EL COLEGIO DE MÉXICO
CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

LA CONSTITUCIÓN DE LA SOCIOLOGÍA ACADÉMICA EN MÉXICO

Tesis para optar por el grado de Doctor en sociología

FERNANDO CASTAÑEDA SABIDO
Diciembre 6 de 2002.

ASESOR: Dr. HUMBERTO MUÑOZ GARCÍA

A la memoria de Manuel Castañeda Tamborrel

AGRADECIMIENTOS

Son muchos los apoyos que he recibido para realizar la tesis y muchas las personas que me han acompañado. A Renata, Rodrigo y Ángeles les agradezco la oportunidad que me dieron de andar conmigo el camino que ellos mismos me abrieron. A Orlandina de Oliveira le agradezco su apoyo siempre presente, el conocimiento que me transmitió. A Jorge Padua sus enseñanzas y sus comentarios sobre la tesis, muchas ideas de esta tesis se las debo a sus comentarios. A Hugo Zemelman le debo un buena parte de mi interés en los temas epistemológicos. A Humberto Muñoz hay muchas cosas que le agradezco, entre ellas el que me haya acompañado desde mi tesis de licenciatura, hace ya muchos años, hasta este texto. A todos les agradezco su amistad.

Fernando Castaños me hizo valiosos comentarios de algunos capítulos de la tesis y las largas discusiones sobre filosofía del lenguaje y lingüística fueron de gran ayuda para mi. Álvaro Caso y Ricardo Pozas me hicieron cometarios valiosos del séptimo capítulo.

La Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM ha sido fundamental en mi desarrollo académico y en el desarrollo de las ideas de esta tesis, a mis colegas y alumnos les estaré siempre agradecido.

Quiero hacer una agradecimiento especial a Estela Ramírez que revisó todo el manuscrito y que con puntualidad y paciencia lo corrigió, sus comentarios y correcciones fueron invaluables.

INDICE

INTRODUCCIÓN 5

PRIMERA PARTE. *Los desafíos de la sociología*

CAPÍTULO I *El homo sociologicus y sus tansformaciones* 31

CAPÍTULO II *El positivismo y la sociología académica* 53

SEGUNDA PARTE. *La Infraestructura del discurso Sociológico*

CAPÍTULO III *Los intelectuales y lo público en México* 107

CAPÍTULO IV *La Infraestructura del discurso Sociológico en México la autonomía universitaria* 145

TERCERA PARTE. *El discurso sociológico mexicano*

CAPÍTULO V *Esbozo histórico de la sociología Mexicana.* 189

CAPÍTULO VI *El desarrollo de la sociología en los setenta y ochenta, entre la ideología y la crisis* 217

CAPÍTULO VII *La Democracia en México y la tradición de la sociología académica en México* 237

CUARTA PARTE. *La desestructuración de la sociología y de la sociología mexicana*

CAPÍTULO VIII *La desestructuración de la sociología y de la sociología Mexicana* 293

CONCLUSIONES 341

BIBLIOGRAFÍA 377

INTRODUCCIÓN

En su libro *Las Consecuencias de la Modernidad*, Anthony Giddens califica a la sociología como el más penetrante de los saberes de la modernidad y habría que decir que es, quizá, el más complejo y audaz.

Como ninguna otra ciencia social la sociología ha sido capaz de comprenderse y criticarse a sí misma. Como el viejo Kant que sometió al juicio de la razón a la razón misma, la sociología es capaz de someter al juicio de la realidad social a la sociología misma.

La sociología se parece mas a la filosofía de Hegel que a la de Kant porque somete a la razón sociológica al juicio del universo social y sus vicisitudes históricas. Sin embargo, va más lejos que Hegel porque no reduce el mundo social y su historia a los dilemas de la razón.

El concepto o los conceptos que la sociología ha construido del mundo social son tan duros que ni los modelos más audaces de la razón han podido escapar a la reducción sociológica de la contingencia, contexto o circunstancia de los acontecimientos sociales. Los esfuerzos más audaces de la filosofía y de las teorías de la razón son susceptibles de ser reducidas y entendidas como productos sociales.

Pero como el magnífico Aquiles, la sociología encuentra su debilidad en los cimientos de su propia grandeza.

Toda la tradición sociológica la podríamos dividir en dos grandes bloques de acuerdo a la forma en que se construyen y fundamentan sus teorías.

Por una parte están teorías como las de Comte, Marx y más contemporáneamente la de Giddens, Luhmann, Habermas que explican y fundamentan su propia teoría a partir del mismo mundo social que es objeto de su reflexión. La teoría se explica a sí misma como un producto social, como resultado de los mismos desarrollos sociales y culturales que la propia teoría pretende explicar. Por otro lado se encuentran teorías como las de Weber, Durkheim, Parsons y más contemporáneamente Jonathan Turner que pretenden fundamentar su oficio en principios metódicos y epistémicos independientes de los usos y consecuencias prácticas de su teoría.

Ambos modelos representan los extremos polares que tensan el discurso, consecuencia de la radicalidad del mismo discurso sociológico.

En un extremo, la pretensión de validez científica es constantemente cuestionada por sus usos políticos y sociales. En el otro extremo, el discurso comprometido con sus consecuencias sociales también es susceptible de crítica y sospecha por sus usos.

La tesis que presentamos es una defensa comprometida con la sociología. Pero no es una defensa incondicional. No creemos que las apologías o que las tomas de partido incondicionales sean defensas serias de algo y menos en el terreno de las disputas intelectuales. Lamentablemente en nuestra cultura intelectual la crítica se entiende como detracción o ruptura y no como compromiso serio con una propuesta intelectual.

El título de la tesis tiene un sentido polémico. Hablar de la sociología académica es hablar de un tipo de discurso. No todo los que se dice sobre la sociedad es sociología. Puede ser de interés para la sociología pero no es en cuanto tal sociología.

Hacer esta distinción hoy en día nos parece fundamental. En primer lugar, porque en general en el ámbito mundial la sociología esta sufriendo una desestructuración y reestructuración como consecuencia de los cambios y desplazamientos que han ocurrido en el pensamiento social en los últimos 15 o 20 años. Durante mucho tiempo el debate en la sociología giró en torno a la idea de la coexistencia de diferentes "paradigmas" dentro de la misma disciplina y la disyuntiva de las preferencias ideológicas en la construcción y elección de las opciones teóricas, pero ahora el problema es diferente. La identidad de la sociología esta siendo impugnada por discursos que no pretenden hacer sociología, que de hecho la descalifican, como la Nueva Macroeconomía Política o el Neocontractualismo. Aunque cultural y políticamente el mundo se ha corrido hacia la derecha y el ambiente favorece el desplazamiento de la sociología, las diferencias entre estos discursos no son en sentido estricto entre posturas más radicales o más conservadoras, hay un problema de cómo estos discursos se definen frente a su objeto tanto teórica como prácticamente.

Por ello, es necesario ahora demarcar los parámetros que enmarcan el discurso sociológico y especificar cuales son las diferencias con los otros discursos.
Por otro lado, la sociología mexicana ha sido un discurso con una identidad débil. Con frecuencia cuando se habla de la sociología mexicana se incluyen escritores, ensayistas, pensadores sociales que no pueden distinguir entre sociología y otros discursos. No hay nada de malo en conocer y estudiar toda la riqueza del pensamiento social mexicano y de hecho, malo sería que los sociólogos no lo conocieran. Habría que reconocer que una parte muy importante de lo más rico del pensamiento social mexicano no está en sus sociólogos. Sin embargo, parte de la indefinición entre sociología y pensamiento social mexicano no es consecuencia de lo que estamos diciendo, sino de una débil identidad de la tradición de conocimiento de la sociología mexicana.

Se podría objetar y ¿qué necesidad de hacer la distinción?; acaso no es mejor tomar de varios discursos lo que más nos convenga a nuestros intereses de

conocimiento; ¡la interdisciplina es el futuro del conocimiento, es lo nuevo, lo actual!

No es objeto de esta tesis discutir el tema de la interdisciplina, pero creo que se pueden comentar en esta introducción algunas cosas que atañen a la defensa de un discurso sociológico diferenciado con una identidad definida.

1) Primero, no hay nada nuevo en los proyectos inter, multi o transdisciplinarios. Desde los años 30, los llamados Positivistas Lógicos encabezados por Carnap fundaron la Enciclopedia de la Ciencia Unificada, serie de fascículos que recogían ensayos sobre lo que creían central a su proyecto filosófico: la reducción de de los diferentes saberes científicos a un lenguaje empírico, por principio transdisciplinario. Más tarde a finales de los años treinta John Dewey definió el modelo pragmático de interdisciplina como la "convergencia de las ciencias". La teoría de sistemas desde la época de Bertalanfy, [hace 70 años], postuló su modelo de interdisciplina y hace unos 50 años, Piaget propuso un modelo evolutivo de la ciencia que iba de la multidisciplina a la transdisciplina, pasando por la interdisciplina.

Todos estos proyectos están fundados en ideales de conocimiento, que han tenido dificultades. Algunos, como el caso de los positivistas, abiertamente propusieron un modelo normativo de ciencia, otros, como el caso de Piaget, partieron de una explicación empírica de los procesos de conocimiento pero terminaron con un ideal normativo. El problema en ambos casos es que el ideal normativo tiende a diferir de las prácticas científicas concretas, sin tener la autoridad moral para corregirlas.

En cuanto a la teoría de sistemas, no es claro el estatuto del propio concepto de sistema: ¿es una propiedad de la naturaleza? ; ¿es una propiedad de todo objeto científico? ; ¿es una estructura mental? ; ¿es una propiedad de los agregados? ; ¿su estatuto es ontológico o epistémico? Las cualidades heurísticas de la teoría

de sistemas se pierden cuando se le quiere dar un uso normativo, como ideal interdisciplinario.

2) Todos los clásicos y teóricos contemporáneos de la sociología han incorporado de alguna manera una perspectiva inter o multi disciplinaria. Durkheim y Weber tomaron de la fisiología, la filosofía del derecho, la economía, la filosofía política, la historia, la biología y aún la física esquemas, ideas, conceptos, experiencias, métodos para construir su propuesta teórica. Pero al mismo tiempo construyeron su propuesta de manera de deslindarla de la psicología, la economía, el derecho, la historia, la filosofía, etc. La incorporación de otras perspectivas disciplinarias la hicieron desde su propia perspectiva disciplinaria. No sacrificaron la identidad y consistencia del discurso sociológico por una "mezcolanza disciplinaria". Tomar experiencias de otros saberes, no es incompatible con la defensa de una identidad disciplinaria.

3) En México la sociología es una disciplina relativamente joven. Aunque su historia se puede remontar hasta la época de Barreda en el siglo XIX, lo cierto es que la sociología como saber profesional tiene su origen en 1951, en la fundación de la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales.

La ausencia de un cuerpo de sociólogos profesionales hizo que la escuela se nutriera de profesores de otras especialidades. Primero, dominaron los abogados, después, los antropólogos, historiadores, filósofos, economistas, escritores y ensayistas.

De hecho, hubo un momento de ruptura, cuando el Dr. González Casanova dirigía la Escuela, el control que tenían los abogados fue cedido a un grupo de especialistas en diferentes áreas de las humanidades y las ciencias sociales. La transición fue vista como algo positivo y se vendió como una nueva síntesis intelectual, que permitía crear una ciencia social diversa, rica en opciones, multidisciplinaria. Las ideas, que sustentaban esta visión, se reflejaron en los

planes de estudio de la Escuela y con la excepción del plan de 1971 y el actual, las orientaciones fueron con un corte "multidisciplinario" o "interdisciplinario". Las consecuencias negativas y positivas de estos programas están todavía por evaluarse, pero pueden hacerse algunas observaciones que atienden a lo más visible y evidente de la desestructuración de la sociología mexicana.

A partir del plan de estudios de 1976, los egresados de la carrera de sociología saben muy poco o nada sobre la teoría sociológica. Con excepción de Weber y Durkheim las teorías que han leído los egresados de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales no son sociológicas y con frecuencia son antisociológicas. Dentro del repertorio de lecturas teóricas de los estudiantes se encuentran Derrida, Freud, Vattimo, Nietzche, Foucault, Lenin, etc., que entre otras cosas tienen en común el hecho de no ser sociólogos.

Comparto la idea de que la formación del sociólogo debe incluir perspectivas no sociológicas que le permitan distancia crítica: debe leer literatura, ver teatro y pintura y por supuesto leer filosofía. Pero nadie puede tomar distancia crítica de lo que no conoce, antes que nada debe leer sociología.

Detrás de la desestructuración de la sociología mexicana se esconde un problema de identidad y de ignorancia. Por increíble que parezca hay muchos sociólogos que no saben que es sociología. No se puede hacer un ajuste con el pasado, positivo o negativo, sino sabemos que estamos rescatando o que estamos enterrando.

Precisar que entendemos por sociología permite ordenar el debate. En primer lugar, como ya señalamos, nos permite analizar y hacer algunas conjeturas acerca de la situación actual de la sociología. En segundo lugar nos permite observar la forma en que se constituyó la sociología mexicana: ¿qué tipo de tradición de conocimiento es?; que tanto de sus debilidades se deben al propio discurso sociológico y a los dilemas que hoy enfrenta; que tanto de sus debilidades se

deben a la forma en que se constituyó en México y a los dilemas de la cultura mexicana. En tercer lugar nos permite analizar que tan vigente es ese proyecto. Podría añadirse un cuarto y es que la autorreflexión sociológica del quehacer propio se encuentra en le horizonte de la más pura tradición sociológica.

Aunque al final de la tesis haremos una explicación y fundamentación más amplia, valdría la pena adelantar que después de esta investigación estamos convencidos de que el programa de conocimiento de la sociología esta vigente y plantea desafíos fascinantes, y también creemos que la sociología mexicana es una promesa que todavía tiene metas que cumplir.

La idea que tiene la sociología de la sociedad es mucho más compleja y rica que la que tienen los discursos que la desafían.

La nueva macroeconomía política la desafía por su escasa cientificidad, el neocontractualismo o nueva filosofía política porque no otorga al sujeto un papel relevante en la construcción de la sociedad y lo que de manera general podríamos llamar las teorías posmodernas (o quizá mejor, las reducciones lingüísticas) la desafían porque a través de argumentos semánticos consideran inviable o arbitraria una teoría de la sociedad.

Sin embargo, para cumplir con los ideales de cientificidad o de recuperación del sujeto, la macroeconomía política y la filosofía política tienen que recurrir a una metáfora simplista, del siglo XVIII: el individuo racional como a priori. Más de cien años de antropología, historia social, historia de las mentalidades, historia del arte, historia de la cultura, de sicología y de psicoanálisis, de filosofía y sobre todo de sociología, han hecho evidente que el sujeto es un producto social tanto o más que un productor de la sociedad y que no existen principios, reglas, supuestos, etc., a priori que den fundamento a la razón moderna, si hay algo de racionalidad en el mundo esta es social y cultural.

En cuanto a la reducción semántica, desde una perspectiva lingüística, las ideas de la "diferencia" y la "arbitrariedad del signo" resultan fundamentales para una teoría del lenguaje. Pero si queremos ir más allá de la significación lingüística a los significados sociales y culturales, entonces, estos dos criterios (el de la diferencia y el de la arbitrariedad del signo) resultan insuficientes para dar cuenta de las relaciones e interacciones sociales; así lo entendieron la hermenéutica y la filosofía analítica británica, por ello en contra de las perspectivas posmodernas estas tradiciones vieron en el hacer social los problemas del lenguaje.

En cualquier caso se hace evidente que la sociedad es mucho más y esta antes de principios racionales, máximas morales o reducciones lingüísticas que pretendan dar cuenta de la constitución de la sociedad.

Los problemas que desestructuran a la sociología mexicana son parcialmente diferentes.

Cuando hablamos de sociología académica estamos hablando de un tipo de discurso que se demarca y delimita su identidad a partir de transformarse en un discurso de pares, un discurso especializado, profesionalizado, producido en un marco institucional muy complejo.

Desde esta perspectiva la fortaleza del discurso depende en buena medida de que pueda consolidarse esa relación entre pares y la relación entre pares solo es posible si el discurso se demarca de otros discursos y de otras esferas sociales y sé autonomiza.

En México los contextos social, político y cultural no permitían un proceso de diferenciación de esa naturaleza; de ahí que el discurso tenga una identidad débil, una serie de ambivalencias: vive ligado a las modas externas, a la vez que afirma el carácter histórico particular de la realidad mexicana, un discurso que no acumula mucho conocimiento y que se vuelve más bien contingente; un discurso

que se pretende académico, científico, técnico a la vez que ideológico y político; un discurso que se pretende profesional a la vez que no se diferencia de otros saberes sociales.

Con esa infraestructura institucional y cultural, el discurso sociológico mexicano no está en condiciones de enfrentar los nuevos desafíos de la sociología y los cambios en la esfera pública.

Sistematizando los argumentos, podemos decir que en la tesis nos proponemos hacer un análisis y una discusión de la llamada crisis o desestructuración de la sociología mexicana y de la sociología en general.

En general los análisis sobre la crisis de la sociología se orientan en tres direcciones: 1) hacen un diagnóstico del ambiente moral o cultural y analizan, a partir de este fondo, como se produce un viraje en la temática y la explicación de las ciencias sociales, un ejemplo es Alexander que considera que en el mundo actual domina la "narrativa" de una modernidad deflacionaria; 2) hacen un recuento de la agenda que debe hacer suya la sociología, como el caso de Wallerstein que propone una fusión de horizontes de las ciencias sociales; 3) analizan la crisis de la sociología como la incapacidad de entender o explicar uno o varios asuntos del mundo actual, Göran Therborn señala que la multiplicación de nombres y adjetivos para definir la situación actual es una prueba de que no sabemos que pasa.

En esta tesis nos proponemos analizar la crisis desde un fenómeno diferente: la forma en que la teoría sociológica ha sido desplazada en la explicación de los fenómenos sociales contemporáneos por la teoría política Neocontractulista, la teoría económica de la Nueva Macroeconomía Política y la semántica Posmoderna.

Al afirmar que ha sido desplazada no estamos diciendo que no siga habiendo una producción sociológica importante y muy valiosa. Pero, en los departamentos universitarios, en la discusión de los grandes problemas contemporáneos como la democracia, la pobreza, el multiculturalismo, la violencia y el orden, la transición política y las disputas entre poderes, la reforma del Estado, la política social, la formación de las políticas públicas, etc., la sociología ha sido desplazada por los discursos que mencionamos en el párrafo anterior.

Por su parte, en el caso de la sociología mexicana, además de los cambios temáticos y de desplazamiento que ocurren en el ámbito mundial hay un problema de identidad específico.

En efecto, por una parte estamos observando que en México se ha dado el mismo tipo de desplazamientos: los problemas de la democracia y la transición, de la violencia y la desigualdad también son vistos desde perspectivas contractualistas y/o utilitaristas. Pero por otra parte, se hace evidente un problema profundo de la cultura mexicana y por lo tanto también de la sociología: la falta de diferenciación de las esferas de la cultura con respecto a la política. Hay una dependencia axiológica de la cultura mexicana con respecto a la política.

Los saberes en México viven una dualidad de almas, tratan de ser fieles a los valores y axiomas de su propio ámbito, pero al mismo tiempo tienen un déficit axiológico que requiere de un discurso político sobre la nación.

Para poder analizar y caracterizar estos problemas, la tesis parte de un nivel muy abstracto de reflexión y en sentido contrario a las intuiciones comunes de la sociología, al menos de los últimos 30 o 35 años.

La tesis parte de dos supuestos que definen el nivel de examen y los cortes analíticos de todo el texto.

El primer supuesto sostiene, que sin menosprecio de las grandes diferencias, la teoría de Mead y Parsons, Schutz y Luhmann, Weber, Durkheim, Marx, Comte, Saint Simón, Garfinkel, Giddens, Bordieu, etc. comparten presupuestos y objetivos de conocimiento que nos permite hablar de un programa o tradición de conocimiento distinto a otras formas de conocimiento del mundo social como son la teoría política actual, la teoría económica actual o la semántica Posmoderna.

Hay cuatro puntos o planos analíticos que distinguen a la sociología de los otros saberes mencionados y que en este texto hemos preferido llamar desplazamientos: 1) para la sociología el individuo no es un a priori y sus preferencias y valores no son inconmensurables, más aún, según Parsons y Luhmann si los individuos fueran monadas inconmensurables no podrían llegar a acuerdos racionales sean de tipo contractual o utilitario; 2) para la sociología la conciencia o subjetividad de los seres humanos es fundamentalmente social (con independencia de cómo entendamos esa socialidad) y por lo tanto no puede ser explicada ni entendida en términos de principios abstractos de racionalidad ni de reducciones semánticas; 3) la preferencia de la sociología por la ciencia no se puede entender si no se entiende el desplazamiento que ocurre en el siglo XIX de la filosofía de la moral a una ciencia de la sociedad, los problemas fácticos o empíricos del Neocontractualismo o del nuevo utilitarismo se parecen más a la vieja filosofía de la moral que a la sociología contemporánea; 4) por lo anterior en la sociología se da un dilema entre teoría y praxis, fundamento científico y práctica política y social. La sociología como ningún otro saber hace de sí misma una objeto de estudio. Como saber que conoce pretende ser ciencia como objeto de estudio la sociología es siempre ideología.

En el primer capítulo de la tesis hacemos una descripción de esos elementos y de cómo actualmente hay tendencias que presionan a la redefinición de estos parámetros.

El segundo supuesto que se desprende del anterior y que define el nivel de análisis de toda la tesis, con excepción de primer capítulo, es que la sociología es un discurso peculiar que convierte en objeto de reflexión su propia práctica. Quizá sólo la historia y la filosofía comparten esa misma característica, pero la sociología no lo hace ni como la historia ni como la sociología, lo hace desde las condiciones sociales de producción del conocimiento. La paradoja consiste en que la sociología como análisis pretende ser ciencia, pero cuando se vuelve objeto de análisis es siempre ideología.

Lo anterior hace que exista un problema constitutivo en la sociología, desde sus orígenes: una tensión entre ideología y ciencia, fundamento epistemológico y fundamento moral, teoría y praxis.

La tensión es tan característica de la sociología que en el capítulo II hacemos un análisis de los problemas de fundamentación epistemológica que nacen de este problema y proponemos como solución la sociología como un saber de pares, que es desde nuestro punto de vista la sociología académica. Mas adelante en el capítulo VIII analizamos el problema de la relación teoría y praxis, pero ahora como problema de fundamento moral y social, para ello proponemos cuatro etapas de la sociología: la sociología de los fundadores; la sociología académica o clásica; la sociología crítica o comprometida; la sociología actual.

En su primera etapa, en la de los fundadores, la relación teoría y praxis, ideología y ciencia se trató como un problema histórico. Marx y Comte trataron el problema del conocimiento verdadero, tanto en el plano epistemológico como en el plano moral, como un problema histórico. En la segunda etapa, la de la sociología académica, el problema ideología/ciencia, fundamento epistemológico/ fundamento moral se trató como un problema de diferenciación entre la sociología, la sociedad y el Estado. En la tercera etapa, el modelo de la sociología académica es cuestionado porque oculta sus compromisos políticos tras de su neutralidad

metodológica. La cuarta etapa se caracteriza porque la sociología comprometida es tan sospechosa como la neutralidad valorativa.

Nuestro interés se centra en la última etapa, como es obvio, en la actual. Las anteriores sirven para describir la complejidad del problema y distinguir en esta terreno a la sociología de la filosofía, una vez más. También nos permite defender la segunda etapa, la de la sociología académica, como aquella que permite sostener la identidad de la sociología con independencia de sus usos. Es decir el sociólogo puede ser un ciudadano comprometido y mantener la independencia de su discurso académico.

La etapa actual es un momento peculiar donde han perdido credibilidad los discursos que dicen representar o defender una causa social a nombre de una cierta verdad social. Algunos han llamado esta etapa posmoderna, otros la llaman segunda modernidad, otro más modernidad tardía o modernidad deflacionaria, a veces hablan de una segunda reflexividad, etc.

Como ya lo mencionamos, nosotros no pretendemos analizar la crisis de la sociología desde estas perspectivas, sino desde ciertos cambios que se han dado en el horizonte de la teoría social.

Para tal efecto, hacemos un análisis de las teorías de tres autores relevantes, contemporáneos. Pero sólo en la forma en que justifican epistemológicamente y socialmente su teoría.

En el capítulo VIII analizamos las teorías de Giddens, Luhmann y Habermas. Consideramos que los tres son altamente representativos de los modelos de hacer sociología hoy en día. Los tres forman parte de la generación de sociólogos y teóricos sociales que desarrollaron su obra más relevante entre la década de los setenta y el fin de siglo. Por supuesto que hay más teóricos de esta generación, pero creemos que los tres son muy representativos de esta última etapa. Baste

mencionar que no hay teórico social relevante que no haya hecho alusión a ellos tres.

La teoría de sistemas de Luhmann es uno de los esfuerzos más relevantes de las últimas décadas por desarrollar lo que podríamos llamar la tradición estructural o sistémica de la sociología y que algunos consideran la tradición más fuerte de la sociología. Por su parte Giddens y su teoría de la agencia representa una de las versiones más populares, actualmente, de las teorías accionalistas y Habermas el modelo más sofisticado de teoría crítica.

En el capítulo VIII hacemos mención muy general a Bordieu. Sin embargo, habría que señalar que en el nivel de análisis que nos movemos las diferencias con Giddens son pocas. Lo anterior no es una afirmación nuestra, es de Giddens en el prologo a la edición en inglés de *La Distinción.*

El problema ideología ciencia y el modelo de la sociología académica como solución al uso del saber sociológico no sólo nos sirven como punto de partida para analizar la crisis de la sociología, sino que también nos sirve de modelo para analizar la sociología mexicana.

Precisamente la sociología mexicana no alcanzó un nivel de diferenciación y de identidad como el de la sociología académica.

En los cinco capítulos que dedicamos a analizar el caso mexicano, reflexionamos sobre este problema en diferentes niveles.

El problema desde nuestro punto de vista es el de ser una sociedad poscolonial que ha importado los saberes modernos y que tiene un problema de naturalización de esos saberes, la traducción no se puede hacer respetando la autonomía axiológica de esos saberes. Apropiarse de las formas poéticas de alguien que escribe desde Orihuela, requiere, para un poeta mexicano no ser de una Orihuela

mexicana, sino de encontrar un Orihuela en México, es decir de interpretar a México como un todo para hacer la traducción. Por eso los grandes intelectuales mexicanos, no han sido intelectuales ciudadanos, liberales o comprometidos, han sido conciencia nacional. Según Octavio Paz, la poesía mexicana logró construir una identidad con la nación hasta la Revolución mexicana. Pero, habría que añadir que esa identidad la logró a costa de hacer suyo el proyecto histórico de la nación. La buena y la mala literatura, la buena y la mala pintura han tenido como trasfondo la identidad nacional.

En la segunda parte de la tesis (caps. III y IV) tratamos de caracterizar este problema a nivel de los intelectuales y a nivel de la Universidad Nacional Autónoma de México, como infraestructura del discurso sociológico. El objetivo no es analizar la institucionalización sino el potencial de argumentación que en determinados momentos críticos los líderes intelectuales o institucionales de la UNAM han usado para defender su práctica. La perspectiva teórica es la misma que la de Giddens o Habermas cuando afirman que todos sujeto social competente es capaza de dar razones sobre su hacer. Si no partimos de una visión mecánica o meramente funcional de los procesos de institucionalización, las prácticas institucionalizadas comprenden normas, valores, principios, etc. que dan identidad al hacer de los actores y que ellos utilizan para dar razones de sus prácticas.

En la tercera parte de la tesis (caps. V, VI, VII) tratamos de analizar la relación entre sociología y poder público (cap. V), ideología y sociología (cap. VI) y la forma ideológica y política en que son leídos los textos clásicos de la sociología mexicana (cap. VII).

La tesis no pretenden analizar el desarrollo conceptual de la sociología mexicana y no se detiene en ningún debate intelectual, que los ha habido y algunos de gran trascendencia. Tampoco analiza las tendencias internas o externas del pensamiento social o sociológico mexicano.

Habría que señalar después de este esfuerzo que hay muchos temas que quedan fuera. En el capítulo II la propuesta de un discurso de pares con la que termina el capítulo había sido pensado como el punto de partida de un análisis histórico sobre cómo la discusiones sobre el método habían sido fundamentales para la institucionalización de la sociología, pero ese análisis habría sido una tesis doctoral en si misma. También en el capítulo VII nos habíamos propuesto hacer un análisis de la formas en que se citan los sociólogos mexicanos, pero también la magnitud del trabajo de análisis de la información desbordaba las posibilidades de esta tesis. Nos contentamos con analizar las formas en que es interpretada *La Democracia en México*, por los que la han comentado explícitamente.

También hay muchas cosas que ni siquiera intentamos hacer y que creemos de gran relevancia para contribuir al análisis de la sociología mexicana. Me parece de gran interés analizar la importancia de Justo Sierra en la sociología mexicana o del historicismo alemán y de Ortega y Gasset en el pensamiento posrevolucionario mexicano, a través de la migración española. Sin duda es de gran interés para la sociología mexicana la influencia de la migración latinoamericana en la década de los setenta y ochenta. También creo que sería muy relevante comparar las experiencias de otros países latinoamericanos con el caso mexicano.

Habría que decir que sólo pudimos quedarnos en el nivel de análisis que hemos mencionado a sabiendas de lo mucho que se pierde con esas elecciones.

En lo que sigue haremos una descripción general de las partes de la tesis y de los contenidos de cada capítulo.

La tesis se compone de 8 capítulos y sus conclusiones, divididos en cuatro partes. La primera partes, con el título *Los desafíos de la sociología,* se compone de dos capítulos, *El homo sociologicus y sus transformaciones* y *El positivismo y la sociología acdémica.*

El objetivo de esta primera parte es la de desarrollar el argumento de que la sociología es un saber social diferente a otros saberes sociales y que buena parte de sus tensiones y problemas están vinculados a su propia naturaleza.

La idea puede parecer simple y obvia, pero pocos son los discursos sociales que explícitamente se demarcaron como lo hizo la sociología. La sociología se demarcó de los discursos pasados, pero no como lo hicieron otras teorías científicas, como una mera superación teórica de explicaciones anteriores, lo hizo a través de una crítica de las funciones sociales de los viejos discursos. También, en su período clásico, se demarcó de los discursos que le eran contemporáneos: el derecho, la economía, la psicología, la filosofía, etc. Sin embargo, lo hizo a través de un ejercicio crítico del concepto de sociedad que tenían las otras ciencias sociales, redefiniendo no solo el objeto, sino la forma de explicarlo y la forma de intervenir en ese objeto.

En el primer capítulo analizamos las demarcaciones tanto con los discursos anteriores como con los discursos contemporáneos. Nos inspiramos en una vieja idea de Gouldner expresada en su *Crisis de la Sociología Occidental*, donde señalaba que: "decir que la sociología estudia las relaciones sociales es como decir que los jueces condenan criminales o los policías agarran delincuentes".

El objetivo de Gouldner era ir más allá de la definición formal de la sociología, a su historia y su práctica. Nuestro objetivo es diferente, queremos establecer ciertos

parámetros que nos permitan distinguir a la sociología de otros saberes y otros discursos sociales.

Sin embargo, compartimos con Gouldner la idea de que cualquier definición formal del objeto de estudio es pobre. Por ello, en el primer capítulo hablamos de desplazamientos conceptuales, no se trata de la definición simple de un objeto de estudio, sino de un verdadero cambio de concepción sobre la propia realidad social. El cambio involucra no solo lo que se analiza, sino cómo se analiza y para que se analiza.

El desplazamiento de la política a la sociedad lo ilustra con claridad. No se trata de un movimiento topológico, de un territorio como el estado a otro territorio como la sociedad; se trata de un cambio de concepción, de cómo se organiza y constituye la sociedad; un cambio que involucra otros cambios conceptuales, tales como la forma en que se entiende al sujeto y como es vista la subjetividad. El sujeto no es un a priori y tampoco es el titular de la razón. El mundo social no se reduce a la voluntad de individuos racionales capaces de hacer bien y mal. En las últimas décadas el retorno de la filosofía política ha obligado a revisar estos cambios conceptuales, de ahí que al primer capítulo lo denominamos *El Homo Sociologicus y sus Transformaciones*. El problema de la democracia obliga a pensar en un sujeto capaz de tomar decisiones, reflexivo y no mero reflejo de las estructuras. Sin embargo, el problema no termina allí afecta a la relación misma entre conocimiento y praxis, pero ese asunto los tratamos en el último capítulo.

El segundo capítulo, atiende a un problema central de la sociología, un problema ya no sustantivo sino epistemológico: la naturaleza científica de su empresa.
La sociología comparte con algunas vertientes de la filosofía una paradoja: la de dar cuenta de sí misma como un subproducto de su propio objeto. Solo la sociología y las reflexiones deudoras de Hegel enfrentan este dilema. No existe una economía de la economía, una física de la física, ni una política de la política, ni siquiera una psicología de la psicología. La psicología del conocimiento o de la

ciencia no puede dar cuenta de los principios y conceptos de ella misma. La historia de la historia o la historia de la ciencia, si no quiere ser mera historiografía tiene que recurrir a la filosofía o a la sociología del conocimiento.

En muchas ocasiones se ha impugnado el carácter científico de la sociología. Pero en general las objeciones han sido banales o superficiales. Las más duras objeciones han provenido del propio debate sociológico.

Sin embargo, el problema más serio ha sido la tensión entre la validez científica del discurso y su contingencia social. La determinación social del conocimiento ha derivado en un problema central, el problema del uso social y político del conocimiento. Horowitz ha condenado este proceso como el verdadero causante de la desestructuración de la sociología.

Sorprende que el heredero intelectual de Mills, el primer sociólogo americano que aplicó la sociología a la sociología, condene hoy su abuso. Pero tiene razón, la reducción de los problemas teóricos de la sociología a contingencias sociales ha sido un factor desestructurante, que se ha agudizado a partir de que se rompió el consenso sobre una teoría normativa de la ciencia.

El problema se duplicó cuando en el terreno de la filosofía también se rompió el consenso sobre los estándares de validez del conocimiento científico; y más aún, los argumentos eran parecidos, también en la 'filosofía de la ciencia' el consenso se rompió por la discusión entre validez y determinación social del conocimiento (contexto de descubrimiento/contexto de justificación). No había un consenso en la sociología de cómo fundamentar su conocimiento y tampoco había una teoría más general, consensuada, sobre los estándares del conocimiento científico.

En el capítulo II tratamos de describir las diferentes soluciones que se propusieron a esta paradoja, en el terreno de la sociología, y argumentamos que ninguna de

las soluciones nos parece satisfactoria. Al final del capítulo enumeramos una serie de argumentos que, nos parece, ofrecen una solución al problema.

La solución no está en los intereses de conocimiento como lo propone Mannheim, tampoco en las condiciones históricas de posibilidad como la teoría crítica de Habermas, en explicitar los compromisos políticos como la teoría de Gouldner o en las reducciones semánticas como el posmodernismo. Desde nuestro punto de vista la solución está en el hecho de que es un discurso de pares.

El que sea un discurso de pares no significa que haya una "interés cognitivo" diferente de los intereses políticos o sociales, significa reglas y formas de producción del discurso diferente que involucran una dimensión deóntica. Afirmar algo en la ciencia significa un compromiso (deóntico) de justificación, que trata de producir las condiciones en que el discurso es susceptible de ser producidó y aceptado por otro.

En el discurso científico, el sujeto que enuncia y el sujeto que recibe el enunciado son idealmente (mediante abstracción) intercambiables. La relación enunciante → receptor se sustituye por una relación enunciante ↔ enunciante.

La relación involucrada es compleja y requiere que el discurso se desdoble en una dimensión procedimental y en una dimensión de contenido. Tan importante es lo que se afirma como el proceso que se usó para llegar a tal afirmación.

La importancia del positivismo para la sociología y para la ciencia en general, no consistió en la solución al problema metodológico de los "estándares de validez" de las teorías científicas; su contribución fue a la institucionalización de la ciencia y de la sociología, en la medida en que sus preocupaciones metodológicas contribuyeron al desdoblamiento del discurso en una dimensión procedimiental y una sustantiva.

La sociología no es valorativamente neutra, pero tampoco es mera ideología. Las condiciones de su producción son diferentes a las forma de producción ideológica. A través de estas consideraciones describimos a la sociología como un producto social, sin prescindir de los problemas de validez. Las cuestiones de validez son constitutivas, socialmente hablando, de la producción colectiva de la sociología.

El capítulo I y II constituyen una unidad. Desde el punto de vista sustantivo la sociología constituye un programa de conocimiento que la distingue de la filosofía, la economía, la sicología, etc. y suficientemente abstracto y analíticamente pertinente para aguantar diferentes formulaciones teóricas. Desde el punto de vista epistémico, como discurso académico, la sociología se constituye como un discurso de pares, capaz de trascender la subjetividad de sus practicantes. En conjunto se constituye como un espacio de transubjetividad.

En la medida en que la sociología se institucionaliza y se demarca, el discurso se fortalece. En la medida en que su institucionalización es débil y no hay una demarcación precisa, el discurso se vuelve frágil y su identidad se pierde.
La segunda parte también se compone de dos capítulos y tiene por título *La infraestructura del discurso sociológico*.

Siguiendo otro argumento de Gouldner, la sociología, como cualquier otro discurso, tiene una infraestructura sobre la que se desarrolla. Sin embargo, Gouldner reduce la infraestructura a los valores y sentimientos de sus productores. Las condiciones en que se produce el discurso sociológico involucra desde nuestro punto de vista un espacio cultural y una infraestructura institucional.

En el capítulo III, *Los intelectuales y lo público en México*, hacemos un análisis de los intelectuales y su relación con la esfera pública; en el capítulo IV, *La infraestructura del discurso sociológico, la autonomía universitaria,* hacemos un análisis acerca de las diferencias entre la autonomía de los saberes modernos tal

como la entiende Weber y la autonomía universitaria a través de la polémica Caso – Lombardo.

El objetivo es analizar la relación entre la producción de la cultura y el poder público.

Una característica de la cultura, de la ciencia y de los intelectuales modernos es su proceso de autonomización, que hace posible la diferenciación y la transubjetividad de la que hablamos en el capítulo II. En México, la identidad de la cultura y su proceso de desarrollo han pasado por situaciones y vicisitudes muy diferentes al caso europeo.

