesante: el conocimiento sociológico es un conocimiento diferenciado. Es decir, lo que para algunos "sectores" de la sociedad puede parecer algo bien sabido, para otros no sólo puede implicar un descubrimiento, sino incluso, una puesta en duda del mundo en el que se vive: el demostrar que una creencia es falsa, puede tener y tiene consecuencias prácticas: llega a modificar acción o acciones ligadas a esa creencia.

Criticar una creencia significa (lógicamente) criticar cualquier actividad o práctica que se lleve a cabo en los términos de esa creencia, y tiene fuerza de convicción (motivacionalmente) con tal que ella sea una razón para la acción [...] Ahora bien, las creencias sociales, a diferencia de las que se refieren a la naturaleza, son elementos constitutivos de aquello sobre lo cual versan. De esto se sigue que una crítica de una creencia falsa [...] es una intervención práctica en la sociedad, un fenómeno político en el sentido amplio de la expresión.¹⁸³

Desde luego que habría salvedades, siete según Giddens¹⁸⁴, en términos de cómo el conocimiento producido por las ciencias sociales influye sobre el medio social. Sin embargo, lo que querríamos destacar es que lo planteado en el párrafo anterior tiene repercusiones muy interesantes en términos de la "adecuación" del conocimiento producido sobre la realidad explicada. Si tomamos como válido el fenómeno de la hermenéutica doble, aceptamos que el agente es un teórico práctico, o sea, que puede dar cuenta de su acción y además obrar intencionalmente. Esto quiere decir que el conocimiento que en un determinado momento puede producir la ciencia social incide en las prácticas materiales de los agentes a estudiar: el conocimiento así generado modifica a los "objetos" estudiados de manera tal que se hace imposible la predicción de fenómenos como lo entiende el quehacer de la ciencia natural. Además –es importante insistir– dicho conocimiento está socialmente diferenciado:

la expansión del conocimiento acerca de las circunstancias de la acción humana ocurre no con referencia a la acción humana en abstracto sino dentro de una sociedad diferenciada, en la que sólo algunos pueden tener acceso a él.¹⁸⁵

¹⁸³ Ibid., p. 363.

¹⁸⁴ Ver *ibid.*, p. 362 y ss.

¹⁸⁵ Giddens, *Las nuevas reglas...*, p. 186. Este tema será retomado de manera más radical por el sociólogo francés Pierre Bourdieu, ya volveremos sobre esto.

Lo anterior nos lleva a otro viejo problema de las leyes en términos de la construcción de conocimiento en la sociología.

Las "leyes" en ciencias sociales vistas desde el planteamiento de hermenéutica doble.

Ya en una cita anterior vemos que la respuesta de Giddens ante esta circunstancia es un rotundo y definitivo no. De todo lo dicho anteriormente se desprende que las leyes universales en ciencia social no pueden tener ese carácter predictivo y, digámoslo así, de cálculo racional que tiene la ciencia natural.

Que no existan leyes universales en ciencia social no es mera casualidad. Si es correcto afirmar, como he sostenido, que los mecanismos causales en generalizaciones de ciencia social nacen de razones de los actores en el contexto de una "mezcla" de consecuencias buscadas y no buscadas de la acción, fácilmente vemos por qué esas generalizaciones no tienen una forma universal. En efecto, el contenido del entendimiento de los agentes, la cuestión de cuán "situado" es su saber y de la validez de su contenido proposicional: son todos aspectos que influyen sobre las circunstancias en las que aquellas generalizaciones se aplican.¹⁸⁶

La gran diferencia entre las generalizaciones de las ciencias naturales y las ciencias sociales es que en éstas el obrar intencional de un agente, en tanto intencional, puede influir sobre los acontecimiento de una determinada acción o circunstancia. Es decir, el obrar está acotado por un determinado contexto no determinista del flujo que los acontecimientos seguirán. Las ciencias sociales descubren, o por lo menos así lo intentan, relaciones causales invariantes. Sin embargo,

En el caso de generalizaciones en ciencia social, los mecanismos causales son intrínsecamente inestables, y el grado de su inestabilidad se origina en la proporción en que los seres a quienes la generalización se refiere se inclinan a actualizar modelos corrientes de raciocinio que los lleva a producir clases corrientes de consecuencias no buscadas.

[...]Podemos decir [...] que las generalizaciones en las ciencias sociales son de carácter "histórico" [...] (lo cual) sólo significa que las circunstancias en que se aplican las generalizaciones están

¹⁸⁶ Ibid., pp. 367-8.

circunscritas en un tiempo y un espacio, puesto que nacen de procesos de mezclas de consecuencias buscadas y no buscadas de una acción.¹⁸⁷

Podríamos resumir la visión giddensiana sobre las diferencias entre ciencias naturales y ciencias sociales en los siguientes términos:

1. Relación epistemológica. Las ciencias sociales se encontraría en una relación sujeto- sujeto (con todo lo que eso implica), mientras que las ciencias sociales se encontrarían en una relación sujeto-objeto
2. Relación entre conocimiento producido y objetos. Al tener por objeto, en gran medida la práctica, la teoría producida por las ciencias sociales modifica el "objeto" de su estudio por el conocimiento por ellas producido. En este sentido los descubrimientos pueden modificar e incorporarse a la acción y a la vida social. La relación entre el saber científico y el mundo de los objetos en las ciencias naturales es una relación *tecnológica*; es decir, busca alterara el mundo de los objetos y sucesos que encuentra "dados" y "autónomos". En este sentido los descubrimientos por ellas producidos no modifican el objeto mismo.¹⁸⁸

Una última diferencia que sí quisiéramos remarcar y que consideramos si es fundamental en la construcción de conocimiento sociológico es que, a diferencia de las ciencias naturales, la ciencia social no puede olvidar a sus fundadores, en la medida en que el conocimiento producido por ésta no es "superable" en el sentido que normalmente se le da al "progreso" de las ciencias naturales.

¹⁸⁷ Ibid., p. 369.

¹⁸⁸ "Las teorías y descubrimientos de las ciencias naturales se sitúan en una relación "tecnológica" con su asunto. Es decir: la información que genera tiene peso práctico como un "medio" aplicado a alterar un mundo de objetos y sucesos independientemente dado y autónomo." Ibid., p. 373. Estas distinciones resultan un poco vagas. Si bien las ciencias naturales buscan sobre todo conocer para controlar y predecir, lo cierto es que las cosas en la naturaleza no son cosas "dadas", sino también construidas por la teoría que las mira. Son "autónomas" en el sentido en que no dependen de *mi* "voluntad" *personal* para existir, pero lo mismo podríamos decir sobre el mundo social. Un descubrimiento en las ciencias naturales no modifica al objeto mismo; sin embargo, sí podría llegar a modificar radicalmente el mundo en el que vivimos, en términos de la concepción que de él nos hacemos. Los científicos de paradigmas distintos, parafraseando a Kuhn, habitan en mundos distintos. Véase, Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 2002 y del mismo autor "Las ciencias naturales y humanas", traducción de Fernando Castañeda, en *Acta sociológica*, no. 19, enero-abril, 1997, México, pp. 11-19.

Las ciencias sociales necesariamente se basan en gran parte sobre lo ya conocido por los miembros de las sociedades que investigan, y presentan teorías, conceptos y descubrimientos que son devueltos al universo que ellos describen [...] Consideradas desde un punto de vista "tecnológico", las contribuciones prácticas de las ciencias sociales parecen limitadas, y lo son. No obstante, miradas en su impregnación del universo por ellas analizado, las ramificaciones prácticas de las ciencias sociales han sido y son ciertamente muy profundas.¹⁸⁹

Ciencia social... ¿en singular?

Como habrá notado el lector, en el apartado dedicado a Giddens se ha utilizado a veces el término "ciencias sociales" o "ciencia social". Podría parecer una sutileza, pero en verdad no lo es. Un problema planteado de manera explícita en la propuesta teórica de Giddens es la idea de una ciencia social en singular, en el sentido de que las distintas "ciencias" aglutinadas bajo este epíteto compartirían ciertas problemáticas comunes en términos de construcciones teóricas e interpretativas. Aunque es un tema que no aborda de manera directa, no es menos importante. Incluso, llama la atención su "definición" de sociología:

[...]no entiendo por "sociología" una disciplina genérica aplicada al estudio de las sociedades como un todo, sino la *rama de la ciencia social que estudia en particular las sociedades "avanzadas" modernas*. Esta definición de disciplina no supone otra cosa que una *división intelectual del trabajo*.¹⁹⁰

La visión de Giddens sobre el quehacer de la sociología como ciencia social, y que por otra parte refleja en su texto, es que ésta no está desentendida de los problemas de otras *ramas* de la ciencia social. Su propia construcción teórica es un brillante ejemplo del diálogo interdisciplinario: la historia, la geografía íntimamente incorporadas a su teoría. No habría distinciones lógicas o metodológicas entre la ciencia social e historia. Según su aproximación ambas utilizarían ciertos conceptos y realizarían labores de tipo hermenéutico.

¹⁸⁹ Giddens, *La constitución...*, p. 375.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 18. El subrayado es nuestro.

Los problemas de la teoría social, del obrar, la estructura y las formas de explicación, son problemas compartidos en general por todas las ciencias sociales, no importa la división del trabajo que en otros aspectos pueda existir entre ellas.¹⁹¹

Así las cosas, Giddens estaría postulando la unidad de método teórico: el diálogo entre las distintas ciencias sociales puede darse con relación a ciertas problemáticas que tienen en común, pero respetando la "sana" división del trabajo intelectual.

¹⁹¹ *Ibid.*, p 380.

IV. LA PROPUESTA DE PIERRE BOURDIEU (1930-2002)

La propuesta teórica de Bourdieu pondrá un énfasis mayor en aquello que Giddens menciona, pero que no aborda en profundidad: la adquisición de conocimiento está socialmente diferenciada, no todos los agentes tienen la misma competencia en términos de su desempeño y movimiento en un *espacio social*; en otras palabras, existen distintos grados de los distintos capitales (cultural, económico, etc.) entre los agentes sociales. Antes de entrar propiamente a la propuesta teórica de este pensador francés, querríamos subrayar que Bourdieu hace un replanteamiento, entre muchos otros, en torno a la vieja cuestión de la determinación de los valores, de la ideología en términos de un conocimiento más "objetivo" que había planteado la sociología del conocimiento a partir de ciertas tesis fuertes implícitas en algunos textos de Marx y Engels. Uno de los pilares fundamentales de esta propuesta teórica es el reconocimiento en todo momento de que el conocimiento, en este caso sociológico, se produce desde una *posición* dentro del espacio social; es decir, en la visión bourdieusiana sobre la producción de conocimiento sociológico no existiría esta aspiración a un punto de vista "neutral", en el sentido de absoluto, o sea, no habría posibilidad de un conocimiento que no estuviera producido *desde* una determinada posición en el espacio social, en el *campo* científico, en el cual, desde luego, también existen luchas. Ya volveremos sobre este particular.

Una de las preocupaciones que el sociólogo francés compartirá tanto con Giddens como con Elias, es la de replantear las dicotomías excluyentes individuo/sociedad, sujeto/objeto, etc. Al igual que los otros dos autores, el surgimiento de su teoría se dio en el marco de las discusiones entre una postura estructuralista o una más fenomenológica, por así decir, o como él lo llama, entre el "objetivismo" y el "subjetivismo".

Con base en una ontología no cartesiana que rehúsa separar u oponer objeto y sujeto, intención y causa, materialidad y representación simbólica, Bourdieu se esfuerza en trascender la reducción mutilante de la sociología, ya sea a una física objetivista de las estructuras materiales, ya sea a una

fenomenología constructivista de las formas cognitivas, mediante un estructuralismo genético capaz de englobar una y otra.¹⁹²

La forma conceptual mediante la cual hará este replanteamiento es la de *habitus* y *campo*. Así, para poder comprender de manera más adecuada la especificidad de su propuesta así como su originalidad, es necesario revisar brevemente en qué consisten estos términos.

Habitus y campo como una nueva manera de analizar el mundo social.

Como ya mencionábamos, una de las máximas preocupaciones teóricas y prácticas de Bourdieu es la de replantear las tradicionales dicotomías que se han vuelto insuficientes para dar cuenta de la realidad social: conocimiento subjetivista/objetivista, teoría/empiría, micro/macroanálisis y, por supuesto, la distinción entre individuo y sociedad.

El *habitus* no puede ser comprendido independientemente del campo. Entre éstos dos existe lo que Bourdieu denomina una "complicidad ontológica". La relación que se plantea entre estos dos conceptos nos permite ver la sociedad y a los agentes en ella desde otra perspectiva. Mediante el *habitus*, Bourdieu busca rescatar el cuerpo, pero no sólo como ese lugar en donde se manifiestan los efectos de una "sociedad disciplinaria", como diría Foucault, sino también donde se organizan las relaciones que existen y posibilitan la existencia de los distintos campos que hay en la sociedad. Para decirlo en pocas palabras, "hablar de *habitus* es plantear que lo individual, e incluso lo personal, lo subjetivo, es social, a saber, colectivo. El *habitus* es una subjetividad socializada."¹⁹³ La idea imperante en el siglo XIX de ver al individuo como un "ente" separado y hasta enfrentado en más de una ocasión a la sociedad, es disuelta en el caso de Bourdieu mediante las relaciones que existen entre el *habitus* y el campo.

El principio de la acción histórica [...] no es un sujeto que se enfrente a la sociedad como a un objeto constituido en la exterioridad. No reside en la conciencia ni en las cosas, sino en la relación entre dos estados de lo social, es decir, entre la historia objetivada en las cosas, bajo la forma de instituciones,

¹⁹² Loïc Wacquant "Introducción" a *Respuestas por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995, pp. 16, 17.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 87.

y la historia encarnada en los cuerpos, bajo la forma de este sistema de disposiciones duraderas que yo llamo *habitus*. *El cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo.*¹⁹⁴

De nuevo observamos como la distinción interior/exterior es rechazada, ahora también en la propuesta de Bourdieu. Bajo la noción de *habitus* se inserta la idea de que la sociedad también se “refleja” en los cuerpos, en esas disposiciones que nos hacen y nos permiten ser-en-el-mundo. Si bien por una parte, la noción de *habitus* introduce de alguna manera la coacción que las instituciones y, más específicamente, el *campo* en el que nos desenvolvemos nos imponen, tampoco es una visión determinista sobre nuestro quehacer. En otras palabras, habría una doble relación entre el campo y el *habitus*: por una parte, una relación de condicionamiento, es decir que el *habitus* es producto de las necesidades que requiere el campo para funcionar; y, por otro lado, habría una relación de conocimiento, ya que es gracias al *habitus* que el campo se constituye como mundo significativo, con sentido; por lo tanto, el conocimiento depende en gran medida de la relación de condicionamiento entre el *habitus* y el campo. El *habitus*, en tanto disposición (virtual, potencial) sólo se manifiesta en situaciones determinadas, en este sentido no es una respuesta mecánica, sino una disposición que en cada situación se “acciona” pudiendo tener consecuencias distintas. En este sentido cambia también de acuerdo a su relación dinámica con el campo.

El *habitus* es ese principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posesión en un estilo de vida unitario de elección de personas, de bienes, de prácticas. Al igual que las disposiciones de las que ellos son el producto, los *habitus* están diferenciados, pero también son diferenciadores. Distintos, distinguidos, ellos son también operadores de distinción: ponen en juego principios de diferenciación diferentes o utilizan un modo diferentes los principios de diferenciación comunes.

Estructuras estructuradas, principios generadores de prácticas distintas y distintivas[...] Los *habitus* son también estructuras estructurantes, esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división, de gustos diferentes.¹⁹⁵

Así las cosas, el *habitus*, en tanto estructura estructurante incorpora estructuras sociales, resultado histórico de generaciones (filogénesis) mediante la socialización de

¹⁹⁴ Pierre Bourdieu, *Lección sobre la lección*, Anagrama, Barcelona, 2002, pp. 40-41.

¹⁹⁵ Pierre Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, siglo XXI, México, 1997, pp. 33, 34.

prácticas y pensamiento (ontogénesis), de manera tal que habría una triple constitución de los agentes sociales: como producto de la historia, del campo social y de su experiencia acumulada en su trayectoria individual en los distintos subcampos donde se desempeñan.

Una de los aportes más novedosos de la idea de *habitus* en la propuesta teórica de Bourdieu es que contiene una noción de *práctica* ciertamente distinta: contra la *rational action theory*, el *habitus* implica que el agente no es el producto de una constante toma de decisiones en cada momento de su vida, pero tampoco, contra el objetivismo estructuralista, el agente opera de manera mecánica, sin una reflexión sobre su propio quehacer. El *habitus* se constituye en la práctica misma y se guía por funciones prácticas. Es un principio generador y organizador de prácticas, así como de representaciones, lo cual no implica que las actividades se realicen deliberadamente:

objectively "regulated" and "regular" without being in any way the product of obedience to rules, they can be collectively orchestrated without being the product of the organizing action of a conductor.¹⁹⁶

Los *habitus* son sistemas cognitivos y estructuras motivantes, cuya relación con el mundo es práctica, "already realized ends –procedures to follow, paths to take"¹⁹⁷, en la medida en que se aparece como un mundo natural basado en los esquemas de percepción que implica cada *habitus* en tanto interiorización del mundo social. El *habitus*, al actuar conforme al campo específico donde se desenvuelve, tiene una serie de restricciones que operan de acuerdo a la lógica misma del campo, las cuales son internalizadas por los agentes. Así, las prácticas se desarrollan sin necesidad del reconocimiento o el seguimiento explícito y conciente de una serie de reglas. De esta manera, no habría un determinismo ni una libertad indeterminada, sino más bien una multiplicidad de situaciones en donde no es posible predecir con exactitud qué reacción tomará el agente ante las distintas situaciones; sin embargo, las posibilidades tampoco son infinitas: están restringidas por la propia experiencia pasada del agente y el juego específico de cada campo. El *habitus* contiene toda la experiencia pasada que lo ha producido, en forma de *capital acumulado* que permite

¹⁹⁶ Bourdieu, *The logique of practice*, Stanford University Press, Stanford California, 1990, p. 53.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

producir historia sobre la historia pasada, misma que da el sentido de permanencia en la práctica cotidiana de los agentes.

No obstante, el *habitus* está marcado en gran parte por experiencias tempranas que determinan al individuo en términos de su margen de opciones: casi siempre busca aquellas que confirman (lugares, amigos, situaciones, etc.) sus experiencias tempranas, y rechaza (de manera conciente o inconsciente) las situaciones que provocarían una crisis de su "identidad". Así las cosas, la relación del agente con su práctica futura estaría mediada, por un lado, por el *habitus* y su experiencia pasada y, por otro lado, por las oportunidades objetivas que le ofrece el mundo social (cambiante). Los agentes tienen aspiraciones limitadas de acuerdo a sus probabilidades reales concretas: aquellas que operan bajo la distinción "lo que es para ellos" y "lo que es para nosotros."

*The habitus is the principle of a selective perception of the indices tending to confirm and reinforce it rather than transform it, a matrix generating responses adapted in advance to all objective conditions identical to or homologous with the (past) conditions of its products; it adjusts itself to a probable future which it anticipates and helps to bring about because it reads it directly in the present of the presumed world, the only one it can ever know.*¹⁹⁸

Esta característica es la que permitiría hablar de que existe un *habitus* de grupo o de clase, más o menos homogéneo, ya que los distintos individuos compartirían unas condiciones de existencia más o menos similares, mismas que posibilitan una práctica objetiva armónica que no necesita de la referencia a una regla; es más bien un saber tácito que comparten los miembros de un determinado grupo o clase y que hace posible la comunicación y el entendimiento.

the singular *habitus* of members of the same class are united in a relationship of homology, that is, of diversity within homogeneity reflecting the diversity within homogeneity characteristic of their social condition of production. Each individual system of dispositions is a structural variant of the others, expressing the singularity of its position within the class and its trajectory.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Ibid., p. 64.

¹⁹⁹ Ibid., p. 60.

Para decirlo en pocas palabras, el *habitus* es una especie de *sentido práctico*, pre-lógico, que se da y se adquiere en la práctica misma. Es decir, el dominio de una práctica se transmite, se enseña mediante la práctica misma, y se encuentra en un nivel distinto del discurso. Más que aprender las distintas prácticas una por una, lo que se aprende y se aprehende es el principio generador de éstas, el cual organiza de acuerdo a un mismo esquema clasificatorio que se repite en las distintas situaciones. Las prácticas implican un control del tiempo que se inscribe de manera permanente en los cuerpos, en la dinámica de una actividad, en el ritmo (*tempo*); el sentido práctico es "social necessity turned into nature."²⁰⁰ Siendo una parte fundamental de la práctica la temporalidad, la práctica postulada desde la teoría como *modelo* no debe confundirse con la práctica misma, entre otras cosas porque no se puede imponer la intemporalidad propia del discurso científico a algo que existe sólo en tanto se realiza.

Practice has a logic wich is not that of the logician. This has to be acknowledged in order to avoid asking of it more logic than it can give, therby condemning oneself either to wring incoherences out of it or to thurst a forced coherence upon it. [...] In other words, symbolic systems owe their practical coherence [...] to the fact that they are the product of practices that can fulfil their practical function only in so far as they implement, in the practical state, principles that are both intrinsically coherent [...] but also practical, in the sens of convinient, that is, easy to master end use, because they obey a "poor" and economic logic.²⁰¹

Este sentido práctico que, en un primer momento, puede parecer que se refiere sólo a "sociedades primitivas", en realidad es parte de cualquier sociedad; incluso, tampoco la práctica científica en tanto práctica, se escapa de esta cuestión. Ya volveremos sobre esto. El sentido práctico al estar inscrito en los cuerpos, pasa desapercibido. Bourdieu pone un ejemplo para mostrar de manera más adecuada la relación entre ciertas predisposiciones "vueltas naturaleza", por así decir, que dan forma a la acción y que también la posibilitan. Cuando una persona toca un instrumento, por decir, el piano, aquello que parecería lo más original, es decir, la "improvisación", sólo es posible en tanto el intérprete previamente ha interiorizado ciertos esquemas mínimos de armonía así como conoce ciertas reglas básicas de interpretación y de técnica antes de que pueda "soltarse". El intérprete, al momento de

²⁰⁰ Ibid., p. 69.

²⁰¹ Ibid., p. 86.

improvisar, no *piensa*, en el sentido estricto del término, de hecho no puede pensar, no puede razonar sobre lo que está tocando porque, de hacerlo, se rompería la "magia" de la fluidez de su improvisación. En la forma que tiene de tocar el piano, en sus dedos, en sus manos, en la postura de su cuerpo, está inscrita toda la experiencia pasada, "vuelta cuerpo", hecha parte de él, casi inconsciente, que sólo se actualiza en el momento mismo de interpretar, de la cual no puede dar cuenta de manera completa ni siquiera *a posteriori* porque el fluir constante, la temporalidad de la experiencia misma, en tanto vivencia unitaria, es decir, no fragmentada por el análisis lógico-racional, le ha impedido ser conciente de todo lo que estuvo involucrado en el momento mismo de su interpretación. Sin embargo, no puede dejar de reconocer que detrás de lo más original y espontáneo que puede representar una improvisación, había un *principio generador* de esa práctica, un aprendizaje previo y necesario que a fuerza de ejemplo y de repetición se ha convertido en una parte integrante de él, de su cuerpo, como una virtualidad, como una potencialidad esperando por ser realizada, pero no como una cosa "en sí", sino sólo en la medida en que ya ha sido interiorizada. El habitus se presenta, dentro de la visión de Bourdieu, como un "trascendental histórico", en la medida en que

on peut dire qu'il (l'habitus) est *a priori* en tant que structure structurante qui organise la perception et l'appréciation de toute expérience et *a posteriori* en tant que structure structurée produite par tout une série d'apprentissages communs ou individuels.²⁰²

Antes de seguir analizando las implicaciones de la complicitad ontológica entre el habitus y el campo en términos de la producción de conocimiento sociológico, es preciso ubicar de manera general, lo que significa esta otra noción sin la cual no se entiende el habitus: la noción de campo. Bourdieu lo define de la siguiente manera:

En términos analíticos, un campo puede definirse como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación (situs) actual y potencial en la estructura de la distribución de los diferentes espacios de poder (o de capital) –cuya posesión implica el acceso a las ganancias específicas que están en juego dentro del

²⁰² Pierre Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, Raisons d'agir éditions, Paris, 2001, p. 154.

campo- y, de paso, por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (dominación, subordinación, homología, etc.).²⁰³

Dicho en otras palabras, los campos serían una suerte de microcosmos sociales, dotados de autonomía, es decir con un lógica propia interna. Cada campo tendría una configuración específica y dentro del mismo habría una distancia que separa a las fuerzas enfrentadas en él, las cuales definen el tipo de capital que será determinante en la toma de posiciones al interior del mismo. Desde luego que lo anterior implica de manera necesaria una lucha al interior entre los distintos agentes involucrados por conservar (el caso de los dominantes) o por transformar (los dominados) la configuración de fuerzas en el mismo. De manera que las *estrategias* que utilizarán los agentes dependerán en gran parte de la *posición* en el campo, es decir, de la posesión o no de capital, la distribución inequitativa del mismo, de la *percepción* que se hagan sobre el campo, así como del *punto de vista* sobre el campo desde un lugar al interior de éste.

Todo campo constituye un espacio de juego potencialmente abierto cuyos límites son *fronteras dinámicas*, las cuales son objeto de luchas dentro del mismo campo. *Un campo es un juego que nadie inventó, pero que resulta más fluido y complejo que todos los juegos que se puedan imaginar.*²⁰⁴

Así las cosas, habría distintos tipos de capital (económico, cultural, científico, etc.) que entrarían en juego en la disputa por el dominio al interior del campo. En resumen, podríamos nombrar las siguientes características generales de los campos:

- Tienen dominantes y dominados.
- Existen luchas por la conservación o subversión.
- Hay mecanismo de reproducción y
- Se presentan como un sistema de relaciones independientes (objetivas) de las personas concretas.

los campos sociales son campos de fuerzas pero también campos de luchas para transformar o conservar estos campos de fuerzas. Y la relación, práctica o pensada, que los agentes mantienen con el juego forma parte del juego y puede dar pie a su transformación. Los campos sociales más diferentes

²⁰³ Bourdieu y Wacquant, *Respuestas...*, p. 64.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 69.

[...] sólo pueden funcionar en la medida en que hay agentes que invierten en él, en los diferentes significados del término, que se juega en él sus recursos, en pugna por ganar, contribuyendo así, por su propio antagonismo, a la conservación de su estructura o, en unas condiciones determinadas, a su transformación.²⁰⁵

Para que el campo opere es necesario que haya agentes que se tomen en serio el juego, individuos que estén socialmente predispuestos, es decir, que haya un *habitus* que permita desenvolver a los agentes de manera "natural" en la propia lógica y dinámica de éste; en pocas palabras, es necesario que exista una *creencia* en el juego, que se asuma como importante, que se esté *dispuesto* a jugar. La relación entre juego y sentido del juego genera valores que se imponen al interior de la misma relación. Esto sería la "fuente" de las acciones. Sólo cuando el juego es observado por un agente externo, es cuando el juego y sus reglas aparecen como ilusorias, cuando el espectador no está involucrado en el mismo. La propuesta de juegos sociales le da a los agentes algo más que el logro de una acción buscada en las reglas del juego, en el interior de éste (salario, trofeos, premios, etc.), el mayor beneficio

consiste en el hecho de salir de la indiferencia, y de afirmarse como agente actuante, que se toma el juego en serio, que está ocupado, habitante de un mundo habitado por el mundo, proyectado hacia unos fines y dotado, objetivamente, por lo tanto, subjetivamente, de una misión social. Las funciones sociales son ficciones sociales.²⁰⁶

Este es, definitivamente, uno de los puntos nodales para comprender de manera más adecuada la propuesta de Bourdieu: la idea de juego y la creencia en el mismo como condición de su funcionamiento.

La "complicidad ontológica" entre al habitus y el campo: *illusio* y creencia.