En México buena parte de las tradiciones culturales modernas han sido importadas y el desafío ha sido, en buena parte, su naturalización.

La revolución mexicana le dio un giro a este problema, por primera vez, como en el caso de los románticos alemanes, los mexicanos se sintieron dueños de su propia historia. La revolución le dio una nueva identidad a los mexicanos y a su cultura. Teníamos un sentido y un destino, y la tarea de la cultura y de la política era allanar ese camino.

Surgió un maridaje entre cultura y política; el gran protagonista de la cultura mexicana posrevolucionaria fue la "nación". El "proyecto nacional" le dio un nuevo fundamento a la cultura, a la vez que la lanzaba al terreno de la política.

La sobrepolitización de la cultura ha debilitado sus tradiciones y la institucionalización de los saberes modernos. En el capítulo III analizamos el problema a través de la relación entre intelectuales y vida pública y en el capítulo IV a partir de la autonomía universitaria.

Ambos caso nos revelan una situación sui generis. Los intelectuales mexicanos no parecen ser ni liberales, ni comprometidos, tal como las categorías clásicas del intelectual moderno; los intelectuales mexicanos se mueven en una tercera categoría, se asumen como "conciencia nacional". En el caso de la universidad la autonomía tampoco se da como en el caso europeo: demarcándose del estado y la sociedad. La universidad mexicana se constituye como un aparato de estado semi autónomo.

En ambos capítulos, la estrategia metodológica que seguimos la podríamos denominar demostrativa. No intentamos una reconstrucción histórica de los fenómenos, lo que buscamos es ciertos hechos que nos permiten ilustrar y demostrar los argumentos. Así, por ejemplo, en le caso de los intelectuales analizamos la importancia de lo público en su trabajo en la formación de su identidad y cómo esto revela la ambivalencia entre la función de ideólogo y de analista. En el caso de la UNAM analizamos algunos momentos clave en que la universidad y sus saberes se han visto obligados a defender su autonomía, como el caso de la polémica Caso-Lombardo, donde los objetivos de Caso pueden compararse con los de Weber acerca de la autonomía de la ciencia con respecto a la política. Analizamos los dilemas para darle un estatuto a la Universidad.

La tercera parte de la tesis, *El discurso sociológico mexicano,* se compone de tres capítulos, y como su título lo indica tratamos de hacer un análisis de la sociología mexicana.

El V capítulo, *Un esbozo histórico de la sociología mexicana,* recreamos algunos argumentos y tesis del capítulo III, pero ahora en el caso específico de la sociología mexicana. Vemos cómo en el siglo XIX, la etapa liberal mexicana le abrió un espacio a la sociología y le dio una función ideológica y cómo en el período pos revolucionario la sociología perdió peso y espacio al principio, pero lo recuperó cuando el país inició su industrialización y se planteó tareas de

desarrollo. La sociología ha tenido diferentes espacios y funciones como consecuencia de los cambios en la esfera pública.

En al capítulo VI, *La sociología mexicana en las décadas de los setenta y ochenta, entre la ideología y la crisis,* continuamos el análisis de la relación entre sociología y política, entre sociología e ideología, en el momento en que la sociología alcanzó su mayor éxito y que correspondió al momento de mayor politización del discurso.

En el capítulo VII, *La Democracia en México y la tradición de la sociología mexicana,* analizamos a la sociología mexicana como una tradición de conocimiento.

Hacemos un experimento para caracterizar el tipo de tradición de conocimiento. Siguiendo un argumento hermenéutico, analizamos la forma en que trasciende un texto clásico de la propia tradición.

Desde el punto de vista hermenéutico no es el sujeto, ni el objeto el que le da validez y trascendencia a una teoría o un texto, sino la tradición de conocimiento que el texto o la teoría contribuyen a crear. Por lo tanto, la forma en que es leído e interpretado un texto, que la propia tradición hace clásico, debería revelarnos las formas de justificación y validación que hacen trascender un texto; y a través de estas formas podemos caracterizar el tipo de tradición de la que se trata.

Para este experimento escogimos *La Democracia en México,* de Pablo González Casanova, por ser el texto que los sociólogos mexicanos reconocen como uno de los más importantes de su campo de conocimiento. A partir de cómo es leído el texto, podemos analizar cómo la tradición de conocimiento de la sociología mexicana es conformada por esta impronta de la política y el proyecto nacional sobre la cultura mexicana.

La cuarta y última parte de la tesis, *La crisis de la sociología,* se compone de un solo capítulo que lleva el mismo título. En este capítulo nos proponemos analizar la crisis o desestructuración de la sociología y de la sociología mexicana.

El argumento del capítulo y que acompaña y da sentido a la tesis, es que la sociología mantiene una tensión constitutiva entre la forma en que se fundamenta y su práctica, que puede ser vista a través de la relación ciencia-ideología, teoría y práctica. Los desarrollos contemporáneos de la teoría sociológica le han dado un nuevo giro a esta tensión. Los desplazamientos conceptuales que analizamos en el primer capítulo se desdibujan y redefine con el neo contractualismo, la nueva macroeconomía política, el posmodernismo.

Desde nuestro punto de vista estos nuevos discursos no dan una alternativa al problema, pero evidencian un déficit: la falta de solución al problema normativo de la práctica de la sociología.

En la sociología mexicana el problema es el mismo, pero se manifiesta de otra manera, como disputa por el proyecto nacional. El dilema normativo se expresa en el caso mexicano a través del intelectual como conciencia nacional.

En las conclusiones intentamos sistematizar las tesis que se mueven a lo largo de la tesis y evaluarlas de manera sistemática, lo que hace las veces de una síntesis y conclusión del texto.

PRIMERA PARTE.
EL PROGRAMA DE LA SOCIOLOGÍA

CAPITULO I EL HOMO SOCIOLOGICUS Y SUS TRANSFORMACIONES

Durante la década de los ochenta, además de la llamada crisis de las ciencias sociales, dos temas acapararon la atención de los investigadores, dominando el horizonte intelectual y manteniendo el espectáculo: la democracia y los "nuevos sujetos sociales". Habría que añadir, sin embargo, que no eran tan nuevos y, como se tratará de discutir en este capítulo, la idea de un actor dotado de voluntad antecedió a la sociología. Lo importante, sin embargo, no era recordar al sujeto, sino el replanteamiento del programa de la sociología, que implicaba su retorno.

El programa

Al realizar la relatoría del X Congreso Mundial de Sociología celebrado en la ciudad de México, Alain Touraine señalaba como un rasgo característico de las nuevas tendencias de la sociología el retorno del sujeto.
Más tarde al prologar las memorias del mismo evento Tom Bottomore, ratificaba el punto de vista de Alain Touraine y añadía que la sociología estaba pasando por una transformación profunda.[1]

Para los dos sociólogos, el retorno del sujeto no era nada más un cambio temático, representaba un punto de quiebre, un momento de reestructuración o reelaboración del discurso sociológico. Así lo atestiguaban algunos textos que habían surgido en la segunda mitad de la década de los 70 como *Las Nuevas Reglas del Método Sociológico*[2], *La restructuración de la teoría política y social.*[3] *La*

---

[1] Bottomore, Tom. Sociology state of the art. Asociación Internacional de Sociología, 1982.
[2] Giddens, Anthony. Las Nuevas reglas del Método Sociológico. B.A.,, Amorrortu, 1987.
[3] Bernstein, Richard. La reestructuración de la teoría política y social. México, F.C.E., 1983.

reconstrucción del materialismo histórico[4], etcétera. Todos estos textos, desde su título, anunciaban una rectificación del curso que hasta entonces había seguido la teoría social.

El "sujeto" no es un concepto o problema nuevo, de hecho el sujeto fue el referente último de la vieja economía política y de la teoría política clásica. El retorno del sujeto a principios de la década de los ochenta no representaba la recuperación de un concepto o problema, sino la redefinición de la competencia del análisis sociológico.

En *Las Nuevas Reglas del Método Sociológico*, Giddens declaraba el fin del "consenso ortodoxo", caracterizado, entre otras cosas, por una visión naturalista de la sociedad, y añadía que hasta ahora el sujeto había sido tratado como un títere: "como un actor al que sus diálogos, sus movimientos y la escenografía ha sido puesta anticipadamente y a él solo le toca ejecutar su papel."[5]

Más tarde, en un texto de 1984 *The Constitution of Society*, Giddens especifica las características de estas transformaciones:

> "Sin menospreciar la torre de Babel de las voces teóricas que rivalizan, es posible discernir ciertos temas comunes en esta aparente confusión. El primero es que la mayoría de las escuelas de pensamiento en cuestión enfatizan el carácter activo y reflexivo de la conducta humana. Esto es, ellas comparten el rechazo a la tendencia del "consenso ortodoxo" de ver el comportamiento humano, como el resultado de fuerzas que los actores no controlan ni comprenden. Adicionalmente ellas concuerdan en el papel fundamental del lenguaje y de las facultades cognitivas en la explicación de la vida social. El uso del lenguaje está integrado a las actividades concretas de la vida cotidiana y en cierto sentido es parcialmente constitutivo de esas actividades.

[4] Habermas Jürgen,. La reconstrucción del materialismo histórico. Madrid, Taurus, 1980.
[5] Giddens A.., op. cit.1987

Finalmente, se reconoce que la pérdida de importancia de las filosofías empiristas de las ciencias naturales tiene implicaciones profundas en las ciencias sociales también."[6]

Los tres puntos mencionados se encuentran íntimamente relacionados. El ideal de una ciencia natural de la sociedad se encuentra vinculado a la interpretación de la acción humana como el resultado de fuerza que los actores no controlan ni comprenden. Los tres puntos pretenden caracterizar en el plano teórico, metodológico y metateórico la emergencia de un nuevo programa de la sociología y el fin de un núcleo teórico-problemático que distinguió buena parte de su desarrollo desde el siglo XIX hasta la década de los 60.

El núcleo teórico-problemático que dio fundamento al discurso sociológico durante casi un siglo se constituyó a partir de cuatro desplazamientos.

El primero fue un movimiento de lo político a lo social. Para la teoría política clásica y para el pensamiento de la Ilustración la sociedad se constituye a través de un pacto, de un contrato, es el resultado de una suma de voluntades o el producto de una voluntad colectiva. Por el contrario, para Marx, Saint Simon, Comte o Durkheim, la política, el gobierno, el estado son el producto de procesos sociales que les dan sentido y los constituyen.

El segundo es un desplazamiento del sujeto a la estructura. Si la sociedad ya no es un acto voluntario, tampoco los sujetos son un a priori en la constitución de la sociedad. Los sujetos son productos sociales y su conducta está determinada por estructuras o sistemas.

El tercer desplazamiento, acompaña al segundo, es un movimiento del plano de la conciencia al plano de lo inconsciente. Si la sociedad no es un pacto, la sociedad no se puede explicar simplemente por un acto voluntario o por justificaciones de

[6] Giddens, Anthony. The Constitution of Society. Los Angeles, University of California Press, 1984, p. XVI.

orden ético o moral de la vida pública. No se puede entender como un acto racional, producto de la voluntad de un conjunto de sujetos, el proceso de constitución de la sociedad. El plano conciente es sustituido por estructuras subyacentes. El problema de la conciencia cotidiana aparece como reflejo; lo mismo que los productos culturales, artísticos, las estructuras jurídicas, etcétera - pensemos en Marx-. Se trata de un problema central, crucial a la reflexión de este núcleo teórico que se va formando. Detrás de este núcleo se presenta el problema de explicar fenómenos, que van desde el sentido común hasta la producción artística, como algo que es la expresión de otra cosa que subyace. A esto más tarde se le llamaría, "escalas discrepantes"; término que después recupera Luhmann[7]. Se evalúa la producción artística por la base económica; o se analiza la literatura de Dostoievsky por el parricidio; o se mide o evalúa la obra de Da Vinci por la homosexualidad reprimida, etcétera. La sexualidad, la economía, el orden social, explica la obra cultural. En el fondo es la búsqueda de la objetividad en el problema de la subjetividad.

El cuarto desplazamiento, que es quizá el más complejo y es la consecuencia de los dos anteriores, es la redefinición de la relación entre teoría y praxis o lo que se puede llamar el problema de la Ilustración. La caracterización es de Niklas Luhmann.[8] En la relación entre teoría y praxis se desplaza el problema clásico de la Ilustración. Para este nuevo discurso el problema ya no puede ser el de educar, enseñar; no es un problema ético o filosófico de fundar o fundamentar moralmente un orden público. El problema tiene que ser más profundo, el problema tiene que ir por abajo de estos niveles concientes y por lo tanto la función racionalizadora de ese discurso ya no puede plantearse simplemente como un problema dirigido a la conciencia de los ciudadanos. Es un discurso que se dirige a aquello que subyace a esa conciencia, que pretende modificar procesos, estructuras, funciones, pulsiones, que subyacen a la conciencia. En ese sentido es que el problema del retorno del sujeto plantea un problema de Ilustración.

---

[7] Luhmann N. Ilustración Sociológica. Ed. B.A., Sudamericana, 1973.
[8] Ibid.

En la década de los ochenta resurgen muchos de los problemas y temas anteriores a este momento de constitución del discurso de las ciencias sociales. Vemos un desplazamiento de las ciencia política a la filosofía política. La discusión actual de la democracia tiene mucho de filosofía política y poco de ciencia y de sociología política.

Si vemos los discursos de autores como Bobbio o Sartori, encontramos una argumentación muy peculiar: negativa. En la explicación hay una especie de realismo que no pretende dar cuenta de los procesos sociales de constitución del poder, sino que partiendo de la realidad perversa de los juegos de poder deriva la pertinencia moral de las estructuras democráticas; por ejemplo, el texto de Bobbio *El Futuro de la Democracia*, comienza por hacer una distinción entre la democracia realmente existente y los ideales de la democracia, hace una descripción negativa: lo que no ha cumplido la democracia; cita a Popper, "lo que esencialmente distingue a un gobierno democrático de uno no democrático es que solemnte en el primero los ciudadanos se pueden deshacer de sus gobernantes sin derramamaiento de sangre"[9]. Esta forma de estructuración del discurso, de alguna manera, hace gala de un realismo político que no funda una explicación de la forma social o estructural en que se constituye el poder, sino que fundamenta ética o moralmente la pertinencia de la democracia, es la mejor forma o la menos mala.

El ejercicio de buscar, de alguna manera, la concertación o el consenso, se vuelve un ejercicio que pretende fundar moral o éticamente este proceso, no explicar los principios instrumentales o los procesos subyacentes de esto. La teoría del "*rational choice*" en muchos sentidos es el retorno de los principios de la moral utilitaria contra la que Marx y Durkheim pelearon.

Pero, regresando a los desplazamientos, ellos suponen, desde el punto de vista del estatuto del discurso, un movimiento de la filosofía y de la ética a la ciencia.

---

[9] Bobbio N. El Futuro de la Democracia. México, FCE, , 1986.

Surge una fe naturalista aún en aquellos que no se decían naturalistas, o que incluso se pretendían separar del modelo naturalista. De ahí la crítica posterior de Gadamer al uso que hace Weber de la comprensión. Para él hay un uso naturalista del concepto de comprensión en Max Weber[10].

Los desplazamientos constituyen el núcleo de un programa fuerte que tiende a reducirle el ámbito de competencia al sujeto. Reduce al sujeto a una especie de títere, un sujeto que efectivamente es eso: sujeto a estructura, sujeto a guiones, sujeto a procesos, es un sujeto que de alguna manera no es más que expresión o reflejo de otra cosa. Su conciencia y su calidad de sujeto está de alguna manera determinada por algo que no es él mismo, es un sujeto que no es dueño de sus acciones.

Esta dialéctica entre la conciencia y lo inconsciente, esta forma de percibir la intervención práctica y de fundamentarla habrá de tener problemas como vamos a ver más adelante. Pero este movimiento produce, desde el punto de vista positivo, una serie de esfuerzos por demostrar, que la sociedad no se constituye por actos voluntarios. Marx en su famoso ejemplo de la relación mercancía-dinero-mercancía y la inversión de la relación en dinero-mercancía-dinero está describiendo un proceso complejo, cuyas reglas estructurales no pueden ser imputadas al espíritu de empresa de ningún capitalista, ni siquiera al conjunto de los capitalistas; la transformación del trabajo en mercancía tal como la describe Marx es imposible de ser planteada como un acto voluntario de los obreros o de un grupo de sujetos[11]. Tal como es descrito, más que ser la consecuencia de, produce a determinados tipos de sujetos. Lo mismo pasa con Durkheim cuando trata de describir el proceso de formación de las instituciones religiosas, no solamente no puede ser explicado como el producto de un conjunto de individuos, no puede ser explicado ni siquiera como el producto de generaciones de individuos[12]. El esfuerzo por ir

---

[10] Gadamer H. G... Verdad y Método. Salamanca, Sigueme, 1977.
[11] Marx. C. El Capital. México, FCE, 1972.
[12] Durkheim E.. Las Reglas del Método Sociológico. Buenos Aires, La Pléyade, , 1976.

transcendiendo o por ir explicando la conducta del sujeto, va reduciendo la competencia del sujeto como elemento explicativo de los procesos subjetivos y culturales.

La tendencia objetivista se radicaliza con los discípulos; Marcel Mauss intentará demostrar por ejemplo, que no solamente hay estructuras que trascienden generaciones, sino a sociedades diversas en el tiempo y el espacio. En el ensayo sobre el Don tratará de demostrar que todas las formas de intercambio y de prestaciones de la sociedad antigua pueden ser reducidas a un modelo estructural[13].

Siguiendo este mismo modelo, Lévi-Strauss tratará de mostrar que todas las sociedades tienen formas de regulación de sus relaciones de parentesco, es decir la prohibición del incesto, es un elemento universal. Aunque hay variaciones, siempre existe la prohibición y la regulación del incesto. Lévi-Strauss se plantea entonces que es posible establecer un principio básico estructural para todas las relaciones de parentesco, y de ahí establecer reglas de transformación que expliquen sus diferentes variantes[14]. Una empresa de esta naturaleza no deja lugar a ningún sujeto.

Durante las décadas de los cuarenta, cincuenta y sesenta esta postura se radicaliza. El mismo Lévi-Strauss en un ensayo introductorio a la obra de Marcel Mauss, criticó a su maestro por lo que consideró excesos en el ensayo sobre el Don. Según él, Marcel Mauss además de hacer el análisis estructural de las relaciones de intercambio, intenta hacer un análisis "fenomenológico" sobre la forma en que los sujetos se representan estas formas de intercambio; Lévi-Strauss

---

[13] Mauss, Marcel. Ensayo sobre los Dones, Razón y Forma del Cambio en las Sociedades Primitivas. Sociología y Antropología, Madrid, Tecnos, 1971.

[14] Lévi-Strauss, Claude. Las estructuras elementales del parentesco. Barcelona, Piadós, 1988

escribió: Durkheim y Mauss trataron de explicar el origen social del mundo simbólico en lugar de explicar el origen simbólico del mundo social[15]. Con ello lo que esta planteando Lévi-Strauss, en una línea no muy diferente a la que antes había planteado Heidegger, es que estos objetos culturales, estos productos culturales, estas estructuras simbólicas, no tienen por qué ser reducidas a las intenciones de los sujetos ni tampoco a explicaciones o reducciones sociológicas, económicas o psicológicas. No está claro que la crítica a Durkheim sea justa, pero en el fondo lo que estaba resaltando era la radicalización de la perspectiva estructural.

Aún la tradición hermenéutico-fenomenológica (tan importante para el actual retorno del sujeto), durante el período de posguerra radicalizó esta anulación o este proceso de reducción del sujeto como elemento explicativo de los productos culturales. Una teoría de la subjetividad que no necesariamente tenía que recurrir o partir del sujeto. La misma idea de la precomprensión heideggeriana en el fondo da pie a una explicación que posteriormente Gadamer desarrolla: el lenguaje explica al lenguaje. Supuesto que soporta la teoría de las tradiciones de Gadamer donde al final de cuentas, no hay ningún sujeto. Gadamer critica a Dilthey y a Weber por tratar de buscar en la comprensión sentidos mentados o intencionalidades. El problema de la comprensión se mueve en un círculo no vicioso, sino virtuoso, donde la interpretación de un texto se mueve del contexto de sentido al texto y regresa y reconstituye ese contexto de sentido[16]. El extremo de este antisubjetivismo llega incluso a la crítica literaria, se abandona el punto de vista del autor y la interpretación se centra en el texto mismo.

Finalmente el propio marxismo que había convertido a la clase obrera en el modelo ideal de un sujeto social, en la obra de Althusser acabó reduciendo al sujeto a

---

[15] Lévi-Strauss, Claude. Introducción a la Obra de Marcel Mauss. en Mauss, M.. Sociología y Antropología, Madrid, Tecnos, 1971.
[16] Gadamer H.G., op. cit. , 1977

simple soporte de las estructuras y sustituía al sujeto revolucionario del marxismo por la ciencia revolucionaria del marxismo.[17]

Este programa de las ciencias sociales ha tenido sus puntos fuertes y en ellos fundó todo su desarrollo. El primer elemento, y al que ya hice alusión, es el problema de la constitución de la sociedad; como bien lo dice Luhmann, la sociología ya no se cree que la sociedad es el producto de un acto voluntario, ni tampoco se cree que después de descubierto algún principio, la sociedad se organice en base a éste. La idea de la constitución de la sociedad que surge con este discurso y que trasciende al ámbito de competencia del sujeto sin duda que se convierte en uno de los puntos fuertes de este programa.

El segundo elemento fuerte de este programa es el problema mismo de la creación literaria, artística, cultural. Reducir los productos culturales a las intenciones no nos permite explicar la trascendencia de la obra, a menos que creamos como Dilthey, en una especie de psicología del espíritu o en algún otro proyecto trascendental del espíritu o de la conciencia; para poder explicar la trascendencia de los productos culturales, tendríamos que movernos a un terreno que no es precisamente, el de la contingencia del sujeto y de su circunstancia.

El tercer elemento que es importante en este núcleo fuerte es que pone bajo sospecha la posibilidad de explicar la sociedad a partir de fundamentos éticos y morales. Marx fue el más radical, pero en general se convirtió en lugar común hablar de la circunstancialidad de los valores, de su historicidad, de su temporalidad. Este elemento también es un punto fuerte de este núcleo teórico.

El cuarto elemento que también fue fuerte, eran las pretensiones de objetividad misma del discurso, la posibilidad de descifrar o analizar estructuras que trascendían, como en el caso de Lévi-Strauss y Mauss, no solamente la voluntad

[17] Althusser L.. La revolución Teórica de Marx. México, Siglo XXI, 1968. Particularmente los dos últimos capítulos

de determinados sujetos o etapas históricas, sino que trascendía colectividades ajenas y distantes las unas de las otras en el espacio y en el tiempo. El ensayo de Mauss, por ejemplo, recupera desde comunidades indígenas contemporáneas hasta las relaciones de intercambio en la Roma o en Grecia antiguas y pretende encontrar un modelo estructural común a estas relaciones, para sociedades tan diversas. La tesis de Lévi-Strauss es de una de una fuerza impresionante, al pensar que podemos encontrar algunas estructuras que están presentes en toda sociedad, en todo momento y que podemos explicar sus variantes a través de reglas de transformación. Contiene pretensiones de objetividad y una pretensiones de generalidad extraordinaria.

La reestructuración del programa.

¿Cuáles fueron los núcleos débiles de este programa? ¿en dónde apareció su debilidad? Además de una serie de circunstancias históricas que no vamos a analizar, esta ruptura y este retorno al sujeto, por lo menos se puede explicar en cuatro planos.

El primero es el problema de la reproducción de las estructuras simbólicas, o lenguajes; el segundo es el ya famoso problema de los nuevos movimientos sociales, que en realidad son en parte nuevos y en parte no; el tercero es el problema de la crisis del naturalismo; y el último es el problema de la Ilustración. Para el primer caso voy a seguir la forma en que Giddens reconstruye y critica la tradición de la lingüística estructural en su libro *Central Problems in Social Theory.*[18] Giddens hace una reconstrucción del problema del significado y la constitución del signo en la tradición de la lingüística estructural. Cuando Saussure desarrolla su teoría del signo, constituye el objeto de una ciencia: el objeto de la lingüística. Saussure hace del signo el objeto de la lingüística. Al hacerlo él distingue dos dimensiones en el lenguaje: el habla y la lengua. El habla correspondería a una dimensión psicológica, contingente del lenguaje, a los usos

[18] Giddens A, Central Problems in Social Theory. Cap. I, Londres, Macmillan Press, 1983.

del lenguaje. Por su parte la lengua correspondería a una dimensión social institucional, al lenguaje como sistema. Su teoría del signo pretendería dar cuenta del lenguaje como sistema dejando de lado el lenguaje en uso.

Saussure plantea dos elementos que son fundamentales: el problema de la constitución del signo a través de la diferencia, en el signo no hay una identidad positiva; y el problema del carácter radicalmente arbitrario del signo. La idea del carácter radicalmente arbitrario del signo quiere decir que no existe una relación necesaria de correspondencia entre el término y el objeto referido, podemos usar otro término para referirnos a ese objeto, de tal manera que no podemos establecer una identidad que nos permita entender la constitución del signo a través de su identidad con el objeto. La identidad del signo se constituye a través de lo que él llama el significado y el significante, en esta relación se da una segunda arbitrariedad. No existe tampoco relación necesaria entre el significado y el significante. El signo se constituye cuando los dos se asocian, pero no existe o no podemos derivar de la constitución del signo la función del significado, ni podemos explicar a partir del significante el significado. Digámosle así, son dos estructuras que corren paralelas y que al correr paralelas se van conectando y van constituyendo esta identidad del signo, esta materialidad del lenguaje que se constituye en objeto de reflexión. Pero al final de cuentas hay, una sospecha de idealismo en el problema del significado. Se dirá, que cuando Saussure hace del lenguaje verbal y no escrito el eje de su reflexión está siguiendo a Hegel. El lenguaje verbal contiene expresiones que no tienen más materialidad que el sonido, es la expresión más extrema del espíritu, la intangibilidad del espíritu que se manifiesta a través de estas emisiones verbales, es un aliento que sale y que da sentido y significado. En la medida en que la lingüística estructural tiene éxito y se extiende no solamente a la interpretación del lenguaje como tal, sino a la interpretación de las obras culturales, a la antropología, este problema se radicaliza; ya no estamos hablando de la constitución del signo, sino estamos hablando de la constitución de procesos simbólicos o de estructuras simbólicas complejas, donde es menos claro el proceso de la significación. De ahí que Derridá

tratara de moverse del lenguaje verbal a la escritura para tratar de resolver el problema de los significados culturales.

La reflexión de Giddens es importante. Siguiendo un argumento de Benveniste, Giddens reintroduce el problema del sujeto[19].

Saussure, al explicar la idea del carácter radicalmente arbitrario del signo usó como ejemplo el tren que corría de París a Ginebra. Para él no había nada, en los trenes, en la máquina, o en los vagones, que le diera identidad al tren París-Ginebra; se puede cambiar la máquina, los vagones y seguirá siendo el tren París-Ginebra, de tal manera que no son estos significantes, no son estos medios los que le dan identidad. Para Giddens, siguiendo a Benveniste, los elementos son arbitrarios dependiendo del sujeto, depende de "quién" estamos hablando, para el usuario que va de París a Ginebra quizá le da lo mismo, pero para el mecánico que va a reparar la máquina del tren París-Ginebra sí le importa saber cuál es ésta. De tal manera el signo es radicalmente arbitrario frente al objeto, pero no frente al sujeto. ¿Cómo sabe el sujeto que la palabra *chair* y la palabra silla significan los mismo?, si el signo fuera radicalmente arbitrario no podría, hay una referencialidad que se encuentra en la relación que establece el sujeto con el objeto.

Giddens llevará estos argumentos a la crítica de Lévi-Strauss. Para Lévi-Strauss las estructuras se mueven por abajo de la conciencia, un ejemplo claro son las reglas gramaticales. Un sujeto no aprende a hablar a través de un manual de reglas gramaticales, sin embargo lo que estructura el lenguaje son esas reglas y el sujeto jamás es conciente de ellas. Giddens sigue un argumento adelantado por Bordieu, Levi-Strauss confunde la conciencia práctica con lo inconsciente y lo conciente con lo discursivo. Cuando un sujeto no puede expresar teóricamente las reglas que regula su lengua, no quiere decir que estas reglas sean para él inconscientes; una cosa es la codificación teórica de las reglas y otra su uso práctico. El sujeto puede ignorar los nombres o codificaciones que los expertos les han dado a las reglas, pero esto no quiere decir que las desconozcan o que las reglas sean para él inconscientes. El sujeto lego sabe cuando se equivoca él o su

[19] Giddens A., op. cit. 1983.

interlocutor al hablar, también sabe cuando tuerce el significado de las palabras y le da un uso diferente. Los procesos de significación, los procesos de reproducción y transformación de las estructuras simbólicas son producto de la dimensión reflexiva de la acción y no de procesos inconscientes.

La relación entre lo conciente y lo inconsciente fue un problema en la teoría social que se puede ilustrar con el marxismo. Por un lado, para un pensador como Lukács, las estructuras sociales como dimensión de lo inconsciente solo existen como obietificación de la conciencia, como alienación[20]. Por ello el movimiento de lo inconsciente a lo conciente era un proceso de emancipación. En el extremo opuesto, para Althusser lo único que existen son las estructuras, el sujeto es sólo un producto o un soporte de ellas, la función histórica de la conciencia sólo puede ser llevada por la "ciencia"[21].

Para Giddens la estructuras no son inconscientes, son reglas prácticas, expresiones de la praxis humana, que el sujeto usa reflexivamente y las modela. Desde la perspectiva de Giddens la dialéctica entre estructura y sujeto, conciente-inconciente se modifica. La posibilidad incluso de que un sujeto identifique una situación determinada requiere de hacer uso de su experiencia y asociarla a situaciones anteriores de manera de poder resolverla, el sujeto puede decidir manejarla como situaciones anteriores o como una situación diferente y esta decisión es una decisión que se da en el plano conciente. Las transformaciones lingüísticas, el uso de determinadas formas verbales y la transformación de ciertas palabras en nuevos significados es un acto conciente, por ejemplo: "luna espejo del tiempo", es una expresión que desde el punto de vista del contenido de cada término puede no tener sentido para un sujeto; ni la luna es un espejo, ni refleja el tiempo, sin embargo esta expresión adquiere sentido en la medida en que reflexivamente encontramos el significado poético.

---

[20] Lukacs G. Historia y Conciencia de Clase. México, Grijalbo, , 1969.
[21] Althusser L. op. cit. 1968.

La reflexión de Giddens nos lleva a una postura atomista: los sujetos de los que hablamos son individuales, no colectivos. La reflexión, la voluntad, la conciencia son propias de sujetos individuales.

Para que pueda darse la acción colectiva es necesario que cada sujeto individual sea capaz de identificar y reconocer, (es decir hacer conciente) cada situación y actuar en consecuencia.

No se puede hablar de un sujeto colectivo que reflexiona, podríamos hablar de sujetos que reflexionan colectivamente, que es muy diferente. El problema por lo tanto de la recuperación del sujeto no puede ser de un sujeto colectivo, tiene que ser de los sujetos individuales. La reflexividad es un atributo de cada uno de nosotros en lo individual. La parte movible somos nosotros en lo individual. Después nos movemos conjuntamente y hasta agrupadamente y nos coordinamos y nos ponemos de acuerdo para hacer muchas cosas. Pero la decisión de aceptar o no, de ir o no ir, de reflexionar en dónde estoy, de participar en el proceso, es un proceso individual.

El peligro de una postura como esa es que la historia puede acabar siendo una suma de ocurrencias y la historia tiene patrones mucho más regulares que eso.

El segundo punto de quiebre es el de los llamadas nuevos movimientos sociales. Cabe señalar que no se trata de nuevos movimientos en el sentido de que ni los movimientos feministas, ni los movimientos étnicos, ni los que en alguna época se llamaron las minorías eróticas, ninguno de estos movimientos que aparecieron en la década de los sesenta y setenta, son movimientos nuevos, salvo quizá el ecologista y aún de éste podríamos encontrar antecedentes en el siglo XIX, algunos preocupados por el ambiente. Lo que es nuevo es la forma en que estos movimientos se manifiestan en la esfera pública. En 1979 la New Left Review hizo una entrevista a Habermas en un momento en que estaba pasando por una transición intelectual, de una "teoría de la conciencia" a una "teoría del lenguaje en

uso o teoría de la acción comunicativa". En ese momento de transición, Habermas se preguntaba acerca de los cambios que se estaban experimentando en la esfera pública; según él, estaban surgiendo nuevos movimientos políticos que no tenían signo político claro, eran movimientos que al mismo tiempo que recuperaban elementos de la izquierda recuperaban elementos de la derecha. El rasgo común de estos movimientos era una tendencia antiestatalista donde la intervención gubernamental, fuera de izquierda o de derecha era rechazada. En este diagnóstico Habermas hablaba de una retracción a la esfera de lo cotidiano[22]. Lo que ocurría con estos movimientos sociales es que la manifestación de ellos, y la identidad pública de los mismos ya no necesitaba de la vieja infraestructura discursiva que constituyó el espacio de lo público por largo tiempo. La confrontación de las grandes clases, de los grandes actores sociales determinaron toda una forma de estructuración de la vida pública de los actores; a finales de la década de los setenta la retracción de estos movimientos, la aparición de nuevos lenguajes que se incorporaban con los medios de comunicación, transformó la esfera pública. Fuimos viendo un proceso creciente de modificación de los signos y los símbolos de lo público, y nuevas formas de fundamentación de la presencia de los actores en esa esfera. Esta forma de manifestación pública establecía nuevas reglas. Antes de los años setenta y sesenta era difícil encontrar un movimiento (por ejemplo de mujeres) que no hiciera referencia al conflicto de las grandes clases. Hubo una época en que se trató de explicar el problema de la mujer a través de la explotación de la unidad doméstica y de la producción de plusvalía, en la unidad doméstica.

La búsqueda de un lenguaje que diera fundamento a las demandas de identidad pública tenía que pasar por estos grandes discursos que estructuraban la vida pública. Sorprende hoy, que un sujeto pueda ser capaz, (por ejemplo, demandando atención al problema del SIDA) de manifestarse públicamente sin tener que decirse que es miembro de la CTM, del PRD; o que puedan coincidir simpatizantes del PAN, del PRD, del PRI e incluso muchos que no pertenecen a ninguna

[22] Jürgen Habermas, *Conservatism and Capitalist Crisis*, New Left Review, Num. 115 mayo-junio de 1979.

organización política en un movimiento, por la vivienda por ejemplo. La manifestación pública de ciertas demandas ya no requiere de la infraestructura discursiva que durante mucho tiempo estuvo presente. El problema de estas nuevas manifestaciones públicas no es el de los grandes proyectos emancipadores sino el de la libertad en las opciones de vida. Reaparece un tema que de alguna manera había sido abandonado por el discurso sociológico y por una buena parte de la teoría: el tema de la democracia. Las teorías de la democracia que florecen o que se recuperan en la década de los ochenta (Bobbio, Sartori, etc.) manejan una especie de dialéctica negativa, entre lo que es la realidad del poder y lo que es la democracia como un proceso imperfecto, "lo menos malo que tenemos". La discusión es más filosófica que sociológica. La sociología había abandonado el problema de la democracia, o había sido incapaz de explicarla porque el problema no es simplemente de estructuras o de procesos sociales, es un problema de la libertad de los sujetos a decidir.

André Gorz en su libro *Adiós al proletariado,* a propósito de la célebre cita de Marx en *La Sagrada Familia:* "no es lo que cada uno de los obreros piense, ni lo que el conjunto de la clase piense, sino lo que están destinados a hacer"; se preguntaba quién es Marx para saber lo que los demás no saben[23]. La respuesta a Gorz tendría su fundamento en la concepción naturalista de la teoría: gracias al método y la forma en que construye su objeto.

Pero en la medida que se nos cae el modelo naturalista, el asunto no resulta evidente. Asimismo, para entender el problema de la democracia no podemos partir de un sujeto inconsciente que tiene por ahí una conciencia que se mueve en sus dirigencias, pero de la cuál él no participa. El problema de la democracia supone la capacidad de los sujetos a decidir, supone el plano reflexivo de la acción.

---

[23] Gorz A.. Adios al Proletariado. Cap. 1, Barcelona, El Viejo Topo, 1981.

El tercer elemento que prepara el terreno para el retorno del sujeto es la famosa crisis del modelo naturalista. El término naturalismo alude, en el terreno del método básicamente a la tradición del empirismo y a la búsqueda de una ciencia dura de la sociedad. La crisis de este modelo es ilustrable, incluso, históricamente. En 1965 en Londres se desarrolla un congreso, el Congreso Internacional de Filosofía en donde Popper y Kuhn se enfrentan. Aun cuando algunas críticas a Popper y a esta tradición del empirismo habían sido formuladas con anterioridad, históricamente este momento aparece como el momento de ruptura. Cuando se rompe el consenso en torno a este modelo de racionalidad científica, replanteando el estatuto de la ciencia y de los discursos científicos.

Aunque este debate se dio en el terreno de la filosofía de la ciencia sus efectos en la teoría social serían fundamentales. Para Giddens (a diferencia de Weber y Dilthey, que plantean que las ciencias sociales son comprensivas y las ciencias naturales son explicativas) considera que la polémica entre Kuhn y Popper demuestra que tanto las ciencias naturales como las sociales tienen problemas de comprensión, tienen problemas hermenéuticos. La diferencia no es que unas sean comprensivas y otras explicativas, el problema es lo que él llama la doble hermenéutica: la comprensión de la comprensión.[24] Las teorías de las ciencias sociales son representaciones de segundo orden que tratan de dar cuenta del proceso de construcción de la subjetividad, de tal manera que incluso en el proceso de constitución de sus datos hay diferencias con las ciencias naturales.

Finalmente, el cuarto elemento que plantea el retorno del sujeto es el problema de la Ilustración sociológica. A principio de los años sesenta, Habermas se había planteado el problema de la relación entre teoría y praxis[25] y después Luhmann en un texto de principios de los setenta que se llama precisamente *Ilustración Sociológica*[26], se planteaba el mismo asunto.