Como ya hemos dicho, el campo necesita de agentes que estén dispuestos a jugar de acuerdo a sus propias reglas, pero tomándose en serio las mismas, creyendo en la importancia del propio juego. Bourdieu analiza la dinámica del campo en términos de un juego, un juego en el cual uno no decide entrar: se nace en él y, por lo tanto, se asumen sus

²⁰⁵ Bourdieu, *Leción...*, pp. 50, 51.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 53.

reglas implícitas en cada campo; en pocas palabras: se toma en serio. "Belief is thus an inherent part of belonging to a field."²⁰⁷

Practical faith is the condition of entry that every field tacitly imposes, not only by sanctioning and debarring those who would destroy the game, but by so arranging things, in practice, that the operations of selecting and shaping new entrants (rites of passage, examinations, etc.) are such as to obtain from them that indisputed, pre-reflexive, naïve, native compliance with the fundamental presuppositions of the field which is the very definition of doxa.²⁰⁸

Así, una de las condiciones para que siga operando el campo en tanto juego, es precisamente que se tome en serio, o sea, paradójicamente que no se tome como juego, sino que continúe generando, en complicidad con el habitus que requiere para su producción, un tipo de capital simbólico. Entrar a un campo no es una cuestión de voluntad, de decisión que de manera espontánea o instantánea nos involucre en su dinámica interna: se nace en el juego, o, en el mejor de los casos, se necesita un lento proceso de cooptación (*co-option*) para entrar en él. En este sentido, la *vivencia* en el sentido diltheyano del término, es decir, como la experiencia psicológica de revivir la experiencia del otro, no es posible porque no se tiene, no se posee el *sentido del juego* (*the "feel" for the game*).

La *illusio* es lo contrario de la ataraxia: se refiere al hecho de estar involucrado, de estar atrapado en el juego y por el juego. Estar interesado quiere decir aceptar que lo que acontece en un juego social determinado tiene un sentido, que sus apuestas son importantes y dignas de ser emprendidas.²⁰⁹

Es esta *doxa*, como Bourdieu la llama, es decir, esta serie de presupuestos tácitos compartidos que permiten al agente actuar con naturalidad en el mundo social sin cuestionar la validez o legitimidad de las prácticas mismas, de las creencias que ésta implica, la que permite, entre otras cosas, que el mundo social aparezca como natural (*taken for granted*). La *illusio* sería un producto histórico desprendido de la observación empírica. Así cada campo tendría sus intereses particulares que se diferencian de acuerdo a

²⁰⁷ Bourdieu, *The logique of practice*, p. 67.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 68.

²⁰⁹ Bourdieu, Wacquant, *Respuestas para...*, p. 80.

la posición de los agentes en el juego y la trayectoria que lleva al participante a la posición que ocupa.

The structures that help to construct the world of objects are constructed in the practice of a world of objects constructed in accordance with the same structures. The "subject" born of the world of objects does not arise as a subjectivity facing an objectivity: the objective universe is made up of objects which are product of objectifying operations structured according to the same structures that the *habitus* applies to them. The *habitus* is a metaphor of the world of objects, which is itself an endless circle of metaphors that mirror each other *ad infinitum*.²¹⁰

Habría varias tesis fuertes implicadas en el párrafo anterior. Una de ellas es el rechazo implícito a la distinción interior/ exterior en el sentido de ver en ésta algo así como una "subjetividad" en términos de esa la parte "privada" y "secreta" de las personas, por oposición a una objetividad que se muestra en la "exterioridad" de las instituciones sociales que mantienen y reproducen la sociedad tal como la conocemos. Una de las razones por las cuales los aportes de Bourdieu son tan importantes, es el énfasis que da a la cuestión de la dominación desde el punto de vista del dominado. Es decir, mediante las nociones de *habitus* y campo, este autor puede dar cuenta de la dominación en términos de cómo ésta pasa desapercibida, "naturalizada", ante los ojos del lego; en pocas palabras, se asume una tal postura en la medida en que las categorías a partir de las cuales pensamos y somos-en-el-mundo provienen de las mismas estructuras sociales que esas categorías expresan. Esta "adecuación", por decirlo de alguna manera, es la que permite a los agentes sentirse como "peces en el agua" cuando se desenvuelven en los distintos campos. En otras palabras,

The coherence that is observed in all the products of the application of the same *habitus* has no other basis than the coherence that the generative principles constituting that *habitus* derive from the social structures [...] of which they are the product and which they tend to reproduce in a transformed, misrecognizable form, by inserting them into the structure of a system of symbolic relations.²¹¹

No obstante el determinismo que haya implícito en los dos párrafos anteriores, la idea de Bourdieu no es la de una reproducción del orden social que se realiza de manera

²¹⁰ Bourdieu, *The logique...*, pp. 76,77.

²¹¹ *Ibid.*, p. 95.

mecánica por medio de los sistemas de representación simbólica. Por el contrario, queda claro que los sistemas simbólicos son también instrumentos de dominación. Las estructuras sociales, mediante la interiorización que hacen de éstas los agentes, producen esquemas clasificatorios que son los que procuran una construcción activa de la realidad y dan también forma a la propia representación de las estructuras, de manera tal que éstas (las estructuras) aparecen como datos naturales y necesarios. Sin embargo, si los sistemas simbólicos son productos sociales en la medida en que reflejan y construyen el mundo mediante los agentes, por lo tanto, tales sistemas simbólicos pueden ser cambiados si se logra modificar la representación que de ese mundo nos hacemos. La dominación social estaría garantizada por la ligazón estructural y recursiva que existe entre la estructura social y la estructura cognoscitiva. Mostrar estas determinaciones sería una de las tareas de la sociología. Pero antes de entrar en materia, es importante revisar otro término que hemos venido utilizando y que es de suma importancia en la construcción teórica de este autor y que además "colabora", por así decir, en el sentido de juego que se crea entre el habitus y el campo: el *capital simbólico*.

El capital simbólico.

La idea de capital, casi de manera inmediata nos remite a una concepto económico. A pesar de que el capital simbólico, ciertamente, tiene que ver con términos como ganancia o acumulación, no necesariamente hace referencia a una ganancia en términos estrictamente monetarios; la idea de ganancia económica es propia solamente de la lógica de un campo específico: el económico. La dinámica propia de cada campo es la que va generando un tipo específico de capital. Así como cada campo requiere para su funcionamiento un determinado tipo de *habitus*, también necesita poseer algo que ofrecerles a las personas que se insertan en él, algo con que seducirlos, por así decir. Como ya hemos dicho, un campo se define entre otras cosas por la lucha que existe entre los integrantes al interior de éste. Sin embargo, tales luchas tienen que ver sí, con una posición económica, pero, si se quiere, entendida esta última como "efecto" de otro tipo de capital. El capital simbólico es aquel que se crea en la dinámica misma que se da entre habitus y campos que permite generar interés en el juego. El error de una visión economicista de la sociedad ha sido creer que lo único que está en juego es una cuestión meramente monetaria. Las luchas al interior de un

campo son principalmente luchas simbólicas por obtener una mayor acumulación del capital simbólico que el campo genera, como el prestigio académico, fama, etc. En otras palabras,

Le capital symbolique est un ensemble de propriétés distinctives qui existent dans et par la perception d'agents dotés des catégories de perception adéquates, catégories qui s'acquièrent notamment à travers l'expérience de la structure de la distribution de ce capital à l'intérieur de l'espace social ou d'un microcosme social particulier comme le champ scientifique.²¹²

Así las cosas, lo que habría es una lucha en cada campo por cambiar la estructura de la distribución de capital simbólico específico que existe. De manera que quienes monopolizan el capital específico de cada campo serían los poseedores de una postura más bien conservadora, y subversivos, quienes tienen menos capital, porque buscan asimismo redistribuirlo para ser beneficiados. La gente que conforma cada campo tiene desde luego intereses comunes, es decir, hay un consenso, un acuerdo previo sobre aquello por lo que vale la pena luchar. Existe, en pocas palabras, una *creencia* en el valor de lo que está en juego entre los participantes que reproducen un campo particular.

En realidad, las *revoluciones parciales* que se efectúan continuamente dentro de los campos no ponen en tela de juicio los fundamentos mismos del juego, su axiomática fundamental, el zócalo de creencias sobre las cuales reposa todo el juego.²¹³

De manera que se "cierra el círculo" de complicidades y prácticas que contribuyen a reproducir la dinámica entre el habitus y el campo. En palabras del propio Bourdieu

The interest leading an agent to defend his symbolique capital is inseparable from tacit adherence, inculcated in the earliest years of life and reinforced by all subsequent experience, to the axiomatics objectively inscribed in the regularities of the (in the broad sense) economic order, an original investment which constitutes a given type of goods as worthy of being pursued and conserved. The objective harmony between the agents' dispositions[...]and the objective regularities of which they are the product, means that membership of this economic cosmos implies unconditional recognition of

²¹² Bourdieu, *Science de la science...*, p. 110

²¹³ Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, Grijalbo, México, 1990, pp. 137, 138.

the stakes which, by its very existence, it presents as self-evident, that is, misrecognition of the arbitrariness of the value it confers on them.²¹⁴

Solamente habría que recalcar algunas cosas más sobre los conceptos hasta aquí revisados. En primer lugar, como lo dice Bourdieu en la cita anterior, el origen de los campos no es de ninguna manera el plan preconcebido de un sujeto o sujetos que deciden "crear" un juego social; en realidad el origen de los campos es la arbitrariedad, una arbitrariedad que la dinámica misma del juego entierra en el olvido en la medida en que se toma en serio; las luchas al interior del campo, el *interés* que el tipo de capital de cada campo genera son "cómplices" fundamentales de este olvido de la sinrazón de origen que existe en los campos.

Por otra parte, sólo cabría hacer énfasis en un aspecto que Bourdieu siempre señala: los límites del campo, así como las características del *habitus* y el tipo de capital simbólico que la dinámica genera *no son cosas que se puedan establecer a priori*. Sólo la investigación empírica puede mostrarnos la especificidad propia de cada campo, el tipo de *habitus* que requiere, así como los límites, el alcance, la influencia que puede abarcar el desarrollo de un campo en otras actividades sociales no necesariamente relacionadas con él.

La idea de *habitus* y campo no son, de ninguna manera, ajenas al quehacer de la ciencia. Una mejor comprensión de las características y límites del conocimiento, sociológico en este caso, sólo puede realizarse si analizamos las especificidades propias del campo científico.

El campo científico.

El campo científico tiene características muy peculiares que le han permitido constituirse como tal. Como Bourdieu muestra²¹⁵, la posibilidad de la aparición de un campo intelectual (científico, artístico, etc.) fue la autonomía relativa de influencias externas; es decir, la liberación de la influencia de otros campos, como fue el caso de la iglesia y del Estado, la generación de un "universo escolástico", de ocio, alejado de las preocupaciones mundanas más inmediatas de la vida social. Esto tuvo como consecuencia

²¹⁴ Bourdieu, *The logique of practice*, p. 121.

²¹⁵ Véase Pierre Bourdieu, "Campo intelectual y proyecto creador", en Barbut Marc et al., *Problemas del estructuralismo*, Siglo XXI, México, 1967 y del mismo autor *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, España, 1999.

la generación de una lógica propia, la creación de instancias específicas de selección para ingresar al campo, así como la competencia en términos de una legitimidad, en este caso cultural.

une des propriétés paradoxale des champs très autonomes, science ou poésie, c'est qu'ils tendent à n'avoir plus d'autre lien avec le monde social que les conditions sociales qui assurent leur autonomie par rapport à ce monde, c'est-à-dire les conditions très privilégiées dont il faut disposer pour produire ou apprécier une mathématique ou une poésie très avancée ou, plus exactement, les conditions historiques qui ont dû être réunies pour qu'apparaisse une condition sociale telle que les gens qui en bénéficient puissent faire des choses de cette sorte.²¹⁶

Esta característica de los campos altamente desarrollados, o sea, la necesidad de ciertas condiciones históricas mínimas que generan condiciones sociales propicias al desarrollo de un determinado campo, tendrá consecuencias interesantes para lo que Bourdieu va a definir como lo característico de la ciencia. Antes de analizar este particular, es importante recalcar que el campo científico, en tanto campo, también genera una dinámica propia que involucra luchas, tomas de posición y, sobre todo, el desarrollo de un tipo específico de capital simbólico: el capital científico.

Le capital scientifique est une espèce particulière de capital symbolique, capital fondé sur la connaissance et la reconnaissance. Puouvoir qui fonctionne comme une forme de crédit, il suppose la confiance ou la croyance de ceux qui le subissent parce qu'il sont disposés (par leur formation et par le fait même de l'appartenance au champ) à accorder crédit, croyance.²¹⁷

La característica principal del capital científico es la distinción que se basa en el conocimiento y el reconocimiento. De esta manera, la estructura del campo científico se definiría por la estructura de la distribución de capital en un momento dado de las luchas. Como en todos los campos, la distribución de capital es desigual y aquellos que ocupan un lugar privilegiado en la estructura utilizan tal capital a su favor. El *habitus* referido al campo científico se refiere a una serie de disposiciones, a un *sentido práctico* que "regula" el quehacer científico, más que a un método o unas reglas preestablecidas. La práctica de

²¹⁶ Bourdieu, *Science de la science...*, p. 36.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 70.

los científicos es un oficio, en el mejor sentido del término: incluye una serie de conocimientos explícitos y tácitos que se adquieren en la práctica misma. El suyo es un saber formalizado que se "materializa", por así decir, en la práctica.

*Un savant est un champ scientifique fait homme, dont les structures cognitives sont homologues de la structure du champ et, de ce fait, constamment ajustées aux attentes inscrites dans le champ.*²¹⁸

Hasta aquí parecería que la propuesta de Bourdieu no pareciera ofrecer novedad alguna en términos de contestar a la pregunta de cómo es posible un conocimiento científico, sociológico, sin caer en el relativismo de suponer que el conocimiento producido y las verdades generadas en el campo científico son reducibles al momento histórico de su producción y las luchas de un determinado grupo en el poder. En efecto, una de las grandes preguntas que surgen del razonamiento bourdieusiano es, ¿por qué luchan los científicos?

La lucha al interior del campo científico no es otra que el *monopolio de la representación legítima de la realidad objetiva*, lo cual implica una cantidad de equipo importante en la construcción teórica que sirva para verificar, falsear, contrastar los datos empíricos.

*Le champ scientifique est [...] un lieu historique où se produisent des vérités. La première [...] des propriétés singulières du champ scientifique est [...] sa fermeture (plus o moins totale) qui fait que chaque chercheur tend à n'avoir pas d'autres récepteurs que les chercheurs les plus aptes à le comprendre mais aussi à le critiquer, voire à le réfuter et à le démentir. La seconde, qui donne sa forme particulière à l'effet de censure impliqué dans cette fermeture, est le fait que la lutte scientifique, à la différence de la lutte artistique, a pour enjeu le monopole de la représentation scientifiquement légitime du « réel » et que les chercheurs, dans leur confrontation, acceptent tacitement l'arbitrage du « réel »...*²¹⁹

Bourdieu estaría buscando reconciliar dos posturas que se han presentado como antagónicas: la idea de una ciencia desligada de las condiciones históricas de su producción y la de un relativismo a ultranza que reduce la producción científica a sus condiciones

²¹⁸ Ibid., p. 84. El subrayado es nuestro.

²¹⁹ Ibid., pp. 136, 137. El subrayado es nuestro.

históricas. Lo que posibilitaría la labor del científico en su investigación sobre la "realidad" es el acuerdo tácito entre los participantes del campo científico de que existe una realidad objetiva, lo cual les permite trabajar, criticar, contradecir, refutar las distintas teorías en nombre de tal realidad. Un "hecho" científico no se constituye como tal sino hasta que es *conocido y reconocido* por la totalidad del campo científico.

La especificidad de la lucha por el monopolio de la representación legítima de lo real en el campo científico radica en que la lógica de la investigación obliga a los científico a poner en marcha todos los instrumentos de conocimiento disponibles en un momento del desarrollo del campo (o subcampo), así como los medios de verificación que han sido acumulados a lo largo de la historia.

Esta "realidad objetiva" [...] no es más, en definitiva, que lo que los investigadores implicados en el campo en un momento determinado del presente coinciden en considerar como tal, y sólo se manifiesta en el campo mediante las *representaciones* que dan de ellas quienes invocan su arbitraje[...] Pero la especificidad del campo científico estiba en que los competidores coinciden en unos principios de comprobación de la conformidad con lo "real", en unos métodos comunes de validación de las tesis y las hipótesis, es decir, *en el contrato tácito, inseparablemente político y cognitivo, que fundamenta y rige la labor de objetivación.*²²⁰

La objetividad surgiría del acuerdo intersubjetivo entre los distintos científicos al interior del campo. El "buen científico" sería, según Bourdieu, aquel que, mediante el desarrollo de un *habitus* adecuado para cada disciplina científica²²¹, es capaz de anticipar la crítica que sus colegas le pueden hacer. Además, el científico interrumpirá el avance de su investigación cuando crea que el experimento ya está conforme con las reglas socialmente definidas y esté listo para afrontar las críticas de sus pares. En otras palabras, el campo científico tendría como característica propia los *controles mutuos* entre los miembros de una ciencia específica, en tanto ésta es una empresa colectiva.

Resumiendo, de manera bastante apretada, las principales características del campo científico, podríamos afirmar que en éste:

²²⁰ Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, p. 150.

²²¹ Desde luego que cada disciplina científica, entendida como un subcampo al interior del campo científico, requiere de distintos *habitus* que, en tanto disposiciones, varían según las distintas disciplinas científicas. « On peut donc supposer que les *habitus* sont des principes de production de pratiques différencés selon des variables de genre, d'origine sociale, sans doute de nation. » Bourdieu, *Science de la science...*, p. 86.

- Los intercambios sociales que genera adquieren la forma de imposiciones lógicas.
- Requieren "distancia escolástica" respecto de las necesidades mundanas inmediatas.
- Sus reglas están en el orden de imposiciones lógicas y experimentales.
- Su tipo de capital simbólico es la acumulación de conocimiento y saberes que lleva a un reconocimiento (fama, renombre, "autoridad" sobre una materia, etc.).
- Si bien existen luchas en el interior del campo científico, las normas que regulan tales no pueden reducir la producción de conocimiento a una lucha o a una imposición retórica: el conocimiento es susceptible de someterse a la prueba de la coherencia y la *experientia empirica*. En pocas palabras, Bourdieu apostaría por un "realismo crítico y reflexivo"²²², es decir, una ciencia basada, necesariamente sobre "lo real"; sin embargo, tal realidad surge de un acuerdo intersubjetivo sobre lo que esto significa entre los distintos participantes, pero no solamente es un acuerdo retórico, por así decir, sino que es un acuerdo que está expuesto siempre al "veredicto de la experiencia."²²³ Además, es un realismo crítico y *reflexivo*, en la medida en que los alcances logrados por la introspección personal y la crítica de otras posturas distintas a las nuestras, pueden asimismo aplicarse, por la lógica de la competencia, a todos los participantes e involucrados. Dicho brevemente, la explicación científica de la lógica del campo científico puede ayudar a que la ciencia se vuelva más conciente, con un mayor grado de reflexividad sobre "lo real", pero también sobre su propio quehacer.

Si la vérité se présente comme transcendante par rapport aux consciences qui l'appréhendent et l'acceptent comme telle, par rapport aux sujets historiques qui la connaissent et la reconnaissent, c'est parce qu'elle est le produit d'une validation collective accomplie dans les conditions tout à fait singulières qui caractérisent le champ scientifique, c'est-à-dire dans et par la coopération conflictuelle mais réglée que la concurrence y impose, et qui est capable d'imposer le dépassement des intérêts antagonistes et, le cas échéant, l'effacement de toutes les marques liées aux conditions particulières de son émergence.²²⁴

²²² Bourdieu, *Meditaciones pascallianas*, p. 147.

²²³ *Ibid.*, p. 149.

²²⁴ Bourdieu, *Science de la science...*, 164.

Aquí es donde se comprenderá mejor la importancia que adquieren los conceptos de *habitus* y campo en términos de la producción de conocimiento científico. Como hemos vistos a lo largo de estas páginas, la relación entre *habitus* y campo se da por esta, así denominada, "complicidad ontológica" generada por la *illusio*, la creencia en la importancia del juego. Esta relación vista en términos de juego, implica que cada campo requiere un tipo específico de *habitus* para desarrollarse. Es así que tanto el campo como el *habitus* se presentan como *trascendentales históricos* en la medida en que "in-corporan" en su dinámica a los sujetos históricos concretos, que sólo se convierten en tales en tanto el *habitus*, como parte indispensable del campo, les otorga una "morada" en el mundo, un sentido a su existencia, una forma de ser y estar en el mundo.²²⁵ Lo anterior no implica, de ninguna manera, un determinismo o una mera reproducción *ad infinitum* de las mismas condiciones que posibilitan el juego en un primer momento. La relación entre *habitus* y campo, repetimos, es una relación dinámica, que impone reglas que anteceden a los "individuos" concretos que ingresan, pero que al dotarles de una forma de estar-en-el-mundo, los dota también de una forma de transformarlo. De esta manera, la ciencia, en tanto empresa humana y social, estaría regulada, desde esta perspectiva, no por una epistemología trascendental, sino por ciertos principios de sociabilidad que impone la pertenencia a un determinado campo (en el caso del campo científico, seguir las reglas, normas, aparatos teóricos, técnicos, en suma todo el material producido por la ciencia a lo largo de la historia que un científico *qua* científico debe dominar, conocer, asimilar para desarrollarse como tal) de manera que no seguirlos, significa, de inmediato, estar excluido del campo²²⁶. En pocas palabras, *la producción de conocimiento descansa sobre la experiencia colectiva* que está regulada por normas de comunicación y argumentación.

Le fait est acquis, construit, constaté, dans et par la communication dialectique entre les sujets, c'est-à-dire à travers le processus de vérification, de production collective de la vérité, dans et par la

²²⁵ Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, pp. 186 y 188. "La relación con el mundo es una relación de presencia en el mundo, de estar en el mundo, en el sentido de pertenecer al mundo, de estar poseído por él, en lo que ni el agente ni el objeto se plantean como tales.[...]"

[...]El principio de la comprensión práctica no es una conciencia conocedora [...] sino el sentido práctico del *habitus* habitado por el mundo que habita, *pre-ocupado* por el mundo donde interviene activamente, en una relación inmediata de implicación, tensión y atención, que elabora el mundo y le confiere sentido."

²²⁶ Incluso en el caso de las "revoluciones científicas", como ya Kuhn había mostrado, se parte de forma necesaria de la experiencia previa, de la base hermenéutica común, de los instrumentos acumulados a lo largo del desarrollo histórico de la ciencia.

négotiation, la transaction et aussi l'homologation, rectification par le consensus explicitement exprimé[...]. Le fait ne devient vraiment un fait scientifique que s'il est reconnu.²²⁷

La producción de verdades está así, determinada por la dinámica propia al interior del campo científico. Es importante recalcar la idea de que el campo de la ciencia es un espacio social que se ha constituido y ha sido posible por la autonomía que ha alcanzado, por la independencia de otras instancias o de otros campos. No obstante, su desarrollo obedece a la lógica de todos los otros campo tal como Bourdieu los define, es decir, que en su seno hay dominados y dominantes, que se genera un tipo de capital simbólico y que, por lo tanto, no se puede excluir de la dinámica propia del campo la idea de lucha, en este caso por el monopolio de la representación legítima de "lo real". De tal manera que es necesario señalar que para el caso de la ciencia, la acumulación de capital científico jugará un rol importante en dicho monopolio, o sea, aquél que conozca (maneje) mejor su ámbito científico de desempeño, que tenga un mayor capital cultural y por lo tanto que tenga un mayor reconocimiento al interior del campo (un nombre famoso, etc.) de manera que por ese reconocimiento que obtienen por los demás miembros del campo, obtienen mayor crédito y legitimidad (autoridad) para hablar sobre un determinado tema y que su opinión tenga más peso sobre las demás. Sin embargo, las estrategias que los agentes toman al interior del campo no pueden estar totalmente desligadas con cuestiones sociales "externas" a la propia dinámica del campo: también interviene el manejo de recursos, las instituciones burocráticas que se encargan de dar los fondos, etc., en pocas palabras los "poderes temporales" que llegan a influir sobre el desarrollo del campo (las Academias, los institutos nacionales, etc.). De cualquier manera, el producto de los campos científicos sobrepasa y trasciende su contexto inmediato de producción:

*Le sujet de la science n'est pas le savant singulier, mais le champ scientifique, comme univers de relations objectives de communication et de concurrence réglées en matière d'argumentation et de vérification. Les savant [...] son des sujets collectifs qui, en tant qu'histoire collective incorporée, actualisent, toute l'histoire pertinente de leur science[...] et qui travaillent au sein de collectifs avec des instruments qui sont eux-mêmes de l'histoire collective objectivée. Bref la science est un immense appareil de construction collectif collectivement utilisé.*²²⁸

²²⁷ Bourdieu, *Science de la science...*, pp. 143, 144.

²²⁸ Bourdieu, *Science de la science* ..., pp. 138, 139. El subrayado es nuestro.

De tal manera que sería el campo y la generación de un habitus específico para cada uno de los subcampos de la ciencia como *condiciones sociohistóricas* de la posibilidad del conocimiento, lo que garantizaría la permanencia del desarrollo científico, superando sus limitantes que necesariamente tienen que ver con el “contexto” social en que se desarrolla²²⁹. Y los sujetos son importantes sólo en la medida en que son “historia colectiva in-corporada”, que en su hacer apliquen, mediante su *habitus*, toda la experiencia posible anterior que les permite ser creativos y creadores sólo porque existe esa base.

Es momento de pasar a ver qué consecuencias tienen los conceptos hasta aquí revisados en términos de la producción de conocimiento sociológico.

La sociología como el ejercicio de un oficio, de un *habitus*.

La sociología en tanto subcampo científico, no puede estar desentendida de las problemáticas propias de todos los campos. Desde luego que al interior de la sociología existen luchas entre distintos grupos y, desde luego tiene sus limitantes propias. Una de las grandes dificultades en la construcción de conocimiento sociológico es que, a diferencia del producido por las ciencias naturales, se encuentra, en más de una ocasión, en el centro de las luchas sociales.

Dans le cas des sciences sociales, le « réel » est bien extérieur et indépendant de la connaissance, mais il est lui-même une construction sociale, un produit des luttes antérieures qui, au moins à ce titre, reste un enjeu de luttes présentes. [...] les faits sociaux sont socialement construits et tout agent social, comme le savent, construit tant bien que mal, et vise à imposer, avec plus ou moins de force, sa vision singulière de la réalité, son « point de vue ».²³⁰

Esta es una de las características principales que “aleja” al conocimiento producido por las ciencias sociales del conocimiento de las ciencias naturales. El científico social

²²⁹ Bourdieu, Wacquant, *Respuestas por una antropología reflexiva*, p. 156. “No basta con buscar en el sujeto, como lo enseña la filosofía clásica del conocimiento, las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento objetivo que él instituye. También hay que buscar en el objeto construido por la ciencia *las condiciones sociales de posibilidad del “sujeto”* [...] y las posibles límites de sus actos de objetivación. [...] las condiciones de posibilidad del “sujeto” científico y aquellas de su objeto son una misma cosa; a cualquier avance en el conocimiento de las condiciones sociales de producción de los “sujetos” científicos corresponde un progreso en el conocimiento del objeto científico, y viceversa.”

²³⁰ Bourdieu, *Science de la science*..., p. 172.

forma parte del mundo que busca analizar: el conocimiento que produce la sociología es asimismo parte integral de las luchas en el mundo social. La verdad sobre éste no se impone solo por la fuerza de la razón argumentativa: los resultados de las investigaciones sociológicas, al tener por objetos las propias luchas al interior de la sociedad, están "condenadas" a permanecer como resultados controversiales, no tan fácilmente aceptables por los involucrados. En este sentido la apuesta de Bourdieu es por una ciencia social más reflexiva, que *incorpore en el habitus de los sociólogos* la reflexividad como condición misma de la producción de cualquier conocimiento. Sin embargo, las dificultades que se le presentan al científico social son, según Bourdieu, principalmente dos:

1. El derecho de entrar, es decir, las restricciones que, por ejemplo en las ciencias naturales, están muy arraigadas para evitar que cualquier persona entre, para el caso de las ciencias sociales son muy débiles, no son muy estrictas ni están muy reguladas (cualquiera se siente con el derecho de hablar sobre el mundo social y no hay un acuerdo claro que establezca claramente qué características tendría que tener un "buen" sociólogo).
2. Los mecanismos de censura al interior del campo están muy reducidos.

Las ciencias sociales, especialmente la sociología, encuentran como característica estar en un campo "intermedio", como Bourdieu dice, entre el campo científico "puro" (como la física, la matemática, etc.) y el campo político. La idea de que el conocimiento producido por la sociología tiene profundas implicaciones con el mundo en el que vivimos y por lo tanto con los mecanismo de dominación vigentes, hacen que el *decir* de la sociología, en más de una ocasión, se convierta en un *hacer* en términos políticos, prácticos. Es por esto, entre otras razones, que el conocimiento producido por la sociología frecuentemente entra en conflicto con las "opiniones" de los periodistas, escritores, "ensayistas" o políticos que se sienten con un mayor derecho de hablar sobre la sociedad y *hablar con autoridad* sobre todo cuando sus opiniones no contradicen al sentido común y sobre todo cuando sus discursos sirven para legitimar al *status quo*.

Así las cosas, la noción de *habitus* adquiere una gran importancia en términos de lograr una práctica científica en la sociología más adecuada.