---

[24] A Giddens, op. cit. 1987.
[25] Habermas J. Teoría y Praxis. México, Rei, 1993.
[26] Luhmann N. op. cit. 1975

Si el discurso que construyen las ciencias sociales se mueve por debajo de la conciencia de los sujetos, y supone un conocimiento que está por debajo de la conciencia de estos sujetos, ¿cuál es la relación de este discurso con esos sujetos? y ¿de dónde nace ese discurso como instrumento de racionalización?, ¿cómo se fundamenta?. En la medida que una fe naturalista dominó aún en aquellos que no lo confesaban, no parecía haber problema. Se trataba de una cuestión de método: en la medida que metodológicamente garantizamos la certeza encontramos verdades que son aplicables. Pero el proceso es mucho más complejo cuando nos planteamos el problema de los sujetos sociales como los elementos constitutivos de la sociedad. ¿Cómo el analista puede -recordemos a Gorz- hablar de el sentido, o la voluntad de determinado sujeto? y ¿cuál es la relación entre analista y el sujeto social? Luhmann lo planteaba como un problema de Ilustración Sociológica; para él aunque el discurso sociológico es un discurso posilustrado sigue estando presente el problema de la relación entre ese discurso que se mueve por debajo de la conciencia y la conciencia de los individuos; esto es a lo que Luhmann llamó el problema de la "reducción de la complejidad". La teoría de Luhmann se vuelve una teoría de los sistemas de signos e intercambios de información y, al mismo tiempo, una teoría del desarrollo o movimiento de la sociedad. Se van creando sistemas que reducen la complejidad; al reducir la complejidad y la contingencia hacen posible que los sujetos puedan actuar socialmente. Lo importante, por lo tanto, del análisis de sistemas, es que va reduciendo la complejidad para que los sujetos operen, el movimiento es a la vez ilustrado y posilustrado, no basta con encontrar las disfunciones, es menester hacerlo accesible a la conciencia de los sujetos. En el planteamiento luhumanniano sigue habiendo un naturalismo, que tiene fe en un método y en una concepción de la sociedad, "la sociedad se constituye y se mueve a través de sistemas".

Habermas al tratar el tema, se planteó una crítica a la tradición marxista. En *Teoría y Praxis*[27] Habermas señala que la teoría marxista está a mitad de camino entre la ciencia y la filosofía. El marxismo no podía ser ciencia pura, porque de alguna

[27] Habermas J.op. cit. 1993

del destino. No queda claro que pueda haber, de manera a piorística, una voluntad histórica. El problema de los llamados nuevos movimientos sociales en el fondo no se mueve tanto en el sentido de un movimiento trascendental que busca una especie de realización colectiva, sino más bien en el reconocimiento de las opciones personales y de vida; hay un proyecto democrático en donde la lucha por la libertad del uso del cuerpo, la lucha de la mujer por el reconocimiento de su identidad pública y su participación plena, el problema ambiental, el ecológico, etcétera, lo que expresa es la cuestión de la capacidad que los sujetos como individuos particulares pueden tener de regular esos procesos. Lo que importa no es tanto ser parte del proyecto de la "revolución" y esperar que algún día la revolución se realice, lo que interesa es ser parte de un proyecto en donde cada quien pueda discutir su propio destino. En esa medida el problema de estos movimientos no se da en los términos de un movimiento trascendental, donde hay una voluntad que se expresa por debajo de algo, se expresa en la búsqueda por el reconocimiento de su derecho por decidir y discutir su destino.

Habría que aludir, aunque sea marginalmente, a la crisis de los grandes actores. La construcción de estos grandes proyectos estructuraba el cálculo político de manera tal, que los tiempos largos, medianos y cortos se correspondían con decisiones de jerarquías al interior de los movimientos. En el fondo más que una voluntad política lo que se expresaba era una forma de legitimación de esta acción colectiva y de este movimiento, en donde la dirigencia justificaba sus acciones en la manipulación de los tiempos largos, medianos y cortos; a nombre del gran proyecto, la dirigencia justificaba su propia existencia por encima de los sacrificios de sus bases. Hoy resulta moralmente cuestionable, a nombre de la democracia y de estos nuevos movimientos sociales, él asumirse como el vocero, el representante, el profeta de un movimiento en el que los demás sujetos no asumen responsablemente, colectivamente y seriamente el destino y los procesos de su propio movimiento.

De tal manera que este problema de los sujetos sociales así planteado, lo que oculta es el dilema de la democracia al interior de los propios movimientos, y la forma en que se estructura la participación individual, y se crean y se coordinan espacial y temporalmente las decisiones y los intereses particulares de estos sujetos con las acciones colectivas de este movimiento.

El problema democrático plantea a la sociología el dilema de la decisión y por lo tanto de la reflexión. Pero la sociología no puede regresar al viejo modelo lusnaturalista o al de la vieja economía política: el sujeo y su conciecia no son a prioris; son también productos sociales.

Como ya mencionamos anteriormente uno de los puntos fuertes de la sociología es hacer evidente la relatividad de los valores, su circunstancialidad histórica y social. Por ello, la sociología no puede regresar sin más al cálculo utilitario o la "razón práctica", aunque sea con fundamentos "políticos y no metafísicos"[28]. ¿Cómo involucrar al sujeto en la decisión de su destino al mismo tiempo que los explicamos como producto de sus circunstancias sociales? El dilema entre los conciente y lo inconsciente es la otra cara de la relación entre teoría y práctica.

La sociología constituyó un programa mucho más basto y complejo que otros saberes sociales. Cuestionó la existencia de un sujeto, a priori, que llevara sobre sus hombros y sus virtudes cívicas la responsabilidad de constituir la sociedad. Tampoco creyó en una razón fundada en principios universales como responsable del orden social. Incluso sospechó de la"racionalidad" como mera cualidad mental que permite a los individuos estructurar sus relaciones sociales.

Para la sociología los individuos y la subjetividad que los acompaña eran productos sociales; la propia sociología era, por tanto, un producto social. Cómo la sociología

---

[28] Vease a John Rawls y la discusión que sostuvo con Habermas. Habermas. J. y Rawls J. Debate sobre el liberalaismo político. Barcelona, Paidos, 1998. Vease también, J. Rawls. *La justicia como equidad:política no metafísica,* La Política, Num. 1, primer semestre de 1996.

podía entender el problema de la determinación social del conocimiento y al mismo tiempo hacerse cargo de la voluntad, de la decisión.

Por muchas décadas la sociología creyó poder resolver este dilema a partir del método, de la ciencia. Pero no está claro que el fundamento epistémico resuelva el problema práctico.

La sociología construyó un programa de conocimiento que la distingue de la filosofía política, del derecho y de la vieja y nueva economía política. No cree en un cálculo racional que, en virtud de sus cualidades intrínsecas, hace posible el orden social.

Tampoco cree en las reducciones semánticas, que han sido el punto de partida de las llamadas teorías de la posmodernidad. Como lo hemos señalado en este capítulo, a través de los argumentos de Giddens, cuando el objeto de la ligüística es superado y de la semántica de la lengua se pretende pasar a la semántica de la sociedad, el principio de la diferencia y de la arbitrariedad del signo resultan insuficientes. En el accionar del sujeto hay una referencialidad y una materialidad que no se pueden agotar en el principio de la diferencia.

Desde el punto de vista de esta tesis, el problema de la sociología no está en su objeto, que es mucho más rico y complejo que otros saberes. El problema de la sociología está en la dialéctica entro lo conciente y lo inconsciente, la voluntad y la determinación, la teoría y la práctica. En el capítulo VIII ampliaremos este tema.

CAPITULO II. EL POSITIVISMO Y LA SOCIOLOGIA ACADEMICA

Introducción

Uno de los elementos que distingue a la sociología de la filosofía y de la ideología es la forma en que se remite a la realidad.

No se trata del viejo postulado positivista según el cual la sociología es una ciencia positiva fundada en los hechos, mientras que la filosofía es un discurso especulativo o metafísico que busca revelar "sustancias" o "esencias abstractas". Tampoco del postulado marxista y positivista de que la ideología oculta, opaca y distorsiona la realidad y que sólo mediante la reflexión científica es posible burlar esa opacidad. Tesis que corre paralela a aquella de la separación hecho-valor.

La sociología no está ni más ni menos inserta en la realidad, que la ideología y la filosofía. Ni tampoco es más o menos inmune a los prejuicios. Gadamer tiene razón cuando afirma que sin prejuicios no hay conocimiento[1]. El conocimiento no es otra cosa que una valoración o más aún un conjunto de valoraciones. Conocer es sopesar, estimar, evaluar, medir, interpretar, comprender, explicar, imaginar. Todos ellos procesos o actividades que requieren esquemas de valoración. En este sentido el conocimiento parece que tiene más que ver con los deseos, intenciones, pasiones, intereses y necesidades de los hombres, que con los hechos, los acontecimientos, los objetos, la "realidad".

---

[1] Gadamer, H.G. Verdad y Método. Op. cit., 1977 Cap. 9.

Sin embargo, no todos los gatos son pardos, hay de prejuicios a prejuicios, los valores no son iguales. No pretendemos introducir una discusión de carácter ético o filosófico sobre la superioridad de ciertos valores, ni siquiera intentamos introducir una distinción formal entre valores positivos y negativos; tampoco asumimos que hay valores que distorsionan más o menos la realidad.

Simplemente, si los valores son prejuicios, en el sentido de juicios previos, que orientan y determinan el ¿qué? y el ¿cómo? del conocer, habría que reconocer también que para participar en el proceso de conocimiento científico se tiene que cumplir con ciertas funciones y con reglas de fundamentación. No todas las afirmaciones, por más relevantes que sean, desde el punto de visto político, moral o económico, pueden ser tomados sin mas como enunciados de la física, química o sociología. De la misma manera aún cuando ciertos problemas pueden ser formulados en términos de enunciados sociológicos o antropológicos, su relevancia científica no depende de su importancia política o moral.

Decir que la sociología no es valorativamente neutra, no significa que pueda ser reducida a mera ideología o que las teorías que la conforman sean la expresión de weltanschaungs, que constituyen cada una de ellas sistemas filosóficos en sí mismas. Sería una barbaridad decir que la poesía es valorativamente neutra, pero más bárbaro sería reducir la poesía de Baudelaire a la ideología liberal o la poesía de Ezra Pound al fascismo de Mussolini.

La poesía, la ideología, la sociología pueden compartir ideales, sentimientos, deseos; pero aún así un haikú, un enunciado proposicional, un slogan político, tienen funciones y estructuras diferentes y por ello su criterio de validez y su sentido difieren.

Discutir hoy en día el estatuto epistemológico de la sociología es un asunto complejo por varios motivos: a nivel del discurso sociológico los acuerdos acerca de la naturaleza de la empresa sociológica son casi inexistentes, casi cada teórico

tiene su propia interpretación (Habermas, Giddens, Luhmann, Bourdieu, Alexander, Turner, tienen su propia versión epistemológica de la sociología); a nivel del discurso epistemológico y filosófico, tampoco hay un consenso sobre qué es la empresa científica y peor aún no hay acuerdo siquiera por el camino a seguir; finalmente y quizá como consecuencia de lo anterior, la identidad del discurso sociológico se ha visto vulnerada por una diversidad de metadiscursos y discursos paralelos que han desbordado su marco disciplinario. Por ello y en un tono abiertamente polémico hemos iniciado este capítulo afirmando que la sociología no es ideología, ni filosofía. Para allanar el camino a este argumento trataremos de hacer una apretada reconstrucción de los contextos y de los argumentos que rompieron el consenso, para después intentar dar una respuesta a los desafíos planteados.

A finales de los años cincuenta y durante los sesenta la "filosofía positivista" y la sociología naturalista fueron objeto de importantes críticas. En diferentes ámbitos intelectuales y culturales el problema de la neutralidad valorativa y la separación hecho valor se convirtió en el eje central de la reflexión sociológica y filosófica.

La Imaginación Sociológica y la Crítica Antipositivista

En los Estados Unidos a finales de los años cuarenta, C. Wright Mills protagonizó un debate con quien más tarde sería el director de la Rand Corporation, Hans Speier. El debate giró en torno a la neutralidad valorativa de la ciencia.[2] Más tarde, ya en los años cincuenta, Mills publicaría su célebre libro *La Imaginación Sociológica*[3].

En la polémica con Speier el asunto que se debatía era el alcance de la sociología de la ciencia. Speier argumentaba que la sociología de la ciencia no tenia competencia para discutir los problemas epistémicos de validez del conocimiento.

---

[2] Horowitz, I. L. Historia y Elementos de la Sociología del Conocimiento. Introducción. Buenos Aires, EUDEBA, 1964

[3] Mills C. W. La Imaginación Sociológica. México, FCE, 1969.

Según él la sociología de la ciencia debe estudiar los problemas sociales, culturales e institucionales que afectan a los científicos, pero debe desistirse de intervenir en los problemas de validez del conocimiento. Una cosa son los orígenes sociales, las preferencias políticas, los intereses de los individuos que hacen la ciencia y otra cosa es la ciencia y su método[4].

Por su parte Mills argumentaba que el problema no es el de las creencias particulares de los científicos sino de las formas en que los procesos culturales, sociales, institucionales afectan los esquemas interpretativos. Mills afirmaba que los marcos interpretativos eran susceptibles de ser analizados históricamente, como expresiones de un contexto sociocultural[5].

Más tarde Mills publicó la *Imaginación Sociológica,* texto en el que por primera vez la sociología reflexiona sociológicamente sobre sí misma. Como ha dicho Sergio Bagú, por primera vez la sociología hacía una crítica sociológica de la sociología[6]. Lamentablemente el libro se conoce por lo más trivial e intrascendente que es su crítica del estilo de escribir de Parsons, pero la obra es mucho más compleja de lo que las pretensiones de sencillez y claridad expositiva de Mills pretendía mostrar. Mills caracteriza su estrategia analítica mediante una analogía lingüística; la teoría sociológica puede ser analizada, como el lenguaje, desde tres puntos de vista: desde sus contenidos semánticos, desde sus reglas sintácticas y desde su uso o pragmática[7]. La *Imaginación Sociológica* partiría desde la última de estas perspectivas, es decir Mills hace una lectura del uso de las principales tendencias sociológicas de su época. Particularmente relevante fue la reflexión de Mills sobre la relación entre lo que llamaba el empirismo abstracto y el desarrollo de las grandes burocracias gubernamentales corporativas, que entre otras cosas allanaba el camino a la crítica al positivismo.

---

[4] Speier, Hans, La determinación social de las ideas. en I, Horowitz, op. cit. 1964.
[5] Mills, C. W. Consecuencias Metodológicas de la Sociología del Conocimiento. En Poder, Política, Pueblo. México, FCE, 1964.
[6] Bagú, Sergio. Tiempo realidad social y conocimiento. México, Siglo XXI, 1970.
[7] Mills, C. W. op. cit. 1969, cap 1.

Sin embargo, a pesar de que en la obra se demuestra como los diferentes esquemas teóricos y metodológicos se ven modelados por su uso, Mills no subordina ni pretende integrar la perspectiva "semántica" y "sintáctica" a su análisis pragmático. Desde el primer capítulo se afirma que los grandes esquemas interpretativos son el producto de un ejercicio de "imaginación sociológica" que vincula la biografía con la historia, pero no le concede a ninguno mayor o menor validez. El problema de los esquemas interpretativos no está en su formulación original, sino en la forma en que han sido estandarizados. Al final del libro Mills no propone una solución metódica, teórica o epistémica a su crítica, simplemente apuesta por el oficio intelectual, por un "sociólogo artesano"[8].

De las múltiples consecuencias que podemos derivar de las tesis de esta obra clásica nos interesa destacar dos que se derivan de su perspectiva pragmática: 1) en relación a la distinción entre sociología y teoría del conocimiento, la *Imaginación Sociológica* se ubica en una posición ambigua a propósito de las mismas posturas de Mills en sus ensayos de sociología del conocimiento. Por una parte la *Imaginación Sociológica* no se reduce a analizar los valores y vidas privadas de los sociólogos, su materia de análisis son las tradiciones de conocimiento y los esquemas interpretativos de la sociología, pero por otra parte, Mills no se compromete con la validez teórica o la consistencia metodológica de ninguno de esos esquemas. La pragmática de Mills contrasta radicalmente con la pragmática formal de Habermas[9]. La primera es sociológica, la segunda es filosófica. La pragmática de Habermas intenta resolver simultáneamente el problema de la validez y el problema práctico. La consecuencia es una reducción filosófica de la diversidad y complejidad de la práctica humana. La diversidad y complejidad social del accionar humano queda reducida a dos telos: llegar a un entendimiento con otro o producir un efecto en el mundo[10]. Por el contrario la pragmática de Mills se niega a reducir la complejidad de los usos y prácticas a

[8] Ibid. Apéndice.
[9] Habermas J. What Is Universal Pragmatics? En Habermas J. Comunication and the Evolution of Society. Londres, Heinemann, 1979.
[10] Habermas, J. Teoría de la Acción Comunicativa. Tomo 1, Cap. 1, parágrafo 1. Madrid, Taurus, 1987. Véase también, Habermas J. Pensamiento Postmetafísico. Cap. 4. México, Taurus, 1990.

criterios formales pero tiene que renunciar en consecuencia a discutir los asuntos de validez. La relación entre el fundamento epistémico del discurso sociológico y su intervención práctica (en uso) constituye a nuestro entender el problema más tensionante del discurso sociológico y está en el núcleo de sus reestructuraciones y crisis.

En este capítulo sólo nos reduciremos a los asuntos epistémicos y en el capítulo final entraremos al problema práctico.

2) Desde el punto de vista epistemológico la disputa acerca de la distinción entre sociología y teoría del conocimiento, tuvo como principal trasfondo la distinción positivista formulada originalmente por Reichenbach[11] y después asumida por Popper entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación[12]. El problema es evidente en el ensayo crítico de Kuhn "Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación"[13] y también está permanentemente presente en la obra de Toulmin[14]. La crítica al positivismo presuponía como su consecuencia natural la cancelación de esta distinción. Sin embargo, como demuestra la crítica de Habermas a Toulmin, el problema de la validez y el fundamento se pierden en la reducción contextual.[15]

La obra de Mills nos plantea la misma disyuntiva: si los usos y las prácticas de la sociología modelan al discurso ¿qué podemos decir de la validez y trascendencia del discurso sociológico? ¿puede ser la sociología un discurso con pretensiones universales de validez?.

---

[11] Suppe, Frederick, La Estructura de las Teorías Científicas. Introducción. Madrid, Editora Nacional, 1979.
[12] Popper, Karl. La lógica de la investigación científica. Apéndice 1. México, REI, 1991.
[13] Kuhn, Thomas S. Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación, en I Lakatos, R. Musgrave. La Crítica y El Desarrollo del Conocimiento. Madrid, Grijalbo, 1975.
[14] Toulmin, S. Postscriptum. La estructura de las teorías científicas. en Suppe Frederick, op. cit. 1979.
[15] Habermas, Jürgen. op. cit 1987. Tomo 1, cap. 1, parágrafo 3.

Cuando decimos que la sociología no es ideología, significa en este contexto, que la justificación y validación de sus argumentos, no acepta reducciones idiosincráticas nacionalistas, regionalistas o grupales.

La crítica antinaturalista y antipositivista en la sociología americana, encontró en Alvin W. Gouldner a un digno sucesor de Mills. Durante la década de los sesenta Gouldner continuó la crítica a la neutralidad valorativa (*El Antiminotauro el Mito de una Sociología Libre de Valores*[16]) y la reflexión crítica sobre la sociología en su célebre *Crisis de la Sociología Occidental.*[17]

La crítica antinaturalista y antipositivista tuvo en los Estados Unidos (y en algunas otras partes) dos objetivos: el primero se orientó a cuestionar el conformismo y conservadurismo que privaba en los medios políticos e intelectuales americanos en los años cincuenta; el segundo tenía como objetivo la crítica al *establishment* académico.

Los intelectuales y políticos americanos creían que después de la guerra se había logrado una estabilidad, que había conjurado las grandes crisis económicas y políticas y que se vivía un período prolongado de bienestar. El Francis Fukuyama de la época, Daniel Bell, había publicado al final de los años cincuenta su libro *El Fin de las Ideologías*[18]. El libro celebraba, al igual que ahora Fukuyama, el fin de las grandes confrontaciones ideológicas y políticas, sólo había un camino (Fukuyama diría el mercado), y era el de una sociedad abierta, estable y fundada en el espíritu emprendedor del individuo moderno.

Con respecto al segundo objetivo, hay que señalar que Gouldner compartió con Mills, no sólo una reflexión crítica sobre la práctica de la sociología y en contra del naturalismo y positivismo, sino que también compartió una actitud escéptica y

[16] Gouldner, Alvin W. El Antiminotauro: el Mito de una Sociología no Valorativa. En Gouldner A. W. La Sociología Actual. Madrid, Alianza Universidad, 1979.
[17]. Gouldner, Alvin W, La Crisis de la Sociología Occidental. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

[18] Bell, Daniel. El Fin de las Ideologías. Madrid, Tecnos, 1969.

crítica hacia los intelectuales, que los acompañó hasta el final de sus vidas. Gouldner creía que si bien había intelectuales con vocación prometeica, la mayoría de ellos conformaban una casta conservadora oportunista y con una enorme vocación de poder.

La Crisis de la Sociología Occidental, es un libro excepcional y quizá fue el libro más relevante de la sociología en la década de los sesenta. El libro hace una reconstrucción histórica de la sociología y sus restructuraciones: desde sus antecedentes utilitaristas, hasta lo que en esa época aparecía como sus nuevos desafíos, los movimientos juveniles de los sesenta. No existe en la sociología otra obra como ésta y quizá ni en otras disciplinas sociales. Hay obras quizá más comprensivas en cuanto a tradiciones y autores, como la *Historia del Análisis Sociológico*[19], que pretende emular la *Historia del Análisis Económico* de Schumpeter[20]. Sin embargo, no hay otra obra que haga una lectura de la sociología como un todo en movimiento y transformación, donde sus diferentes tendencias y momentos teóricos aparecen como respuestas a los cambiantes contextos culturales, sociales, políticos e institucionales.

Son muchos los tópicos y problemas a los que llama un texto clásico como éste, pero aquí nos interesa resaltar dos asuntos, que contribuyeron a construir la moderna Babel sociológica: la noción de infraestructura emocional y la noción de sociología reflexiva.

Gouldner escribió su libro bajo la influencia de los movimientos juveniles de los sesenta. El libro inicia con un referencia a la canción *Light My Fire* de los Doors. Para Gouldner la sociología estaba en vísperas de una profunda transformación, debido en buena medida a los cambios en valores y sentimientos de las nuevas generaciones de estudiantes universitarios. Como ya señalamos, Mills y Gouldner compartían una preocupación por los intelectuales a quienes les atribuían una

[19] Bottomore, T. y Nisbet, R., A History of Sociological Analisys, Heinemann, 1978.
[20] Schumpeter, J. Historia del Análisis Económico. Barcelona, Ariel, 1971.

gran responsabilidad no sólo ética y política, sino también epistémica en la producción de la cultura y los saberes modernos. La idea de que se están viviendo cambios en la infraestructura valorativa y sentimental es a la vez una crítica epistémica al positivismo y una crítica al *establishment* académico americano. La crítica al positivismo en los Estados Unidos fue entendida, como quizá en ninguna otra parte, como crítica al mismo tiempo a una casta intelectual.

Pero desde el punto de vista epistémico, la noción de infraestructura sentimental tenía como objetivo, poner en cuestionamiento la reducción positivista (naturalista) de la práctica científica a criterios exclusivamente técnico- metodológicos. Como muchas otras categorías que se desarrollaron o actualizaron en la época (como la de juegos de lenguaje de Wittgenstein, contexto de sentido de Schutz, mundo de vida de Husserl o la de paradigma de Kuhn) el objetivo era hacer presente el contexto cultural y social en la fundamentación y producción de la teoría. La noción de infraestructura sentimental y valorativa era sociológicamente más rica que las otras categorías fenomenológicas, porque incorporaba a todas aquellas variables sociales, culturales y aún políticas, que intervienen en la formación y práctica de las élites intelectuales, pero era epistemológicamente ingenua, simplemente no se hacía cargo de los problemas de trascendencia y validez del conocimiento.

El problema es importante porque Gouldner a diferencia de los actuales posmodernos no pensaba que la sociología fuera un mero discurso de poder. A diferencia de Mills, sin embargo, Gouldner no resiste la tentación de dar solución al problema práctico del uso del conocimiento; al final de su libro, en el último capítulo dedicado al problema de la sociología reflexiva, pretende dar respuesta a través de la sociología comprometida. Para Gouldner la sociología reflexiva, es aquella que reconoce y hace explícitos sus intenciones, preferencias o intereses políticos. De manera que la práctica sociológica cumple un doble objetivo ilustrador. Como Mills, Gouldner cree que la sociología cumple un objetivo desmitificador, que debe contribuir para que los individuos comprendan y manejen

sus situaciones particulares en los contextos históricos y sociales en que se desempeñan. Pero además Gouldner cree que su sociología contribuye a desmitificar la práctica de la sociología misma. Para él la neutralidad valorativa era una mistificación. El contenido ideológico de la sociología naturalista se revelaba en sus pretensiones de ser un discurso autosustentado.[21]

Para Gouldner, no hay discurso que pueda ser autoproducible y por lo tanto, todo discurso lleva la huella de quien lo produce. La neutralidad valorativa lo que oculta y legitima, son los intereses de poder de los intelectuales[22].

La idea de una sociología comprometida fue muy popular en la década de los sesenta y la versión de Gouldner, quizá junto con la de Habermas, es de las más agudas y brillantes.

La crítica antipositivista trató de develar las perversidades que se ocultaban tras el "mito" de una sociología naturalista, pero construyó uno nuevo: el de la sociología comprometida, que no constituía una alternativa epistémica para la sociología. Después de la caída de los países del "socialismo real", tan sospechoso suena el intelectual que se dice neutral, como aquel que dice representar en su obra o en su pensamiento a los obreros, a los campesinos o a los "indígenas chiapanecos".

La disputa positivista en Alemania

También en Alemania a finales de los años cincuenta y durante la década de los sesenta la teoría social emprendió un debate sobre el positivismo que tendría un efecto transformador.

---

[21] Gouldner, A. W. op. cit.1973 cap. 13, vease también Gouldner, A.W. The Future of Intellecutals and the Rise of the New Class. Londres, Macmillan Press, 1979a.
[22] Gouldner, op. cit. 1979

El debate en Alemania tomó sin embargo un perfil muy diferente debido a que los protagonistas representaban tradiciones con raíces profundas y una trayectoria ya muy consolidada en la cultura alemana. El positivismo moderno tenía sus raíces en la escuela de Viena y en la de Berlín, mientras que el pensamiento crítico gozaba de una larga tradición anticientífica y antinaturalista cuyas raíces se pierden en el romanticismo alemán y cuyo referente más inmediato es la obra de *Historia y Conciencia de Clase* de Lukács[23]. Esta obra recogía los ensayos publicados entre 1917y 1921 que marcaban la transición de Lukács hacia el marxismo. El texto es una obra que hace una lectura filosófica de *El Capital* de Marx pero con la problemática weberiana de la racionalidad formal moderna como trasfondo. Para Lukács la racionalidad científico técnica moderna es una falsa racionalidad contemplativa producto de la "cosificación" que hace aparecer las relaciones entre hombres como relaciones entre cosas[24]. Adorno y Horkheimer hicieron una crítica de la tesis de la identidad sujeto-objeto del libro pero hicieron suya la idea de que la cientificidad moderna era ideología[25].

Al inicio de la década de los sesenta se desarrolló un debate entre Teodoro W. Adorno al que se le calificaba como "jefe de fila" de la Teoría Crítica de Frankfurt y Karl R. Popper al que se le consideró como el representante de la tradición positivista[26]. El debate entre los dos personajes no tuvo realmente consecuencias. Popper se redujo a plantear 21 tesis sobre lo que podrían ser los presupuestos de una sociología científica, mientras que Adorno se dedicó a cuestionar a una sociología empírica y un positivismo del que Popper había sido un crítico. Como lo confirmara Darhendorf ninguno de los dos salió en defensa de la sociología empírica y ambos exaltaron la importancia de la teoría en el conocimiento social[27]. Las consecuencias del debate vinieron después con la participación del público y con el debate de los discípulos.

---

[23] Lukács, G., op. cit.1969

[24] Lukács, G., op. cit. 1969, cap. IV primer parágrafo.

[25] Adorno, T.W. y Horkheimer, M. Dialéctica del Iluminismo. Buenos Aires, Sur, 1969.

[26] Adorno, T.W., et. al. La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, Barcelona, Grijalbo, 1972.

[27] Dahrendorf, R. Anotaciones a la discusión de las ponencias de Karl. R. Popper y T.W. Adorno. En Adorno T.W. op. cit. 1973

El público le cuestionó a Adorno el que se ubicara por detrás de Marx en un neohegelianismo de izquierda, a lo que él respondió que era la única alternativa que quedaba después de que ya no había esperanza en el proletariado o en la humanidad. La respuesta de Popper no se dejo esperar. Como él no se había creado grandes fantasías tampoco caía en grandes decepciones. De esta manera Popper, "el positivista", resultaba más progresista que Adorno[28].

El escepticismo y negativismo de Adorno sería el principal motivo de distanciamiento y crítica de su discípulo Jürgen Habermas[29].

En el debate participó Habermas como discípulo de Adorno[30], lo que mereció una respuesta no de Popper, sino de un discípulo, Hans Albert[31]. Lo que a su vez mereció un debate entre ambos.

En su respuesta a Hans Albert, Habermas no sólo hacía una crítica a la filosofía de Popper sino que también marcaba un distanciamiento con el pensamiento de Adorno. El distanciamiento ya se había hecho evidente en su texto anterior *Teoría y Praxis* [32]y en un texto de la misma época *Conocimiento e Interés*[33].

En estos textos Habermas hacía una propuesta de teoría crítica que en palabras del mismo autor se comprometía con una teoría positiva como la de Lukács y se distanciaba de la dialéctica negativa de Adorno[34].

Al igual que en el caso de Mills y Gouldner son muchos los asuntos que se derivaron de estos textos y Habermas mismo modificó muchos de los

---

[28] Daherndorf, R. op. cit. 1973.
[29] Habermas, J. Ideologies and Society in the Post-War World.En Habermas, J. Autonomy and Solidarity.Interwies with Jürgen Habermas. Cambridge, Verso, 1986.
[30] Habermas, J. Teoría analítica de la ciencia y dialéctica. En Adorno, 1972
[31] Albert, Hans. El Mito de la razón total. En Adorno, 1972.
[32] Habermas, J. Teoría y Praxis. Op. cit.,1993.
[33] Habermas, J. Knowledge and Human Interests. Londres. Heinemann. 1972.
[34] Habermas, J. A Philosophico-Political Profile. En Habermas, 1986.

presupuestos iniciales. En comentarios posteriores, Habermas se referiría a esta época de su producción intelectual como dominada por una teoría de la conciencia, mientras sus obras de finales de los setenta y en adelante estarían informadas por una teoría del lenguaje en uso[35].

Nos interesa sin embargo resaltar aquí tres asuntos directamente vinculados con la crítica a la comprensión positivista de la ciencia: 1) la idea de una teoría crítica con intencionalidad práctica y fundamentación empírica que representa una ruptura significativa con Adorno y Horkheimer; 2) la crítica a Popper y; 3) el distanciamiento de Adorno y Horkheimer a la vez representa un acercamiento a la pragmática de Pierce y a la hermenéutica de Gadamer[36].

En su libro *Teoría y Praxis*, Habermas plantea que la teoría crítica debe ubicarse entre la ciencia y la filosofía. No puede ser mera ciencia porque los ideales éticos y políticos no pueden ser justificados ni fundados en el aquí y ahora de la ciencia. Tampoco puede ser mera filosofía porque caería en la actitud dogmática de defender sus ideales aún cuando la realidad los refute permanentemente[37].

La reflexión de Habermas era a la vez una crítica al libro de Lukács *Historia y Conciencia de Clase* y a la *Dialéctica Negativa* de Adorno. En *Historia y Conciencia de Clase* se afirmaba en el primer capítulo que la ortodoxia del marxismo se refería al método y que podía llegar el caso en que la teoría económica y política de Marx resulten falsas y de todas maneras se puede seguir siendo marxista ortodoxo[38]. Con ello Lukács quería afirmar la dimensión ético-filosófica del marxismo, que según él, trascendían las explicaciones científicas. Por su parte Adorno cuestionaba que pudiera haber una solución positiva a la crítica, toda solución positiva es un compromiso con una realidad que hay que trascender. Habermas discrepa de los dos, la teoría crítica no puede ser mera

[35] Habermas, J. The Dialectics of Rationalization. En Habermas, 1986.
[36] Habermas, A Philosohpico- Political Profile. op. cit. 1986.
[37] Habermas, J. 1993: cap. 6.
[38] Lukács, G. 1969: cap 1.

ética porque puede caer en el dogmatismo, pero tampoco puede ser mera negatividad, porque ésta no es una actitud comprometida[39].

La teoría crítica de Habermas debía tener una intencionalidad práctica, es decir debía asumir explícitamente su compromiso práctico-político, con lo cual se sumaba a las tendencias de la época que proclamaban una sociología comprometida. Pero también demandaba que la teoría fuera falseable, es decir que tuviera un fundamento empírico[40].

Para Habermas el teórico no tenía por qué asumir un papel privilegiado en la decisión política y se encontraba comprometido a fundamentar empíricamente las expectativas políticas.

Habermas mostraba en este texto una actitud muy diferente frente a la ciencia y esta actitud la habría de desarrollar en sus textos posteriores.

Habermas asumía como Lukács y sus maestros frankfurtianos que la racionalidad científica moderna tenía un uso político, y era la responsable de la alienación económica y la manipulación política modernas. Pero Habermas no creía que la ciencia era ideología. En *Conocimiento e Interés*, Habermas hace derivar todo el conocimiento científico del interés cognitivo que nace del trabajo y por tanto es un elemento constitutivo de toda praxis humana[41]. Más tarde Habermas modificaría su teoría de los intereses cognitivos y a través de su teoría de la acción comunicativa trataría de dar cuenta de la racionalidad técnico-científica (más tarde nos referiremos a ella) pero lo importante es que en ningún momento Habermas reduce a la ciencia a ideología o falsa conciencia. La ciencia es un tipo de racionalidad humana básica.

---

[39] Habermas, 1993: cap. 6.
[40] Ibid. Cap. 6.
[41] Habermas, 1972: apéndice.

Es a partir de esta comprensión de la ciencia que Habermas enfrenta al "positivismo" de Popper en su polémica con Hans Albert. El problema, como el título de su artículo de respuesta a Hans Albert lo anuncia, es el carácter menguado del racionalismo de corte positivista[42].

La comprensión popperiana de la acción social reduce su explicación y racionalidad a los logros de tareas técnicas dejando de lado las cuestiones prácticas (morales) y las conexiones de sentido que refieren a un contexto de vida social más amplio donde aparecen las demandas de emancipación. La comprensión positivista niega las discusiones prácticas (morales) y las reduce a un mundo irracional o al mundo cerrado del mito. La separación hecho-valor (como Gouldner), es lo que permite el uso ideológico de la ciencia porque reduce la racionalidad del sistema social a la manipulación instrumental propia del sistema moderno de dominación. El asunto no es que la ciencia sea falsa conciencia, el problema es que la interpretación positivista de la ciencia niega validez racional a todo aquello que no puede ser reducido a su comprensión de la ciencia[43].

El falsacionismo de Popper ha desechado todo criterio o estándar de verdad y lo único que podemos lograr es la eliminación progresiva de falsas o equivocadas interpretaciones. Sin embargo el falsacionismo popperiano introduce acríticamente un estándar de evaluación tomado de la vida cotidiana; el entendimiento hermenéutico del lenguaje ordinario y de la experiencia intersubjetiva es tomada por dado[44].

En otras palabras para Habermas los estándares que dan soporte al criticismo de Popper son presupuestos precientíficos (o apriorísticos) que no pueden ser explicados por la teoría de la ciencia misma, ésta los presupone. El criticismo no puede ser reducido a la esfera de la ciencia sino que a través de los estándares y

---

[42] Habermas, Contra un racionalismo menguado de modo positivista. En Adorno, 1972.
[43] Ibid.
[44] Ibid. Véase también, Habermas,1987: cap. 3 parágrafo 1.

valores que estructuran a la ciencia como una forma de actividad junto a otras. La discusión crítica según Habermas involucra tres usos del lenguaje: la descripción del estado de cosas en el mundo, el postular reglas de procedimiento y la justificación crítica de las dos[45].

Para fundar su crítica al positivismo Habermas se distancia de la filosofía de Adorno y se aproxima al pragmatismo de Pierce y a la hermenéutica de Gadamer[46].

Para Habermas al igual que para un compañero de camino muy cercano, Karl Otto Apel, la pragmática de Pierce y la hermenéutica representan un viraje significativo que ha marcado su obra hasta ahora.

A través de la pragmática y de la fenomenología Habermas cuestiona al positivismo por ser incapaz de dar respuesta al problema de los aprioris. Para el positivismo el mundo objetivo es algo dado y no construido intersubjetivamente, a través de una comunidad de investigación (Pierce) y del círculo virtuoso de las tradiciones de conocimiento (Gadamer)[47].

Las consecuencias son o el intento frustrado de reducir todo enunciado teórico a la experiencia empírica o el esfuerzo popperiano igualmente frustrado de "conocimiento objetivo" donde le confiere a los productos teóricos el estatuto de entidades ontológicas, es decir poseedoras de una existencia propia, el célebre "tercer mundo de Popper". Solo una explicación hermenéutica puede romper este círculo vicioso. Habermas es sin duda uno de los principales protagonistas de lo que se ha dado en llamar el vuelco hermenéutico[48].

La idea de una ciencia social, el antipositivismo en Inglaterra

---

[45] Habermas, Contra un racionalismo... op. cit. 1972.
[46] Habermas, A Philosophico-Politico... op. cit. 1986.
[47] Habermas, Contra un racionalismo... op. cit. 1972.
[48] Habermas, 1987: cap. 3, parágrafo 1.

En 1959 Peter Winch publicó un libro con el título *The Idea of a Social Science*[49]. El objetivo del libro era una crítica a la antropología británica y el punto de partida teórico era la teoría de los juegos del lenguaje de Wittgenstein.

Los argumentos de Winch parten de presupuestos muy similares a los que hemos mencionado pero las consecuencias eran más radicales.

La teoría de los juegos del lenguaje ha sido interpretada como una respuesta de Wittgenstein al fracaso de la semántica veritativa, a la que el mismo contribuyo a construir con su *Tractatus Logicus Filosoficus*[50].