El "oficio" del sociólogo es exactamente eso: una teoría de la construcción sociológica del objeto convertida en *habitus*. Poseer este oficio es llevar al estado práctico todo lo que está contenido en los conceptos fundamentales, *habitus*, campo, etc.²³¹

La sociología debe entenderse, desde esta perspectiva, como el *ejercicio de una práctica*, que incluya en su hacer todo el conocimiento anterior posible, de manera que podamos incorporar a nuestro obrar como sociólogos. Sin embargo, esto pone al sociólogo en una posición bastante más difícil en relación a los científicos de las "ciencias duras". Como hemos visto, y el presente estudio es una muestra de eso, la sociología no puede "abandonar" a sus "padres fundadores". En este sentido un sociólogo debería estar familiarizado con las teorías y las problemáticas planteadas por ellos y por los autores contemporáneos. Entre mayor "fluidéz" tenga con las diferentes propuestas teóricas podrá construir sus objetos de acuerdo a las "herramientas" teóricas *más adecuadas* que requiera el objeto mismo. Pero, además, no sólo es un mero ejercicio teórico el que se requiere; se necesita *aprender en la práctica misma* cómo aplicar para cada situación en particular o para cada problema construido una serie de herramientas (estadísticas, teóricas, etc.) que se consideren más necesarios de acuerdo al tipo de investigación que estemos realizando.

Lo anterior podría explicar una de las razones por las cuales los "científicos duros" tienen un mayor desarrollo con respecto a las ciencias sociales. Los primeros no necesitan estar familiarizados con *toda* la historia de la física para comenzar a resolver problemas: existe cierto acuerdo tácito, que por la misma formación de éstos, no requiere de mayores discusiones.²³²

La pluralidad de teorías y de enfoques en la ciencia social, en más de una ocasión, impiden que se pase de forma inmediata a la práctica y que el científico social abunde más de lo necesario en las discusiones meramente teóricas. El oficio del sociólogo, entendido como un *sentido práctico*, necesita precisamente de eso: de una práctica y de condiciones sociales que promuevan y alienten esa práctica al interior del subcampo de la sociología de cada realidad social específica (desde la forma en que se organiza la investigación en el

²³¹ Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, p. 53. El subrayado es nuestro.

²³² Sobre este particular véase Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 2000. Según la descripción de Kuhn, los manuales utilizados en la formación de los científicos ponen el desarrollo de la ciencia de manera acumulativa y lineal. Para un mayor desarrollo de este y otros temas sobre la obra de Kuhn véase Ana Rosa Pérez Ruizans, *Kuhn y el cambio científico*, FCE, México, 1999.

país, los institutos, las universidades, etc.). La pregunta que se desprende es, en verdad, pertinente, obviamente desde una perspectiva bourdieusiana: ¿qué tipo de *habitus* genera nuestra práctica científica?

Una de las cuestiones más importantes en la obra de este sociólogo francés radica en el énfasis que pone a la "vigilancia epistemológica" que debe existir en el quehacer de cualquier científico.²³³ Dicha vigilancia epistemológica tiene que ver con la relación que se establece entre el "sujeto" y el "objeto" de la investigación, y uno de los énfasis más importante es el señalar los peligros del etnocentrismo o, mejor dicho, del epistemocentrismo escolástico.²³⁴

La reflexividad que Bourdieu reconoce como una de las condiciones más distintivas del campo de la ciencia lo lleva a proponer una sociología de la sociología que apuntaría a hacer más objetivo el conocimiento de esta ciencia al hacer más objetivo el lugar dentro del espacio social y el espacio del campo desde el cual se produce el conocimiento.

La sociología de la sociología que, para mí, forma parte de la sociología, es indispensable para poner en duda la ilusión del saber absoluto que es inherente a la posición del sabio, y la forma particular que esta ilusión toma según la posición que el sabio ocupa en el espacio de la producción científica.²³⁵

No habría puntos de vista absolutos, conocimiento que estuviera producido desde un lugar no situado, desde un pensador *atòpos* como dice Bourdieu, desde esa omnipresencia propia del narrador de una novela; sólo habría puntos de vista particulares, es decir, puntos de vista que corresponden a una posición del investigador en un espacio social, lo cual marca una correspondencia entre la posición y la toma de posición realizada por el científico. Sin embargo, y esto es importante aclararlo, la toma de posición se hace *desde un lugar del campo de la ciencia*. El campo es lo que evitaría caer en los relativismos "amplios"; es decir, si bien es cierto que el punto de vista absoluto no existe, tampoco se puede decir cualquier cosa sobre lo "real". Todo aquello que se produzca a propósito de lo

²³³ Ver Pierre Bourdieu, et al., *El oficio del sociólogo*, siglo XXI, México, 2000.

²³⁴ Ver Bourdieu, *Meditaciones pascallanas*, p. 75. "El epistemocentrismo escolástico engendra una antropología totalmente irreal (e ideal): al imputar a su objeto lo que pertenece, de hecho, a la manera de aprehenderlo, proyecta en la práctica, como la *rational action theory*, una relación social impensada que no es más que la relación escolástica con el mundo."

²³⁵ Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, pp. 47, 48.

“real” (sociedad, naturaleza, etc.) tiene que estar validado por el acuerdo intersubjetivo y ciertas reglas que impone el juego del campo. En otras palabras, el sociólogo puede decir algo sobre el mundo social y *decirlo con autoridad* sólo en la medida en que existe este reconocimiento de, por lo menos parte del campo.

Faire de l'objectivation du sujet de l'objectivation la condition préalable de l'objectivation scientifique, c'est donc non seulement essayer d'appliquer à la pratique scientifique les méthodes scientifiques d'objectivation[...] mais c'est aussi mettre au jour scientifiquement les conditions sociales de possibilité de la construction, c'est-à-dire les conditions sociales de la construction sociologique et du sujet de cette construction.²³⁶

De tal manera que habría tres niveles en la objetivación del sujeto objetivante:

1. Objetivar la posición del sujeto en el espacio social (origen, trayectoria, adhesiones sociales, religiosas, etc.).
2. Objetivar la posición del sujeto dentro del campo científico (y la posición del subcampo dentro de las ciencias en general).
3. Objetivar la pertenencia al universo escolástico, o sea, la ilusión de ausencia de ilusión de un punto de vista desinteresado. La forma particular del interés en el mundo intelectual es aquel que se presenta como un interés desinteresado

Las características mismas del “objeto” de la sociología obligan al sociólogo a tener en cuenta los límites y *condiciones sociales de posibilidad* del conocimiento producido, lo cual implica objetivar (socioanalizar) en un primer momento, nuestra pertenencia a un espacio social y a un subcampo de la ciencia. Sólo si conocemos adecuadamente cuál es nuestra trayectoria social, nuestra posición, nuestro *interés*, sólo si somos concientes que nuestro desempeño es en gran parte producto de unas condiciones sociales específicas que lo han permitido, que nuestras experiencias personales pueden, y de hecho, influyen grandemente en los temas que decidimos estudiar, analizar; en pocas palabras, sólo si somos capaces de objetivar nuestra posición, nuestros intereses, nuestra trayectoria social, podemos controlar aquellos determinantes que podrían afectar el desarrollo de nuestra investigación por el hecho de negarlos, de no ser capaces de autoobservarnos o de caer en

²³⁶ Bourdieu, *Science de la science...*, p. 182.

la ilusión, propia del campo científico, de que el científico no tiene intereses que, aun cuando son de otro tipo, juegan un papel importante *al interior* de la propia dinámica del campo en complicidad con el *habitus*.

Contrairement à ce qu'exige l'imperatif de la *Wertfreiheit*, l'expérience liée au passé social peut et doit être mobilisée dans la recherche, à condition d'avoir été préalablement soumise à un examen critique rigoureux. Le rapport au passé qui reste présent et agissant sous forme d'*habitus* doit être socioanalysé. Par l'anamnèse libératrice qu'elle favorise, la socioanalyse permet de rationaliser, sans cynisme, les stratégies scientifiques.²³⁷

No olvidemos que nuestro pasado social adquiere importancia en la medida en que se incorpora en nuestro *habitus*, en nuestras disposiciones socialmente condicionadas que tendremos a la hora de estudiar lo "real". Estas disposiciones que, en un primer momento, podrían parecer un impedimento para la generación de conocimiento sociológico "objetivo" (en el sentido positivista) sólo reconociéndolas podemos hacer uso de ellas, aprovechar nuestra biografía individual para ser creativos en la producción de un tal conocimiento. Los *habitus*, como hemos visto a lo largo de este apartado, y seguimos repitiendo, si bien son estructuras estructuradas, o sea, estructuras que organizan el orden social, también son estructuras estructurantes, esquemas clasificadores susceptibles de ser modificados y además con la posibilidad de poder, a partir de ellos, ser creativos en el campo en que nos desempeñemos. Todo nuestro conocimiento (intelectual, cultural, etc.) "vuelto cuerpo", es decir inscrito en la constitución misma de nuestra *práctica*, puede y debe ser utilizado incorporado en la investigación científica. Reconocer que nuestro conocimiento está socialmente condicionado no implica un desprecio *a priori* de sus resultados a favor de una objetividad entendida como desarraigo, como un punto de vista neutral; implica reconocer sus límites y limitantes sociales (las que están en el desarrollo del conocimiento en un momento dado de una sociedad, la distribución de recursos de las instituciones, los grupos de poder con mayor "prestigio" y capital simbólico al interior del campo, etc.) así como nuestros límites "propios" que en gran parte están marcados por nuestra trayectoria individual y nuestro *habitus*, el cual sólo puede ser original en la medida en que es social,

²³⁷ *Ibid.*, p. 218.

en la medida en que se comparte con un determinado grupo de personas que posibilita la comunicación misma, como ya hemos visto.

Ante este panorama la construcción de conocimiento sociológico reviste una serie de características específicas que dificultan, muchas veces, un desarrollo óptimo. En primer lugar, su familiaridad con el universo que estudia: el mundo social. De manera que, tal como Bourdieu lo entiende, la construcción de conocimiento implica una "ruptura" con la realidad inmediata.²³⁸ El sociólogo construye objetos *contra* la percepción inmediata del sentido común.²³⁹ Esto genera la mayor parte del tiempo una "tensión esencial" por llamarlo de alguna manera, entre el conocimiento producido por los sociólogos, que normalmente desencanta la experiencia del sentido común, que lo contradice, y el "objeto" al que se dirige porque, no lo olvidemos, el sociólogo trabaja sobre el mundo social, sobre cuestiones que son de interés para todos los involucrados, o para algún sector específico, con lo cual sólo queremos remarcar el arraigo intrínseco, la relación necesaria que existe entre el conocimiento producido por esta ciencia y la realidad que busca explicar.²⁴⁰

La sociología se vuelve, parafraseando a Bourdieu, "una ciencia que molesta" porque las "verdades" que ésta construye en más de una ocasión, contradicen al poder, a los interesados en mantener el orden de dominación tal como está. La descalificación *a priori* del conocimiento sociológico por parte de los afectados, o, por parte de aquellos a los que

²³⁸ Bourdieu, et al., *El oficio del sociólogo*, siglo XXI, México, 2000.

²³⁹ Cf. Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico*, siglo XX, México, 2000, p. 13. "Una experiencia científica es, pues, una experiencia que contradice la experiencia común." Cf. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 8 y 454. "Las razones que el fiel se da a sí mismo para justificar [los ritos que practica] pueden ser, y son así lo más frecuentemente erróneas; las verdaderas razones no dejan de existir, es tarea de la ciencia descubrirlas. [...] los conceptos, aun cuando están contruidos según todas las reglas de la ciencia, distan de obtener su autoridad únicamente de su valor objetivo. No es suficiente que sean verdaderos para ser creídos. Si no armonizan con las otras creencias, las otras opiniones, en una palabra, con el conjunto de representaciones colectivas, serán negados; los espíritus se les cerrarán, será en consecuencia, como si no existieran." En este párrafo se ve la afinidad de la propuesta durkheimiana con la de Bourdieu en el sentido de buscar las explicaciones de los actos de los legos en algo más que la idea que se forman de su actuar. Aun cuando Durkheim reconoció la importancia de las representaciones colectivas como forma de conocimiento, también tenía claro que los conceptos contruidos por la ciencia contradicen al sentido común y por lo tanto son rechazados.

²⁴⁰ Bourdieu, *Cosas dichas*, Editorial Gedisa, 1996, pp. 61, 62 "Cuando se trata del mundo social, decir con autoridad es hacer: si, por ejemplo, digo con autoridad que las clases sociales existen, contribuyo grandemente a hacerlas existir[...] por lo tanto, las palabras del sociólogo contribuyen a hacer las cosas sociales. El mundo social está cada vez más habitado por sociología reificada. Los sociólogos del porvenir [...] descubrirán cada vez más en la realidad que estudiarán los productos sedimentados de los trabajos de sus predecesores." Sobre la performatividad del lenguaje, cf., J.L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Piados, España, 1998.

puede “ofender” por contradecir la experiencia inmediata, el sentido común, es “el pan de todos los días” para aquél que decide hacer sociología.

La sociología difiere de otras ciencias al menos en un punto: se exige de ella una accesibilidad que se le pide a la física; ni siquiera a la semiología o la filosofía. [...] En todo caso no hay sin duda dominio en el que el “poder de los expertos” y el monopolio de la “competencia” sea más peligroso y más intolerable. Y la sociología no se merecería ni una hora de esfuerzo si tuviera que ser un saber de expertos reservado a expertos.²⁴¹

Desde luego, como el mismo Bourdieu reconoce, la sociología, en tanto saber diferenciado en nuestras sociedades modernas, no puede tener un acceso universal al pleno de las personas en la sociedad. Sin embargo el sentido de su hacer no cambia: la crítica sociológica, el conocimiento sociológico tiene que ver con la mayor comprensión del mundo social. En este sentido una de las tareas más necesarias que se presenta a la práctica del sociólogo es la ruptura con las palabras ordinarias, el “arte de resistir a las palabras”, como una forma de oponerse a los valores dominantes y así distanciarnos de ellos para poder criticarlos, “hablar en lugar de *ser hablado* por palabras prestadas cargadas de sentido social”²⁴². Así las cosas, una de las tareas de la sociología sería la de estudiar la lucha que existe en la sociedad por imponer representaciones de la realidad (incluida la que genera la sociología misma). Habría que tomar por objeto las distintas clasificaciones de lo real, de lo social, en pugna en la sociedad.²⁴³

Sólo nos restaría hacer un último comentario sobre la propuesta de Bourdieu. Una vez, una señora se acercó a Freud indignada. Le comentaba que había asistido al médico porque sufría una serie de malestares. El médico le había dicho que ella no tenía nada, que lo único que le hacía falta era, para decirlo en buen español, un “revolcón”, que le hacía falta un hombre. Esto, afirmaba el doctor, lo podía decir basándose en la nueva teoría psicoanalítica. Freud, a propósito de la intrusión de “profanos” en el terreno psicoanalítico,

²⁴¹ Bourdieu, *Cuestiones de sociología*, Istmo, España, 2000, p. 7. El subrayado es nuestro.

²⁴² *Ibid.*, p. 17. Cf. Bourdieu, *Cosas dichas*, p. 62. “El mundo social es el lugar de luchas a propósito de las palabras que deben su gravedad – y a veces su violencia – al hecho de que las palabras hacen las cosas, en gran parte, y que cambian por palabras, y, más generalmente, las representaciones [...] es ya cambiar las cosas. La política es en lo esencial un asunto de palabras. Razón por la cual el combate para conocer científicamente la realidad debe casi siempre comenzar por la lucha contra las palabras.”

²⁴³ Bourdieu, *Lección sobre la lección*, pp. 14, 15. La sociología ha de tomar como objeto [...] la lucha por el monopolio de la representación legítima del mundo social, esa lucha de clasificaciones que es una dimensión de cualquier especie de lucha de clases, clases de edad, clases sexuales o clases sociales

comentaba que, aunque de algo hubiera servido hacerle notar a dicha señora algo que a todas luces resultaba evidente, "El factor patógeno no es la ignorancia misma, sino las *resistencias internas* de las cuales depende, que la han provocado y la hacen perdurar. La labor de la terapia es precisamente combatir estas resistencias."²⁴⁴

Uno de los problemas más grandes que se le presentaría de igual manera a la propuesta de socioanálisis bourdieusiana no es tanto hacer concientes presupuestos inconscientes que determinan la investigación, sino vencer las resistencias internas (del propio investigador, de la sociedad y del propio campo) y combatirlas para lograr un conocimiento más "conciente", más "controlado".

²⁴⁴ S. Freud, "El psicoanálisis 'silvestre'", en *Obras completas*, t. 12, Editorial Losada, Barcelona, 1997, pp. 1574.

V. Algunas consideraciones generales en torno a las propuestas de Elias, Giddens y Bourdieu.

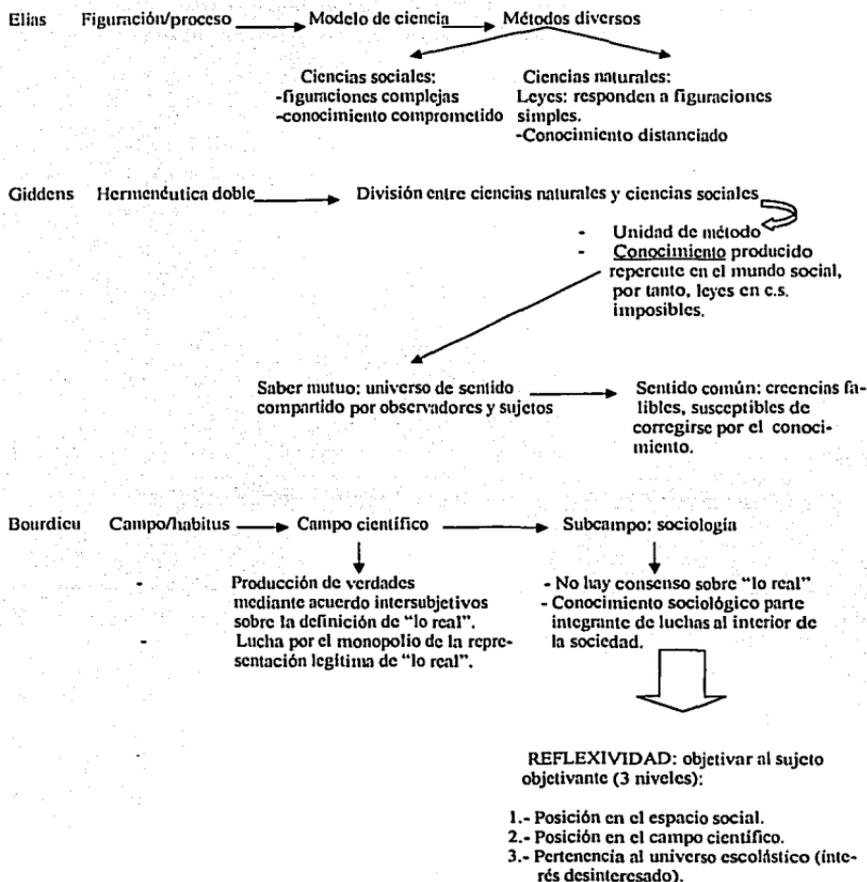
Como ya habíamos anunciado, el desarrollo de las propuestas teóricas de estos tres autores en esta sección se centró principalmente en dos aspectos: la ruptura con las dicotomías y el replanteamiento de la dicotomía individuo/sociedad y la forma en que algunos problemas antes planteados por los autores "clásicos" sobre la construcción de conocimiento sociológico: las leyes, los valores y el sentido común, principalmente. Las problemáticas principales que se plantean en la construcción de conocimiento sociológico, así como las respuestas que estos autores dan, las podemos resumir en el esquema de la siguiente página.

Cada uno de los autores abordados en esta sección presenta una visión teórica sobre la realidad social, lo cual les permite anotar y ver cosas distintas a cada uno de ellos. En términos de la construcción de conocimiento sociológico se pueden señalar cosas distintas en la propuesta teórica de cada uno de ellos.

Elias, mediante los conceptos de proceso y figuración, puede proponer un modelo de ciencia a partir del cual explicar la especificidad del conocimiento de las ciencias sociales, remarcando que las leyes son una herramienta heurística útil para las figuraciones simples, especialmente las de la física. Sin embargo, para ser justos, es importante señalar que este modelo ya estaba de alguna manera latente en la visión durkheimiana de la sociedad. Además, sus investigaciones sobre los procesos psicológicos y sociales a través de los cuales nos convertimos en personas civilizadas, le permiten plantear el conocimiento en general como relaciones de compromiso y distanciamiento, viendo como una de las problemáticas más importantes en la construcción de conocimiento sociológico nuestra incapacidad de distanciarnos de nuestro objeto de estudio y la falta de un lenguaje que exprese más adecuadamente las relaciones que se forman en las figuraciones complejas que estudiaría la sociología como el Estado, la familia, etc.

Giddens, por otra parte, empieza por el reconocimiento de vida social como llena de significado. Mediante el planteamiento de la hermenéutica doble puede analizar las relaciones entre el conocimiento producido por las ciencias sociales y la constitución de la sociedad tal como la conocemos actualmente. El mundo social es constantemente transformado por el conocimiento de las ciencias sociales y esto hace imposible la

Problemas en la construcción de conocimiento sociológico



existencia de leyes, en la medida en que las relaciones sociales son dinámicas y el lego puede modificar su situación mediante el conocimiento. Aquí cabría hacer una comparación entre lo que Giddens entiende por leyes sociales con respecto a Weber y Marx. Recordemos que Weber planteaba que la diferencia entre la finalidad de las leyes en sociología con respecto a las leyes en ciencias naturales radicaba en la *comprensión*. No se trataba de subsumir un caso particular a una regla general; la explicación "legal" no buscaría comprobar o refutar una determinada hipótesis, sino comprender una *acción singular*. En esta palabra está la clave y el lugar a donde Giddens ya no sigue el razonamiento de Weber: la idea de las relaciones entre individuo y sociedad son, por decirlo con Kuhn, *incommensurables*. Los presupuestos epistemológicos de las que parte Weber en la construcción de conocimiento sociológico son derivados de un, hasta cierto punto, individualismo metodológico. Recordemos que una de las formas en que Weber propone la racionalidad de un método explicativo para la sociología es partiendo de la acción racional, en singular, es decir, individual. Giddens no puede seguir este razonamiento en la medida en que contiene la distinción que está buscando reconstituir: individuo/ sociedad o, mejor dicho, acción individual/ acción social. La principal razón por la cual no puede haber leyes universales para lo social no es que la finalidad de éstas sea comprender un fenómeno en su singularidad; la dualidad entre obrar/ estructura impide ver acciones individuales influyendo sobre el curso social. La sociedad está implícita en el obrar del individuo, en cada actualización de estructuras sociales mediante el obrar *intencional y reflexivo* del agente. El conocimiento generado por las ciencias sociales puede ser incorporado en el conocimiento de los legos y, así, modificar el curso de los acontecimientos o acciones. Esto es lo que "acota" el límite de las generalizaciones en las ciencias sociales. Lo que hoy, bajo las circunstancias sociales (estructurales) concretas en las que vivimos puede ser motivo de generalización, puede cambiar, ser modificado por hecho mismo de que lo (de)enunciemos.

Por otra parte, para Marx no podía haber leyes generales para la sociedad que fueran *eternas*. Cambian conforme se va desarrollando la sociedad y se modifica el desarrollo de la capacidad productiva de una sociedad. La diferencia entre Giddens y Marx es que para el primero la vida social es susceptible de modificarse mediante el

conocimiento; mientras que para el segundo, la vida social cambia cuando cambia el desarrollo de la producción económica en una sociedad, es decir, el énfasis recae en las *estructuras económicas*.

Finalmente Bourdieu, a partir de las nociones de *habitus* y *campo*, propone una forma de entender el desarrollo científico como un lugar donde se producen verdades transhistóricas pero dentro de una dinámica social de la cual no es totalmente independiente su desarrollo. Uno de los grandes problemas que existiría para el desarrollo de la sociología es la falta de acuerdo intersubjetivos sobre "lo real" y que el conocimiento que esta ciencia produce está ligado a la vida social, a sus luchas y a su desarrollo. El sociólogo no sólo se "pelea" con los colegas, además debe cuidarse de la injerencia de "profanos" que en tanto legos reflexivos, no creen que nadie pueda saber más que ellos sobre el mundo social (ni más ni menos el lugar que habitan). Además el conocimiento sociológico siempre lo estaría contradiciendo. Por esta razón en la propuesta de Bourdieu la reflexividad adquiere un papel fundamental. Se puede (y se debe) objetivar al sujeto objetivante, dice Bourdieu.

Para finalizar esta sección nos gustaría hacerlo con el pensamiento de uno de los "científicos duros" que más ha influido sobre el curso de la ciencia moderna en general. Nos referimos, desde luego, a Werner Heisenberg:

...a los constituyentes elementales de la materia, a los entes que un día se concibieron como la última realidad objetiva, no podemos de ningún modo considerarlos "en sí": se escabullen de toda determinación objetiva de espacio y tiempo, de modo que en último término *nos vemos forzados a tomar por único objeto de la ciencia nuestro propio conocimiento de aquellas partículas*. La meta de la investigación, por consiguiente, no es ya el conocimiento de os átomos y sus movimiento "en sí", prescindiendo de la problemática antes suscitada por nuestros procesos de experimentación; antes bien, desde un principio *nos hallamos imbricados en la contraposición entre hombre y Naturaleza*, y la ciencia es precisamente una manifestación parcial de dicho dualismo. *Las vulgares divisiones del universo entre sujeto y objeto, mundo interior y mundo exterior, cuerpo y alma, no sirven más que para suscitar equívocos*. De modo que en la ciencia *el objeto de la investigación no es la Naturaleza en sí misma, sino la Naturaleza sometida a la interrogación de los hombres*; con lo cual, también en este dominio, *el hombre se encuentra enfrentado a sí mismo*.²⁴⁵

²⁴⁵ Werner Heisenberg, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Planeta Agostini, España, 1994 p. 20.

III. CONCLUSIONES.

Sólo las miradas diversas pueden ver
lo que existe... esos ojos que
todo lo captan no son de nadie.

Carlos Oliva, *Deseo y mirada del laberinto. Julio Cortázar y la
poética de Rayuela.*

A mi me parece que una empresa cuyo carácter humano
puede verse por todos lados es preferible a una que se muestra
"objetiva" e impermeable a los deseos y las acciones humanos.
Las ciencias, después de todo, son nuestra propia creación,
incluidos todos los severos estándares que parecen imponernos.

Paul Feyerabend, *Contra el método*

A lo largo de este trabajo hemos analizado algunas de las problemáticas principales que han estado presentes en la formación de conocimiento sociológico. Como hemos visto cada uno de ellos formó su propuesta teórica desde su propio "contexto cultural" (histórico, social, político, etc.) y desde las diversas escuelas de pensamiento con las cuales dialogó. De tal manera, cada uno de ellos sacó conclusiones distintas sobre la realidad que observaron y justificaron (o problematizaron) la producción de conocimiento sociológico de manera diferente. No es posible comprender la teoría de un autor si no se entiende antes los problemas epistemológicos, filosóficos a los que se enfrentó y a partir de los cuales y contra los cuales armó su propuesta. Es así que cada uno de los pensadores aquí revisados proponía una visión distinta de cómo acercarnos al estudio de lo social porque de hecho observaban cosas distintas. En otras palabras, los puntos de vista absolutos no pueden existir en la medida en que el conocimiento es una empresa social, o sea, no acabada, susceptible de perfeccionarse. Como bien apunta Bourdieu,

Es evidente, por ejemplo, que Weber vio lo que Marx no veía, pero también que Weber *podía* ver lo que Marx no veía *porque Marx había visto lo que había visto* [...] cada sociólogo tendría interés en

escuchar a sus adversarios en la medida misma en que éstos tiene interés en ver lo que él no ve, los límites de su visión, que *por definición se le escapan*.²⁴⁶

A la pregunta que alguien podría plantear de si se ha “avanzado” o no en la sociología contemporánea con respecto a los “clásicos”, se podría contestar que sí, si y sólo si por “avance” entendemos la creación de herramientas conceptuales más adecuadas, más apegadas al ámbito propio de la sociología. Se puede responder que no, si por “avance” alguien entiende que la sociología de Weber, Marx o Durkheim está ya muy superada por la sociología contemporánea.

En cada teoría existen una serie de presupuestos epistemológicos y ontológicos subyacentes a su explicación de lo “real”. El sociólogo debe ser conciente de éstos a la hora de decidirse a observar la realidad desde una determinada teoría. Entre otras cuestiones, se debe tener clara una idea de cómo define una determinada teoría la relación entre “individuo” y “sociedad”, o sea, si se define tal relación en términos dinámicos, conflictivos, coercitivos, etc. En el resultado de nuestra investigación estarán subyaciendo estas y otras concepciones epistemológicas y el producto, en tanto “construcción de realidades”, podría tener distintas consecuencias en el orden de la práctica.