A diferencia de la semántica veritativa, las investigaciones filosóficas consideraban que la coherencia significativa de un enunciado no dependía de su coherencia lógica y/o de su contenido empírico. El significado de los enunciados se juega en el marco de un contexto de sentido, formado por un universo cultural o mundo de vida y articulado por reglas.

La idea de Wittgenstein del significado se delinea mejor, quizá, cuando se entiende la idea de seguir una regla. Comprender el significado de un término, es seguir las operaciones prácticas que contiene el término. Seguir una regla es por definición un asunto intersubjetivo, es operar en correspondencia con otro.

Desde el punto de vista de Winch (y de Wittgenstein) la antropología puede ser interpretada como un juego de lenguaje. Desde esta perspectiva, los conceptos y problemas teóricos de la antropología corresponden a un universo de sentido y reglas de lenguaje propias de un mundo de vida[51].

---

[49] En español se publicó con otro título. Winch, Peter. Ciencia social y filosofía. Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
[50] Wittgenstein, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus. Madrid, Alianza Universidad, 1973.
[51] Winch, Peter, 1972.

Desde esta perspectiva las imágenes del mundo que se desprenden de estos mundos de vida no son ni falsos ni verdaderos; son como las fotografías de una persona que han sido tomadas en diferentes tiempos y lugares, no se puede decir que una es más verdadera que otra, simplemente son diferentes[52].

El problema surge cuando la antropología intenta interpretar y analizar las culturas y las imágenes del mundo de sociedades ajenas a las de los antropólogos. Para Winch lo que Evans Pritchar y otros antropólogos británicos hacían era imponer estándares intelectuales de la cultura occidental en culturas no occidentales[53].

La crítica de Winch encontró respuesta en Alasdair McIntayre[54] y otros científicos sociales, pero su controversia sigue siendo un referente crítico y es quizá una de las objeciones más importantes a la idea de una ciencia social.

La semiótica y la crítica estructural

De todas las disputas y debates de los años sesenta, la que tuvo más influencia y reconocimiento en su momento, no sólo en el ámbito de las ciencias sociales sino en el ámbito de la cultura en general fue la que se conoció bajo el ambiguo término del estructuralismo francés.

Las raíces antipositivistas de este pensamiento tienen orígenes y puntos de partida teóricos muy diferentes a lo que hemos venido mencionando. La principal fuente de inspiración fue la semiótica y la lingüística estructural que tiene, paradójicamente, como uno de sus principales antecedentes la sociología durkheimiana. La separación saussuriana entre lengua y habla, tiene su origen en la distinción durkheimiana entre individuo y sociedad. Para Saussure la lengua

[52] Habermas, J. 1987: cap. 2, parágrafo 3.
[53] Winch, Peter, 1972.
[54] MacIntyre, Alasdair. La Idea de una Ciencia Social. En Ryan, Alan. La filosofía de la explicación social. México, Breviarios del FCE, 1976.

alude a la dimensión social del lenguaje, mientras que el habla alude a la dimensión psicológica[55].

Pero el carácter particularmente antipositivista de la lingüística estructural nace de su teoría del significado. Para Saussure el signo es radicalmente arbitrario con relación a la realidad y su identidad se constituye en la unión entre significado y significante; aunque ésta es también arbitraria, no hay una relación necesaria entre el significado y el significante[56]. Todo el proceso de la significación se basa en la diferencia. Significar es diferenciar y después de Derrida también diferir[57].

Las tesis de la semiótica de Saussure y de la lingüística de Jakobson se extendieron durante los años cincuenta y sesenta a la crítica de arte y literaria en la obra de Roland Barthes, al psicoanálisis en la obra de Lacan, a la antropología y sociología con Levi-Strauss y al marxismo con Godelier y Althusser.

Desde esta perspectiva el estructuralismo construyó una teoría de la cultura y aún de la subjetividad sin sujeto, tampoco había en términos empíricos un objeto u objetos.

En su crítica a Marcel Mauss, Levi-Strauss señalaba que la sociología se había equivocado, tratando de buscar el origen social del mundo simbólico, lo que había que buscar era el origen simbólico del mundo social[58]. Como en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*[59], no es la experiencia la que da cuenta de las categorías sino las categorías las que estructuran la experiencia; tampoco son las relaciones sociales las que dan cuenta de los valores y normas sociales, por el contrario son éstas las que estructuran las relaciones sociales. Fueron estos supuestos, los que llevaron a Althusser a afirmar que las ideologías no son falsa

---

[55] Saussure, Ferdinand, Curso de Lingüística General. Buenos Aires, Losada, 1968.
[56] Ibid.
[57] Derrida, Jacques. La escritura y la Diferencia. Barcelona, Anthropos, 1989.
[58] Levi-Strauss, Introducción a la Obra de Marcel Mauss. op. cit.1971.
[59] Durkheim, Emile. Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. Madrid, Akal, 1982. Véase particularmente el estudio preliminar.

conciencia, sino los medios a través de los cuales se constituyen los sujetos[60]. La idea de la ideología como falsa conciencia, parte de una visión empirista que presupone que hay un camino correcto a la realidad y un camino incorrecto. Lo que además presupone que es posible hablar de y conocer la verdadera realidad antes y con independencia de todo conocimiento concreto[61].

Althusser creía que el marxismo era epistemológicamente superior, precisamente porque no partía de esas tesis empiristas, sino de una "práctica teórica" que construía un objeto analítico[62].

Los propios discípulos de Althusser se dieron cuenta de la debilidad de sus argumentos. Por una parte Marx, era tan empirista como Weber y Durkheim, todo dependía a qué textos aludiéramos; pero al mismo tiempo la construcción teorética del objeto de estudio era tan o más evidente en estos últimos[63].

Sin embargo lo más importante es que estos discípulos se dieron cuenta que si no había un discurso general que diera fundamento a la ciencia, ni tampoco una realidad que fuera su referente, el discurso científico era tan arbitrario como cualquier otro. Las pretensiones de verdad, de objetividad no constituían más que estrategias del propio discurso cuyo valor sólo existe con relación al mismo discurso.

Michel Foucault criticó las pretensiones de superioridad epistemológica del marxismo y los intentos de fundir psicoanálisis y marxismo, en su *Arqueología del Saber* El psicoanálisis y el marxismo son dos estrategias discursivas diferentes de las que no cabe asumir superioridad alguna de una sobre otra. Todo intento de

---

[60] Althusser, Louis. Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado. En Althusser, Louis. Posiciones. México, Grijalbo, 1977.
[61] Hirst, Paul. On Law and Ideology.cap. 1. Londres, Macmillan, 1979.
[62] Althusser, Louis. Op. cit. 1968 : cap. 6.
[63] Paul, Hirst. 1979.

integrar ambos discursos, sólo presupone la subsunción de uno al otro y de su consecuente deformación[64]..

Más tarde Foucault participaría de la crítica al psicoanálisis iniciada por Deleuze y Guattari. En *La Verdad y las Formas Jurídicas* Foucault hizo un análisis de Edipo Rey. Para Foucault Edipo no es castigado por acostarse con su madre o por matar a su padre, él es castigado por no saber. Según Foucault el mito de Edipo es una invención psicoanalítica; el discurso terapéutico pone la enfermedad y también la cura; fuera del discurso terapéutico no existen ninguna de las dos cosas[65].

De esta manera la crítica estructural abrió el camino al posmodernismo: si no hay sujeto, ni tampoco objeto tampoco hay principio ni fin. De acuerdo a Derrida significar no sólo es diferenciar, distinguir una cosa de otra, también es diferir, distinguir un momento de otro. El tiempo es también parte de las estrategias significativas[66].

Una de las consecuencias de esta forma de entender el significado, fue la reducción de todo discurso a un vehículo de poder. Producir una distinción, crear un universo de sentidos es en última instancia un acto de poder, que impone una direccionalidad, un sentido a otros sentidos[67].

El antipositivismo posestructuralista fue el más radical de todos y quizá el más influyente. De ahí que su contribución a la actual babel sociológica sea también la más importante.

---

[64] Foucault, Michel. The Archaeology of Knowledge. Londres, Tavistock, 1972.
[65] Foucault, Michel. La Verdad y las Formas Jurídicas. Segunda Conferencia. Barcelona, Gedisa, 1980.
[66] Derrida, J. 1989: cap 10.
[67] Ibid. Cap. 1.

La crítica a la Concepción Heredada

El debate en torno al positivismo no fue un asunto que se redujo exclusivamente a la sociología o a las ciencias sociales. El debate fue tan intenso o más en la filosofía misma; y no me refiero a aquellas tradiciones como la teoría crítica, que siempre reivindicaron un antipositivismo radical, sino a la propia filosofía de la ciencia.

Frederick Suppe ha acuñado el término "concepción heredada", para caracterizar el problema filosófico que de manera más vulgarizada, se ha conocido como el positivismo lógico o neopositivismo. Suppe hace una reconstrucción lúcida, fina y bien informada de esta tradición filosófica. El término "concepción heredada" refleja el esfuerzo de Suppe por tratar de poner orden en una tradición filosófica, que normalmente da lugar a un sinnúmero de equívocos, reducciones y simplificaciones por la sobrecarga ideológica que ha provocado[68].

En sentido estricto no hay una sola tesis que no hubiera sufrido reformulaciones o replanteamientos y por lo tanto la concepción heredada no puede ser caracterizada por una tesis en particular. La concepción heredada se caracteriza más bien, por pretender ser la teoría normativa de un ideal de racionalidad científica. Es en torno a este ideal de racionalidad científica, que se construyó un consenso, donde tanto críticos como asociados gozaron de ciertos referentes precisos. La concepción heredada expresó quizá como ninguna otra tradición de pensamiento, los ideales de conocimiento de la práctica científica: la formulación de explicaciones lo suficientemente claras, simples, lógicamente coherentes y generales para que cualquier sujeto en cualquier lugar pudiera evaluar su veracidad; y todo ello debido principalmente a que los enunciados de la ciencia debían reflejar de la mejor manera, sin distorsiones la realidad que querían expresar.

---

[68] Suppe, Frederick. 1979: Introducción.

Si no hay una sola tesis que haya quedado intacta y un argumento que no haya sido revisado, esto no quiere decir que la concepción heredada no tenga un momento preciso de inicio y un momento preciso de terminación y crisis.

El punto de partida de la concepción heredada se ubica después de la publicación de *Los Principia Matemática* de Russell y Whitehead. La obra era un "desarrollo coherente de la Lógica Matemática, que también axiomatizaba gran parte de las matemáticas en términos de esa lógica; fue un testimonio convincente de que todas las matemáticas pueden expresarse en términos de lógica y de que la lógica es la esencia de las matemáticas". A partir de este trabajo los miembros del Circulo de Viena imaginaron que los enunciados matemáticos de las leyes científicas y también las definiciones de términos teóricos podrían darse en términos lógico-matemáticos y de acuerdo a ello formularon la versión inicial de su programa[69].

Pero también hay una fecha precisa de la crisis y quizá, terminación del programa filosófico de la concepción heredada: el Congreso Internacional de Filosofía de Londres de 1965[70].

Es significativo que la multicitada polémica de Kuhn y Popper represente el momento de ruptura del consenso. Popper era un filósofo que para muchos era más un crítico de la concepción heredada y no un defensor. Por su parte Kuhn aparecía como un historiador de la ciencia, que criticaba la separación entre la "Lógica del descubrimiento y la psicología de la investigación"[71]. Buena parte de las objeciones y de los argumentos vertidos no eran nuevos. El propio concepto de paradigma tenía sus antecedentes en la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein y en las investigaciones de Koyré y antes de Kuhn un discípulo de

[69] Ibid.Introducción
[70] Lakatos, I. 1975.
[71] Kuhn, 1975.

Wittgenstein, Stephen Toulmin desde finales de los años cuarenta había iniciado una crítica a la concepción heredada con motivos muy similares[72].

Sin embargo, fue después de 1965 que se hizo evidente que no había un consenso acerca de las interpretaciones sobre la empresa científica y esto no sólo entre los que se hicieron seguidores de Kuhn o Feyerabend, sino entre filósofos más "analíticos" como Hilary Putnam o Patrick Suppes[73]. Las ruptura del consenso no era sólo sobre algunas tesis o postulados, sino sobre el ideal de conocimiento que se encerraba en la concepción heredada.

Puede ser que buena parte de las causas de la ruptura se encuentre en la explicación gouldneriana de que los jóvenes universitarios de los años sesenta, manifestaban una infraestructura cultural y sentimental diferente, que estaba obligando a cambiar no sólo a la sociología, sino también a la filosofía.

Sin embargo, independientemente de las causas culturales, había una lógica interna de la ruptura y esta era el problema de la inducción. Popper en la tradición de la filosofía de la ciencia y aún más en la larga tradición del empirismo juega un papel singularísimo, es el único filósofo que sigue creyendo que la realidad empírica debe ser el tribunal en última instancia de la pertinencia de una teoría científica y al mismo tiempo sostiene que no hay inducción en el conocimiento. Representa en este sentido la versión quizá, más imaginativa y más flexible para salvar el escollo de la inducción sin renunciar a una teoría normativa que defiende un ideal de racionalidad de científica.

La crítica de Kuhn iba al corazón de la teoría de Popper porque demostraba que el falsacionismo era insostenible sin la inducción. En general se tiende a ver las disputas intelectuales como si fueran peleas de box, el que noquea gana. Pero no es el caso en las disputas intelectuales y menos en ésta. Quienes han hecho

---

[72] Suppe, 1979.
[73] Véase las actas del congreso de filosofía de Urbana Illinois. Suppe, 1979.

críticas importantes a la teoría de Kuhn, tienden a defender a Popper, señalando que la noción de paradigma es confusa. Efectivamente, la noción de paradigma y su uso en las ciencias sociales ha sido todavía más confuso. Pero no tenemos que aceptar la noción de paradigma de Kuhn, para reconocer que hay una inconsistencia básica en la teoría de Popper, al construir su teoría falsacionista bajo el principio de que no hay inducción y al demostrarse que una teoría no puede ser falseada sin la inducción[74].

Lo importante y trascendente en este debate, no fue sin embargo la teoría de Popper, sino que éste se entendió como una crítica radical al ideal de una teoría normativa de la racionalidad científica.

Desde 1939 Reichenbach había hecho una distinción entre el contexto de descubrimiento y contexto de justificación. Esta distinción fue retomada y radicalizada por Popper[75]. El objetivo de la distinción era separar todas las determinantes sociales, institucionales, culturales, incluso los ejercicios imaginativos, las fantasías, los sueños, que eventualmente pueden contribuir a la producción del conocimiento científico, del proceso de fundamentación de este conocimiento. Para Popper que no cree en la inducción en el conocimiento, una teoría puede surgir de la fantasía, pero lo importante es cómo se fundamenta. No hay un camino para la creación pero sí para la justificación. Una teoría fundada es una teoría falseable[76]. Al cuestionar la existencia de un criterio de falseabilidad, Kuhn cuestionaba la separación entre contexto de justificación y contexto de descubrimiento.

Por ello Toulmin en 1970 aseguraba que ya se había demostrado que no había contexto de justificación y que la comprensión adecuada de las teorías requiere tanto de elementos sociológicos como formales[77].

---

[74] Kuhn, 1975. véase la tercera parte de la ponencia.
[75] Popper, K., 1991. Apéndice 1. y Suppe, 1979.
[76] Popper, K., 1991. cap. 1, parágrafo 8.
[77] Toulmin, Stephen. Postscriptum. La estructura de las Teorías Científicas, op. cit., 1979.

Pero esta crítica no sólo cuestionaba el concepto "positivista" de contexto de justificación, sino que puso en cuestionamiento algo más sustantivo: la posibilidad de que podamos evaluar la validez de un conocimiento con independencia de sus presupuestos teóricos y de las creencias de sus formuladores. Idea que ya estaba en Hume. Precisamente la aseveración humeana de que no hay inducción, parte de la desencantada aceptación de que no se puede evaluar la validez de la afirmación con independencia de ésta. También es el presupuesto de la *Crítica de la Razón Pura*, que la posibilidad de hablar de las reglas que gobiernan el conocer con independencia del ser, permite romper el circulo vicioso de la metafísica dogmática, la confusión entre "lógica y ontología". Usando una terminología positivista, podríamos decir que las reglas que validan el explanandum dependen a su vez del explanans, y el explanans termina siendo el fundamento de su explanandum. Los presupuestos ontológicos que pretenden fundamentar una afirmación, son a la vez fundamentados en la misma afirmación.

Ante los peligros de irracionalismo el propio Toulmin intentó en su teoría de la argumentación una solución intermedia, que evitara caer en una reducción sociológica o en una reducción logicista. Pero como Habermas mostrara en *Teoría de la Acción Comunicativa*, la teoría de Toulmin confunde las normas de un contexto con las reglas de validez[78].

El problema de la validez afecta particularmente a la sociología; si la sociología no es una forma de conocimiento fundamentado, entonces no hay ninguna función social para ella. La sociología no puede ser fundamento de sí misma como pretende Luhmann y las sociología contemporánea sin caer en el círculo vicioso de la "metafísica dogmática".

[78] Habermas, 1987. cap 1, parágrafo 3.

La crítica antipositivista rompió un consenso con respecto a la naturaleza de la empresa sociológica, sin construir uno nuevo. El proyecto de una sociología comprometida nunca se constituyó en una alternativa; y a la mitad de la última década del milenio suena tan sospechoso el que se dice comprometido como el que se dice neutral.

Ni el proyecto de juventud de Habermas (habría que preguntarle que tanto de ese proyecto sigue asumiendo) de una teoría crítica con intencionalidad práctica y fundamentación empírica aparece como proyecto viable. ¿Cuáles son los compromisos prácticos (políticos) de Habermas?.

La idea de que no bastaba con hacer explícitos los compromisos prácticos sino que había que construir una teoría falseable hacía de la propuesta de Habermas algo prometedor. Pero él no entendía por falseable lo que entendía Popper . Para Habermas la teoría tenía que hacer explícitas sus condiciones históricas de posibilidad, es decir, la teoría aparecía como autocomprensión histórica. La teoría leía la historia como productora de sí misma. Habermas se encontraba en el mismo círculo vicioso de la metafísica dogmática. Por supuesto que Habermas partía del supuesto de que si las condiciones históricas presupuestas cambiaban, era necesario cambiar la teoría. Pero como se pueden leer los cambios de la historia si la propia teoría lee la historia como productora de sí misma, ¿cómo podemos saber que la interpretación es correcta?. Por definición todo lo que se lee en la historia se interpreta como condición de la teoría.

Lo cierto es que aún cuando Habermas es uno de los teóricos más brillantes y reconocidos en la sociología moderna, está lejos de construir un nuevo consenso; y de que sus propuestas sean leídas como una alternativa para la sociología. De hecho Habermas ha contribuido más bien a desdibujar el campo de la sociología y a subsumir los objetivos de la sociología a los de la filosofía. En su *Teoría de la*

Acción Comunicativa Habermas interpreta los objetivos analíticos de la sociología como idénticos a los de la filosofía, con lo cual él intenta salvar sus preocupaciones filosóficas sobre el problema de la racionalidad sin caer en una filosofía apriorística[79].

Anthony Giddens acuñó el término consenso ortodoxo para caracterizar el fuerte acuerdo que privó en la sociología hasta mediados de los años sesenta[80].

Según Giddens (y nosotros compartimos esa idea) el consenso ortodoxo se construyó sobre un proyecto naturalista. Giddens toma el término naturalismo de Durkheim y Radcliff Brown. Durkheim despreciaba buena parte de la filosofía positivista comteana aunque compartió y trató de realizar sus ideales de conocimiento, por ello prefirió usar el término naturalismo en lugar de positivismo. Giddens usa el término naturalismo para referirse a todos los esfuerzos de la sociología por emular a las ciencias naturales[81].

Giddens reconoce que la sociología vive hoy en una Babel pero, como apuntábamos en el capítulo anterior, señala que hay al menos tres puntos de confluencia: el reconocimiento de la importancia del lenguaje en la constitución de las relaciones sociales; el retorno al plano reflexivo de la acción, salvo en el caso del estructuralismo (y posestructuralismo); y el reconocimiento del fracaso del proyecto positivista[82].

Los tres puntos de Giddens están muy lejos de formar el programa de un nuevo consenso y para ser precisos no es claro que sean aceptados consensualmente.

En relación al fracaso del proyecto positivista habría que señalar que se trata más bien de un consenso negativo. Efectivamente casi toda la teoría sociológica actual

---

[79] Habermas, 1987. cap 1, parágrafo 1.
[80] Giddens,1984. Introducción.
[81] Giddens, Anthony. Positivism and its Critics. En Bottomore y Nisbet,1979.
[82] Giddens, 1984.

se refiere al momento que estamos viviendo como un período pospositivista; aún un autor como Jonathan Turner, que es un fiel defensor de un modelo duro de teoría social, concuerda con este punto. Pero reconocer que no estamos en la "etapa positivista" no le da ningún signo preciso a la etapa actual. Incluso no hay que confundir el fin del positivismo con el fin del naturalismo. Ni Turner, ni las teorías de las elecciones racionales, ni las teorías de sistemas han renunciado a una teoría fuerte (naturalista) de las ciencias sociales.

En relación al plano reflexivo de la acción, no sólo el estructuralismo o posestructuralismo, tampoco la teoría de sistemas comparten ese punto de partida; y en cuanto al giro lingüístico si bien es el punto donde más amplio consenso hay, habría que decir que la teoría de las elecciones racionales, muy generalizada hoy en día, no parte de ninguna reflexión sobre el lenguaje.

Tampoco hay un consenso con respecto a cómo se interpreta el fenómeno del lenguaje, baste mencionar el problema de la producción de sentido en Luhmann y el problema del lenguaje en uso en Habermas, para reconocer las distancias.

Son muchos y muy diversos los asuntos que se encierran detrás de estas disputas, aquí nos interesan los problemas que impiden un consenso epistémico sobre la empresa sociológica. Habría que señalar que la crítica antipositivista al desplazar a la semántica veritativa dejó en su lugar tres semánticas: una semántica intencional; una semiótica; y una hermenéutica.

1. El más conocido y popular de los desplazamientos, acerca del conocimiento en la sociología, fue el de la sustitución de la relación entre enunciado y realidad, por el de la relación entre enunciado y sujeto de la enunciación; es decir, la sustitución de la semántica veritativa por una semántica intencional.

La reducción del problema de la cultura y la verdad a los intereses e intenciones de los actores no es nueva en la teoría social y sólo fue actualizada por Mills y

radicalizada por Gouldner, pero tiene sus antecedentes en la sociología del conocimiento de Mannheim y antes en la teoría de las ideologías de Marx.

El problema de la semántica intencional es que sólo parece haber tenido tres salidas: la filosofía de la historia de Marx; la autonomía de los intereses de conocimiento de Mannheim; y el irracionalismo y el nihilismo involucrado en la idea de la irreductubilidad de los intereses.

La solución marxiana parte del supuesto de que los grandes intereses que están detrás de la cultura y el conocimiento son históricos, el problema es entonces entre historicidad y validez del conocimiento. La versión más brillante de este problema a nuestro entender, es la filosofía de la historia de Lukács, en ella se expresan los mejores argumentos y las verdaderas limitaciones de la filosofía marxiana de la historia.

La solución lukácsiana para salvar la "antinomia" entre historicidad del conocimiento y fundamento racional es a través de la idea de Marx de que el capitalismo transforma la historia en historia universal. En la base de la producción material de ese sistema se encuentra una clase cuya existencia empírica, sólo se da en el plano universal[83]. Es decir para Marx y para Lukács la sociedad moderna se caracteriza porque el mercado se vuelve el único espacio de articulación e integración social. El mercado es un espacio verdaderamente universal, donde todos los bienes y valores pueden ser cambiados y estimados (o valorados) bajo las reglas del mercado. Incluso el trabajo. Pero no tal o cual actividad, destreza o calificación, sino el trabajo en abstracto, la "capacidad de trabajo" se vuelve mercancía. Toda la riqueza de la sociedad moderna no sólo la riqueza material (los bienes o servicios) sino toda la riqueza axiológica tiende a ser producida y reproducida de esta manera. La existencia de los hombres encargados de producir y echar andar esta monstruosa maquinaria, no depende de tal o cual habilidad, de tal o cual calidad, depende de su capacidad en general. Esta clase

[83] Meszarós István. Marx "Filósofo". En Hobsbawn, Eric. Historia del Marxismo. Barcelona, Bruguera, 1979.

sólo existe como tal en el plano universal. El movimiento intelectual en la búsqueda de su ser, va de su condición de objeto (mercancía) a su condición de sujeto (universal). Este movimiento es la expresión intelectual, del movimiento histórico de la clase en lucha por su emancipación. La clase obrera es así el sujeto y el objeto de la historia. El encuentro consigo misma es el fin de la historia y el sujeto capaz de realizarlo es la clase misma[84].

Ya por los años treinta Lukács se había dado cuenta de los excesos de su teoría y en 1956 reconocía que por más universal que fuera la clase obrera no podría contener todos los proyectos y aspiraciones humanos. Reconocía que había confundido a la clase obrera con todo el género humano[85].

La alternativa mannheimiana parte del proceso histórico que produjo, en el marco de las reformas universitarias alemanas del siglo XIX, la autonomía del conocimiento científico. Dentro de este marco se constituyó la sociología académica y es precisamente este proceso el que reflejan los ensayos metodológicos de Max Weber y su célebre ensayo la *ciencia como vocación*[86]. En otras palabras nos estamos refiriendo al proceso de profesionalización de la ciencia moderna y como consecuencia de la sociología.

Para Mannheim si el conocimiento se encuentra determinado por intereses sociales, hay un sector de la sociedad (los científicos) cuyos intereses son los del conocimiento mismo[87]. Considero que la tesis de la profesionalización del conocimiento científico es muy importante y la brillante investigación de Ben-David sobre la profesionalización y autonomización del ciencia en Alemania es un punto de partida fundamental para nuestra investigación[88]. Sin embargo, derivar de este

---

[84] Lukács, G. 1969. cap.4.
[85] Lukács, G. 1969. Introducción a la edición de 1956.
[86] Weber, Max. La ciencia como vocación. En Weber, Max. Ensayos de Sociología Contemporánea I. México, Origen/Planeta, 1986.
[87] Mannheim, Karl. Ideología y Utopía. Cap 3, parágrafo 4. Madrid, Aguilar, 1958.
[88] Ben-David, Joseph. El papel de los científicos en la sociedad. Cap. 7. México, Trillas, 1974.

proceso intereses que garantizan la objetividad del conocimiento es una confusión de planos.

En primer lugar, no es cierto que los científicos y la ciencia prescindan de intereses sociales, económicos o políticos y no nos referimos sólo a la sociología, o a la ciencia política, como lo analiza Mannheim, ni la física puede prescindir de ellos. Presuponer que los científicos prescinden de sus intereses por una vocación suprema o sublime es una ingenuidad. Si la autonomía de la ciencia dependiera de una sustitución de intereses, entre p. ej. intereses políticos e intereses de conocimiento, jamás hubiera ocurrido. Lo que permite la autonomía de la ciencia es que precisamente su fundamento prescinde de cualquier interés, no importa cuan sublime o cuan mundano sea. En otras palabras lo que distingue a la ciencia no son los intereses de quien la enuncia, sino la forma de la enunciación. Por ello decimos que la sociología no es valorativamente neutra, pero tampoco es ideología. La sociología está cargada de intereses y valores; y no podría ser de otra manera. Pero lo que la distingue no son los intereses y valores, sino la forma en que se enuncia.

Una segunda confusión, que está involucrada en esta tesis, es el supuesto de que la autonomía de la ciencia moderna presupone que el objetivo de ésta sea la verdad en oposición digamos a la ideología, cuyo objetivo es la política, o a la religión cuyo objetivo es la fe o la poesía la belleza. Decía Tomás Segovia que la poesía persigue la verdad con más intensidad que la ciencia porque "habla del coño de su amada". Podríamos decir lo mismo de las grandes ideologías políticas, en ellas se juega con más intensidad la verdad, porque lo que está en riesgo es la vida y el destino de los hombres; y que decir de la religión si Dios existe qué verdad más profunda puede haber.

A menos que partamos de una visión sustantivista de la verdad, no podemos imputarle a ningún interés su monopolio. El problema de la sociología de la sociología y de la semántica intencional, es que como Medusa al verse en el

espejo quedaron petrificados. Si el estatuto de una filosofía de la historia es dudoso y la objetividad del conocimiento no pueden ser garantizada por dudosos intereses de conocimiento de la "vêrdad", la única salida que parece arrastrar a la semántica intencional es el nihilismo y el irracionalismo.

Irving Louis Horowitz, el heredero intelectual de Mills, publicó en 1993 un libro con el título *La Descomposición de la Sociología*, según él "la sociología como resultado de un conjunto especial de situaciones históricas y actuales, y de presiones internas no menos que de externas, se ha enredado en la política de la defensa y la autocorreción, de tal suerte que simplemente no está enterada, mucho menos es capaz de responder, a las nuevas condiciones en el ambiente científico, al igual que el ambiente social en el que se encuentra ella misma"[89].

2. La alternativa semiótica ha sido la segunda línea de reflexión que sustituyó a la semántica veritativa, particularmente, pero no exclusivamente, en el ámbito de lengua francesa. La reducción semiótica se encuentra ya expresada en la crítica de Levis-Strauss a su maestro Mauss y a Durkheim, como lo expresamos líneas atrás, no hay que buscar explicaciones sociales a las estructuras simbólicas, hay que buscar en las estructuras simbólicas explicaciones a la constitución de lo social.

Un objetivo central de la crítica de Levi-Strauss a Mauss era criticar lo que consideraba un desliz fenomenológico de su maestro en el *Ensayo Sobre el Don*. Si Mauss había encontrado las reglas estructurales que regulan las prestaciones e intercambios en las sociedades primitivas, resultaba innecesario el tratar de comprender las formas en que los indígenas se representaban estos juegos.

Levi-Strauss estaba haciendo una defensa fuerte del análisis estructural: en el universo simbólico se encuentran las estructuras profundas que explican las

[89] Horowitz, Irving L. The Decomposition of Sociology. p. 5. Nueva York, Oxford University Press, 1993.

relaciones humanas. Pero lo cierto es que al mismo tiempo estaba allanando el camino a la "arbitrariedad del signo".

Más tarde Derrida hizo una crítica a la única identidad positiva que tenía la teoría del signo de Saussure: la unión entre significado y significante. Para Derrida la idea de que hay un significado por detrás del significante era un residuo idealista de Saussure; el significado se juega en la articulación de los signos. La consecuencia es la arbitraridad del significado: no hay nada que determine el significado, el significado determina, pero no hay nada que lo determine[90]. Por ello el ejercicio filosófico de Foucault y Deleuze no parte de una reconstrucción histórica, sino de una genealogía. No se trata de analizar determinantes históricas de un desarrollo cultural o intelectual, sino la de deconstruir la genealogía de una diferencia y tal vez de una serie de diferencias. Del momento a partir de que surge una diferencia (se significa) se funda una moral, una terapeútica, una epistemología, una técnica.

La arbitrariedad de la significación nos coloca en una situación de indeterminación radical. No hay referentes, ni condiciones materiales, ni sujetos, ni siquiera un origen o un fin, que sirvan como parámetros para movernos en ese universo de sentidos o significados. Todo lo contrario todos estos parámetros son construcciones de las propias estructuras simbólicas o discursos. No hay como decidir entre un discurso y otro, ni tampoco es posible intentar una reducción analítica que pretenda aparecer como explicación de estas estructuras. No hay un lugar en esta reducción semiótica para ninguna sociología.

Sin embargo, hay que señalar que Giddens y Bourdieu han desarrollado argumentos importantes contra esta reducción semiótica. Ambos se han referido a la crítica de Levis-Strauss a Mauss, para señalar que el supuesto análisis

[90] Derrida, 1989: cap. 1.

fenomenológico no es ningún desliz ¿cómo se puede distinguir cuando es un regalo o un préstamo sin los lances estratégicos de los actores?[91]

Pero tampoco está claro que el signo sea radicalmente arbitrario en los términos de Saussure. Por una parte, es cierto que no hay nada en la realidad que nos indique cuál debe ser el signo o los signos que le corresponde, pero lo anterior no significa que el signo sea arbitrario con respecto al sujeto que lo enuncia. El celebre ejemplo del tren Paris-Ginebra ilustra este problema. Efectivamente como señala Saussure al viajero que va a Ginebra no le importa en qué maquina va a viajar. Pero lo anterior lo que marca es la arbitrariedad de la relación entre la maquina y Ginebra, pero no en relación con el sujeto. Como señala Giddens, si en lugar de un pasajero el sujeto es un mecánico que tiene que reparar el tren, cuál es la maquina del tren Paris-Ginebra no les indiferente[92].

Tampoco está claro que el signo no tenga referentes, como señalábamos en el capítulo anterior. Aparentemente, no hay nada en la realidad que determine el signo, p. ej. la palabra mesa en español y la palabra *table* en inglés designan al mismo objeto, aunque los términos son completamente diferentes. Sin embargo como podemos saber que se refieren al mismo objeto y tienen idéntico significado sino hay referente a los cuales podamos remitir los términos.

En el capitulo I hemos tratado de desarrollar el argumento, de que la existencia de un universo de estructuras (fundamentalmente simbólicas) irreductibles a conductas individuales, a pactos entre individuos "racionales" o conductas individuales, constituye el ámbito de competencia de la sociología, con independencia de las interpretaciones teóricas que demos de esos fenómenos. Ahora habría que añadir, que cuando esas estructuras son interpretadas en términos de la reducción semiótica que hemos intentado delinear, se cancela no sólo todo conocimiento sociológico, sino también cualquier esfuerzo explicativo.

---

[91] Giddens A. 1983. Cap. I.
[92] Ibid.

3. La tercera alternativa a la semántica veritativa ha sido lo que algunos han llamado el vuelco hermeneútico.

Según Giddens[93] (y Habermas[94]) la crítica de Kuhn a Popper y la crítica de Habermas a Hans Albert, ha demostrado que las ciencias sociales y las ciencias naturales no se distinguen porque unas sean explicativas y otras comprensivas, ambas tienen problemas de comprensión.

Siguiendo la misma argumentación, Habermas afirma: "el debate suscitado por Kuhn, Popper, Lakatos y Feyerabend acerca de la historia de la física moderna habría demostrado que: 1) los datos con que hay que contrastar la teoría no pueden ser descritos con independencia del lenguaje teórico en cada caso, y 2) que las teorías no se eligen normalmente según los principios del falsacionismo, sino en la perspectiva de paradigmas que, como se ve cuando se intentan precisar las relaciones interteóricas, se comportan entre sí de forma parecida a como lo hacen las formas particulares de vida"[95], y en el mismo párrafo Habermas cita a Mary Hess para confirmar sus argumentos: "Doy por suficientemente demostrado (dice Mary Hess) que los datos no son separables de la teoría y que su formulación está impregnada de categorías teóricas; que el lenguaje de la ciencia es irreductiblemente metafórico e informalizable, y que la lógica de las ciencias es interpretación circular, reinterpretación y autocorrección de datos en términos de teoría y de teoría en términos de datos."[96]

Por ello según Habermas y Giddens no hay razón a propósito del problema de la comprensión para darles a las ciencias sociales un lugar especial.

---

[93] Giddens, 1978.
[94] Habermas, 1987: cap. 4.
[95] Habermas, 1987:156.
[96] Citada por Habermas, Ibid. 156.

Lo que distingue a las ciencias sociales de las ciencia naturales, no es la distinción weberiana entre explicación y comprensión, sino una doble hermenéutica: "porque en las ciencias sociales los problemas de comprensión no sólo entran en juego a través de la dependencia de la descripción de los datos respecto de la teoría y a través de la dependencia de los lenguajes teóricos respecto de los paradigmas; en las ciencias sociales se da ya una problemática de la comprensión por debajo del umbral del desarrollo teórico a saber: en la obtención y no sólo en la descripción teórica de los datos. Pues la experiencia cotidiana que a la luz de conceptos teóricos y con la ayuda de instrumentos de medida puede trasformarse en datos científicos, está ya estructurada simbólicamente y no resulta accesible a la simple observación"[97].

De aquí se deriva una segunda crítica a la metodología de la comprensión de Weber. Pues la comprensión no es un método especial para el mundo social, que fuera peculiar de las ciencias sociales, sino la condición ontológica de la sociedad humana en tanto que producida y reproducida por sus miembros. "Las creencias legas no constituyen meras descripciones del mundo social, sino que forman la base misma de la constitución de ese mundo en tanto que producto organizado de los actos humanos"[98].

Por ello Giddens critica a Weber de reducir el problema de la comprensión a un recurso heurístico, siendo que el problema de la comprensión es el problema ontológico de la producción y reproducción de la sociedad.

Pero estos presupuestos no constituyen tampoco un nuevo consenso, ni tampoco representan una respuesta clara a las cuestiones de validez que quedaron pendientes en la crítica antipositivista. De hecho cabe señalar que fuera de estos presupuestos iniciales, el modelo de Giddens y el de Habermas difieren significativamente.

---

[97] Ibid. 157.
[98] Giddens, A. Política, sociología y teoría social. P. 252. Barcelona, Paidós, 1995.

El primer problema es el de la doble hermenéutica, que lejos de resolver complica los problemas de inconmensurabilidad y de *switch gestáltico* que plantea Kuhn. El término de doble hermenéutica lo tomó Giddens de Schutz. Para Schutz, Weber se confundió al llamar sentido mentado o subjetivo al significado que un actor le imputa a su acción. En realidad el significado imputado por el propio actor a su acción es un significado "objetivo" , es decir es un significado referido a un contexto de sentido, que supone la interrupción del flujo de la acción y un proceso de racionalización. En otras palabras lo que Weber llama sentido mentado es en realidad, según Schutz, una racionalización, sólo posible gracias a que es remitido a un contexto de sentido específico. De la misma manera operan las ciencia sociales; ellas interpretan la acción de acuerdo a un contexto de sentido que no es otra cosa que el marco disciplinario. Para Schutz los tipos ideales, no son otra cosa que los marcos disciplinarios[99]. Pero ¿cual es la relación entre el contexto de sentido y el sentido subjetivo? ¿ cuál es la relación entre el contexto de sentido (o marco disciplinario) y la realidad?

Giddens y Habermas han intentado dar una respuesta que difiere significativamente una de la otra.

Giddens toma como modelo alternativo al positivismo y al modelo de Kuhn un modelo desarrollado por Mary Hess, que es en cierta medida una elaboración de las tesis de Quine y Duhem[100].