La elección entre distintas teorías, o modelos teóricos como preferimos llamarlos, es un tema sumamente complejo y podría ser hasta una cuestión de gusto, una cuestión estética como Feyerabend afirma. Lo único que querríamos subrayar es que una de las características más representativas de la sociología desde sus “origenes” es que se constituyó resolviendo problemas, es decir, la sociología es una ciencia pragmática. En este sentido, como dice Mills, es en la *práctica real* donde el investigador debe aplicar todo su conocimiento, o sea, todo sociólogo debe ser su propio teórico, lo cual implica que habrá que poner especial cuidado en la construcción de objetos que realizamos y los instrumentos técnicos y conceptuales que utilizamos al construirlos.

Sigue siendo perfectamente válido construir un “tipo ideal” al estilo weberiano para analizar el problema de la burocracia, por ejemplo. Sin embargo habría que estar concientes de las distinciones que existen en la propuesta weberiana, por ejemplo entre acción individual/ acción social. Habría que considerar también tanto el contexto intelectual como

²⁴⁶ Bourdieu, *Cosas dichas*, Gedisa, España, 1996, pp. 45, 46. El subrayado es nuestro.

social para el cual Weber ofreció los tipos ideales como herramientas conceptuales. Resultaría, por poner otro ejemplo, muy cuestionable que decidiéramos hacer un análisis funcionalista sobre la sociedad en términos parsonianos sin que tomáramos en cuenta las críticas que se le han formulado a su propuesta en el sentido de no poner la suficiente atención al fenómeno del conflicto. Lo mismo para el caso de Durkheim y sobre todo para el caso de Marx. Recordemos que uno de los énfasis que han marcado las teorías contemporáneas aquí revisadas es la cuestión de la reflexividad en los agentes. El ejemplo más claro lo tenemos con el marxismo: los conceptos a partir de los cuales Marx pensó a la sociedad capitalista de mediados del siglo XIX han sido en gran parte reapropiados por los legos, aunque no necesariamente tengan mucho que ver con la propuesta original de Marx. El conocimiento generado por las ciencias sociales, especialmente por la sociología, repercute en su "objeto" de estudio y ayuda a constituir el mundo tal como lo conocemos, como remarca Giddens. Al utilizar los conceptos de una determinada teoría habría que tomar en cuenta las críticas que esa propuesta ha recibido por parte de aquellos que forman parte de otras tradiciones o comparten visiones teóricas distintas. Una teoría nueva en la sociología no reemplaza a una vieja. De hecho, parece muy difícil, tal vez incluso no muy deseable, que se constituyera un solo "paradigma" en la sociología. La multidimensionalidad y complejidad de la vida social hacen difícil pensar que esto se vaya lograr algún día.

Finalmente, habría que no confundir, como remarca Bourdieu citando a Marx, "las cosas de la lógica con la lógica de las cosas"; es decir, no confundir la teoría con la realidad y ver las distintas teorías simplemente como modelos, como construcciones y aproximaciones a eso que llamamos "realidad".

Elegir una teoría para explicar una realidad debe poner como prioridad que ésta nos sea *útil* en la resolución de problemas concretos, que sirva para explicar la experiencia empírica, teniendo siempre en cuenta las críticas de las miradas externas. Si partimos de una concepción de teoría como *aproximación* a la realidad, diremos que cada una de ellas muestra un modelo, una "imagen" que no puede ser "desechada" en los términos excluyentes de verdadero o falso, sino que es preferible decir, como sugiere Elias, que un conocimiento es *más* verdadero, *más adecuado*, que la imagen que propone contiene más elementos aproximativos a partir de los cuales interpretar la realidad.

Apéndice 1.

La sociología y la ciencia moderna: entre “incertidumbres” y “certezas”.

Las ciencias naturales, como vimos, se consolidaron como una forma bastante eficaz en su explicación y predicción de la “naturaleza”. La idea de un universo mecánico, totalmente explicable en términos de relaciones causales, movido por leyes eternas e universales, tuvo un fuerte impacto en la concepción de lo que debía ser una ciencia social o, mejor dicho, una ciencia que abordara los fenómenos de la sociedad, una “física social”.

Durante mucho tiempo se ha considerado a las ciencias sociales como el “hermano menor” que debe aprender sus métodos de la ciencia natural para poder alcanzar el grado de ciencia como tal. Durante mucho tiempo se ha hablado de los valores que intervienen en la construcción de conocimiento y se ha tachado a las ciencias sociales, concretamente a la sociología, de ser “ciencias subjetivas”. En este sentido la “neutralidad” y la búsqueda de “leyes” para explicar lo “real” se han presentado como imperativos para la práctica científica. Sobre estas dos cuestiones es mucho lo que se podría decir. Nosotros sólo queríamos señalar algunas cuestiones muy generales. La “neutralidad” de la ciencia cuando se ha entendido como un “desarraigo” de un contexto social, como si la “ciencia dura” operara en el vacío, cuando implica el “culto” del conocimiento por el conocimiento, independientemente de para qué sirva o quién lo utilice, ha traído más complicaciones que beneficios. Esto fue especialmente claro para el caso de la bomba atómica: la ciencia se produce en una determinada sociedad y sirve a ciertos fines. La idea de un conocimiento más *comprometido* en las ciencias sociales, específicamente en la sociología, no ha sido necesariamente un “defecto”; por el contrario, ha sido una de sus rasgos más característicos. La forma en que el conocimiento sociológico está intrínsecamente relacionado con la vida de las personas a las que estudia, con su “objeto”, promueve que los interesados estén más atentos a lo que la sociología produce. Esto requiere un mayor esfuerzo de reflexión y crítica sobre lo que se produce por parte de los sociólogos. Desde luego que esta, hasta cierto punto, constante vigilancia no siempre es deseable para el mejor desarrollo de esta ciencia; sin embargo, ha tenido como una principal ventaja no caer en el

autoengaño de que se hace ciencia por la ciencia misma, a diferencia de las ciencias naturales que en más de una ocasión, al creer que lo que hacen es descubrir leyes eternas e inmutables, se olvidaron que su desarrollo no se da en contextos atemporales y ahistóricos.²⁴⁷ Esto nos lleva al planteamiento de un viejo problema: las leyes en la ciencia.

Como ya hemos dicho la idea de leyes tuvo un gran impulso durante el siglo pasado y dio muchos resultados en absoluto desdeñables. Sin embargo, en la actualidad la idea de leyes en término de descripción de relaciones “eternas” e “inmutables” no solamente ha sido cuestionada para la explicación de fenómenos sociales; también ha sido fuertemente cuestionada desde las mismas ciencias duras.

Habría dos principios en la ciencia moderna que han introducido una concepción nueva sobre la Naturaleza: el Principio de Incertidumbre planteado por Werner Heisenberg y el Teorema de Gödel. El primero tiene que ver con el hecho de que existe un grado de indeterminación en los niveles básico de la materia, que impide que sigan las leyes de la causalidad. Es decir, para poder predecir la posición y velocidad futuras de una partícula, hay que ser capaz de medir con precisión su posición y velocidad actuales, lo cual en los niveles “elementales” es prácticamente imposible. En este sentido más que de una determinación o predicción sobre el estado futuro de la materia se habla en términos de *probabilidad*.

*la Física [...]no es más que una ciencia natural, cuyos enunciados, al referirse a dominios limitados de la Naturaleza, no tienen más que una validez limitada; que la Física no es una filosofía que pueda soñar una concepción integral sobre el conjunto de la Naturaleza y sobre la esencia de las cosas.*²⁴⁸

Ni siquiera la ciencia más dura está exenta de problemas en términos de la construcción de conocimiento más adecuado sobre la “Naturaleza”. Una de las grandes preocupaciones actuales es la de lograr la unificación de la teoría de la relatividad —la cual describe la fuerza de gravedad y la estructura a gran escala del Universo— con la mecánica

²⁴⁷ Sobre las relaciones entre la sociedad y la ciencia véase Stewart Richards, *Filosofía y sociología de la ciencia*, S XXI, México, 2000.

²⁴⁸ Werner Heisenberg, *op. cit.*, p. 127. El subrayado es del autor.

cuántica –la cual se ocupa de fenómenos a escalas extremadamente pequeñas– debido a que ambas no pueden ser correctas a la vez.²⁴⁹

Por otra parte, el Teorema de Gödel “metió ruido” ni más ni menos que en la matemática, otra de las ciencias más “puras” que existen. Este teorema

demostró que ningún grupo de relaciones lógicas puede establecerse sin que implique la existencia de otras nuevas relaciones con las que el mismo grupo no puede enfrentarse. Hasta un sistema deductivo puro queda entonces inherentemente incompleto y sin posibilidad de completarse.²⁵⁰

Todo lo anterior no quiere decir que se vaya a modificar radicalmente la forma de hacer ciencia para los científicos naturales: lo único que querríamos subrayar al poner tan sólo estos dos ejemplos es que la ciencia es una empresa humana, susceptible de errores y de rectificaciones y que existen ciertas ideas de lo que la ciencia es y sus límites que están siendo profundamente revisados a raíz de nuevos descubrimiento e investigaciones.

Es en este sentido que la sociología (y la filosofía de la ciencia también) cumple una gran función al observar el desarrollo de la ciencia, y, además puede aportar conocimiento valioso para la mejor comprensión de una ciencia que se desarrolla *en* la sociedad.

La idea de lucha que introduce Bourdieu para explicar la dinámica del campo científico introduce en el desarrollo y en la lógica interior del campo científico la idea de conflicto, es decir, hay distintos grupos en pugna al interior de un campo tratando de

²⁴⁹ Está más allá de los límites y los objetivos de este trabajo ahondar sobre este particular, véase, Stephen Hawking, *Historia del tiempo*, Planeta Agostini, España, 1994. Cf. N. Elias, *Compromiso y distanciamiento*, ediciones Península, Barcelona, 1990, p. 55 (nota al pie 7): “[...] si bien el aumento en las ciencias físicas de modelos que poseen algunas de las características de las figuraciones organizadas ha ido en detrimento del *status* de leyes, en el sentido clásico de la palabra, este cambio no parece haber sido muy pronunciado. Lo que, por el contrario, parece haber ganado peso es la expectativa implícita de que, con el tiempo, las diversas leyes descubiertas a partir del estudio de contextos aislados se reunirán para formar un amplio esqueleto teórico del comportamiento de la figuración más amplia, vista en su totalidad. Lo que tal vez aun no esta demasiado claro es por qué habría que esperar que conexiones particulares inconexas entre sí, cuyas regularidades se han determinado con mayor o menor fiabilidad, deban, como consecuencia de esto, reunirse y encontrar un lugar dentro de un todo coherente. Esperar esto implica suponer que, en última instancia, todos los conglomerados, incluso los de energía y materia, demostrarán ser figuraciones organizadas de algún tipo, o bien aspectos o partes de una figuración.” También véase David Peat, *Sincronicidad Puente entre mente y materia*, Kairos, Barcelona, 1989. En esta obra podemos ver un intento por buscar la interdisciplinariedad en la medida en que el término de sincronicidad es retomado de la obra del psicoanalista Carl Gustav Jung relacionándolo con nuevos descubrimientos de la física cuántica, con el afán de sugerir que, en términos de comportamiento, la mente y la materia son similares. El puente para probar lo anterior sería precisamente el término de *sincronicidad*, que rompe con la idea de causalidad tradicional de la física.

²⁵⁰ Stewart Richards, op. cit., p. 91.

imponer su definición de lo "real". Lejos de reducir el desarrollo de la ciencia a las luchas particulares, Bourdieu introduce elementos analíticos que permiten contemplar otros aspectos de la ciencia que normalmente son dejados de lado: cuestiones tan ordinarias como que para elaborar cualquier tipo de investigación se necesitan recursos, que los científicos buscan *también* un tipo de reconocimiento, que la forma del "desinterés" es una forma de interés y que, por lo tanto, el poder, las pasiones, los intereses están inmersos en el seno del juego científico. Con esto tampoco reduce los resultados de la ciencia a sus condiciones de producción, Bourdieu muestra que éstos trascienden su ámbito de producción más inmediato precisamente por la permanencia, hasta cierto punto autónoma, de la dinámica que se da entre los campos y los *habitus*.

Por otra parte, la propuesta de Elías de un modelo de ciencia, si bien tendría que trabajarse más detalladamente, nos permite contemplar el desarrollo de las distintas ciencias no en términos de "hermanos mayores y menores", sino de partes integrantes *de un mismo proceso* que trabajan con figuraciones de distintos grados de complejidad, cuyas herramientas no son ni mejores ni peores; sencillamente son de otro tipo porque obedecen a un diferentes nivel de organización y de complejidad. Una "ciencia unificada" que contemplara los distintos niveles de la realidad y la especificidad propia de cada uno de ellos podría colaborar a cambiar muchas de las percepciones que se tienen comúnmente y que afectan grandemente las relaciones entre las personas entre sí y con el "medio ambiente", por decirlo de alguna manera. Por ejemplo, una de las dicotomías de la tradición occidental que más repercusiones ha tenido a lo largo de la historia es la que divide hombre/naturaleza. Elías prefiere decir que existe la naturaleza humana y la no humana. Comprender la sociedad, la relación de los hombres entre sí y la naturaleza como un *proceso*, como un *continuum*, ayudaría a ver el mundo en que habitamos y nuestra relación en términos menos reificados. Esto serviría para, como dicen por ahí "reencantar el mundo"²⁵¹, lo cual solamente quiere decir, mostrar la unión que existe entre los seres humanos y la naturaleza. Comenzar por la "lucha contra las palabras", por la construcción de conceptos más adecuados es una de las tareas más importantes que la sociología contemporánea ya ha puesto en marcha. Y, como siempre, es más fácil decirlo que hacerlo.

²⁵¹ Véase, Immanuel Wallerstein (coord.), *Abrir las ciencias sociales*, Siglo XXI, México, 2001, p. 81.

De manera que, en términos generales, podríamos decir que en la actualidad son muy pocas las personas que todavía ponen en duda el carácter científico del conocimiento sociológico. El auge que la sociología tuvo, sobre todo en Estados Unidos, en la primera mitad del siglo XX, generó un desarrollo importante no sólo de discusión teórica, sino de herramientas "técnicas", por decirlo de alguna manera (los análisis estadísticos, la investigación de campo, los cuestionarios, encuestas, etc.) que le han dado a la investigación sociológica elementos suficientes para lograr un grado de conocimiento cada vez mayor sobre el mundo social. En breve, podemos decir que hoy por hoy, la sociología va.

Sólo nos restaría tocar un último punto que está muy presente en los escritos de los teóricos contemporáneos aquí revisados: la relación de la sociología con otras áreas de conocimiento sobre el mundo social.

Apéndice 2.

La sociología y las ciencias sociales: ¿una separación vigente?

Sin duda, uno de los temas más recurrentes en la actualidad es si sigue siendo válido hablar de la sociología, la antropología, la historia, etc., como disciplinas independientes, si estaría justificada esta división. Tanto Giddens como Elias y Bourdieu han mostrado en sus trabajos que la separación de las ciencias no tiene otra justificación que una visión burocrática o una división del trabajo intelectual.²⁵² Estos tres autores coinciden, por ejemplo, de manera rotunda en que no existe una diferencia entre sociología e historia.

Wallerstein muestra²⁵³ que la sociología se diferenció de la ciencia política y la economía sobre la distinción de objetos de estudio: la primera se ocupaba de la sociedad civil, la segunda del Estado y la tercera del mercado. A lo largo del siglo XIX estas separaciones fueron aceptadas. Sin embargo, a partir de 1945 se comenzaron a cuestionar estas divisiones y, sobre todo en Estados Unidos, se formaron grupos "multidisciplinarios"

²⁵² Anthony Giddens, *Política, sociología y teoría social Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, Piados, España, 1997, pp.14.5. "Las divisiones entre disciplinas no son más naturales que las divisiones entre países que encontramos en un mapa. No hay disciplina intelectualmente reconocida que no haya pasado por un proceso de autolegitimación semejante al que encontramos en la fundación de naciones. Todas las disciplinas tienen sus historias ficticias, todas sus comunidades imaginadas que invocan mitos del pasado a fin de fijar su propia unidad y desarrollo interno, y también de trazar las fronteras con otras disciplinas vecinas."

²⁵³ Véase Wallerstein (coord.), *op.cit.* Para un panorama más amplio sobre esta discusión también véase Gilberto Giménez, "El debate contemporáneo sobre el estatuto de las ciencias sociales", (artículo sin datos).

en los cuales convergieron especialistas de distintas ciencias buscando la solución a ciertos problemas. Las fronteras entre las disciplinas fueron ampliamente cuestionadas.

Resulta difícil pensar que se lograra hacer, al menos en el corto plazo, algo así como una "ciencia social unificada"²⁵⁴. Cada una de las distintas disciplinas ha desarrollado herramientas y conceptos "propios" a lo largo de la "su" historia. La cantidad de conocimiento que cada una de ellas, por separado ha producido hace difícil pensar que se podrían incorporar en una sola ciencia. Además, recordemos que la ciencia no está exenta de los problemas propios de cada campo: existen luchas por la definición legítima de lo "real", como afirma Bourdieu, pero también existen luchas más "mundanas", más explícitas: las luchas por el presupuesto, y una gran cantidad de esas luchas económicas tienen que ver con mantener la división burocrática de la ciencia en "feudos", donde cada uno de los señores feudales tiene privilegios en su reino. Lo anterior no deja de poner en la mesa de discusión con carácter de urgente el mayor diálogo entre disciplinas que, aunque mantuvieran su división del trabajo intelectual y burocrática, pudieran trabajar juntos en la resolución de problemas y además compartir problemas epistemológicos que pueden tener en común. Por otra parte, este es por sí un tema extenso y digno de abordarse con la mayor seriedad. Creímos necesario por lo menos mencionarlo en la medida en que es un tema que se presente recurrentemente en los autores aquí revisados. Queda más allá de los límites de este breve estudio ahondar sobre el particular.

Para finalizar nosotros decimos que de todas las definiciones de sociología vistas a lo largo de este trabajo, nosotros preferiríamos parafrasear a Julio Cortázar y decir: la sociología también es una tura...

²⁵⁴ En Alemania, en la Universidad de Bremen, existe ya un posgrado en "Ciencia social integrada". Habría que analizar con detenimiento su plan de estudios para ver qué idea de "ciencia social integrada" tienen o buscan alcanzar.

Bibliografía citada

- ACEVEDO, Guadalupe, "El artesano clásico y el intelectual colectivo", en SILVA, Gilberto (comp.), *Metodologías contemporáneas en las ciencias sociales*, UNAM, FCPyS, México, 2000
- AGUILAR, Luis, *Weber: la idea de ciencia social*, II tomos, UNAM, Coordinación de Humanidades, Porrúa, México, 1988.
- ALEXANDER, Jeffrey, "La centralidad de los clásicos" en GIDDENS, Anthony y TURNER, Jonathan, *teoría social, hoy*, CONCULTA, Alianza editorial, México, 1991.
- ALPERT, Harry, *Durkheim*, FCE, México, 1986.
- ANDRADE, Alfredo, "La teoría sociológica de Émile Durkheim" en SILVA, Gilberto, GARDUÑO, Ricardo (comps.), *Antología Teoría Sociológica Clásica Émile Durkheim*, UNAM FCPyS, México, 1997.
- AUSTIN, J.L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Pinos, España, 1998.
- BACHELARD, Gaston, *La formación del espíritu científico, siglo XX*, México
- BERGER, Peter, LUCKMANN Thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Argentina, 2001.
- BORÓN, Atilo, "Tras el diluvio siempre sale el sol. La teoría política marxista entre las transformaciones del capitalismo y el derrumbe de los 'socialismos realmente existentes'" en SILVA, Gilberto (comp.), *Metodologías contemporáneas en las ciencias sociales*, UNAM, FCPyS, México, 2000
- BOURDIEU, Pierre, et al., *El oficio del sociólogo*, s. XXI, México, 2000.
- _____, WACQUANT, Loïc, *Respuestas por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995.
- _____, *Lección sobre la lección*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- _____, *Capital cultural, escuela y espacio social, siglo XXI*, México, 1997.
- _____, *The logique of practice*, Stanford University Press, Stanford California, 1990.
- _____, *Science de la science et réflexivité*, Raisons d'agir editions, Paris, 2001.
- _____, *Sociología y cultura*, Grijalbo, México, 1990.
- _____, *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, España, 1999.
- _____, "Campo intelectual y proyecto creador",
- _____, *Cosas dichas*, Editorial Gedisa, 1996.
- _____, *Cuestiones de sociología*, Istmo, España, 2000
- BRAVO, Victor, et. al., *Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber*, Centro de Estudios de Investigación Social, México, 1980.
- CORNFORTH, Maurice, *Materialismo y método dialéctico*, Editorial Nuestro tiempo, trad. Rodolfo Stavenhagen, México, 1984

COMTE, Agusté, "Discurso sobre el espíritu positivo" en SILVA, Gilberto, GARDUÑO, Ricardo (comps.), *Antología Teoría Sociológica Clásica Émile Durkheim*, UNAM FCPyS, México, 1997.

DESCARTES, *Discurso del método*, México, Porrúa, 2000.

_____, *Meditaciones metafísicas*, México, Porrúa, 2000.

_____, *Reglas para la dirección del espíritu*, Porrúa, 2000.

DUNCAN, Mitchell, *Historia de la sociología*, editorial Labor, España, 1988.

DURKHEIM, Émile, *La división del trabajo social*, Planeta Agostini, col. "Obras maestras del pensamiento contemporáneo", España, 1994.

_____, *Las formas elementales de la vida religiosa*, España, Akal, 1998.

_____, *Las reglas del método sociológico*, ediciones quinto sol, México, 1994.

_____, "El papel de la verdad" en SILVA, Gilberto, GARDUÑO, Ricardo (comps.), *Antología Teoría Sociológica Clásica Émile Durkheim*, UNAM FCPyS, México, 1997.

_____, *El suicidio*, ediciones Coyoacán, México, 1997.

_____, *Sociología y filosofía*, Miño y Dávila editores, Madrid, 2000.

ELIAS, Norbert, *Compromiso y distanciamiento*, ediciones Península, Barcelona, 1990.

_____, *Sobre el tiempo*, FCE, México, 2000.

_____, *El proceso de civilización*, FCE, México, 2000.

_____, *Sociología fundamental*, Gedisa, España, 1999.

_____, "¿Ciencia o ciencias? Contribución para una discusión con filósofos ajenos a la realidad", en *La civilización de los padres y otros ensayos*, Norma, Santa Fe de Bogotá, 1998.

_____, "Teoría de la ciencia e historia de la ciencia" en *Conocimiento y poder*, La piqueta, Madrid, 1994.

FEYERABEND, Paul, *Contra el método*, Planeta Agostini, España, 1995.

FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Alianza editorial, España, 1998

_____, "El psicoanálisis 'silvestre' ", en *Obras completas*. t. 12, Editorial Losada, Barcelona, 1997, pp. 1574.

FREUND, Julien, *Sociología de Max Weber*, ediciones Península, Barcelona, 1986.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.

GARCÍA Morente, Manuel, *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, Espasa-Calpe, Austria Madrid, 1975.

GOULDNER, Alvin, *La crisis de la sociología occidental*, Amorroutu editores, Argentina, 1979.

GIDDENS, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorroutu editores, Buenos Aires, 1997.

_____, *El capitalismo y la moderna teoría social*, editorial Labor, Barcelona, España, 1988.

- _____. *Émile Durkheim: Selected writings*, Cambridge, University Press, USA, 1993.
- _____. *En Defensa de la sociología*, Alianza editorial, España, 2000.
- _____. *La constitución de la sociedad Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu editores, Argentina, 1995.
- _____. *Política, sociología y teoría social Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, Piados, España, 1997.
- GIMÉNEZ, Gilberto, "El debate contemporáneo sobre el estatuto de las ciencias sociales"; (artículo sin datos).
- GUITIÁN, Mónica, "Positivismo y hermenéutica en sociología: una polémica incesante" en *Acta sociológica* no. 31, enero-abril 2001.
- HABERMAS, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, tecnos, España, 2000.
- HAWKING, Stephen, *Historia del tiempo*, Planeta Agostini, España, 1994
- HEGEL, G. F. W., *Fenomenología del espíritu*, FCE, 1998.
- HEISENBERG, Werner, *La imagen de la Naturaleza en la física actual*, Planeta Agostini, España, 1994
- HERITAGE, John, "Etnometodología", en GIDDENS, Anthony y TURNER, Jonathan, *teoría social, hoy*, CONCULTA, Alianza editorial, México, 1991.
- HORKHEIMER, Max, *Teoría crítica y teoría tradicional*
- HUME, David, *Tratado sobre la naturaleza humana*, Editora nacional, Madrid, t. I, Biblioteca de la Literatura y el pensamiento universales, No. 22, 1981.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Alfaguara, 1998.
- _____. *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1994.
- KIRK, G.S., RAVEN, J. E. y SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 1984.
- KOYRÉ, Alexander, *Estudios de historia del pensamiento científico*, Siglo XXI, México, 2000.
- KUHN, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 2000
- _____. "Las ciencias naturales y humanas", traducción de Fernando Castañeda, en *Acta sociológica*, no. 19, enero-abril, 1997, México, pp. 11-19.
- LEFEBVRE, Henry, *Sociología de Marx*, Ediciones Península, Barcelona, 1970.
- LENIN, V. I., "Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo" en *Obras escogidas*, t. I., editorial Progreso Moscú, 1961.
- LÓWY, Michael, *¿Qué es la sociología del conocimiento?*, Fontamara, México, 2000.
- LUKES, Steven, *Émile Durkheim. Su vida y su obra. Estudio histórico-crítico*, Siglo XXI, Madrid, 1984.

- LUHMANN, Niklas, *Sistemas Sociales Lineamiento para una teoría general*, Anthropos, Barcelona, España, 1998.
- _____ y DE GEORGI, Raffaele, *Teoría de la sociedad*, Universidad Iberoamericana, Guadalajara, México, 1993.
- MANHEIM, Karl, *Ideología y utopía*, FCE, México, 1987.
- MARX, Karl, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, Grijalbo, México, 1992.
- _____, *El capital*, FCE, México, 2001.
- _____, *Contribución a la crítica de la economía política*, Ediciones Quinto Sol, México, 1988.
- _____, ENGELS, Friedrich, *La ideología alemana*, Ediciones de cultura popular S.A., México, 1976.
- _____, *Obras escogidas*, II tomos, editorial Progreso Moscú, 1955.
- MILLS, Wright, *La imaginación sociológica*, FCE, México, 1987.
- NEURATH, Otto, "Sociología en fisicalismo", en A.J. Ayer, *El positivismo lógico*, FCE, México, 1981.
- PEAT, David, *Sincronicidad Puente entre mente y materia*, Kairos, Barcelona, 1989.
- PÉREZ Ranzans, Ana Rosa, *Kuhn y el cambio científico*, FCE, México, 1999.
- PLATON, *Hipias Mayor*, en *Diálogos*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000
- POE, Edgar Allan, *Narraciones extraordinarias*, Porrúa, México, 1998
- POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, II tomos, Planeta Agostini, col. "Obras maestras del pensamiento contemporáneo", España, 1992.
- _____, "La lógica de las ciencias sociales" en T. Adorno, *La lógica de las ciencias sociales*, Grijalbo, México, 1988
- ROBOTNIKOF, Nora, *Max Weber: Desencanto, política y democracia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989.
- SACRISTÁN, Manuel, *Karl Marx como sociólogo de la ciencia*, UNAM, FCPyS, Serie: Teoría y epistemología, no. 1, México, 1983.
- SCHAFF, Adam, *Historia y verdad*, Planeta Agostini, col. "Obras maestras del pensamiento contemporáneo", España, 1995.
- SCHUTZ, Alfred, LUCKMAN, Thomas, *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2001.
- WEBER, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu editores, Argentina, 1993.
- _____, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1999.
- _____, *El político y el científico*, ediciones Coyoacán, México, 1997.
- VELASCO, Ambrosio, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, UNAM, Campus Acatlán, México, 2000.

_____ "Filosofía de la ciencia, hermenéutica y ciencias sociales" en *Ciencia y desarrollo*, vol. XXI, No. 125, nov.-dic., 1995.

VERA, Héctor, *Conocimiento y constitución de la sociedad. Sociología del conocimiento y su relación con la teoría social contemporánea*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (tesis de Maestría), México, 2002.

WALLERSTEIN, Immanuel (coord.), *Abrir las ciencias sociales*, Siglo XXI, México, 2001.

WRIGHT, von Henry, *Explicación y comprensión*, Alianza editorial, Madrid, 1979.