Para Hess el conocimiento científico debe ser representado como una red de enunciados, donde lo que es observable y lo que es teórico sólo puede distinguirse en un modo pragmático. Los enunciados que conectan la red son las leyes. Pero las leyes son tratadas como pertenecientes a dominios finitos, en consecuencia uno de los dilemas clásicos de la inducción, el problema del paso

[99] Schutz, Alfred. La construcción significativa del mundo social. Barcelona, Paidós, 1993.
[100] Giddens, 1978: 273

de los enunciados particulares a enunciados universales, es superado porque todas las inferencias inductivas suponen desplazamientos de un particular a otro particular[101].

No existe una diferencia absoluta entre el lenguaje formal de la ciencia y el lenguaje natural, dado que el lenguaje científico procede por extensión metafórica del lenguaje natural, y algo muy importante, por experiencias originalmente organizadas por el lenguaje natural en la "actitud natural". Es en la vida cotidiana y en el aprendizaje de las teorías científicas, que logramos entender los términos observacionales y a usarlos en sus contextos relevantes, pero sólo si logramos entender los términos más abstractos, a cuyos significados están conectados[102].

Las tesis de Hess asumidas por Giddens, bordan por terrenos parecidos a los de Kuhn en su ensayo *Second Thoughts on Paradigms*[103] y ambos pretenden ser una respuesta a la distinción positivista entre lenguaje empírico y lenguaje teórico.

Kuhn también comparte la tesis de que lo que es empíricamente relevante, es algo que se aprende prácticamente y cuyo significado no es del todo explícito. Se aprende según Kuhn a través de ejemplares[104]. Lo interesante en el caso de Hess es que incorpora la experiencia cotidiana como un elemento fundamental. El segundo elemento es que Hess no ve la práctica científica como enclaustrada en universos cerrados de sentido, llámese juegos de lenguajes, paradigmas, etc.

Giddens critica a Kuhn por dos problemas que plantea su teoría: el primero es el de la transición de un paradigma a otro; el segundo es cómo es posible sostener una teoría de la verdad, dado que el cambio de paradigma supone un cambio de los hechos o datos empíricos.

---

[101] Ibid., 273.
[102] Ibid. 273.
[103] Kuhn, Thomas S. Segundas reflexiones acerca de los paradigmas. En Suppe, 1979.
[104] Ibid.

Con relación al primero, Giddens considera que es el resultado de exagerar la coherencia interna de los paradigmas o contextos de sentido. Si los paradigmas son vistos como sistemas cerrados, es difícil explicar cómo se transita de un paradigma a otro. Pero según Giddens lo normal es el tránsito de un contexto de sentido a otro y esto lo hacen todos los sujetos en su vida cotidiana[105]. Lo que está queriendo decir Giddens, es que un sujeto va del trabajo a la casa o de la escuela a la casa, que supone contextos de sentido diferentes y que los sujetos comunes transitan por ellos con toda naturalidad, no hay porque pensar que la ciencia sea algo diferente.

Con relación al segundo punto, Giddens le imputa una vena idealista: si nosotros interpretamos los contextos de sentido como productores de realidades entonces habrá tantas realidades como contextos de sentido podamos imaginar. Pero si los contextos de sentido son interpretado como medios a través de los cuales nos relacionamos con un mundo, entonces no hay porque caer en extremos relativistas[106].

Para Giddens la sociología puede ser interpretada dentro del modelo de Hess, pero con una salvedad, "nosotros podemos representar las teorías en las ciencias sociales, como en las ciencias naturales, como redes que involucran leyes o generalizaciones abstractas. Pero en el segundo caso las redes no interactúan con el mundo-objeto que tratan de explicar, mientras que el primero sí. Las generalizaciones en las ciencias sociales son siempre en principio inestables en relación con su materia... en la medida en que su aceptación altera la relación entre la racionalización de la acción y sus supuestos no acordados... En las ciencias sociales... la conexión causal que es especificada o aplicada en la generalización depende de alineamientos entre la racionalización de la acción y sus condiciones no acordadas, y sus consecuencias son mutables a la luz del conocimiento de esas generalizaciones[107]."

---

[105] Giddens, 1978, 274.
[106] Ibid. 275
[107] Giddens, 1978, 283.

En otras palabras la universalidad en las ciencias sociales no es posible o es algo muy contingente, porque el conocimiento que producen estas ciencias transforma su objeto.

La visión de Giddens es sin duda interesante y sugerente, pero hay varios asuntos confusos en su visión de la ciencia y de la filosofía.

El primero y más inmediato es el que concierne al problema de los universales . Como ha señalado acertadamente Jonathan Turner, Giddens no es consecuente con sus propios postulados[108]. El concepto de seguridad ontológica de Giddens, es un postulado universal de los que Popper llamaría universales irrestrictos. Serían incomprensibles muchos de los argumentos de Giddens sin este presupuesto; y esto es así aún cuando el conocimiento y el objeto de conocimiento sean históricos.

Una de las críticas más significativas de Popper al positivismo, fue la distinción entre generalización y universales nómicos. Los universales nómicos son universales condicionales, que especifican las condiciones en que se da un fenómeno. Yo puedo hacer una teoría de los cinco dedos de mi mano izquierda, siempre y cuando en el enunciado especifique lo que es propio de éstos. Por el contrario si yo encuentro que un fenómeno se repite indefinidamente y generalizo sobre el caso no necesariamente estoy dando una explicación teórica del fenómeno. Lo cierto es que hay una lógica de enunciación, que hace posible la discusión teórica y ésta se funda en los universales nómicos. Sin ellos no sería posible la crítica de Giddens a Saussure ¿cuáles serían los presupuestos básicos de su teoría? ¿por qué toma el problema del carácter radicalmente arbitrario del signo y la distinción entre habla y lengua, como centrales a su teoría?

[108] Turner, Jonathan. Teorizar analítico. P. 210. En Giddens A. y Turner J. La teoría social, hoy. Madrid, Alianza, 1990.

El segundo problema relacionado con los universales es la afirmación de Mary Hess de que las leyes son puntos de articulación de las redes de enunciados , pero que su ámbito de aplicación es particular y que en consecuencia se salva el problema de la inducción, porque se trata del tránsito de un particular a otro particular. Este es un asunto que ya había sido tratado a principios de siglo en relación a la inducción. Lukazewicks, trató de darle vuelta al problema de la inducción señalando, que no se trataba de una deducción invertida, sino de una deducción incompleta; es decir se trataba del tránsito de un enunciado a otro enunciado, sin que ninguno de los dos fueran universales. Hay muchas reflexiones y criticas sobre el tema, una de ellas absolutamente clara es la de Manuel Sacristán en sus análisis sobre el problema de la inducción. Sacristán demuestra que para transitar entre uno y otro enunciado inevitablemente, se presupone un universal.[109]

Pero el asunto que nos parece más importante es la tesis realista que usa Giddens en contra de Kuhn. El realismo se ha puesto de moda en los últimos años, quizá como un rasgo característico de la actual etapa "postpositivista". Sin embargo el postular una realidad externa no es más que un consuelo psicológico, mientras no podamos demostrar las reglas o los mecanismos a través de los cuales esa realidad interactúa con nuestras teorías. La teoría realista es útil contra las reducciones semánticas que hemos analizado en el capítulo anterior y en este capítulo, porque demuestran que significar es hacer y que hacer es operar en un mundo que pone límites y por lo tanto no hay sólo diferencia en la significación. Dicho en las palabras de Levi-Strauss, sí hay una base social del mundo simbólico.

Habermas producto de sus preocupaciones filosóficas ha emprendido un proyecto no sólo diferente, sino más basto y ambicioso. Lo primero que hay que entender de Habermas, es que su proyecto es el mismo que el de Lukács, resolver la

[109] Sacristán Luzón, Manuel. Introducción a la Lógica y al Análisis Formal. Barcelona, Ariel, 1964.

tensión entre razón e historia, aunque parte de un aparato conceptual diferente y sin sujeto trascendental , más aún sin sujeto.

Para Habermas la problemática metodológica de la comprensión no puede resolverse simplemente con una actitud empática que permita al analista interpretar las pretensiones o sentido de una acción. Para Habermas el problema de la comprensión en la sociología, requiere de que el analista adopte una actitud "realizativa", es decir como si fuera un participante en la interacción y debe tomar en serio las pretensiones de validez de los actores participantes en la interacción:

> "Pero si el intérprete, para entender una manifestación, ha de *representarse las razones* con que un hablante, si ello fuera menester y en circunstancias apropiadas defendería la validez de una manifestación, sé verá arrastrado también él, al proceso de enjuiciamiento de pretensiones de validez... De ahí que el interprete no pueda interpretar manifestaciones que a través de pretensiones de validez susceptibles de críticas van asociadas con un potencial de razones y que por tanto representan un saber, sin tomar postura frente a ellas. Y no puede tomar posturas frente a ellas sin aplicar sus propios estándares de evaluación, o estándares, en todo caso, que él ha hecho suyos.[110]"

Pero cómo es posible que el interprete o analista pueda enjuiciar críticamente y evaluar la racionalidad de una acción y sus pretensiones "universales" de validez, si al final de cuentas la acción se encuentra circunscrita a un contexto de sentido particular.

Para Habermas las pretensiones de validez trascienden los contextos culturales o de sentido. Las imágenes del mundo no son ni falsas ni verdaderas, son como las

[110] Habermas, 1987: 164.

fotografías que se toman de una misma persona en diferentes momentos y lugares pero las acciones y afirmaciones que se describan de esas imágenes son susceptibles de crítica por sus pretensiones universales de validez.

Por ejemplo si dos campesinos del siglo XVII evalúan lo que será la temporada de lluvias de acuerdo a como estuvo el clima en la canícula y escriben en un manuscrito sus experiencias. La interpretación que ellos hacen del clima está inscrita en una imagen del mundo que en cuanto tal no es posible juzgar, pero un meteorólogo puede evaluar y analizar la validez de sus predicciones meteorológicas con independencia de las imágenes del mundo de donde se derivaron esas interpretaciones.

Esto es posible gracias a las estructuras formales del mundo que nacen con las imágenes abiertas de la comprensión moderna del mundo. Las estructuras formales permiten identificar el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo con independencia de cualquier contenido concreto[111].

Para Habermas las estructuras formales del mundo no son algo dado, no son entidades ontológicas. Habermas critica la teoría de Popper de los tres mundos por darle a éstos un estatuto ontológico independiente[112].

Para resolver el problema Habermas se plantea el desarrollo de estas formas como producto de un progreso de la racionalidad. Como una característica de comprensión moderna del mundo. A diferencia de Hegel y de Lukács la evolución de la racionalidad no es planteada como el resultado del *telos* de un sujeto trascendental, sino como el resultado de un proceso evolutivo fundado en procesos de aprendizaje[113].

---

[111] Ibid. Cap 2, parágrafo 2.
[112] Ibid. Cap 3, parágrafo 1.
[113] Ibid. Cap 2, parágrafo 4.

simbólica que van asociadas con pretensiones de validez y que por ende están expuestas a la crítica y son susceptibles de revisión.

Con la comprensión moderna del mundo, podemos entender la evolución no solo de conocimientos concretos sino de estructuras formales como el resultado de procesos de aprendizaje. Habermas cree encontrar en la epistemología genética de Piaget una comprobación de sus teorías[116].

La descentración del sujeto podría ser descrita, tanto en el plano filogenético como ontogenético como un proceso evolutivo, producto de procesos de aprendizaje.

La idea es bastante sugerente y si en verdad Habermas puede probar no sólo que los conocimientos concretos sino que las estructuras formales evolucionan de acuerdo a procesos de aprendizaje, estaríamos frente a una teoría que nos podría resolver el problema de la historicidad del conocimiento y de su validez. La historicidad del conocimiento sería al final de cuentas explicada como producto de la evolución del conocimiento.

"Ciertamente que los procesos de aprendizaje tienen que explicarse a su vez por medio de mecanismos empíricos; pero al propio tiempo están concebidos como soluciones de problemas, de modo que tienen que resultar accesibles a una evaluación sistemática, en función de condiciones internas de validez. La posición universalista obliga a aceptar al menos in nuce la hipótesis evolutiva de que la racionalización de las imágenes del mundo se cumple a través de procesos de aprendizaje"[117].

Así por ejemplo la transición de las teorías geocéntricas del universo, a las teorías heliocéntricas y a las teorías modernas del universo, podría ser entendida, no solo

[116] Ibid., cap 2, parágrafo 4.
[117] Ibid., 100.

como un proceso de ampliación y acumulación de evidencias empíricas sino también como un cambio general de la comprensión del mundo. La descentración del sujeto no es solo un asunto de la astronomía sino también de la biología, la química, la política y la psicología, que puede ser reconstruido en su lógica interna.

Me parece que es posible ilustrar ese proceso en el caso de las visiones egocéntricas y su transición a la visión moderna del mundo. No solo el caso de Piaget también el filósofo francés Gastón Bachelard parte de una perspectiva que podría ser comparada con estas perspectivas. La idea de ruptura epistemológica presupone un proceso de abstracciones sucesivas de nuestra comprensión de la realidad: de interpretaciones fundadas en nuestra experiencia sensible a interpretaciones que desbordan nuestra percepción inmediata del mundo[118].

No estoy seguro sin embargo que en el caso de Piaget o en el caso de Bachelard esto pueda ser descrito como un proceso evolutivo de solución sucesiva de problemas. El cambio en la concepción de la realidad me parece que se explica en ambos casos como directamente asociado al cambio en la teoría; más aún como resultado del cambio en la postura teórica. De tal suerte que no puede ilustrarse la evolución de las estructuras formales cosmológicas internas de procesos de solución de problemas. Las rupturas epistemológicas de Bachelard se parecen más a las de los *switch gestálticos* de Kuhn que a una evolución del conocimiento como "solución de problemas". Lo mismo se puede decir de la descentración del sujeto de Piaget; aceptamos como superación de un prejuicio egocéntrico la comprensión moderna del universo, porque aceptamos como la verdaderamente válida la comprensión actual del universo; no porque se haya demostrado que nuestro cambio en la percepción del mundo es en sí mismo un progreso interno.

[118] Bachelard, Gastón. La formación del espíritu científico. México, Siglo XXI, 1972.

La salida de Babel

Hay un lugar para la sociología āl final del segundo milenio. El problema no es el argumento kuhniano de que la sociología parece una preciencia por su diversidad teórica.

El problema es que no parece haber un consenso sobre lo que es o puede ser la sociología en la era postpositivista, el asunto es aún más grave si nos percatamos del hecho de que el positivismo y el naturalismo no sólo fueron filosofía que inspiraron a la sociología, sino que tuvieron un papel activo en su constitución ¿qué queda de la tradición sociológica y de su período naturalista? ¿la historia no es más que una pura sucesión de errores?

Nuestro argumento pretende recoger parte de lo que en este capítulo hemos discutido, particularmente algunos argumentos fenomenológicos y hermenéuticos, pero sin caer presas de las ambiciones filosóficas de Habermas. Sin menoscabo de las importantes aportaciones de Habermas a la sociología, su teoría contribuye a desdibujar el campo de la sociología, a pretender imponerle, por exigencias de su discurso los dilemas de la filosofía. La sociología no es filosofía.

La única tradición perdurable y consistente ha sido la de la sociología académica. Entendemos por sociología académica el tipo de discurso que se constituyó a finales del siglo XIX y principios del XX en Francia y Alemania y cuyos fundadores más destacados fueron Durkheim y Weber. Un proyecto futuro fuerte para la sociología depende de una reinterpretación de ese discurso; abandonando los términos antipositivistas y positivistas y haciendo una lectura de cómo el proyecto naturalista no por la virtud de sus métodos sino por la forma en que forzó a la sociología a construir un fundamento abrió el especio del discurso sociológico moderno.

Respondiendo en los términos de lo que hemos analizado en este capítulo:

1. La sociología como toda ciencia es una extensión del lenguaje natural. Ningún sociólogo como ningún científico puede aprender el lenguaje de la ciencia sin haber aprendido un lenguaje natural y tampoco puede hacer ciencia prescindiendo de este lenguaje.

2. En este sentido todo científico igual que todo sociólogo puede referirse al mundo objetivo y al mundo social con independencia del lenguaje teórico de la ciencia . En contra de lo que piensa Kuhn y todas las teorías que privilegian el marco teórico o el paradigma, la conciencia del mundo objetivo y del mundo social no se adquiere con el lenguaje científico se adquiere previo a toda formación científica. En consecuencia las discrepancias es el seno de un esquema teórico, se superan no sólo en el marco de una terminología técnica, sino en el marco del lenguaje natural.

3. Sin embargo,el lenguaje de la sociología (y el de la ciencia) no es una simple extensión del lenguaje natural es también una ruptura, en el sentido de Gaston Bachelard. Todo conocimiento científico es un conocimiento de segundo orden, un conocimiento derivado. La ciencia presupone necesariamente un conocimiento previo. Como el ejemplo de Bachelard de la flotación de los cuerpos, los estudiantes de la ciencia, tienen un conocimiento práctico de la flotación de los cuerpos y el principio de Arquímedes es una interpretación que normalmente choca con estos conocimientos y supone una ruptura con esa forma de ver el fenómeno o el mundo. El conocimiento científico tiende a poner en duda nuestras certidumbres sobre el mundo.

4. Las teorías científicas son abstracciones y racionalizaciones de conocimientos previos. De ahí que sin violentar la interpretación fenomenológica del lenguaje no tengamos que reducir las teorías científicas a contextos de sentido cerrados. Como lo señala Habermas hay de consensos a consensos; los consensos de la

ciencia son "consensos racionalmente motivados", de lo contrario sería imposible la ruptura epistemológica.

5. Por ello tampoco es incomprensible la transición de una teoría a otra. Aunque no nos atreveríamos a confirmar la teoría de Habermas para toda la historia, si creemos que se puede interpretar la evolución de ciertas tradiciones, particularmente la ciencia como un proceso de aprendizaje. Se sabe de donde viene la teoría de Einstein, a qué problemas, a qué experimentos, a qué supuestos hace referencia y se sabe qué resultados, qué experimentos, qué observaciones le sucedieron.

6. Esto es así por el carácter reflexivo de la ciencia (y la sociología). Aunque es una extensión del lenguaje común, sus operaciones se mueven en sentido contrario. ¿Que distingue un enunciado como 1) $e=mc^2$, de un enunciado como 2) Luna espejo del tiempo, de un enunciado como 3) proletarios de todos los países unios, de un enunciado como 4) vieja pásame la desa que está sobre la cosa?. El primer enunciado es un enunciado científico que asume su vínculo con la realidad como problemático, sujeto a demostración. Por el contrario el enunciado dos es un fragmento de un poema cuyo sentido y validez se juega en la aceptación de un público, el poeta no se ve obligado a establecer las condiciones en que su enunciado es válido, como tampoco lo hace el slogan político. Toda ideología política parte del supuesto de que sus verdades expresan ideales éticos y morales que trascienden el ámbito del aquí y ahora . Finalmente el último enunciado es una expresión común de la vida cotidiana que refleja cómo en el lenguaje natural, sólo de manera excepcional ponemos en cuestionamiento el vínculo entre lenguaje y realidad, puede referirse a un objeto de manera indeterminada y encontrar una respuesta correcta.

7. La sociología como toda ciencia es el lenguaje de una comunidad. Pero no son los intereses o la voluntad de conocimiento lo que constituye el discurso. Son más bien ciertas operaciones discursivas las que definen y orientan a la comunidad.

8. Reinterpretando lo dicho en los puntos 6 y 7, la sociología es un discurso de pares. Donde el sujeto que enuncia y el sujeto al que es dirigido el enunciado son intercambiables, por ello hemos afirmado que no son los intereses sino el compromiso que surge de la forma de la comunicación lo que hace de la sociología un discurso que trasciende los contextos e intereses particulares. La sociología no es ideología.

Es decir, el sujeto al enunciar su discurso debe fundamentarlo de manera que el destinatario pueda reconstruir las condiciones de validez como si fueran condiciones de enunciación. Debe ser capaz de reproducir y evaluar el contenido del enunciado como si lo hubiera producido él, con independencia de los intereses y los deseos del enunciante.

9. La sociología es un discurso que a la vez que produce conocimiento, produce a sus enunciantes.

10. De ahí que su única virtud es la forma colectiva, social en que produce conocimiento.

11. La enunciación de universales y la coherencia teórica, no es una condición de la realidad sino una condición de esta forma colectiva de producción de conocimiento.

Creemos que bajo estos presupuestos podemos hacer si no una defensa fuerte si decorosa de la vituperada e ignorada sociología académica.

SEGUNDA PARTE
LA INFRAESTRUCTURA DEL DISCURSO SOCIOLÓGICO

CAPITULO III. LOS INTELECTUALES Y LO PUBLICO EN MEXICO

> "Si algo distingue a la poesía novohispana de la española, es la ausencia o la escasez de elementos medievales. Las raíces de nuestra poesía son universales, como sus ideales. Nacida en la madurez del idioma, sus fuentes son las mismas del Renacimiento español. Hija de Garcilazo, Herrera y Góngora, no ha conocido los balbuceos heroicos, la inocencia popular, el realismo y el mito. A diferencia de todas las literaturas modernas, no ha ido de lo regional a lo nacional y de este a lo universal, sino a la inversa. La infancia de nuestra poesía coincide con el mediodía de la española, a la que pertenece por idioma y de la que durante siglos no difiere sino por la constante inclinación que la lleva a preferir lo universal a lo castizo, lo intelectual a lo racial. La forma abstracta y límpida de los primeros poetas novohispanos no tolera la intrusión de la realidad americana."

Octavio Paz, Introducción a la Historia de la Poesía Mexicana.(Prólogo a *An Anthology o Mexican Poetry,* Indiana University Press, 1952)

Introducción

Las palabras de Paz son el testimonio del origen del drama de la cultura mexicana, que se desgarra en la dialéctica de ser cultura prestada y propia, universal y nacional, reproducción de lo externo y recreación de lo interno. Pero pocas, muy pocas veces, síntesis de esos dos momentos.

Una consecuencia de este dilema es el hecho de que las ciencias y las artes mexicanas han vivido huérfanas de tradiciones que las funden y las soporten. En México la tradición se arrastra, la cultura es una suma de refundaciones sucesivas, cada generación cree o pretende reinventarlo todo. La cultura mexicana rica y diversa ha sido también débil e incierta en sus fundamentos mirando afuera y adentro.

Una segunda consecuencia es que el intelectual se convierte en traductor de las formas y las tradiciones externas al contexto interno. Rara vez traduce las formas internas a las externas y cuando lo logra, es un creador excepcional. Normalmente el intelectual traduce lo externo a lo interno sin sentirse copartícipe de esas formas externas y cuando se ve confrontado por ellas se refugia en la "singularidad de su nación"

La Revolución Mexicana transformó estos dilemas proporcionando el fundamento que el quehacer de los intelectuales requería. Por ello según Paz, López Velarde es el primer poeta mexicano.

La Revolución proporciona a los intelectuales un sentido y una razón de ser interna, les dio un proyecto, una función a su quehacer: la cultura debería proporcionar las bases de una nueva identidad nacional, pluriclasista y pluriétnica, un proyecto de integración y de unidad nacional, cuya resolución era el tiempo y en la que los intelectuales eran interpretes privilegiados. Como los intelectuales alemanes del siglo XVIII y XIX su tarea era encontrar el espíritu, el ser, el verdadero sentido de la nación en el pasado o en el futuro, el presente no existía, más que como momento de los dos.

Los grandes protagonistas de la cultura mexicana contemporánea lo fueron el estado, la Revolución y sus leyendas, personajes y mitos, en suma el gran personaje de la cultura mexicana fue la política, los hombres actuales, los ciudadanos comunes, las pasiones mundanas, han estado ausentes (exceptuando a la generación de contemporáneos y a la generación de los sesentas, conocida como la generación de la onda: Sáinz, José Agustín, etc.)

Si la Revolución le dio a la cultura mexicana un nuevo fundamento y sentido este fue el de cumplir una función política. La misión de los intelectuales mexicanos ha sido político-ideológica.

En este capítulo el interés del análisis es tratar de desmontar el complejo maridaje entre los intelectuales y el poder público en México.

En primer lugar trataremos de argumentar que el intelectual moderno es un sujeto independiente que participa en la esfera pública como un tercero. Posteriormente con una intención de lectura sociológica, trataremos de analizar algunas de las formas de organización del orden y el poder público. Trataremos de utilizar el concepto de cálculo político y social como una forma de hacer una lectura sociológica de esas formas. En general la sociología por su ruptura con la Ilustración y la filosofía política clásica tendió a descuidar o desconocer estos problemas.

Una vez armado un esquema analítico en los dos planos tratamos de analizar la forma en que se estructura el orden y el poder público en México, posteriormente analizamos la forma en que los intelectuales participan de ese proceso y finalmente las formas en que se está reestructurando la vida pública y la redefinición de los intelectuales frente a esto.

Los intelectuales modernos y lo público

Antes de que muriera Raymond Aaron, hace ya mas de 10 años, se le preguntó acerca de lo que pensaban los intelectuales franceses del gobierno socialista de Francoise Mitterrand. La respuesta fue sorprendente:" ¿quienes son los intelectuales?, ya murió Sartre".[1]

No creo que Aaron pensara que el único intelectual francés era Jean Paul Sartre, ni tampoco que toda la inteligencia francesa pensara como él. Lo que Aaron quería resaltar era el peso moral público que tenía Sartre.

[1] Entrevista a Raymond Aaron, Revista Vuelta, No. 45, enero, 1982.

Cuando hablamos de los intelectuales la primera pregunta que surge es ¿quiénes son? ¿que es lo que los define?. Con frecuencia se les define como clase, como estamento, como una élite paralela[2]. Resaltando con ello su papel protagónico en la política y destino de las sociedades, en particular las modernas.

Hay quienes definen al intelectual como un producto de la sociedad moderna, del desarrollo de la vida pública. Para Castoriadis, el intelectual como una categoría independiente, surgió en los preámbulos de la Revolución Francesa[3]. Según Gabriel Zaid "el paradigma del intelectual apareció encarnado por Zola cuando intervino en el caso Dreyfus."[4]

"Su intervención puso en evidencia --dice Zaid-- que la verdad pública no está sujeta a la verdad oficial; que hay tribunales de la conciencia pública donde la sociedad civil ejerce su autonomía frente a las autoridades militares, políticas, eclesiásticas, académicas."[5]

Independientemente de que aceptemos si los intelectuales son o no una clase[6], un estamento[7] o un conjunto de personalidades[8], es muy cierto que en las sociedades modernas los intelectuales constituyen una categoría independiente.

La autonomización del intelectual frente a la sociedad constituye uno de los temas más debatidos y controvertidos, particularmente en lo que se refiere a su participación pública. Si el intelectual participa en la vida pública como una categoría independiente ¿cuál es su posición frente a la pluralidad y heterogeneidad de la

---

[2] Gouldner, Alvin W. The Dialectic of Ideology and Tecnology, Nueva York, Mac Millan Press, 1976. También Bruner, José Joaquín. Pueden los intelectuales sentir Pasión o Interés en la Democracia, Revista Argumentos, UAM, No 1, 1987.
[3] Castoriadis, Cornelius. El Intelectual como Ciudadano, El Viejo Topo, No. 38, nov. 1979
[4] Zaid, Gabriel. Intelectuales, Vuelta, Año XIV, No. 168, nov. 1990. P.21.
[5] Ibid. p. 21
[6] Gouldner, op. cit.
[7] Bruner, op. cit.
[8] Zaid, op. cit.

sociedad en que vive?; ¿su discurso es uno más frente a los demás discursos sociales?; ¿su discurso es un complemento o un soporte de otros intereses políticos o ideológicos?.

Esto es lo que ha dado lugar a una larga y apasionada disputa acerca del compromiso del intelectual ¿compromiso con qué o con quién?

En este debate Octavio Paz ha jugado un papel preponderante en contra del compromiso ideológico del arte y el supuesto realismo socialista.

Para Octavio Paz "el poder de los intelectuales proviene de su propia 'no fuerza', de que precisamente no habla en nombre de la nación, la clase obrera, la gleba, las minorías étnicas, los partidos. El intelectual preserva su propia 'marginalidad', habla sólo, desde su cuarto".[9]

En el mismo sentido se pronuncia Zaid a propósito de Zola: "¿A título de que se metía el famoso novelista contra las autoridades militares que habían declarado traidor al capitán...Alfred Dreyfus, por una supuesta venta de secretos militares a Alemania?. El escritor no era judío, ni militar, ni abogado. No tenía competencia en el ramo, ni interés que defender. No impugnaba la sentencia por vía jurídica o militar."[10]

Tanto Paz como Zaid tienen en parte la razón, no hay nada más sospechoso que un intelectual que dice representar los intereses de los campesinos, de los obreros, de los marginales, de los mexicanos, etc.

Pero es absolutamente falso que los intelectuales no se involucren a favor o en

---

[9] Marsal, Juan. Los intelectuales mexicanos el PRI y la masacre de Tlaltelolco. Intelectuales, Poder y revolución, Gabriel Careaga (comp.) , México, Océano, 1982. p. 23.
[10] Zaid, op. cit. P. 21.

contra de los intereses políticos que se juegan en la sociedad. Pero lo hacen como terceras personas.

Esta tensión del intelectual frente a lo público tiene sus raíces en la forma en que el intelectual se constituye en la sociedad. moderna. Como resultados de la autodeterminación y autonomización de las diversas esferas de la cultura. La sociedad moderna es un verdadero complejo de lenguajes convergentes, paralelos y coexistentes, que conforman una heterogénea red de relaciones intersubjetivas.

La forma en que estos lenguajes se han conformado tiene mucho que ver con la constitución de la sociedad mercantil moderna. Como bien lo señala Paz "el mercado es ciego y sordo, no ama a la literatura, ni al riesgo, no sabe ni puede escoger"[11].

En la medida en que la sociedad moderna fue rompiendo sus lazos con la sociedad tradicional, buena parte de la cultura se vio desprovista de sus fundamentos tradicionales, ni la religión, ni el rey, ni ningún fundamento metafísico, y por supuesto, tampoco el mercado, podían dar soporte a los nuevos desarrollos culturales.

La única forma de encontrar una nueva identidad en el mercado de la sociedad, era desarrollar su fundamento en el propio discurso cultural, en la práctica misma del oficio. En la conformación de un ámbito propio que crea sus propios oficiantes, autoridades, asistentes y devotos.

La ciencia es un caso paradigmático, en que la búsqueda de objetividad y del método se convierte en el camino de la conformación de un discurso autónomo y autosustentado.

---

[11] Paz Octavio. La otra Voz, vuelta, año XIV, No. 168, nov. 1990. P. 13

Pero también el arte siguió un camino similar. Habría que analizar si el clasisismo, y la búsqueda de reglas y normas precisas para la creación, no fue también un camino para la emancipación de la pintura y literatura de la autoridad del rey y de la iglesia.

En este sentido Paz es un verdadero defensor de la modernidad. El sentido y fundamento de la creación artística no puede ser el compromiso ideológico y político. El arte tiene sus propias normas, principios, fundamentos, su propio ámbito, y aunque estos criterios cambien, es en el espacio mismo del arte en donde se operan y se legitiman estos cambios.

Dice Gabriel Zaid que "No es una tautología decir (como dijo Borges) que los clásicos son los libros leídos como clásicos. Tampoco es una tautología decir que los intelectuales son los escritores seguidos como intelectuales. Un intelectual sin público no es un intelectual."[12]

Sin embargo, hay que aclarar que no es cualquier público. Si el público en general calificara a los clásicos, estos serían otros. El público de los clásicos es un público especial, educado y formado en los clásicos. El ámbito que constituye al autor también constituye a un público. La poesía, el arte, la música, tienen su público, o mejor dicho sus públicos.

Asimismo, la política tiene su público y su publicidad. Normalmente a esta forma de publicidad se le conoce como la vida publica o lo público sin más.

Esta vida pública ha desarrollado también los discursos que la constituyen, sus formas particulares de racionalización y que no han sido más que las ideologías. Las ideologías son un producto de la modernidad y se desarrollaron gracias a la prensa y a la industria del papel.

Fue gracias a los libros, a los panfletos, a los folletos, a los manifiestos, a las revistas y a los periódicos, que se fueron creando nuevas formas de identidad pública. Las ideologías son medios para adquirir una identidad pública.

Definirse como proletario es muy diferente que definirse como trabajador. El proletario, el liberal, el conservador, el fascista, el racista, el defensor de los derechos humanos, el ecologista, el miembro del Ku Klux Klan, etc., son sujetos públicos. Constituidos por ideologías que cumplen la función de racionalizar y establecer identidades públicas.

En la formación de las ideologías, los intelectuales han jugado un papel privilegiado. En su calidad de escritores, los intelectuales han proporcionado la infraestructura moral y técnica del juego ideológico.

No es cierto que los intelectuales sean neutrales a ese juego ideológico. Pero no lo hacen como obreros, campesinos o miembros de la gleba, sino en su calidad de intelectuales. En este sentido, no hay nada que distinga a Zola de Marx. Los dos hablan desde una tercera posición, como un tercero en discordia. Marx habla en defensa del proletariado no en su calidad de proletario, sino en su calidad de científico o filósofo.

Lo que Marx y los intelectuales marxistas muchas veces no reconocieron, fue una tercera posición y las consecuencias de ello.

Pero lo cierto es que desde sus espacios y lenguajes particulares, como poetas, novelistas, pintores, escultores, filósofos, científicos, etc., los intelectuales participan en la vida pública, y lo hacen a nombre de la humanidad, de la libertad, de la creación, de la tolerancia, de la revolución, de la belleza, de la objetividad, de la viabilidad práctica, de la emancipación, de la verdad, de la justicia, etc. Creando con

---

[12] Zaid, op. cit. p 22.

ello la infraestructura práctica, ética y aun estética del juego ideológico.

De ahí que sus lenguajes y sus prácticas estén en constante tensión e interacción con los juegos ideológicos. Ni sus oficios y prácticas son una derivación del juego ideológico, ni tampoco son simplemente independientes. Son lenguajes paralelos que intervienen y contribuyen a modelar y a reformar los lenguajes de la vida política y su publicidad.

Reflexiones sociológicas en torno al poder político y el orden público

En su célebre libro *Problemas de Legitimidad en el Capitalismo Tardío*, Habermas al preguntarse sobre el fundamento de la ley descarta la idea utilitarista que supone que esta se funda en algún interés práctico-político. De existir la ley sólo por razones de utilidad, esta sería violada permanentemente, cada vez que no correspondiera con nuestros intereses.[13]

Sin duda, la ley es algo más que un contrato o pacto social o la expresión de uno o varios intereses particulares o gremiales.

En las sociedades modernas, donde priva un régimen de derecho pleno, la ley es ante todo un instrumento de racionalización de lo público, un medio de organización y estructuración del cálculo social. Los poderes que confluyen a lo público adquieren su identidad mediante la ley, son puestos y reconocidos por ella. La división montesquiana de los tres poderes, además de un juego de pesos y contrapesos es una división funcional del poder que somete a los sujetos que ejercen y detentan estos poderes a un proceso de racionalización, que fundamenta y legitima esos poderes, pero que también los limita, los acota y sobre todo los hace predecibles a los demás.

---

[13] Buenos Habermas, J. Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío, Aires, Amorrortu, 1975.

El ejercicio de esos poderes depende del reconocimiento a su funcionalidad y predictibilidad. En suma, la ley es una mediación que posibilita e instrumentaliza el cálculo político y social en las relaciones de poder.

Existe una dialéctica compleja entre poder político y ley, que puede llevar a situaciones aparentemente paradojales. Por un lado, la ley limita y acota las relaciones de poder, pero por otro lado la ley se funda en esas relaciones de poder.

Hay fundamentalmente dos momentos, como señala Noé Jitrik, en que el poder político mediatiza a la ley: en el momento de su enunciación y en el momento de su interpretación.[14]Habría que añadir también quizá la aplicación que acompaña a la interpretación.

Tal vez el más problemático de los dos momentos (al menos en México) es el de la interpretación y aplicación.

Entre el espíritu de la ley y su uso particular media una distancia tan grande que Gabriel Zaid ha caracterizado al sistema político mexicano como un sistema fundado en la negociación al margen de la ley y por la buena voluntad.[15]

En realidad el uso de la ley en México se hace ex-post al acto mismo y por lo tanto, no constituye al momento de la interpretación o aplicación, sino simplemente la legitimidad de la negociación.

La posibilidad que tiene la ley para racionalizar y regular el momento de su enunciación y de su interpretación es que la ley misma regule y constituya el espacio de esos dos momentos.

La división de poderes racionaliza y constituye el acto de la enunciación y a quién la

---

[14] Jitrik, Noé. *Notas Sobre Legalidad y Legitimidad*, sin publicar. P. 3.
[15] Zaid, Gabriel. *Escenarios sobre el fin del PRI*, Vuelta, Vol. 9, No. 103, 1985, pp. 13-22.

enuncia (el legislador) y el acto de la interpretación y a quién la aplica (el juez). Se produce así un proceso circular en el que la ley contempla dentro de si misma el momento de su génesis y el de su reproducción.

Así el alcance del concepto de legalidad se comprende, como dice Jitrik, cuando analizamos el uso epistemológico del término: "en efecto un proceso de investigación invoca para realizarse y por tanto para garantizar sus resultados su inscripción en su legalidad, entendiendo por ello un conjunto de prescripciones construidas, articuladas entre sí, emanadas unas de otras, en forma de edificio que no sólo permite situar el objeto, sino también todo el proceso." [16]

Sin embargo, la capacidad de la ley para racionalizar la vida pública y organizar el cálculo político, es limitada y requiere de otros discursos e instancias complementarias.

La posibilidad de que la ley racionalice la vida pública depende como hemos tratado de argumentar de una circularidad donde la ley antecede a los actos públicos, aún de aquellos que le dan origen o que la interpretan. En este sentido, la ley constituye a los actos públicos al preverlos y darles fundamento.

Pero para esto la ley se basa en una moral utilitaria, que califica el acto, el hecho y no quien lo ejecuta o porque lo ejecuta. Para que la ley pueda racionalizar lo público, necesita abstraer los actos, tipificarlos, calificarlos con independencia de los sujetos y circunstancias concretas en que se realizan.

La referencia a los sujetos, a las intenciones, a las circunstancias, es un problema de calificación del acto y de aplicación de la ley. Para la ley, las intenciones, los objetivos, las circunstancias son pertinentes en relación al acto calificado y no a la inversa, el acto es pertinente en relación a los objetivos, circunstancias, intenciones.

En este sentido, la ley suspende el tiempo, no importa lo que los sujetos fueron, ni tampoco lo que deseen ser.

Para la vida pública fundada en la ley el único tiempo que cuenta es el aquí y ahora. El acto cometido es legal o ilegal. La decisión no depende de un futuro posible o de un pasado realizado.

Así, todos los conflictos sociales y las demandas cuya realización se juegan en el tiempo, desbordan la capacidad de la ley para racionalizar y organizar su cálculo político.

Para que la ley sea un instrumento de racionalización depende que sus enunciados tengan un carácter universal irrestricto. En la ley no caben enunciados del tipo "por lo general las gentes que....." o regularmente será sancionado aquel que..."; por el contrario, los enunciados de la ley son del tipo "toda persona nacida en..." o "será castigada toda persona que....".

Esta necesidad de universalidad de la ley obliga a que los sujetos bajo ley sean homologados y sus diferencias eliminadas; o también provoca, que aquellos que no cumplan con estos requisitos sean negados o desconocidos.

Pero, lo más importante en este proceso, es que para la ley, las diferencias de intereses no son susceptibles de ser racionalizadas, más que como violaciones de la ley misma.

Buena parte del derecho moderno se funda en una categoría, cuya universalidad ha sido siempre problemática: el ciudadano.

La categoría de ciudadano es compleja y su historia lo ilustra. Pero su complejidad es más que nada, el resultado de las tensiones entre lo que la categoría de

---

[16] Jitrik, op. cit. p. 5.

ciudadano expresa y reconoce y lo que oculta y niega. La historia de la lucha por los derechos humanos, puede ser analizada en el marco de estos ejes.

En principio la categoría de ciudadano no es más que sinónimo de individuo capaz de razón y de actuación pública. Inicialmente se trata de una categoría tan abstracta, que aparece casi vacía de contenido.

En la categoría de ciudadano hay un cierto atomismo, una referencia a la unidad más básica de organización societal y referencia jurídica. Lo cual posibilita que los sujetos más diversos puedan ser incorporados a la condición ciudadana. Aunque, ha sido un largo proceso de luchas políticas y demandas sociales, mediante la condición ciudadana se logra una igualación de sujetos o actores con las más grandes diferencias y desigualdades sociales. Son muchas las historias modernas de individuos indemnes, que han podido derrotar a fuerzas extraordinarias, mediante la apelación a la ley y a la justicia.

En este sentido, la ley, mediante su fuerza racionalizadora, es un poderoso instrumento de igualación social y empate político.

En la misma medida en que la condición ciudadana iguala las categoría sociales más diversas, también limita la posibilidad de reconocer dentro de su lógica los conflictos de intereses.

La tensión entre conflictos de intereses e igualación ciudadana, ha llevado en el estado social moderno a tratar de racionalizar y normalizar los conflictos a través de legislaciones especiales.

Un caso típico es el de la legislación laboral. En este se reconoce que no todos los sujetos son iguales. Por un lado están los trabajadores, que reciben un salario y por el otro los patrones, que los emplean. No sólo se reconoce que hay sujetos diferentes, sino que se acepta que sus intereses son o pueden ser antagónicos. Así,

los trabajadores tienen el derecho de asociarse y declarar o recurrir a la huelga, como instrumento de lucha y los patrones, según la legislación mexicana, tienen derecho al paro.

Sin embargo, al reconocer la ley el antagonismo sólo legitima un juego que trasciende su propio ámbito discursivo y su capacidad de racionalización.

A diferencia de la igualdad ciudadana los intereses colectivos no son susceptibles de ser resueltos en la inmediatez del aquí y ahora. El reconocimiento de los intereses antagónicos, asume por principio que estos no se resuelven de una vez y para siempre. Por el contrario su legalización supone el derecho a la existencia en el tiempo de estos intereses.

La ley laboral ya no califica el hecho, sino delimita el contexto en que es posible la diferencia de intereses. La ley solo estipula quienes son los participantes y qué instrumentos de lucha pueden usar.

De esta manera sólo acota el conflicto, pero no lo puede racionalizar. La única forma en que la ley, por si misma, puede racionalizar el conflicto, sería reconociendo los intereses de unos y anulando los de los otros.

Es necesario la creación de otros espacios, la asistencia de otros discursos, para que el conflicto se pueda racionalizar.

Por principio se necesita una tercera instancia (el Estado), que pretenda representar los intereses de las partes en conflicto. Pero al representarlas, el discurso que fundamenta esta instancia se impone sobre las demás. Así, apelaciones a los intereses nacionales, al desarrollo, a la estabilidad del sistema, se convierten en parámetros para la racionalización del conflicto.

Para dar fundamento a estos espacios, el estado tiene que asumir un compromiso

más definido con las demandas de igualdad, de democracia social. Tiene que comprometerse con un cierto nivel de bienestar social, cuya definición es cambiante pero que supone un proceso de evolución y ampliación creciente.

En otras palabras, en el Estado social moderno, el conflicto no sólo reconoce, se asume como un compromiso de éste, que debe regular y cuyos aspectos más extremos resolver. Esto solo es posible, en la medida en que el estado asume la imagen de un agente, cuya función es la de regular los conflictos y desequilibrios del sistema. De ahí, que las crisis y conflictos de intereses no hagan más que legitimar la acción del propio Estado.

Pero, para que el Estado pueda regular los desequilibrios del sistema y racionalizar los conflictos de intereses, la política se tiene que transformar. El conflicto ya no se puede dar en el espacio de la sociedad civil, se tiene que dar en el tiempo, en el tiempo de los intereses de grupo o de clase y de los proyectos nacionales y programas de Estado.

No es que el futuro tenga sentido en función del presente, es que el presente tiene sentido en función del futuro.

Una demanda de incremento salarial, es un asunto que la ley no puede racionalizar por sí sola. ¿Por qué un año aparece como legítima y sancionada por la ley una demanda de incremento salarial de un 50% y por qué el siguiente año, una demanda de incremento del 30% puede pasar como ilegítima y finalmente como ilegal?.

El marco en el que se resuelve una demanda de esta naturaleza, ya no es el espacio de la ley, sino el tiempo de la política estatal, de los planes de desarrollo o de estabilización, etc.

Una demanda de incremento salarial no aceptada, puede ser negociada no sólo por

otros rubros del contrato colectivo, sino por la apertura de otros espacios de negociación, por la participación en otros ámbitos de conformación de la política estatal etc.. Así, cada demanda, aún las más concretas y particulares, adquieren sentido y continuidad en un contexto en el que lo que se juega es un proceso y el derecho a participar en el.

Ahora, no se juega por una resolución inmediata, aquí y ahora, lo que se juega es el tiempo. El tiempo es lo que da identidad a los sujetos. La clase obrera moderna, no se define, ni se entiende, en ninguna de las ideologías o discursos políticos que la reconocen como un hecho dado. En todos los casos se le entiende como algo en el tiempo, como un conjunto de demandas potenciales que se resuelven en un proyecto, en una sustancia trascendente en el tiempo.

Aun cuando, otros movimientos sociales no han contado con elaboraciones discursivas e instancias tan complejas, como los movimientos obreros, también la lógica de su acción política se resuelve en el tiempo. Prácticamente cualquier movimiento social contemporáneo, es analizado y su política instrumentalizada en espacios de representación y lógicas de participación, cuyo sentido se resuelve en el tiempo.

La forma en que el tiempo se vuelve el espacio de la confrontación política, se resuelve básicamente en discursos de dos tipos, que no necesariamente se contraponen y que con frecuencia coexisten, pero donde inevitablemente domina una de las dos lógicas discursivas.

La primera forma es la de los discursos nacionalistas, que convierten al estado en una especie de sujeto trascendente. En la encarnación de una voluntad y una finalidad, que trasciende cualquier ámbito particular de la sociedad y en ocasiones al conjunto de la sociedad misma. El proyecto de Revolución Mexicana, el Nacionalismo Revolucionario o la simple apelación al proyecto nacional, son ejemplos de este tipo de discurso.

El "proyecto nacional" como una sustancia o esencia que se encuentra en cada uno de los actores de la sociedad, pero que al mismo tiempo los trasciende. Jugando con las palabras de Marx, no es lo que los mexicanos piensan en lo individual, ni siquiera lo que piensan todos en conjunto, sino lo que están destinados a hacer.

El "proyecto nacional" adquiere una dimensión metafísica, inasible para cualquier sujeto común. Pero al mismo tiempo es el instrumento que da identidad a los contendientes y estructura al cálculo político. No se puede ser actor político, si no se es parte del "proyecto nacional". El sentido de la disputa es la regulación del proyecto mismo.

Un discurso así resulta inconmensurable, irreductible. El juego político al que da lugar es muy tenso, desgarrador y bastante inestable. La única posibilidad de darle coherencia y continuidad es a través de figuras carismáticas o jerarquías políticas autoritarias y muy disciplinadas. Esta es en buena medida la historia poscolonial de América Latina.

El poder de Estado que surge de este juego es indivisible, no se puede descomponer en funciones. Lo que da sentido a este poder, no es una división funcional, acotable de competencias, sino una misión trascendente, inconmensurable de regulación del proyecto nacional. El único poder que puede darle sentido, es un poder igualmente inconmensurable cuyo único fundamento es su autoridad misma: el arbitrio. Es el carácter arbitral del poder lo que le da instrumentalidad y racionalidad a ese juego político. En consecuencia, es un poder que no se funda en la ley. La ley en este contexto, no constituye los actos públicos.

Por ello, como ya lo hacía notar González Casanova,[17] la división funcional de poderes en México es meramente aparente, el verdadero poder se concentra en el Ejecutivo. Pero como el mismo autor explicaba, esta concentración se fundamenta

en que ha hecho viable a la nación.[18]

Efectivamente, a diferencia de buena parte de los países latinoamericanos, el Estado mexicano ha adquirido una gran estabilidad y continuidad, gracias a una estructura de poder altamente arbitraria.

La "salvación de la nación" no es una función susceptible de ser descompuesta en competencias específicas, ni en momentos o espacios, el ejecutivo asume esa responsabilidad y ya. Es el árbitro supremo, el intérprete privilegiado del "proyecto nacional". Es el que decide quien está dentro y quien no de "proyecto nacional", quien juega y quien ha perdido.

Lo importante de la estructura arbitral, no es el contenido de la decisión, sino quién decide. Ideas como "renovación moral", "simplificación administrativa", "política modema", o "modernización del país", son fases que el príncipe enuncia, sin comprometerse jamás a precisar su contenido. Son los súbditos, los que están obligados a traducir y dar contenido a esos enunciados.

El cálculo político se estructura, por decirlo así, de una manera invertida, los actores políticos no evalúan en qué medida sus intereses se encuentran representados en esos enunciados, sino de qué manera ellos pueden traducir esos enunciados a sus circunstancias. Cada demanda particular, cada coyuntura o negociación, se fundamenta en una compleja hermenéutica, que intenta traducir esos trascendentes a cada circunstancia.

Lo anterior no quiere decir que los actores políticos sean mero reflejo de la decisión arbitral. Todo lo contrario, la posibilidad de actuar políticamente, de ejercer efectivamente presión, en suma de jugar políticamente, depende de la adecuada y precisa traducción de las circunstancias e intereses particulares a esos discursos

---

[17] González Casanova, Pablo. La Democracia en México, México, FCE, 1965.
[18] Véase, Casanova op. cit.

trascendentes.

La segunda forma en que los discursos organizan el cálculo y las reglas del juego político, es apelando a la técnica.[19]

En estos discursos el Estado aparece como una instancia reguladora y operadora del sistema. Su función política aparece como mediación, entre las demandas sociales y los requerimientos sistémicos.

Al igual que en los otros discursos la resolución de las demandas y conflictos se da en el tiempo.

El tiempo, sin embargo, aquí no aparece como un devenir imposible de asir o acotar, sino como momento necesario de ajuste entre las demanda y el sistema.

A diferencia de los discursos nacionalistas, los discursos son acotados y limitados. Tan acotados y limitados que descomponen las demandas de los movimientos sociales en espacios independientes.

La política Estatal sectorializa sus funciones en relación a áreas técnicamente definidas: educación, vivienda, salud, obras públicas, comunicación, etc..

La lógica política de estas áreas, es una función de los tópicos que las definen. El horizonte del cálculo político es puesto por los estándares de estos tópicos y no por los estándares del conflicto político. Así, los sujetos no se reconocen en su calidad de obreros, campesinos o ciudadanos, sino en su calidad de contraparte de una política que pone la arena y las reglas de la contienda.

La forma de racionalización de esta política no es a través de la resolución de las demandas, sino a través de la abstracción del problema de su contexto original y su

transferencia a un espacio en donde los participantes pueden expresar y luchar por esas demandas. Las reglas de ese espacio, sin embargo, son puestas por la política Estatal y sus discursos técnicos y no por los demandantes. El reconocimiento a los demandantes dependen de que ellos a su vez reconozcan ese espacio como el apropiado y único para llevar adelante sus intereses.

El conflicto se regula, en consecuencia, mediante la descomposición de las demandas sociales en programas y políticas que imponen las reglas del juego y los límites y posibilidades de la confrontación. El Estado reconoce el conflicto en la medida en que lo transfiere a programas de estabilización, desarrollo, promoción, etc., que contienen cada uno de ellos sus tiempos y sus ritmos.

En esta forma de racionalización de las demandas y conflictos sociales, la estructuración del cálculo político y social, no se hace a pesar o por encima de la ley, sino en concordancia y tomando como punto de partida un régimen de derecho pleno.

En cualquiera de las formas discursivas en que se racionaliza y estructura el cálculo político, la condición ciudadana aparece desbordada por formas de identidad política gremiales o corporativas.

En todos los casos, la participación política, conformada a través del cálculo, supone una forma de identidad colectiva ligada a una categoría o condición económica, política o social. Esta condición o categoría caracteriza la identidad de los participantes en función de un proceso, que se define como proyecto, programa, voluntad colectiva o simplemente demanda potencial.

El proceso se define, normalmente, como complejo y amplio y susceptible de ser descompuesto en diferentes temporalidades: a) de largo plazo, como la lucha por la emancipación, la conquista de la identidad, la realización de su ser, etc.; b) de

---

[19] Véase, Habermas, Jürgen. Ciencia y Técnica como Ideología, Madrid, Tecnos, 1980.

mediano plazo, como la conquista o consolidación de una posición o reconocimiento, la lucha por una legislación o normatividad apropiada, la creación de una política o espacio que regule y asuma la responsabilidad de llevar adelante los objetivos planteados etc.; c) de corto plazo, como la negociación salarial, la indemnización de los afectados por el temblor, etc.

Asimismo, se asume en todos los casos que estas temporalidades son susceptibles de ser vinculadas y los programas así descompuestos, alternativamente negociados en función de estos tiempos. Así, cada negociación, cada concertación, puede hacerse pensando en que se perdió lo inmediato pero se ganó lo mediato o de largo plazo; o a la inversa que lo importante es negociar lo inmediato.

En todos los casos, los discursos que dan sentido o estructuran estas negociaciones políticas, son ideologías o moralizaciones que imputan una naturaleza o voluntad a los movimientos así considerados, o argumentaciones técnicas, que, apelando a la objetividad de los procesos, supone un determinado curso de acontecimientos. En ambos casos a lo que se apela es al conocimiento privilegiado del tiempo.

En todos los casos, la participación política se da en sentido inverso a la condición ciudadana. El individuo se reconoce en tanto derivación de su condición o categoría económica o social. Esta tensión o contraposición entre la condición de obrero, campesino, indigente, damnificado, etc. y la condición ciudadana se resuelve de forma diversa dependiendo de la modalidad discursiva.

En el caso de los discursos que hemos llamado nacionalistas, la condición ciudadana es casi una categoría accesoria. Por el contrario, en los discursos que pretenden tecnificar la acción estatal existe un doble juego.

La posibilidad de racionalizar la política en áreas y temas analíticamente construidos, depende de una legalidad inicial y una condición que no es la del

obrero, campesino, estudiante, etc., sino la de ciudadano. Lo que el estado reconoce como punto de partida es al ciudadano. Las demás categorías, son derivaciones, que son tratadas de forma singularizada por cada una, o varias, de las políticas estatales.

La legalidad inicial sobre la que se legitima y funda el Estado en un régimen de derecho pleno, es como dice Bobbio,[20] sobre la base de respeto y fundamento en las garantías individuales. Todo lo demás aparece como una consecuencia posterior. Además, la sectorialización y descomposición de las demandas en áreas particulares, acotadas y delimitadas de la política estatal, hacen que la participación política de los ciudadanos se de en una diversidad de organizaciones y movimientos colectivos, sin que por ello el individuo sienta, que todos sus intereses se juegan en esas instancias. Así, se da una cierta autonomía en las formas de participación ciudadana y la política corporativa. Sin embargo, no deja de haber tensiones y subordinaciones.

Por el contrario, en los discursos nacionalistas, la identidad política de los sujetos se da casi totalmente en su condición de gremio o corporación. Al margen de esta condición sus derechos y demandas son escasamente reconocidas.

En todos los casos, sin embargo, hay una tensión entre la condición ciudadana y la condición gremial o sectorial. El problema de la democracia en las corporaciones sindicales no es exclusivo de países como México, en Gran Bretaña fue sorprendente ver como el gobierno de Margaret Tatcher, derrotaba a los grandes sindicatos británicos apelando al voto secreto y a la autonomía del individuo.

En general, las organizaciones gremiales y sectoriales, por lo que hemos venido argumentando, son la expresión de un hacer político y estructuración del cálculo político y social que resultan particularmente difíciles de democratizar. La posibilidad que tienen los sujetos comunes de comprender, racionalizar y sobre todo controlar

esta forma de quehacer y juego político en el tiempo ha sido, por lo menos hasta ahora, bastante limitada.

Poder político y orden público en México

Quizá, con una buena dosis de esquematismo, se pueda decir que la conformación moderna del cálculo político ha tenido en México, básicamente dos modelos. El modelo que va de la Reforma al Porfiriato y el modelo que va de la Revolución a la década de los ochenta.

El primero lo he denominado el modelo liberal-positivista, no porque una cierta corriente de pensamiento o ideología dominaba el mundo cultural de la época, sino porque, en una hipótesis más fuerte, me parece que la verdadera tarea de hombres como Barreda o Parra, era la de proveer la infraestructura discursiva para la nueva vida pública, emancipada del poder del clero. El segundo modelo, lo he llamado simplemente corporativo y su denominación será evidente en lo que resta del texto.

El proyecto de la Reforma, como ha sido señalado en repetidas ocasiones, fue el proyecto de constitución de la Nación.[21]

Antes de la Reforma, la única fuerza integradora con dimensiones nacionales era la Iglesia. Por ello resulta paradojal, que fuera, precisamente, afectando el poder de la Iglesia como se constituyera el verdadero Estado nacional.

Reyes Heroles, dio cuenta, brillantemente, de este proceso.[22] Lo que interesa resaltar aquí, sin embargo, es el hecho, de que para el nuevo Estado que nacía, su fundamento se encontraba en dar forma a la separación entre el interés público y el

---

[20] Bobbio, Norberto. Op. cit. 1987.
[21] Reyes Heroles, Jesús. El Liberalismo Mexicano, México, FCE, 1958.
[22] Véase Reyes Heroles, op. cit.

interés privado. El objetivo fundamental era el de secularizar la vida pública, a través de una nueva moral.

Se trataba, no de sustituir o eliminar al discurso religioso, sino de cuestionar su competencia en los asuntos políticos. Para Barreda la cuestión de Dios era un asunto que no podría debatirse racionalmente. El problema no era demostrar la inexistencia de Dios, sino reconocer que era un asunto privado de creencias personales.[23]

Para Profirió Parra el objetivo era el de romper con la herencia de sangre, con la tradición.[24] El modelo liberal-positivista, buscaba a través de una política educativa (la Reforma Educativa de 1868 y la fundación de la Escuela Nacional Preparatoria) y una reforma política fundar una nueva moral pública basada en el hecho y la utilidad.[25] Ese era el verdadero papel del discurso positivista. Los nuevos actores públicos son sujetos, cuya competencia se valora, no por lo que son sino por lo que hacen. No por la "herencia de sangre", sino por su utilidad pública.

La cuestión central es la de constituir y fundamentar un régimen de derecho, basado en la competencia ciudadana. Toda la reflexión filosófico-social del pensamiento positivista, es vista como una contribución para asistir o complementar la ley.

Pero ¿quienes tenían competencia, para ejercer la condición ciudadana?. Esta era la verdadera cuestión social del Liberalismo Mexicano, como lo llamara Reyes Heroles.[26] El problema de dar fundamento a la propiedad privada y con ello a una moral utilitaria, tenía como contraparte la cuestión indígena y la sociedad de castas.

---

[23] González Navarro, Moisés. Sociología e Historia en México, México, El Colegio de México, 1970. p. 7.
[24] González Navarro, op. Cit. Pp. 27-28.
[25] Castañeda, Fernando La Constitución de la Sociología en México, en. Paoli Fco. (coor), Desarrollo y Organización de las Ciencias sociales en México, México, Miguel Angel Porrua, 1990. Pp. 400 a 403.
[26] Reyes Heroles, op. cit.

El positivismo de Barreda y Parra fue sustituido por el organicismo, ya no se trataba de apelar al hecho y a la utilidad, sino a las funciones que tenían las castas.[27] Resulta interesante y sorprendente, como al final del Porfiriato, Molina Henríquez se esfuerza por definir atributos y virtudes y por supuesto competencias a las diferentes castas.[28]

Sin embargo, ni el positivismo de Barreda y Parra, ni el organicismo de Justo Sierra y Molina Enríquez fueron capaces de resolver la compleja trama de una vida pública fundada en la competencia ciudadana.

El problema, para el Estado que se constituye después de la Revolución, es el de reconocer en su interior las demandas sociales, de las movilizaciones de masas.

Para el Estado posrevolucionario, el problema no es de calificar, quienes son o no competentes para la condición ciudadana, sino de que manera incorporar a los sectores expresados en el movimiento armado.

El estado se tiene que abrir por principio a la participación popular, pero el contexto de la participación no puede ser el espacio de la competencia ciudadana, sino el tiempo.

Las demandas populares aparecen, como inconmensurables. Imposibles de ser resueltas en el aquí y ahora.

Lo que el Estado mexicano ofrece es la posibilidad de jugar en el tiempo. El Estado se abre no para resolver las demandas, sino para permitir que los sectores expresados en el movimiento armado, participen de la lucha política por los recursos y los espacios de decisión.

---

[27] Castañeda op. cit. P. 404-405.
[28] González Navarro, op. Cit. P. 44.

Lo que se ofrece es el tiempo, lo que se juega es el tiempo. Lo importante es participar en un proyecto en el cual, lo que no se puede ganar hoy, se puede jugar mañana. El Estado Posrevolucionario ofrece, junto a ciertos productos o resultados concretos, la participación en un proceso.

Surge así una discursividad, que reorienta y redefine el cálculo político en relación al tiempo. Una cierta hermenéutica histórica cubre el escenario intelectual, cultural y político de México. Se constituyen términos como el pacto social, el proyecto de Revolución mexicana, el nacionalismo revolucionario que condensan y expresan esa nueva discursividad. Estos términos se convierten en acertijos, enigmas, que sufren interpretaciones y reinterpretaciones permanentes.

Para darle instrumentalidad a esta nueva forma de participación política, se hace necesario organizarla en forma sectorializada a través de estructuras corporativas. Surge una nueva sociedad donde la identidad y participación política del sujeto no los otorga la ley, la condición ciudadana, ni tampoco la situación de casta, sino la pertenencia a un sector.

La estructura corporativa reconoce al sujeto en tanto es parte de una entidad colectiva y no en cuanto sujeto particular. La condición de individuo se deriva de la condición de ser parte del sector.

En el marco de una participación popular cuyas demandas aparecen, en principio, como inconmensurables, además de jugar con el tiempo, la estructuración de la política depende de un poder altamente jerarquizado y disciplinado. Un poder que no lo pone la ley, por el contrario impone su ley. La ley ya no es fundante de la vida pública, su aplicación es más bien ex-post, una vez que la negociación ha sido alcanzada.

El fundamento del poder de esta estructura jerárquica, está en la

inconmensurabilidad del mismo poder. El jefe, el líder, el presidente, aparece como tal y su poder emana de la condición de encarnar el cuerpo, el todo, no a una de las partes, ni de descomponer el todo en partes, racionalizables, funcionalmente evaluables (legislativo, ejecutivo, judicial).

Como tal se vuelve un poder trascendente, metafísico, que no encarna, ni se fundamenta en ninguna ley o instancia jurídica concreta, sino en su propio poder arbitral. Su poder descansa en su propio poder arbitral. Su poder descansa en el poder mismo.

El príncipe debe cuidar en cada decisión, más que su contenido, el carácter arbitrario de la decisión. Dar, quitar, legitimar, reconocer, desconocer, poder es el contenido mismo de la decisión.

Lázaro Cárdenas al romper con el maximato y al imponer el presidencialismo, le dio a esa estructura una sola ley que ratificaba el poder arbitral y le daba una extraordinaria estabilidad: la jerarquía debía renovarse sexenalmente, pero cuidando rigurosamente el carácter arbitrario de la sucesión. El Cesar escogía al César.

De esta manera la estructura arbitral quedaba intacta, pero los juegos políticos aún los más personales y contingentes también se estructuraban en el tiempo. Hoy se podía perder, pero mañana ganar. La idea de que había siempre una posibilidad de recuperarse, de que se podía volver a jugar, dotó al sistema de un extraordinario pragmatismo y de una férrea disciplina política. La expresión de que el sistema político era como una rueda de la fortuna, a veces se estaba arriba y a veces se estaba abajo, se convirtió en una leyenda popular.

La negociación se convirtió en el mecanismo de rectificación y corrección de las deficiencias y tensiones sistémicas.

Todo era negociable. Con, por encima, a pesar de la ley todo era negociable. Siempre y cuando se reconozcan con claridad las posiciones; quien pide y quien da; quien reclama y quien concede; en suma, siempre y cuando se respete la jerarquía. La jerarquía impone los límites, los alcances y las formas de la negociación, en otras palabras, disciplina e instrumentaliza la contienda política.

Esta estructura se mantuvo en sus principios básicos hasta el gobierno de Díaz Ordaz. El movimiento del 68 significó, no sólo la ruptura con uno de los sectores favorecidos por el régimen (las clases medias ilustradas), sino también la demanda de una nueva vida pública que trascendiera el estrecho margen de los sectores corporativos. Nuevos sectores sociales hacían su aparición, demandaban reconocimiento y satisfacción a sus demandas por fuera del sistema corporativo.

La respuesta del gobierno Echeverrista fue una extraña combinación de la estructura jerárquico-corporativa tradicional, con nuevos discursos y políticas especiales para atender las demandas por fuera de las estructuras corporativas.

El objetivo de esta política no era sólo el de incorporar en nuevos espacios a las élites intelectuales ofendidas, sino de incorporar nuevo discursos y formas de racionalización de lo público.

Particularmente mediante un discurso nacionalista, que apelaba a la necesidad de nuevas políticas de desarrollo. Echeverría incorpora a los discursos de legitimidad del Estado la crisis como una condición sistemática que debe atender el Estado mismo.

La noción de la crisis rearticula las demandas y los actores sociales en torno al Estado. Se crea una nueva estructura de clientela, que ya no depende del sector corporativo tradicional, sino de las políticas de Estado. Cada demanda, cada conflicto que surge, se orienta hacia el Estado como su interlocutor principal. Surge incluso una circularidad donde las deficiencias y tensiones provocadas por el propio

sistema político, son rearticuladas y nuevamente atendidas por la acción estatal, creando nuevas relaciones de clientela.

Las transformaciones de la política estatal van acompañadas del desarrollo de nuevas formas de vida pública y publicidad, como el cine, la televisión, etc.. Todos estos nuevos agentes (políticas estatales, medios de comunicación, etc..) fueron creando nuevos espacios y formas de identidad pública.

Sin embargo el gobierno Echeverrista logró mantener la organización jerárquico-corporativa como instrumento de conformación y orientación de cálculo político.

Fue durante el gobierno de López Portillo que esta forma de racionalización de la política se resquebrajó.

La crisis fiscal del Estado aceleró el proceso de desgaste de las formas tradicionales de estructuración del cálculo político. El último año del gobierno Lopezportillista hizo evidente que el poder arbitral del presidente resultaba insuficiente, para imponer orden y racionalidad al sistema. Los sectores insubordinados ya no eran campesinos, trabajadores o clases medias, sino las élites económicas del sistema.

La palabra presidencial representaba muy poco en el marco de la crisis. Los esfuerzos desesperados de retórica presidencial generaban desconfianza.

El régimen bajo el cual los banqueros habían hecho las mejores operaciones, acababa expropiándoles el negocio. La figura presidencial no parecía garantía de nada. Los costos de la crisis, para la palabra presidencial empeñada resultaban muy altos. El oráculo había fallado, el presidente ya no era el artífice del tiempo.

El régimen de De la Madrid intentó incorporar una nueva forma de racionalización del sistema, estimulando los mecanismos del mercado. El objetivo no era solo, el de

enfrentar la crisis económica, poniendo orden a las finanzas, sino el de imponer una nueva racionalidad, nuevos horizontes al cálculo político y social.

La apelación al mercado era, también, la apelación a una nueva moral utilitaria, que viera en las relaciones costo-beneficio, medios-fines, el funcionamiento de una nueva calculabilidad social.

Para las políticas delamadridistas, la función del Estado era la de proveer las bases para el cálculo económico y social El Estado debía buscar la eficiencia en sus funciones y la estabilidad en las políticas. Los expertos de la política estatal, las devaluaciones sorpresivas eran elementos de irracionalidad que desestructuraban el cálculo económico y social. Asimismo, un Estado que es juez y parte al mismo tiempo, no puede ni ser eficaz ni racionalizar el mercado. El Estado no podía ser propietario y representante de los obreros al mismo tiempo. De la Madrid intenta renunciar a las dos cosas: Estado obrero y empresario. Intenta renunciar a que el Estado sea responsable de los conflictos de intereses.

El proyecto de De la Madrid de recurrir al mercado como instrumento de racionalización de la sociedad se vio, sin embargo, cuestionado con la caída de la bolsa al final de su sexenio.

En su último año de gobierno De la Madrid empeñó, como gobiernos anteriores, la palabra y su liderazgo corporativo en un pacto para salvar y mantener el equilibrio del sistema. El presidente se colocaba una vez mas como el artífice del tiempo. Pero su oráculo ya no tenia credibilidad, era su puro poder arbitral.

Los intelectuales y el orden público en México

En México la secularización del saber y la autonomización de los intelectuales, ha tenido sus particularidades. La cultura mexicana se emancipó de la iglesia pero no del "rey".

El Estado posrevolucionario mexicano no sólo organizó a los obreros, a los empresarios, a los campesinos y a los sectores populares, también fue el organizador de la cultura y los intelectuales.

La política cultural del estado mexicano buscó crear mediante su política educativa una nueva conciencia e identidad nacional. En este proyecto cultural el Estado mexicano no creó un nuevo ciudadano, sino un espacio al interior del propio Estado de disputa política y confrontación ideológica. El verdadero público de los intelectuales mexicanos no lo constituyó un grupo de ciudadanos ilustrados, sino el Estado mismo, sus instituciones y su élite de funcionarios.

Aún los intelectuales disidentes no pudieron escapar a este cerco cultural del Estado mexicano.

La función de los intelectuales mexicanos, salvo contadas excepciones, no fue la de dar un nuevo fundamento a la vida pública, sino la de racionalizar la política y la integración y regulación de los sectores populares al aparato estatal. Este papel lo jugaron las interminables interpretaciones y reinterpretaciones históricas y filosóficas de la revolución mexicana. Esto refleja no una lucha por el fortalecimiento de la sociedad civil sino una disputa por la definición y regulación del proyecto del Estado.[29]

En un principio la militancia política se combinó con la practica y el oficio intelectual. Fue el caso de Vasconcelos, de Lombardo Toledano o Gómez Moran.

Hasta finales de la década de los cuarenta, los intelectuales mexicanos combinaron su oficio con empleos alternativos, generalmente cargos públicos. Después de las reformas universitarias de los años cuarenta, los intelectuales encontraron un espacio relativamente independiente en la UNAM.

Como dice Krauze "por primera vez el intelectual puede dedicarse profesionalmente a su disciplina sin sacrificar tiempo a la burocracia, el periodismo, la abogacía, la diplomacia". [30]Este nuevo espacio creó una nueva relación del intelectual con el Estado. La generación de medio siglo como la llaman Krauze y Jiménez Moreno, fue mas critica y radical.

A finales de los años cincuenta esta generación fue impactada por la Revolución cubana, e inicio un proceso de critica y cuestionamiento de la Revolución mexicana, a través de revistas como Política y El Espectador.

Sin embargo, a pesar de su criticismo y de pensar desde un espacio diferente y aparentemente más autónomo, no logró salir de la órbita estatal.

Los interlocutores de esta generación, siguieron siendo el Estado y sus élites. La reforma universitaria fue insuficiente para crear un espacio independiente y autónomo para los discursos y lenguajes de los intelectuales. La generación de medio siglo no pudo crear su propio público y su auditorio siguió circundando dentro de la órbita estatal

Más que ninguna otra generación ésta fue alter ego del Estado mexicano, su conciencia crítica. Su criticismo resultó completamente funcional con las reformas estatales de la década de los setentas, y muchos de ellos fueron finalmente sus ideólogos.

La relación de la Universidad con el Estado entre los años cincuentas y sesentas, fue una relación muy peculiar. La universidad fue una especie de conciencia crítica que hacía las veces de substituto de una vida pública ahogada y asfixiada por las organizaciones corporativas e instituciones del Estado.

---

[29] Castañeda op. cit.
[30] Krauze, Enrique. Cuatro Estaciones de la Cultura Mexicana, Vuelta, No. 60, 1982, p. 36.

Esta relación particular de los intelectuales con el Estado se rompió y modifico en 1968. El movimiento estudiantil mexicano representó un rompimiento de los universitarios e intelectuales con el estado, y una ruptura al interior del mismo Estado.

A partir de esta ruptura y particularmente en el gobierno Echeverrista el Estado modificó su relación con los intelectuales.

Por primera vez como política el Estado incorporo a los intelectuales no como conciencia moral o critica, sino como expertos. Aunque muchos de ellos no fueran expertos, se les dio un estatus como hombres de saber, y no como autoridades morales.

La expansión del Estado demandaba una actitud critica, pero no desde una determinada calidad moral, sino desde una perspectiva técnica. El marxismo mexicano cambió su lenguaje y su discurso. De la filosofía de Lukács y Sartre a la ciencia de Althusser y Colletti.

Fue en este contexto, a pesar de su retórica populista y de su sobreideologización, donde se conforma el lenguaje de la tecnología económica y política del gobierno actual.

De la ideología la formación de opinión

La década de los sesenta y setentas fueron décadas cargadas de debates ideológicos y de la conformación de grandes discursos. Por el contrario la década de los ochenta fue una década de voces bajas, silencios y sonidos trémulos.

Los intelectuales durante las décadas de los sesenta y setenta se disputaron los grandes proyectos sociales y sobrecargaron sus prácticas y oficios de debates

ideológicos. Por el contrario, la década de los ochenta ha vivido una verdadera crisis de ideologías.

Son varios los factores que han contribuido a esta transformación. Entre ellos vale destacar el desarrollo de nuevos lenguajes y de nuevos espacios de intersubjetividad, el desarrollo en ciernes de una nueva esfera pública y la retracción del Estado.

La década pasada ha visto el desarrollo de nuevos instrumentos y medios de comunicación que están transformando los foros y los oficios de los intelectuales.

Dentro de las revistas, las que más han destacado han sido dos vueltas y nexos. Ambas tuvieron sus orígenes en la década de los setenta. si bien se pueden encontrar antecedentes de los formatos de estas revistas, lo cierto es que han conformado un nuevo medio de expresión de la cultura, a través de textos y lenguajes mas ágiles que se sobreponen y se complementan, En un mismo medio se combina el cuento, la poesía, el ensayo político, la nota cultural, el comentario ligero, la critica, etc.

Lo mismo ha ocurrido con los periódicos. Durante esta década se fundaron periódicos como el Uno Mas Uno, La Jornada, El Financiero y han modificado su formato otros periódicos más.

En estos nuevos formatos la información se simplifica y se acorta y al igual que en las revistas, combinan y funden diversos textos, lenguajes y mensajes a través de notas, artículos de opinión, ensayos, suplementos especiales, comentarios especializados, entrevistas con expertos, suplementos culturales, etc.

Estas transformaciones de la prensa escrita no son más que el reflejo del desarrollo de los medios de comunicación: la televisión, el cine, la radio, los videos, etc.

A través de estos medios se han creado una enorme cantidad de lenguajes y discursos nuevos que han conformado y desarrollado nuevos públicos y nuevas formas de publicidad.

Hace algún tiempo, Alejandro Aura, en un evento sobre *El Discurso del Amor* organizado en la Facultad de Ciencias Políticas, se preguntaba, si algún amante había alguna vez usado las palabras de Lara para su amada. Imaginémonos al sujeto diciendo "la palidez de una magnolia invade tu rostro de mujer atormentada y en tus divinos ojos verde jade se adivina que estas enamorada, dime si tu boca, diminuto coral pequeñito panal, es para mi." En realidad no creo que nadie le haya dicho eso a su amada, porque a Lara no se le recitaba, se le escuchaba en la radio o se regalaba en un disco. Su lenguaje es el de la radio y el disco, como el de Britney Spears es el video y la televisión.

Nuevos lenguajes que convocan a su público desde la intimidad del hogar. Subierten la vida privada de los sujetos y los disectan de nuevas y diversas formas.

También los lenguajes técnicos se han vuelto espacios de convocatoria pública. Lenguajes que analizan a los sujetos en su vida social y los convocan a formas de identidad colectiva o pública.

No sólo podemos formar parte del club de José José, también podemos formar parte de Alcohólicos Anónimos, de grupos de enfermos de SIDA, de inválidos, de padres de familia, de provincianos en el D. F., de damnificados del temblor, etc., sin tener que reconocernos o identificarnos con la C.T.M., la C.N.C. o la C.N.O.P.

Esto es lo que Gouldner llamó una polisemia[31]. Una heterogeneidad de signos y mensajes, que han puesto en crisis a las ideologías tradicionales y creado una diversidad de discursos con funciones y estructuras diferentes. A partir de estas nuevas estructuras discursivas se está conformando una esfera pública compleja y

poliforma, que ha desbordado los ámbitos de competencia del Estado.

Ante estos lenguajes y esta esfera pública, los intelectuales mexicanos han perdido su identidad. Con tibieza y temor empiezan a tratar de redefinir sus espacios y competencias. Muchos de estos intelectuales han abandonado sus prácticas de investigación, como historiadores, economistas, sociólogos, politólogos, por la práctica periodística. Pasando de ideólogos en los setentas a formadores de opinión en los ochenta. Asimismo, algunos intelectuales han intentado subsistir el ensayo por el cuento y la novela. Aunque en estos virajes el éxito ha sido escaso.

Estos cambios no tendrían nada de malo si no fuera porque han ido en detrimento de ciertos oficios y prácticas de trabajo intelectual. Muchas disciplinas sociales se encuentran en un lamentable deterioro. Los libros con investigaciones novedosas y de fondo han escaseado, en su lugar han abundado las antologías de artículos periodísticos, compilaciones o libros colectivos con ensayos cortos.

También la transformación del ideólogo en formador de opinión no siempre ha sido por convicción. Muchos intelectuales hablan en voz baja no porque quieran, sino porque no pueden. Carecen de los instrumentos analíticos y discursivos para reorientar su práctica en esta nueva esfera.

A falta de sus voces, muchos intelectuales mexicanos han recurrido a voces extranjeras. Habermas a sido un autor de moda. Pero más que neutralizar su discurso ha sido una forma de distraer y diferir el problema. Se han traído nuevos shows sólo para mantener el espectáculo.

La ausencia de voces fuertes, después de la muerte de Octavio Paz, no es sólo el fruto del debilitamiento de ciertos juegos ideológicos, sino de la pérdida de identidad de ciertos discursos y practicas intelectuales que se fundan en el juego ideológico.

---

[31] Alvin W Gouldner, op. cit., 1976.

No hay nada de malo que el intelectual deje de ser ideólogo, para pasar a ser formador de opinión. Al contrario, se abriría una gran perspectiva para el juego democrático. Sin embargo, para que el discurso sea un verdadero instrumento de formación de opinión, la voz del intelectual debe ser más fuerte y sobre todo más definida.

En México, los intelectuales vivieron, por mucho tiempo, en el mejor de los mundos. Como conciencia moral del Estado, podían ser críticos sin dejar de ser parte del sistema de privilegios. En realidad jugaron el papel de ser la articulación y mediación de las demandas sociales con el Estado. Fueron la voz de los obreros, de los campesinos, de los sectores populares y como tales podían asumir los compromisos correspondientes, sin por ello abandonar su silla en la mesa del "rey".

Pero en los años recientes este mundo idílico de los intelectuales se está transformando. Resulta curioso y a veces hasta vergonzoso, observar a algunos intelectuales tratar de hacer malabares, para conservar el equilibrio entre el discurso que les dio identidad y su lugar junto del rey.

El asunto no es fácil. Por una parte apelar a algún reconocimiento público es una función de los papeles y voces que se encarnaron. Por otra parte, el Estado mexicano actual, producto de su crisis financiera y de sus reformas, no parece estar entusiasmado en asumir ninguna voz que no sea la suya y mucho menos las voces que en el pasado conformaron su legitimidad. El resultado final es la debilidad del discurso de los intelectuales. Por más que se agitan sus voces son débiles y huecas.

Me parece que hoy, más que nunca, es cierto el argumento de Paz. Los intelectuales no tienen, ni deben representar las voces de otros. El desafío actual es, que ellos tienen que hablar con su propia voz.

Pero no para renunciar a sus compromisos públicos, sino para desempeñarlos con

integridad

CAPÍTULO IV. LA INFRAESTRUCTURA DEL DISCURSO SOCIOLÓGICO LA AUTONOMÍA UNIVERSITARIA

Introducción

Decir que la sociología es un discurso universitario es algo que requiere de ser esclarecido.

La sociología es un discurso de expertos, ningún líder en la sociología es un aficionado o amateur. Ser un líder político, un ideólogo o una figura pública no acredita, ni da competencia a nadie para hacer sociología. Los sociólogos famosos tienen grados y reconocimientos universitarios y participan de un complejo sistema de adiestramiento, acreditación y entrenamiento.

Aunque aparentemente trivial u obvio no hay nada de simple en ello. La sociología es un discurso muy diferente a los discursos públicos, a la literatura, a la religión, a la filosofía, a cualquier forma de arte, etc. Se diferencia de todos ellos porque el enunciante y el receptor son iguales. La condición del sujeto que enuncia el discurso y la del sujeto que recibe el discurso es intercambiable: es un lenguaje de pares.

La sociología es un discurso autoreflexivo que se hace cargo no sólo de las condiciones de su enunciación, sino de las condiciones de producción y reproducción del sujeto que la enuncia. Se puede decir que en la medida que alguien hace poesía se hace poeta, y quizá se podría decir lo mismo de otros discursos como el político o el filosófico, en consecuencia también estos discursos producen al sujeto que lo enuncia. Sin embargo, el poeta no hace público(ni está

obligado a ello), los procedimientos y métodos empleados para hacer su poesía; ni el lector evalúa los resultados por los procedimientos utilizados. Por el contrario el discurso de la sociología y el de la ciencia en general requiere tanto o más de los procedimientos que de los resultados. El discurso obliga no sólo al productor sino también al receptor a conocer los procedimientos, es decir obliga a que ambos sean sociólogos.

Para producir el espacio de un discurso de esta naturaleza es necesario una serie de operaciones discursivas de las que tratamos de hacernos cargo en otros capítulos y de una compleja infraestructura institucional que es el interés en este capítulo.

Al señalar que la sociología es un saber universitario, no sólo estamos diciendo que es un saber profesional, estamos afirmando que es el producto propio de un desarrollo institucional específico: las reformas universitarias europeas, concretamente alemanas en el siglo XIX.

A finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX las universidades europeas se vieron enfrentadas a las contiendas ideológicas y políticas de los nuevos estados en formación y a las demandas prácticas y técnicas de la emergente y creciente sociedad de mercado. Ambos procesos actuando a veces de manera independiente y a veces de manera conjunta, pusieron a la universidad en crisis y amenazaron con su desaparición. En Francia en "1793 las universidades fueron clausuradas y hasta 1896 no fueron nominalmente restablecidas".[1]

Por un lado, parte de los viejos saberes universitarios y de su vieja estructura eran impugnados como retrógrados y representantes del viejo orden. Por el otro, el discurso de la ciencia era celebrado y promovido, pero no como actividad académica, sino como una nueva moral pública o una nueva promesa tecnológica.

---

[1] Ben-David, Joseph. op. cit. 1974, p. 120.

Para la Inglaterra del siglo XVIII y XIX la ciencia era básicamente el discurso de una nueva clase media ascendente, que veía en ella el fundamento de un buen gobierno y la base del nuevo desarrollo económico e industrial.

Para la Francia del siglo XIX la ciencia se convirtió en el programa ideológico de los "industriales" de Saint-Simon y fue vista por él como el fundamento moral de un nuevo orden. La ciencia era básicamente el discurso de filósofos y amateurs salidos de la aristocracia y la alta burguesía y que buscaban en ella un basamento ideológico.

Su principal interés era "usar a la ciencia en asuntos económicos y políticos para aportar pruebas objetivas y científicas para los cambios que necesitaban".[2] "Estos hombres eran con frecuencia superficiales y descuidados en su pensamiento".[3]
La ciencia encontró en este ámbito un extraordinario impulso. Durante el siglo XVIII Inglaterra se convirtió en el centro de la producción científica en el mundo y en el primer tercio del siglo XIX Francia tomó el liderazgo.

La importancia de estos movimientos radica en el hecho de que abrieron el espacio para la institucionalización de la ciencia, es decir del reconocimiento de la investigación "exacta" y "empírica" como método de conocimiento, diferente e independiente a otros métodos de conocimiento.[4]

Sin embargo, en estos países la actividad científica se mantuvo como una actividad privada. En Francia, a pesar de que muchos intelectuales se incorporaron a los Colegios y a las nuevas instituciones de altos estudios, la actividad docente no tenía nada que ver con la investigación científica.[5]

Los científicos y filósofos de la ciencia en la Francia del siglo XIX insistían en

---

[2] Ibid. p. 115.
[3] Idem
[4] Ibid. p. 116.

remover el control de la Iglesia sobre el sistema educativo, pero nunca estuvieron interesados en eliminar el control directo del Estado. De hecho veían el control estricto del Estado como una salvaguarda contra el resurgimiento de la Iglesia. Además, ellos mismos eran figuras públicas prominentes, miembros destacados del servicio civil y altos funcionarios de la administración escolar.

La libertad de expresión era una conquista y un problema de la vida pública francesa y la libertad de investigación era una prerrogativa de la vida privada en donde se realizaba ésta.

Si bien todos estos movimientos intelectuales sociales y políticos crearon las condiciones para hacer de la investigación científica una actividad apreciable, fue en Alemania entre 1820 y 1900 que la investigación científica se profesionalizó, haciendo de ella una actividad necesaria y constitutiva de la universidad, reconocida y pagada, transformando la curricula universitaria.

Dentro de este marco se reforman los saberes universitarios y surgen los principales campos de la investigación científica, "con metodologías especializadas y contenidos sistemáticamente determinados. Los estudiantes que querían saber en qué consistía realmente una disciplina tenían que leer libros de texto alemanes".[6]

"Alrededor de 1860 las cuatro facultades de Teología, Filosofía, Derecho y Medicina que abarcaban todo el conocimiento superior existente a comienzos de siglo se habían transformado hasta hacerse irreconocibles".[7] "Durante los veinte años que siguieron a las reformas universitarias, el enfoque general que apenas distinguía entre literatura, filosofía, historia y ciencias de la naturaleza, se escindió

---

[5] Ibid. p.121

[6] Ben- David J. y Zolczower. El desarrollo de la ciencia institucionalizada en Alemania. Barnes (comp.) Estudios sobre sociología de la ciencia, Madrid, Alianza Univesidad, 1980. p47.

[7] Idem

en disciplinas especializadas: historia, lingüística, filología, etc."[8] Más tarde esta tendencia fue seguida por las ciencias naturales, surgiendo nuevas especialidades y subespecialidades: la fisiología se separa de la anatomía, etc.

¿Cómo es que se dio este proceso? Joseph Ben-David y Zloczower [9]han analizado en detalle la historia de la universidad alemana y la forma en que se profesionaliza la investigación científica. No es nuestro interés reproducir la historia de este proceso pero nos interesa resaltar y sintetizar algunos puntos relevantes del mismo:

1) A diferencia de los intelectuales franceses y británicos, los intelectuales alemanes no encontraron ni en la vida pública, ni en las demandas técnico-económicas fundamento a su quehacer. Por una parte las élites alemanas apreciaban más a los intelectuales franceses que a los alemanes, por la otra, fuera de los gobernantes y de la élite aristocrático-militar en Alemania no había actores políticos o sociales de peso que promovieran o justificaran un proyecto intelectual de envergadura. Los intelectuales alemanes y franceses partiendo de preocupaciones similares siguieron caminos completamente diferentes. Los intelectuales franceses vivían el presente y trataban como fuera de traducir sus ideas a la realidad política, los intelectuales alemanes vivían en la historia pasada y futura, en la búsqueda de su "ser", de su "espíritu", de su "identidad". El programa de los intelectuales franceses fue político, el de los alemanes teorético-filosófico. El programa de los primeros se jugo en la esfera pública el de los segundos en la universidad.

2) Después de las guerras napoleónicas las élites alemanas se reencontraron con sus intelectuales y vieron en su trabajo la oportunidad de revalorar el orgullo y prestigio alemán. Apoyaron y promovieron a las universidades y su reforma.

---

[8] Idem.
[9] Idem.

De esta asociación hubo por lo menos dos consecuencias importantes para la reforma de la universidad y sus saberes. Por una parte la revaloración del quehacer de los intelectuales fue por su trabajo filosófico y no por consideraciones prácticas ya sea económicas o políticas. Lo que tuvo como consecuencia la profesionalización de la investigación y de la carrera académica como actividad independiente y válida en si misma.

Por otra parte en virtud de la precaria relación de los intelectuales con el Estado la libertad de pensamiento sólo podía ser garantizada en la medida en que lo universitarios demarcaran sus intereses intelectuales de los intereses públicos o privados. La libertad de pensamiento tuvo en Alemania una versión más restringida y modesta que la libertad de expresión tan peleada por los intelectuales franceses: la libertad de cátedra.

Sin embargo, la libertad de cátedra fue más importante para el desarrollo de la universidad contemporánea y sus saberes. El ensayo de Max Weber *La Ciencia como Vocación*, es al mismo tiempo una demarcación de competencias entre los saberes universitarios y las esferas de la sociedad y del estado y una defensa de la libertad de pensamiento.[10] Pero la libertad de cátedra no significa libertad para expresar las opiniones políticas o ideológicas indiscriminadamente. Max Weber fustigó a los profesores que reducían su cátedra a expresar su opinión personal del mundo.[11] La libertad de pensamiento y opinión era posible solo dentro de un marco disciplinario claramente establecido. Los saberes modernos se constituían en un nuevo marco de intersubjetividad.

3) Con frecuencia se les atribuye a los filósofos alemanes de finales del siglo XVIII y principios del XIX la paternidad de este nuevo modelo universitario. Pero esto,

---

10 Weber, Max. La Ciencia.... op. cit., 1986.

11 Ibid. , también véase Weber, Max. El sentido de la neutralidad valorativa en las ciencias sociológicas y económicas, en e libro Ensayos de metodología sociológica, Buenos Aires, Amorortu, 1973.

sólo es parcialmente cierto, ellos contribuyeron únicamente a sentar las bases de la libertad de cátedra y para hacer de la investigación una carrera académica con méritos propios.

Pero la formación de las nuevas especialidades y subespecialidades fue en realidad un movimiento contrario al de esa tradición filosófica. De hecho como dice Ben-David fue un movimiento de ruptura con la Filosofía.[12] Lo que significó una nueva forma de fundamentación de esos saberes. En virtud de esa nueva forma de fundamentación (valdría más decir de autofundamentación) es que Max Weber se puede plantear la libertad de pensar y opinar dentro de un marco disciplinario que la regula y que permite su reducción a un contexto de resolución racional.[13]

4) La transformación de la vieja curricula universitaria y el desarrollo de nuevas disciplinas fue el resultado de dos procesos básicos. Por un lado, la titularidad en un área de investigación estaba ligada a la cátedra. En la medida en que las opciones para acceder a determinadas cátedras se cerraban, porque la demanda estaba cubierta, la única posibilidad que quedaba era el desarrollo de nuevas áreas de investigación, que pudiera dar lugar a nuevas cátedras.

Por otro lado a diferencia de Francia e Inglaterra, en Alemania nunca hubo una universidad nacional, por el contrario había un sistema de universidades en constante competencia por la matrícula(una de las características que Max Weber criticara del sistema universitario alemán). El desarrollo de nuevas cátedras era sin duda una forma de aumentar la oferta e incrementar la matrícula. El desarrollo

---

12 Ben-David, J. op cit. 1974, p. 146

13 En su ensayo La ciencia como vocación, Max Weber se pregunta cómo deben comportarse un masón y un devoto católico frente a la cátedra, en temas sensibles a sus creencias, para Weber es imposible que renuncien a sus credos pero cree que es posible que cada quien fundamente sus ideas mediante reducciones empíricas, véase op. cit. 1986 p. 102.

de nuevas especialidades y subespecialidades, era el resultado de dos luchas: por los puestos o cátedras y por incrementar la matrícula.

Al final del siglo XIX el modelo alemán tendió a universalizarse. Países cómo Estados Unidos, Francia, Inglaterra así como Universidades de la Europa del Este trataron de copiar el modelo. Los departamentos en los Estados Unidos pretendieron ser una copia de los *Insitut* alemanes, aunque según Ben-David no son equivalentes.[14] Durante la Tercera República las universidades francesas trataron de seguir el esquema de Alemania y aunque las circunstancias políticas no permitieron que el modelo se consolidara, si permitió que un judío, Emile Durkheim, se convirtiera en el principal fundador de la sociología académica.

Lo que nos interesa resaltar es que es éste el espacio en el que se constituye la sociología académica y que tiene como rasgos característicos:

1) La institucionalización de la investigación científica como una actividad independiente y no fundamentada por la filosofía o por ningún otro discurso ajeno a ella. La libertad de pensamiento y opinión adquiere en la libertad de cátedra e investigación su estatuto universitario, como algo específico y diferente a la libertad de expresión ideológica y política y de las libertades propias de la vida privada.

2) La constitución de una comunidad cuyos intereses se conforman en torno a una "forma de conocimiento posible". Los intereses de esta comunidad no se fundamentan en principios ideológicos o políticos, ni tampoco en intereses económicos o tecnológicos. Lo que no significa que estos saberes no tengan consecuencias en todos estos planos o que los miembros de esa comunidad, a título individual, posean intereses en cualquiera de los planos. Pero ninguno de estos intereses posee la potencia y calificación para dar identidad a esa

[14] Ben-David, op. cit.1974, p. 171.

comunidad. Se constituye lo que Gouldner llamó una comunidad de lenguaje o un grupo socioligüísticamente diferenciado.[15]

3) El fundamento de estos saberes se encuentra en la forma de demarcación de sus competencias. Lo que algunos llamarían intereses cognitivos[16] u objeto de conocimiento. Se produce una inversión de las formas de fundamentación y constitución del discurso. No se conoce porque existan ciertos imperativos prácticos, tecnológicos, económicos, políticos o ideológicos; por el contrario en la medida en que se conoce se participa en las esferas públicas o privadas. El intelectual orgánico de Gramsci no existe y quizá nunca existió en el mundo moderno. Los intelectuales intervienen en la sociedad y en la política a nombre de sus saberes. Marx no habla del destino de la clase obrera porque se sienta parte de ella, lo hace a nombre de la "ciencia" y la "objetividad".

4) Un programa de conocimiento como el descrito ofrece un proyecto de vida al que participa de el. Puede trabajar en un partido político, en una oficina de gobierno, en un medio de comunicación, en una empresa comercial, etc. sin que pierda su identidad como antropólogo, economista, químico, médico o sociólogo.

5) La Universidad se reestructura internamente y también hacia el exterior. Externamente, la universidad redefine sus relaciones con la sociedad y el estado. La sociedad aparece como un mercado inconmensurable de demandas, intereses, valores que atentan contra la identidad de los saberes universitarios. La única forma de enfrentar exitosamente esas demandas es demarcándose de ellas, refundando sus saberes. Así los saberes profesionales pueden enfrentar ese mercado sin dejar de ser química, fisiología, biología, sociología, etc.

A diferencia de la universidad alemana de principios del siglo XIX, la universidad que conoce Max Weber, renuncia a ser la conciencia, el alma o el cáliz del espíritu

---

15 Gouldner, Alvin W. op. cit. 1979a, p. 28.

16 Habermas, Jürgen, op. cit. 1972

alemán. La Universidad renuncia de partida a cualquier compromiso ideológico o político bajo el peligro de ver censurados, amenazados o distorsionados sus saberes. La libertad de pensamiento y opinión expresada en la libertad de cátedra es la garantía del desarrollo pleno del saber disciplinario.

Internamente, se transforma la organización de los saberes, no sólo surgen nuevas especialidades, sino que también se redefine la importancia y peso de cada uno de ellos en la organización universitaria. Se redefine la organización académica: surgen departamentos, institutos, etc. Se formalizan los programas académicos y se reglamentan las formas de definir y otorgar competencias a través de grados, títulos, reconocimientos, etc., constituyendo una oferta de calificaciones para el mercado de trabajo. Se formalizan los protocolos de investigación y se organiza la carrera académica, la forma de ingreso y egreso de la planta docente, el acceso a las cátedras o cargos académicos más elevados, en suma se estructura un complejo mercado de trabajo académico.

En México la sociología también nació y se desarrolló dentro del marco de la universidad y también nació después de grandes reformas universitarias. Al igual que en Francia la universidad fue clausurada durante medio siglo y al igual que en ese país los intelectuales mexicanos, particularmente después de la Revolución Mexicana, tuvieron una vida pública muy intensa y plagada de debates ideológicos.

El gobierno nacido de la Revolución vio en la educación un instrumento clave para la construcción de un nuevo orden. El proyecto educativo vasconcelista fue uno de los más ambiciosos (desde el punto de vista político) que gobierno alguno pudo concebir. Dentro de este marco la universidad, desde su refundación en 1910 a la fecha, ha sido el espacio de acres y en ocasiones sangrientas contiendas políticas.

De 1910 a 1944 la universidad mexicana, como la universidad europea, trató de definir un espacio en esta nueva sociedad. Sin embargo, a diferencia de lo que hemos descrito la universidad mexicana no se demarcó de la sociedad y del estado. Por el contrario se asumió como la conciencia crítica del país y ha sido a la vez un aparato de gobierno y un eje de la opinión pública nacional. Lejos de hacerse a un lado de convertirse en un tercero en las relaciones de la sociedad con el estado, se convirtió en un puente en un eslabón en la articulación de las relaciones entre estas dos dimensiones.

Así la forma en que la Universidad mexicana enfrentó y trató de regular los intereses y contiendas políticas tuvo grandes diferencias con lo que hemos descrito.

En este capítulo hemos intentado hacer (varios) cortes diferentes del fenómeno, con el objeto de caracterizar las peculiaridades del espacio que da cabida a la sociología en México. El objetivo no es explicar como se funda y se desarrolla la universidad en México, sino caracterizar a través de cortes diferentes la forma en que se define el espacio de la universidad frente al poder público.

En primer término vamos a analizar un momento que nos parece ilustrativo de la forma en que los intelectuales universitarios en México entienden su espacio y definen su relación con la vida pública: la polémica de Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano. Por el tema y por el trasfondo me parece que la polémica puede ser comparada con las reflexiones de Max Weber en los ensayos *La ciencia como vocación* y *El sentido de la valoración en la ciencias económicas y sociales.*

LA POLÉMICA ENTRE ANTONIO CASO Y VICENTE LOMBARDO TOLEDANO

El 7 de septiembre de 1933 se inició el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos con la participación de 21 estados de la República y el Distrito Federal.

La delegación de la UNAM estaba conformada por el químico Roberto Medellín rector de la Universidad, el Dr. Vicente Lombardo Toledano, el Dr. Ignacio Chávez, el Dr. Julio Jiménez, el Ing. Ricardo Monges López y el Abogado Luis Sánchez Pontón.

Al Dr. Lombardo Toledano, director de la Escuela Nacional Preparatoria, le tocó presidir la mesa relativa a la "Posición ideológica de la universidad frente a los problemas del momento y la importancia de la universidad en el mundo actual."

El Dr. Antonio Caso miembro del Consejo Universitario, ex-rector de la UNAM, ateneista y figura universitaria destacada, sin haber sido delegado ante el Congreso, solicitó se le invitara a participar en el debate final de las conclusiones a las que había arribado la mesa presidida por Lombardo Toledano.

El debate tiene como punto de partida las conclusiones de la mesa y consta de dos intervenciones de Caso y dos réplicas de Lombardo. Posteriormente Caso y Lombardo volvieron a debatir y en un libro publicado por la Universidad Obrera y compilado por Lombardo se recogen los textos de estas polémicas bajo el pomposo título *Idealismo vs. Materialismo*. Sin embargo, en lo que concierne a la Universidad la polémica se reduce a las cuatro intervenciones de los dos protagonistas.

En la primera intervención de Caso el objetivo es defender la libertad de cátedra, mientras que en la segunda se orienta a plantear sus diferencias con la filosofía "materialista" que informa las conclusiones de la mesa.

La polémica es en buena medida un ejemplo y una expresión de las tensiones y dilemas que surgen entre la formación de un nuevo orden político (y el potencial educativo para construirlo) y la relación de la universidad con ese nuevo orden (la relación entre ideología y saber universitario).

Debe destacarse que entre los polemistas hay diferencias generacionales. Caso es un ateneista y es parte de la generación de intelectuales que vivieron la transición del Porfiriato al estado posrevolucionario, contribuyó a la crítica del positivismo y con ello hizo la crítica de las bases culturales e intelectuales del Porfiriato. Pero generacionalmente la revolución le quedaba adelante y era poco por no decir nada lo que podía aportar al nuevo orden.

Por su parte Lombardo era discípulo de Caso y uno de los llamados siete sabios. A su generación le correspondió participar en la construcción del nuevo orden posrevolucionario. Lombardo tenía una participación política muy activa y tan sólo un par de años después de la polémica se habría de convertir en uno de los principales ideólogos del régimen Cardenista y con ello del régimen posrevolucionario.

También las trayectorias personales de los dos polemistas marcan diferencias significativas que se reflejan en el debate. Antonio Caso había sido rector de la UNAM cuando Vasconselos era secretario de Educación y se había visto obligado a renunciar cuando José Vasconselos le solicitó la renuncia de su hermano. Alfonso Caso y de otros profesores más por haberse expresado en la cátedra en forma negativa del secretario. No hay ejemplo más claro de la arbitrariedad y fragilidad a la que estaba expuesta la cátedra universitaria, frente a los caudillos políticos, aún de aquellos que se creían cultivados y educados.

Por su parte Lombardo tenía una militancia activa en el movimiento obrero, había sido Secretario de Cultura y Propaganda de la CROM y desde ese cargo había propuesto la reforma al artículo tercero constitucional, posteriormente dicha

iniciativa fue propuesta al PNR que la hizo suya en diciembre de 1933 y finalmente el artículo fue reformado en 1934, para "hacer de la educación que imparta el estado una educación socialista".[17]

Lombardo y Caso expresaban como en pocas ocasiones los dilemas y tensiones de la relación entre la educación superior y el Estado mexicano.

En la figura de Lombardo encarnaban los desafíos de la formación de un nuevo orden político y la búsqueda de un marco ideológico que le diera soporte. Por su parte Caso encarnaba las tribulaciones de la universidad y su azarosa y compleja relación con la política.

Tradicionalmente, se ha caracterizado a esta polémica como un conflicto ideológico y político entre la derecha "antirrevolucionaria" y el estado "revolucionario". De acuerdo a esta tesis la derecha se había refugiado en la UNAM, después de los embates del Callismo y de las normas constitucionales que dejaban a la iglesia fuera del proceso educativo. Se afirma que el gobierno le dejó la universidad a la "reacción", para concentrarse en la educación básica. La ley orgánica de 1933, propuesta por el secretario de Educación Narciso Bassols, se interpreta entonces como un proyecto "privatizador", en el cual el gobierno le concedía a los universitarios la total autonomía, como una forma en que el gobierno se deslindaba de la universidad y de sus sectores "antirrevolucionarios".

Lombardo sostuvo esta tesis. Al relatar los resultados del Congreso Lombardo señalaba:

> "El Congreso de Universitarios Mexicanos aprobó las proposiciones de la Comisión por abrumadora mayoría de votos. Sin embargo apenas clausurado, los conservadores, contando con el apoyo decidido de la

---

17 Lombardo Toledano V., Materialismo vs. Idealismo. La Polémica Caso Lombardo, ed. Universidad Obrera, México, 1963, p. 25.

prensa, de la Iglesia Católica y de los elementos llamados comunistas, en México estos extremos se han juntado muchas veces, pasaron de las palabras a los hechos. Se apoderaron del edificio de la Rectoría de la Universidad por la fuerza. El gobierno se cruzó de brazos y dejó hacer. El Rector Medellín se encerró en su casa y la mas alta institución de cultura de México cayó en las manos de los partidarios del irracionalismo filosófico".[18]

Me parece, sin embargo, que ésta es una interpretación demasiado simplista, que compra las propias condenas y manipulaciones ideológicas de la política mexicana de la época, donde todo aquel que iba en contra de las propuestas del régimen en turno era acusado de contrarevolucionario o reaccionario. Muchos de los debates intelectuales en las décadas de los veinte y treinta se mueven en torno a quien sostiene o cual es una verdadera actitud revolucionaria.[19]

La polémica refleja posiciones ideológicas y filosóficas de ambas partes, pero el problema desborda con mucho ese marco. La reducción de la polémica a un debate ideológico es demasiado maniquea y unidimensional. Si queremos evitar caer en visiones extremadamente voluntaristas y sobreideologizadas, debemos comprender que lo que subyace a la polémica es algo más complejo: la definición de los espacios de competencia del estado, la relación de éste con la sociedad, la formación de una nueva esfera pública y el papel de la universidad en estos procesos.

En la estructura de la argumentación de los protagonistas se hace evidente que las diferencias desbordan el marco ideológico. Independientemente de los contenidos de la intervención de Caso son evidentes sus diferencias con Lombardo, su argumentación parte de un intento de definir lo que es la universidad, posteriormente trata de definir lo que son sus saberes y lo que estos

---

18 Toledano, V.L. op. cit., 1963, p. 25.

saberes requieren para desarrollarse y a partir de ello cuáles pueden ser sus compromisos con la nación y la política.

La estructura de la argumentación es muy parecida a la de Max Weber en el ensayo la *Ciencia como Vocación*, aunque los contenidos y conclusiones son muy diferentes.

Por su parte, Lombardo no parte de la universidad ni de lo que son sus saberes, sino de lo que a su juicio es en ese momento la nación y las tareas del nuevo estado y lo que debe hacer la universidad para contribuir a esas tareas.

En la introducción que escribiera varios años después a su polémica con Caso, Lombardo comienza señalando lo que considera los postulados básicos del nuevo orden social y político, consignados en la Constitución de 1917:

> "todas las riquezas naturales del territorio de la República pertenecen al dominio de la nación; la propiedad privada es una concesión del Estado a los particulares y no un derecho inherente al individuo o a la persona humana; la nación tiene el derecho de imponerle a la propiedad privada así constituida, en cualquier momento las modalidades que dicte el interés público; el Estado posee la facultad de establecer la forma en que deben ser explotados los recursos del territorio nacional, con el objeto de garantizar su aprovechamiento científico y técnico y con el de hacer posible una mejor distribución de la riqueza; los latifundios deben dividirse para crear la agricultura campesina y la pequeña propiedad rural; los obreros tienen derechos propios de su clase -el Artículo 123 los enumera- que el Estado reconoce junto a los derechos del hombre o garantías individuales."[20]

---

19 Véase la Disputa cultural de los años 20 contra Novo y Cuesta.. Díaz Arciniega, Victor. Querella por la Cultura "Revolucionaria" (1925).. México, FCE, 1989.

y más adelante señala:

> "Había, pues, necesidad de añadir al nuevo concepto de la soberanía nacional, a la reforma del concepto de propiedad, a la reforma del régimen de tenencia de la tierra y a la reforma social que reconocía los derechos de la clase obrera, otra reforma, la reforma educativa. Sin ella, las ideas conservadoras minarían los cimientos del nuevo orden social que estaba levantándose."[21]

La afirmación es a la vez clara y sorprendente. Para Lombardo lo que se debatía era nada más y nada menos que la construcción del nuevo orden social y con ello la soberanía nacional y las reformas sociales. Más allá de la retórica, que hizo de la salvación nacional un instrumento para posponer indefinidamente la satisfacción de demandas sociales, anular compromisos, cancelar derechos, descalificar oponentes, las palabras de Lombardo reflejan la percepción de una realidad compleja donde el gobierno y la nación entera se debatían en la búsqueda de una nueva moral pública: "De la tabla de los valores ¿cual era el principal para los hombres que morían a millares en el norte y en el sur del país todos los días, impulsados por el afán de edificar una vida social distinta a la del pasado?"[22]

Las preguntas inevitables, sin embargo, son ¿la universidad podía y debía asumir esa responsabilidad? y ¿hasta donde la universidad asumió ese compromiso?

El punto de partida de la polémica fue la conclusión tercera de la mesa que presidía Lombardo y que a la letra decía:

> "Las enseñanzas que forman el plan de estudios correspondiente al

---

[20] Lombardo, op. cit.,1963, p. 7.
[21] Ibid., p. 17
[22] Ibid., p. 14.

bachillerato obedecerán al principio de la identidad esencial de los diversos fenómenos del Universo y rematarán con la enseñanza de la Filosofía basada en la Naturaleza. La Historia se enseñará como la evolución de las instituciones sociales, dando preferencia al hecho económico como factor de la sociedad moderna y, la ética como una valoración de la vida que señale como norma para la conducta individual el esfuerzo constante dirigido hacia el advenimiento de una sociedad sin clases, basada en posibilidades económicas y culturales semejantes para todos los hombres".[23]

La propuesta condensa la postura filosófica e ideológica del "materialismo" que defendía Lombardo.

En su primera intervención Caso sigue dos estrategias argumentativas complementarias, por un lado, trata de definir lo que a su juicio es la universidad; por el otro trata de demostrar lo discutible que son las tesis de la identidad esencial de los fenómenos del universo, la filosofía naturalista, la historia de las instituciones y la ética de una sociedad sin clases. Habiendo otras interpretaciones posibles, no sería legítimo dar al alumno una sola versión.

Caso trata de demostrar que la universidad como persona moral "no puede preconizar oficialmente credo alguno filosófico, social, artístico o científico".[24]

Para Caso la universidad es una comunidad de cultura. Lo que significa que como comunidad los intereses de grupo privan por encima de los intereses individuales. En este caso el interés será de tipo cultural. Sin embargo, hay muchas comunidades de cultura, según Caso "La cultural es...creación de valores...y los

---

[23] Ibid., p. 23.
[24] Ibid., p. 35

valores son: el valor económico, el valor estético, el valor ético, el valor intelectual, que se llama verdad y el valor religioso que se llama santidad".[25]

Pero la "Universidad es *(como comunidad de cultura)* una comunidad de investigación y enseñanza"[26] y por lo tanto no puede preconizar un credo. Según Caso la razón es obvia: "supongamos que hoy declaramos nosotros un credo, y que mañana en nuestro mismo taller de investigación y enseñanza que es la universidad se declara que ese credo no vale. Si la esencia de la universidad es la investigación ¿Como es que podremos declarar a priori un credo?"[27]

Caso aclara que no es enemigo de las tendencias sociales: "Un hombre contemporáneo que es enemigo del socialismo, no merece vivir en este siglo."[28]

Por ello él esta de acuerdo con que la Universidad tenga una vocación social, pero sin profesar un credo específico:

> "como institución de cultura la Universidad de México, dentro de su personal criterio inalienable, tendrá el deber esencial de realizar su obra humana ayudando a las clases proletarias del país en su obra de exaltación, dentro de los postulados de la justicia, pero sin preconizar una teoría económica circunscrita, porque las teorías son transitorias por su esencia, y el bien de los hombres es un valor eterno que comunidades e individuos necesitan tender a conseguir, por cuantos medios racionales se hallen a su alcance".[29]

La universidad, según Caso, puede tener una orientación pero de ninguna manera sostener un credo porque al hacerlo traiciona lo que es específico de ella: la

---

[25] Ibid., p. 34
[26] Ibid., p. 34.
[27] Ibid., p. 17
[28] Ibid., p. 35.
[29] Ibid., p. 36

investigación, cuya característica principal, es que no tiene verdades eternas, lo que hoy es cierto mañana puede no serlo. Asimismo, la búsqueda del bien desborda a cualquier teoría o práctica política. Si la Universidad se compromete con un credo filosófico o social y mañana ese credo resulta inexistente habrá complicado a la Institución.[30]

Complementando esta argumentación Caso intenta cuestionar las tesis contenidas en la tercera conclusión de la mesa. El objetivo es doble, por una parte trata de demostrar lo provisional de las tesis y por lo tanto su posible superación futura y por la otra, la existencia de tesis contrapuestas que de ser aprobadas las propuestas de la mesa quedarían fuera de la enseñanza en la Escuela Nacional Preparatoria (ENP).

"No todo el mundo está de acuerdo con la identidad esencial de los fenómenos del universo como decía Montaigne; pero si la identidad esencial de los fenómenos del universo es objeto de discusión ¿vamos a complicar a la universidad obligándola a enseñar la identidad de los fenómenos del universo?"[31]

En relación a la enseñanza de la historia y la ética, Caso critica que en los acuerdos de la mesa se pretenda enseñar sólo una parte de lo que constituyen estos saberes:

> "pero la Historia no puede enseñarse como la evolución de las instituciones sociales porque la historia es más que eso, hay historia de las instituciones sociales e historia de otras causas...pero los autores del proyecto me parecen fascinados con una idea, con un credo, exponen ese credo y esa idea y necesariamente subordinan las demás ramas de la enseñanza y de la ética y de la filosofía misma, y nos dan un naturalismo en vez del conocimiento filosófico, nos dan una historia

---

30 Ibid., p. 34.

31 Ibid., p. 37.

de las instituciones sociales en vez de historia y nos indican la enseñanza de una parte de la ética en vez de darnos la ética".[32]

Al final de la primera intervención, Caso concluye con una propuesta alternativa a la de la mesa acerca de lo que debe ser la Universidad y su orientación:

"Primera base. La Universidad de México es una comunidad cultural de investigación y enseñanza; por tanto, jamás preconizará oficialmente, como persona moral, credo alguno filosófico, social, artístico o científico. Segunda. Cada catedrático expondrá libre e inviolablemente, sin más limitaciones que las leyes consignen, su opinión personal filosófica, científica, artística, social o religiosa. Tercera. Como Institución de cultura, la Universidad de México, dentro de su personal criterio inalienable, tendrá el deber esencial de realizar su obra humana ayudando a la clase proletaria del país, en su obra de exaltación, dentro de los postulados de la justicia, pero sin preconizar una teoría económica circunscrita, porque las teorías son transitorias por su esencia, y el bien de los hombres es un valor eterno que la comunidad de los individuos ha tender a conseguir por cuantos medios racionales se hallen a su alcance. Cuarta. La Universidad procurará de preferencia discutir y analizar, por medio de sus profesores y alumnos, los problemas que ocupen la atención pública, y cada individuo será personalmente responsable de las opiniones que sustente. Para la realización de esta actitud sólo se exigirá previamente, a juicio de la Academia de Profesores y Alumnos respectiva, que sea idóneo intelectualmente con el conducto universitario de que trate. Por último, y como prueba de la absoluta amplitud de criterio que creo haber alcanzado en la redacción de estas bases, por encima de todo sectarismo, diría: es libre la inscripción en las cátedras de la Universidad. Cada alumno hará sus estudios bajo la dirección del

[32] Ibid., p. 39-40.

profesor que eligiere, entre los catedráticos que presten sus servicios en la enseñanza de la misma asignatura."[33]

Al definir a la Universidad como una comunidad de cultura cuyos objetivos son la enseñanza y la investigación, Caso da un paso importante en la defensa de la libertad de cátedra y en la definición del papel de la Universidad en el nuevo orden político y social que está emergiendo.

La Universidad se define como una comunidad con intereses propios, independientes y diferentes a otros intereses culturales, sociales o políticos. Asimismo, la investigación aparece como un elemento central en lo que constituyen los intereses universitarios, lo cual es también muy importante por dos motivos: primero, porque la institucionalización de la investigación científica en la Universidad es un elemento fundamental en la constitución de los saberes universitarios modernos (como señalamos en la introducción) al dotarlas de un programa de conocimiento que no se fundamentaba en la práctica privada o pública de estos saberes. Caso da un paso en este sentido, al derivar la importancia de la investigación de la enseñanza y hacer de ambas el núcleo de la actividad universitaria. Segundo, en esa época la idea de que la investigación fuera una actividad fundamental de la universidad era poco reconocida y aceptada. En 1929 cuando se debatió la primera Ley de Autonomía, la idea de que la Universidad fuera la responsable de la investigación de los recursos y problemas nacionales, causó gran polémica en el Congreso y se sugirió que para ello se creara una institución nacional independiente. Por ello la caracterización de la Universidad como una comunidad de docencia e investigación era una defensa importante y audaz.

También, la crítica de Caso a la enseñanza de la historia y de la ética constituía un punto de partida interesante, en la medida en que incorporaba el marco disciplinario como un criterio de evolución de los contenidos de la enseñanza. El

---

33 Ibid., pp. 42, 43, 44.

problema no es la defensa de tal o cual valor, sino que ninguno de estos valores permite comprender que es lo que constituye el campo de la ética y lo mismo se puede decir de la historia, la historia de las instituciones sociales es sólo una parte de lo que constituye el campo de la historia.

Lamentablemente, Caso apenas esbozó estos argumentos y de hecho es a través de un esfuerzo analítico por desmontar lo que subyace a la polémica que ponderamos estos puntos. Pero lo cierto es que Caso se perdió en el laberinto de sus propias diferencias ideológicas y filosóficas con Lombardo.

Al final de su intervención en su proyecto de "orientación general de la Universidad", él acaba proponiendo, no la libertad de cátedra, sino la libertad de expresión ideológica, que cada maestro exprese su opinión personal bajo su propia responsabilidad y que los estudiantes elijan. Su modelo de universidad es la pluralidad teológica de las universidades parietéticas a las que alude y no la universidad moderna de la que hemos hecho mención. Caso no se juega en su debate la separación de la universidad de la esfera pública, sino la pluralidad pública.

Asimismo, toda su argumentación la hace descansar en una visión confusa, para la polémica, de lo que es la investigación. Según Caso si la universidad es una comunidad de investigación y si la investigación es siempre creación o descubrimiento de cosas nuevas, la Universidad no puede comprometerse con una doctrina, porque mañana puede resultar falsa. Lo menos que se puede decir de este argumento es que confunde planos y resulta demasiado frágil a la crítica.

La respuesta de Lombardo parte de una síntesis, básicamente justa, de los argumentos de Caso. A partir de ella trata de establecer lo que considera las diferencias básicas con su interlocutor.

Según Lombardo, Caso afirma que "la verdad y el bien son eternos... No podemos preconizar un bien circunstancial; el bien de los hombres es permanente; y como la investigación debe realizarse en estos términos, por la propia definición de la institución máxima de cultura que tenemos en México, no competen a esta adoptar una actitud definitiva. La ciencia no está hecha. Todo dogma se acaba y se agota."[34]

Más adelante afirma que para Caso la cultura es una finalidad, mientras que para él "es un simple instrumento del hombre". "Y como afirmo, (sigue diciendo Lombardo), que la cultura en sí y por sí no existe también afirmo que la humanidad abstracta, que el bien en abstracto no existe, porque ningún valor en abstracto existe. No creo en las entelequias; no creo en los valores abstractos y menos cuando se trata de valores históricos. La cultura ha sido la resultante de diversos factores, de distintas circunstancias a través de la evolución histórica, nada más."[35]

Las afirmaciones de Lombardo no tienen un peso significativo en la argumentación de Caso. La afirmación de que el bien de los hombres es eterno y hay que buscarlo por cuantos medios racionales se tenga al alcance, no niega la historicidad de la cultura. El argumento de Caso es igual al de Lukács en *Historia y Conciencia de Clase*, no importa que se haya demostrado como falsos todas las leyes y teorías de Marx, se puede seguir siendo marxista ortodoxo, porque la ortodoxia se refiere al método. Lo que quiere decir que el proyecto socialista está por encima de cualquier teoría positiva. Ciertamente, los argumentos de Caso y de Lukács son entelequias, pero no son ahistóricos y tampoco tienen consecuencias para la polémica.

Sin embargo, esta estrategia le permite a Lombardo sacar la discusión del contexto en que la formula Caso, la pregunta ya no es ¿qué es la universidad y

---

[34] Ibid., p. 50.
[35] Ibid., p. 51.

qué es lo que puede hacer? ahora el problema es ¿cual es la visión ideológico-filosófica que subyace a los argumentos de Caso y cual a los de Lombardo? El problema se reduce a una mera confrontación ideológica. Pero, como hemos señalado, la propia argumentación de Caso se presta, porque mientras pone por un lado algunas ideas de lo que la Universidad es y puede ser, por el otro lleva estos argumentos a la confrontación con sus propias posturas ideológico-filosóficas y a la defensa de la libertad para expresarlas.

Una vez que encuadra la polémica en el marco de una confrontación ideológica, Lombardo procede a argumentar la historicidad de la cultura y señala que "no hay régimen histórico que no haya tenido a su servicio una manera de pensar la vida, una serie de juicios que tratan, en primer término, de hacer que perseveren, de hacer que se mantengan las instituciones que caracterizan a su régimen."[36]

En México cada período histórico ha tenido una filosofía propia. El virreinato tuvo a la Iglesia como "institución temporal, no sólo espiritual". Con la Reforma el individualismo y el positivismo reinaron como filosofías y ahora con la Revolución es necesario una filosofía que responda a las demandas económicas y sociales del pueblo.

Lombardo sigue una argumentación que en varias ocasiones ha sido usada contra la llamada neutralidad valorativa:

> "yo pregunto cuándo, cuándo, en realidad, ha habido un régimen histórico sin teoría social, cuándo ha habido una enseñanza sin una teoría social, cuando ha habido una institución que no preconice, abierta o subrepticiamente una teoría social? Nunca, que yo sepa. Por eso no concibo un catedrático, un profesor, que no de su propia opinión a sus alumnos. Por lo mismo tampoco un régimen histórico que no sostenga ninguna teoría científica, filosófica, pedagógica, cualquiera que sea. Lo

---

36 Ibid., p. 52.

> que sucede es que durante el último siglo de esta gran etapa de nuestra evolución histórica, se ha creído de veras que las escuelas han sido neutrales frente a los problemas sociales, frente a los problemas humanos, y realmente no ha habido tal neutralidad: le hemos estado sirviendo, inconscientemente o conscientemente, de modo explícito o implícito, al régimen que ha prevalecido en el país durante mucho tiempo; y esta afirmación no la hago para nuestro país sino para todos los países del mundo."[37]

Mills recuperaría un argumento similar en su polémica con Speier. La versión más reciente de este tipo de argumentos es, quizá, la pretensión de Foucault de demostrar que a etapas históricas determinadas le corresponden determinados "epistemes".

Se trata de un argumento que ha tenido muchos adeptos y grandes nombres dentro del pensamiento social moderno. Sin embargo, me parece un argumento teóricamente equivocado e históricamente falso. En el segundo capítulo argumentamos que el postular una división tajante entre hecho y valor o para decirlo en los términos de Gadamer, el reconocer que el conocimiento se construye a través de prejuicios, no significa que éstos se deriven o se funden en una visión omnicomprensiva del universo o en una forma de vivir, percibir y construir el conocimiento que da unidad a todo. Una postura así corre el peligro de caer en el irracionalismo de los nacionalismos fanáticos y de las intransigencias ideológicas y analíticamente es incapaz de distinguir la diversidad de discursos y lenguajes y sus competencias. Analíticamente, carece de cualidades para discriminar y discernir la diferenciación de lenguajes, coloca en un mismo terreno a la religión y a los "weight watchers"; a la poesía y al cardenismo; al rock, al cubismo y al nacionalismo revolucionario; al fascismo, al budismo sen, a la pedagogía Montessori, a la publicidad de Coca cola, al liberalismo y a la porra de

---

[37] Ibid., pp. 56-57.

las chivas del Guadalajara; a la teoría de la relatividad, al panismo, a los discursos de Alcohólicos Anónimos, vegetarianos, macrobióticos y fans de Gloria Trevi.

El argumento es históricamente falso porque en realidad nunca ha habido una sola filosofía o ideología dominante. Cuando el monoteísmo fue adoptado por los reyes y las élites en el pueblo seguía dominando el politeísmo. Mientras la teoría de la evolución de Darwin parecía influenciada por una filosofía atomista, en la misma época la física se veía inspirada por las filosofías holistas. En la época en que supuestamente reinaba el positivismo, el pensamiento socialista se extendió a través de periódicos, revistas, libros, partidos, organizaciones sindicales y un amplio público, como ningún otro discurso o ideología.

Sin embargo, Caso compró el argumento, el no negaba que hubiera diferencias ideológicas entre los dos, el pedía que hubiera tolerancia para que se enseñaran las diferentes ideologías o filosofías. Caso pedía "libertad de expresión", no "libertad de cátedra".

La crítica de Lombardo fue demoledora:

> "Si mañana se descubre en nuestros institutos de investigación que no hay identidad entre la materia y la energía, que hay contingencia en estos dos ordenes de la naturaleza, porque no son uno solo, entonces tendremos que corregir nuestra opinión y decir: ayer suponíamos como exacto este principio y hoy comprendemos que no lo es; debemos reemplazarlo por este otro que parece estar comprobado. El afirmar una opinión, el sustentar una opinión, el tener un criterio, no significa tenerlo para toda la eternidad... Nosotros creemos que las verdades son contingentes; y que precisamente por ser contingentes debemos mostrar las verdades de hoy antes de que pasen."[38]

---

[38] Ibid., pp. 59-60.

Toda la argumentación de Caso descansaba en el supuesto de que la universidad, siendo una comunidad de investigación, no podía comprometerse con ningún credo, porque siendo las verdades de la ciencia relativas, contingentes, cuando mañana se demostrara lo contrario, la institución quedaría complicada.

La tesis de Caso es insostenible, no podría haber conocimiento alguno bajo ese principio. No podríamos afirmar nada hoy porque, ciertamente, mucho de lo que la ciencia nos dice hoy mañana será superado.

El problema no son las verdades del futuro, sino las realidades del presente. La ciencia y la política no son lo mismo. Sostener un credo o una doctrina y demostrar su pertinencia científica son dos cosas diferentes. La ideología y la ciencia se fundan en prejuicios pero eso no quiere decir que se estructuren de la misma manera y cumplan las mismas funciones. La ideología se constituye a través de ideales, creencias, valores que no se juegan en la experiencia empírica, por el contrario la ciencia se constituye a través de valoraciones, conceptualizaciones, interpretaciones que tienen como objetivo explicar esa experiencia empírica. La ideología se juega en la forma en que le da identidad a la política a través del tiempo, la ideología le da instrumentalidad al presente político en base a un futuro posible. La ciencia se juega en el presente y explica el futuro y el pasado a partir del hecho aquí y ahora.

Pero la filosofía de Caso esta muy lejos de esta comprensión, su distinción entre el bien eterno y la contingencia de la ciencia, resulta francamente incompetente para separar la ideología de la ciencia, los saberes universitarios de lo público. A. Caso no le favorece ni el contexto social y político, ni el medio intelectual y cultural, ni su formación y postura intelectual.

Su segunda intervención resulta lamentable para la autonomización de los saberes de la Universidad, se declara filosófica e ideológicamente contrario a las

tesis de la mesa y por tanto incapaz de impartir semejantes cursos: "Yo no podré honradamente seguir dando la cátedra de la historia de la filosofía, porque no podré enseñar una tesis que a mí en lo personal me parece fundamentalmente errónea".[39]

Se declara contrario al materialismo:

> "Por tanto como yo soy de los que creen en Dios, según dije en alguna ocasión memorable: aún son suficientemente fuertes los brazos de la cruz, para colgar de ellos, el destino humano, me opondré siempre contra la tesis materialista, sobre todo cuando por obra de hombres inteligentes se pretende llevar al materialismo histórico a la teoría, a la tesis de mi Alma Mater, la Universidad Nacional de México, con la enseñanza de la filosofía basada en la naturaleza."[40]

Caso se entrega en su segunda intervención y Lombardo lo devora sin misericordia en su réplica. Confirma que las diferencias entre él y su interlocutor son puramente ideológicas. Con un agravante Caso representa una postura "idealista" y "religiosa" y y él representa una postura materialista y anticlerical.

En el marco de un Estado que reivindica a la revolución como su guía y razón de ser hay dos parámetros que definen y resuelven toda disputa ideológica: 1) se está en contra o a favor de la revolución; y 2) se está en el pasado o en el futuro, el presente no existe.

Como Comte o como Marx, Lombardo no tiene más que apelar a la historia para descalificar a su oponente, él representaba al futuro, Caso al pasado, él a la revolución, Caso a la contrarrevolución.

---

[39] Ibid., p. 73.
[40] Ibid., p. 76.

Como es conocido, el Congreso de Universitarios Mexicanos, aprobó las proposiciones de la mesa presidida por Lombardo, por abrumadora mayoría. Sin embargo, el edificio de la rectoría fue tomado, el rector renuncio y las propuestas nunca se aplicaron al plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria. La disputa finalmente, se dirimió políticamente y no académicamente, no había y no lo hubo después, un marco académico que pudiera resolver y procesar las diferencias (al menos buena parte de ellas).

Como un recurso analítico que nos permita tomar perspectiva del contexto institucional en el que se constituye la sociología académica en México, vale la pena recuperar algunos argumentos de Max Weber en el ensayo *La ciencia como vocación* y conocer los argumentos de la función de los saberes universitarios de uno de los fundadores de la sociología académica en Alemania.

En el ensayo mencionado, después de hacer una descripción y una crítica a la carrera académica universitaria, Max Weber se pregunta ¿para qué sirve la ciencia moderna en la sociedad actual? Max Weber deslinda el conocimiento científico de las múltiples pretensiones de hacer de éste el camino para conocer las sustancias o esencias verdaderas, el conocimiento del verdadero arte, el conocimiento de la obra de Dios, el conocimiento de la auténtica naturaleza y del sentido de la vida. La ciencia no puede responder a ninguna de las preguntas que subyacen a tales pretensiones de conocimiento.

Entonces "¿que significado tiene la ciencia como vocación una vez disipadas todas estas antiguas ilusiones?...Tolstoi ha dado la respuesta más simple <<*La ciencia no tiene sentido porque no responde a nuestro problema, el único que tiene importancia para nosotros: ¿qué debemos hacer y cómo debemos vivir?*>>"[41]

---

[41] M. Weber, op. cit., 1986, p.97.

"La ciencia natural responde al problema de lo que debemos hacer para dominar técnicamente la vida, pero deja de lado, o da por supuesto, para sus fines, el problema de si debemos o deseamos dominar técnicamente la vida, y si en última instancia ello tiene sentido."[42]

En cuanto a las ciencias históricas y sociales: "Éstas nos enseñan a interpretar y comprender los fenómenos políticos, artísticos, literarios y sociales en términos de sus orígenes. Pero no resuelven el problema de la utilidad pasada y presente de la existencia de dichos fenómenos culturales. Y tampoco responden al problema ulterior de si vale la pena hacer el esfuerzo necesario para conocerlos. Presuponen que existe un interés por participar, a través de este procedimiento en la comunidad de <<*hombres civilizados*>>. Pero no pueden demostrarlo <<*científicamente*>>; y el hecho de que presupongan este interés no demuestra en modo alguno, que éste sea evidente. De hecho no lo es en absoluto."[43]

Weber ha deslindado a la ciencia de la filosofía, al mismo tiempo que la deslinda de su uso como guía práctica o conciencia de la vida. Para Weber la ciencia no funda a la política y por supuesto la política tampoco funda a la ciencia:

> "Pero el verdadero maestro se guardará de imponer desde su tarima ninguna posición política al estudiante, ya sea de modo directo o a través de sugerencias. <<Dejar que los hechos hablen pos si mismos >> es la forma más injusta de imponer una posición política al alumno...Sólo es posible pedir al profesor que posea la integridad intelectual suficiente para comprender que una cosa es establecer hechos, determinar relaciones matemáticas o lógicas, o la estructura interna de valores culturales, y algo distinto es responder cuestiones sobre el *valor* de la cultura y su contenido individual, y el problema de la forma en que se debe actuar en la comunidad cultural y en asociaciones

---

42 Ibid., p. 99

43 Ibid., p. 100.

políticas...Desde luego es posible que el profesor individual no consiga eliminar totalmente sus simpatías personales. Entonces se halla expuesto a la crítica más aguda en el foro de su propia conciencia. Y esta deficiencia no demuestra nada; también es posible cometer otros errores, por ejemplo, por declaraciones erróneas, empero, éstas no prueban nada contra el deber de buscar la verdad."[44]

Weber se pregunta acera de un problema que atiende al mismo asunto que informa la polémica de Caso y Lombardo:

"¿Cómo es posible que un devoto católico por una par masón por otra, lleguen a valorar la materia del mismo modo, en un curso sobre las formas de la Iglesia y el Estado, o sobre historia religiosa? Ello es absolutamente imposible. Y, sin embargo, el profesor académico debe desear y debe exigir de sí mismo servir a todos por igual, mediante sus conocimientos y sus métodos. Ahora bien, me responderán, con razón, que el devoto católico nunca aceptará la versión de os factores operativos en la aparición del cristianismo que le presenta un profesor libre de sus presupuestos dogmáticos. ¡Ciertamente! Sin embargo, la diferencia radica en lo siguiente: la ciencia <<libre de presuposiciones>>, en el sentido de una negación de condicionamientos religiosos, desconoce el milagro y la revelación. Y la ciencia <<libre de presuposiciones>> simplemente espera de él que reconozca que *si* es posible explicar el proceso sin esas intervenciones sobrenaturales, las cuales deben ser eliminadas de una explicación empírica como factores causales; el proceso debe explicarse tal como intenta hacerlo la ciencia."[45]

---

[44] Ibid., pp. 101-102.

[45] Ibid., p.102.

El mundo moderno se encuentra gobernado por una pluralidad de dioses o para decirlo en términos actuales, vivimos en una pluralidad de lenguajes o discursos con parámetros, reglas o formas constitutivas diferentes:

> "Al menos en la actualidad volvemos a comprender que algo puede ser sagrado no solo pese a no ser hermoso, sino más bien debido a ello y en la medida en que no lo es... Y desde Nietzsche, comprendemos que algo puede ser hermoso, no sólo pese a que no es bueno, sino más bien en ese mismo aspecto. Anteriormente ello se halla expresado en *Les fleurs du mal,* como tituló Baudelaire su libro de poemas. Es corriente observar que algo puede ser verdadero aunque no sea hermoso, sagrado, ni bueno. En realidad, puede ser verdadero precisamente en esos aspectos. Pero estos sólo son los casos más elementales de la lucha en que se hallan envueltos los dioses de los diversos órdenes y valores. No sé como podríamos desear decidir <<científicamente>> el valor de la cultura francesa y la alemana; en efecto, también en este caso se trata de una lucha entre dioses distintos, una lucha presente y futura."[46]

Conviene contrastar las diferencias entre la polémica de Caso y Lombardo y las apreciaciones de Max Weber:

1) Caso y Lombardo miran a una sociedad y a una nación que se piensa y siente Revolucionaria y que busca su sentir y su ser en el pasado y en el futuro. Weber mira a una sociedad que emerge a la modernidad y que se siente en un presente heterogéneo y polisémico, gobernado por una pluralidad de dioses.

2) La sociedad de Caso y de Lombardo anda en busca de su ser y requiere de una cultura y una filosofía que encuentre o le de esa sustancia. No en balde la cultura mexicana posrevolucionaria, en su pintura, su literatura y su filosofía se ha

---

[46] Ibid., pp. 103-104.

volcado a la búsqueda de la sustancia, del ser, del espíritu, de la identidad de lo mexicano. Por el contrario la ciencia de Max Weber ha renunciado a pensar en términos de sustancias, de espíritus, de seres y por ello también renuncia a una ciencia o filosofía profética.

3) La lectura que hace Weber de la sociedad moderna, "gobernada por una pluralidad de dioses" y su crítica a las pretensiones de usar a la ciencia para resolver los problemas del sentido de la vida, es también un crítica y un deslinde de la filosofía como sistema. Por el contrario tanto Lombardo como Caso defienden su "sistema filosófico". Caso pretende únicamente que haya pluralidad y tolerancia, que se reconozca la diferencia. El problema es que las diferencias entre los "grandes sistemas filosóficos" solo se resuelve políticamente.

4) Aun cuando Weber y Caso coinciden en que la Universidad no debe asumir compromisos ideológicos o políticos, las razones de ambos son diferentes. Para Caso al asumir un compromiso ideológico o político se deja fuera a los demás. Para Weber no es competencia de los saberes universitarios asumir esas responsabilidades. Aún las posiciones más encontradas, como la de un masón y un católico, se dirimen de manera diferente en la vida pública y en la academia.

5) La universidad de Max Weber renuncia a ser la depositaria de los valores, la conciencia o el espíritu de la nación. La universidad de Caso y Lombardo definía su destino como la conciencia crítica, la depositaria de la cultura, la voz de la sociedad y de la nación: La Universidad Nacional.

La universidad se convirtió en el único espacio de verdadera libertad de expresión. Fue al mismo tiempo el espacio de la oposición y la disidencia y el alter del Estado. Se convirtió en un espacio no de libertad académica, sino de libertad de expresión. La Universidad se convirtió más en un espacio de opinión pública que académico y por ello las diferencias, como en la polémica de Caso y Lombardo, se resuelven política y no académicamente. Los saberes universitarios en México

[44] Ibid., pp. 101-102.
[45] Ibid., p.102.

se fundan más en su pertinencia política y su presencia pública que en procedimientos académicos.

LA AUTONOMÍA UNIVERSITARIA

En torno a la autonomía universitaria se han escrito muchas páginas y a través de estas se ha conformando una versión estándar con sus héroes y villanos, sus períodos, episodios, derrotas y realizaciones.

De acuerdo a esta versión que se ha conformado, la historia de la autonomía puede ser dividida en dos grandes períodos, el de sus antecedentes y el de su conformación definitiva.

Los antecedentes de la autonomía, han sido rastreados desde el movimiento para la creación de la Universidad Libre en 1875, y la creación de la Escuela Libre de Derecho en 1912, que fue el resultado de un movimiento estudiantil que se inició cuando Luis Cabrera, entonces director de la Facultad de Derecho, pretendió imponer un sistema de evaluación trimestral, lo que derivó en un movimiento que rápidamente se politizó y al que se sumaron profesores conservadores de corte porfiriano y enemigos del régimen de Madero. Otros antecedentes mas inmediatos fueron la leyes de autonomía de la Universidad de San Luis y de la Universidad de San Nicolás en Michoacán. En el caso de la Universidad de San Luis hubo incluso protagonistas, como Emilio Portes Gil, que tuvieron un papel destacado en la autonomía de la Universidad Nacional.

El proceso de conformación de la autonomía universitaria y de constitución de la universidad actual se da entre 1929 y 1944, a través de la formulación de tres leyes orgánicas, la de 1929, la primera que le concede la autonomía a la Universidad, la de 1933, que pretendía hacer de la Universidad una institución

plenamente independiente con una fondo que se suponía la haría plenamente autosuficiente y la de 1944, que rige hasta la fecha y que la define como un organismo descentralizado de gobierno.

En este panorama que se ha construido, la autonomía aparece como un programa que se hace presente desde la fundación misma de la Universidad Nacional de México. En el discurso de presentación de la iniciativa de Ley para la fundación de la Universidad Nacional de México, Justo Sierra señala:

> "Hasta ahora la educación superior en que se va a ocupar especialmente la Universidad Nacional había sido regenteada por el gobierno directamente; sin embargo los señores diputados comprenden que esto era hacer salir un poco de sus atribuciones genuinas al Estado. El Estado tiene una alta misión política, administrativa y social; pero en esa misión hay límites, y si algo no puede ni debe estar a su alcance, es la enseñanza superior, la enseñanza más alta. La enseñanza superior no puede tener, como no tiene la ciencia, otra ley que el método; esto será normalmente fuera del alcance del gobierno. Ella misma, es decir, los docentes que forman por sus conocimientos esta agrupación que se llamará la Universidad Nacional (y así como lo veremos en México, así se ha verificado en todas parte), será la encargada de dictar las leyes propias, las reglas propias de su dirección científica; y no quiere decir esto que el gobierno pueda desentenderse de ellas, ni impedir que lleguen a su conocimiento, ni prescindir, en bien del Estado, del derecho de darles su aprobación última."[47]

Las palabras de Justo Sierra se han interpretado tradicionalmente, como la justificación de la autonomía universitaria, obviando de esta manera la explicación histórica y teórica de su necesidad. Lo que si se explica históricamente es la lucha por la autonomía universitaria. La autonomía se asume como algo necesario,

---

[47] Justo Sierra.Obras Completas. tomo V. México, UNAM, 1948. p. 420 y 421.

natural, inmanente a la Universidad y lo que se analizan históricamente son las formas en que se reconoce o se niega esta condición, las dificultades para encontrar la fórmula correcta, "el acuerdo definitivo" y los intereses que ocasionalmente intervinieron en este proceso "natural".

Sin embargo, no hay nada de evidente o natural en este proceso. Las universidades han gozado desde sus orígenes de libertades y autonomías, sin embargo, los privilegios y libertades de la universidad medieval son muy diferentes a las formas en que la universidad moderna define su autonomía. La universidad medieval demandaba una autonomía en relación a los poderes locales y regionales y se desarrolló, precisamente en las zonas libres de esos poderes. Dependían de la protección del rey o de la iglesia para mantener su autonomía y con frecuencia gozaban de privilegios especiales, como los de juzgar a los miembros que cometieran un crimen de acuerdo a sus propias leyes y autoridades. Los privilegios de que gozaban, no eran sin embargo, algo extraordinario, era común para una sociedad donde estamentos y corporaciones gozaban de privilegios y obligaciones diferenciales.

Por el contrario la universidad moderna no pretende librarse (normalmente) de ningún poder feudal, sus saberes se refundan y su organización académica se restructura para responder a una sociedad abierta fundada en el mercado y a un estado que no reconoce autonomías o privilegios especiales de ningún "Señor" o "Principe". A diferencia de la universidad medieval (que fundaba su estatuto en el poder del rey o de la iglesia, o de los dos como la Real y Pontificia Universidad de México) ni los principios que fundan al estado ni los que articulan a la sociedad pueden fundar los saberes de la universidad moderna.

La Autonomía Universitaria y el orden público

En el libro *Una historia de la Universidad de México y sus problemas*, al analizar el conflicto estudiantil de 1968 y después de describir los acontecimientos del 29 de

julio, cuando el ejército voló de un bazucazo la puerta de la Escuela Nacional Preparatoria, Silva Herzog cita y comenta a Barros Sierra:

"A las 12 horas del 30 de julio, después de izar la bandera a media asta, dijo Barros Sierra en la explanada de la torre de rectoría:
Universitarios: Hoy es día de luto para la Universidad; la autonomía está amenazada gravemente. Quiero expresar que la institución, a través de sus autoridades, maestros y estudiantes, manifiesta profunda pena por lo acontecido. La autonomía no es una idea abstracta; es un ejercicio responsable que debe ser respetable y respetado por todos. En el camino a este lugar he escuchado un clamor por la reanudación de clases. No desatenderemos ese clamor y reanudaremos, a la mayor brevedad posible, las labores. Una consideración más: debemos saber dirigir nuestras protestas con inteligencia y energía. ¡Que las protestas tengan lugar en nuestra casa de estudios! No cedamos a provocaciones vengan, de fuera o de adentro; entre nosotros hay muchos enmascarados que no respetan, no aman y no aprecian a la autonomía universitaria. La Universidad es lo primero. Permanezcamos unidos para defender, dentro y fuera de nuestra casa, las libertades de pensamiento, de reunión, de expresión y la más cara: ¡nuestra autonomía! ¡Viva la UNAM! ¡Viva la autonomía universitaria!
El rector Barros Sierra no precisó en su discurso lo que entendía por autonomía universitaria. Desde aquel momento vino la confusión entre "autonomía" y "extraterritorialidad"... la autonomía universitaria consiste en que las autoridades universitarias gozan de completa libertad para organizarse en lo administrativo, lo académico y en todo lo relacionado con la docencia..."Extraterritorialidad" la define el diccionario de la Real Academia Española... como el "derecho o privilegio fundado en una ficción jurídica que considera el domicilio de los agentes diplomáticos, los buques de guerra, etc., como si estuvieran fuera del territorio donde

se encuentran, para seguir sometidos a las leyes de su país de origen."[48]

El comentario de Silva Herzog es muy importante. El 1° de agosto el rector encabezó una manifestación, con permiso de la autoridad correspondiente. La manifestación partió de ciudad universitaria y concluyó en Felix Cuevas. Se calcula que la manifestación superó a las 50 000 personas. A partir de ésta, vinieron manifestaciones más numerosas de 200 000 y 300 000 personas. De alguna manera la actitud del rector contribuyó a calentar el ambiente.

Silva Herzog fue miembro de la primera junta de gobierno de la Universidad y jugó un papel destacado en la ley de autonomía de 1933. Como miembro de la junta de gobierno, como funcionario de educación pública y como universitario participó en muchos momentos críticos de la Universidad.

El autor no abunda en el tema, pero su comentario queda como una crítica a la actitud asumida por el rector Barros Sierra en un asunto extremadamente delicado: el inicio del movimiento estudiantil de 1968, que tomaría la vida de muchos jóvenes universitarios.

La crítica de Silva Herzog, sin embargo, alude a una actitud y a una mentalidad que no sólo ha sido asumida por Barros Sierra. En 1972 el edificio de la rectoría fue tomado por una banda de delincuentes armados, encabezados por Mario Falcón y Castro Bustos. El rector fue obligado a abandonar sus oficinas y a establecerse temporalmente en el viejo edificio de San Ildefonso. El acto fue violento, perpetrado por un grupo armado y violatorio del orden público, sin embargo el rector se negó a que participara la fuerza pública.

---

[48] Silva Herzog, Jesús. Una Historia de la Universidad de México y sus problemas. México, Siglo XXI, 1974. p. 161.

Más tarde, en 1975, después de que una serie de grupos se habían apoderado de instalaciones universitarias, el rector Guillermo Soberón, solicitó la intervención de la fuerza pública. Según el Dr. Jorge Carpizo, en ese entonces abogado general de la Universidad, el presidente de la República, el secretario de gobernación y el procurador se negaban a tal petición. Finalmente accedirón bajo responsabilidad plena del rector.

Silva Herzog tiene razón, la autonomía no supone que la Universidad se encuentra fuera del orden constitucional y por lo tanto no está fuera del orden público. En el marco de un régimen de derecho pleno propio de un estado moderno, la intervención de la fuerza pública es un asunto judicial y no pude estar sujeta al arbitrio de ninguna "personalidad", sea el rector o el presidente de la República. La autonomía no puede atentar contra la soberanía y universalidad de la ley y por lo tanto la intervención de la fuerza pública no puede interpretarse como un atentado contra ella. Por el contrario de concebirse una autonomía así, ésta atentaría contra la Constitución de la República y el supuesto básico que le da fundamento: la ley es única e igual para todos.

Sin embargo, si algún error hubo en la conducta de Barros Sierra, éste no fue la interpretación equivocada de la ley. El rector no se guió por reglas juridicas, su interpretación de los hechos y su respuesta fueron políticas. El ingeniero se guió por reglas no escritas que él no creó ni negoció, sino que ya estaban y habían definido el marco de las relaciones entre la Universidad y el poder público. Las mismas reglas que llevaron al Dr. Gonzalez Casanova a impedir que la fuerza pública interviniera en la Universidad: temía a las consecuencias políticas de dicha intervención. También, es el marco de la negociación entre el rector Soberón y el presidente Echeverría: temían un nuevo enfrentamiento entre la universidad y el gobierno.

La compleja y ambigua relación entre la Universidad y el Estado que se refleja en las casos citados adquiere una dimensión casi dramática en la aprobación de la ley orgánica de 1944.

Cuando el rector Dr. Alfonso Caso presentó el proyecto de la Ley de Autonomía ante el Congreso de la Unión, uno de los puntos más debatidos fue el referente a las relaciones laborales. Vale la pena recordar que uno de los asuntos más controvertidos y disputados en la búsqueda de la autonomía universitaria era el problema de la libertad de la Universidad para contratar a su personal. El propio Alfonso Caso había sido víctima de un incidente 20 años antes, cuando su hermano se había visto obligado a renunciar a la rectoría de la Universidad. El entonces secretario de educación José Vasconselos le había demandado a Antonio Caso la renuncia de los profesores Alfonso Caso, Enrique Shutz, Loera y Chávez por haberse expresado de manera negativa del secretario en su cátedra.

Sin duda deben haber pesado estas experiencias en la formulación de la ley, porque en el proyecto presentado al Congreso el rector abogaba por una absoluta autonomía de la Universidad en la regulación de sus relaciones con sus empleados. El proyecto establecía que la Universidad normaría y regularía a través del Consejo Universitario las relaciones laborales que establezca con su personal.

El lider cetemista Fernando Amilpa impugnó dicha disposición, argumentando, con toda razón, que ésta violaba la Ley Federal del Trabajo. Caso se negó a cambiar la reglamentación y únicamente aceptó que se añadiera a la reglamentación correspondiente, que las normas que regulen la relación de la Universidad con su personal, nunca estarán por abajo de la Ley Federal del Trabajo.

La ley fue aprobada con la enmienda y lo sorprendente es que así se mantuvo hasta 1979 cuando en el rectorado del Dr. Soberón la ley de autonomía fue

modificada para que la Universidad rigiera sus relaciones laborales por el Artículo 123 Constitucional.

Lo anterior es un ejemplo paradigmático de la ambigüedad de la autonomía universitaria. La ley de autonomía violaba un artículo constitucional y la enmienda propuesta sólo garantizaba que había ciudadanos que no iban a estar por debajo de ley, únicamente por encima.

El caso es más dramático porque no es simplemente un problema de negligencia en la aplicación de la ley, como podrían ser los casos anteriores, sino la inconsecuencia de que el poder legislativo apruebe una ley que violenta el orden constitucional.

La autonomía universitaria ha sido entendida con frecuencia, como en el caso mencionado, como un sistema de privilegios al estilo de la vieja Universidad feudal, más que como la constitución de una nueva relación entre universidad, Estado y sociedad.

Atribuirle al Consejo Universitario la reglamentación de las relaciones laborales es mas próximo al tipo de privilegios de la Universidad Colonial, que gozaba de la prerrogativa de juzgar a cualquier miembro que cometieran un crimen o violación del orden común, a través de sus propias autoridades y normas. Para un orden colonial donde había leyes especiales para estamentos y corporaciones no es nada extraño, pero resulta incomprensible para un estado moderno.

TERCERA PARTE
EL DISCURSO SOCIOLÓGICO MEXICANO

CAPITULO V. UN ESBOZO HISTÓRICO DE LA SOCIOLOGÍA MEXICANA

Introducción

En este capítulo nos proponemos hacer una reconstrucción histórica de la sociología mexicana. Siguiendo los argumentos que hemos desarrollado en la segunda parte de la tesis, en los capítulos III y IV, la reconstrucción histórica la hacemos a partir de ver cómo el desarrollo de los espacios de la sociología en México han ido acompañando de cambios en la política mexicana.

El primer intento de naturalización

Los primeros esfuerzos de naturalización de la sociología correspondieron a los pensadores positivistas mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX. Al igual que en su origen francés, la sociología encontró en los filósofos positivistas a los promotores de una disciplina que aspiraba a dar un nuevo fundamento a la vida social.

La sociología fue parte del proyecto pedagógico de la Escuela Nacional Preparatoria, y encontró en ésta por primera vez un espacio en la currícula de un programa educativo mexicano.

La Escuela Nacional Preparatoria inició sus actividades el 3 de febrero de 1868 como consecuencia de las reformas educativas de 1867 y su director y diseñador fue el doctor Gabino Barreda.

Como señala Leopoldo Zea, 1867 fue un año especial para la historia de México. El fin de la intervención francesa, el año del triunfo del movimiento de reforma y de las ideas

liberales; el inicio del nuevo orden y el fin del orden colonial defendido hasta el último momento, por el conservadurismo mexicano.[1]

La fundación de la Escuela Nacional Preparatoria es más que indicativo de la constitución del nuevo orden. Representa, en la práctica, el inicio de una nueva vida pública, en la que el pensamiento positivista fue, en parte, su fundamento.

La Escuela Nacional Preparatoria (ENP), se entendió como una institución donde podía adquirirse una ilustración superior completa y bien organizada, con finalidad propia, y no sólo como preparación de estudios superiores[2]. La finalidad era, por supuesto, formar ciudadanos competentes para la vida pública.

Asimismo, el proyecto suponía una uniformidad en todos los estudios preparatorios con pequeñas variantes y el principio que uniformaba este programa era la jerarquía de las ciencias de Comte.

Sin embargo, en el primer programa de la ENP se omitió la biología y la sociología y se añadieron la geografía, la psicología y la lógica. La materia de lógica vino a sustituir a la sociología y era dentro de esta materia que Gabino Barreda y Porfirio Parra, enseñaban los principios de la nueva ciencia social. La materia se llamaba lógica, ideología y moral.[3]

Fue hasta el plan de Justo Sierra de 1875 que se incorporó a la sociología y a la historia general a la currícula de la ENP.

La religión fue una de las más importantes fuerzas de oposición de la sociología positivista, tanto en México como en Europa, y con frecuencia se le señala como la

[1] Zea, Leopoldo. El positivismo. *En Estudios de historia de la filosofía mexicana*,México, UNAM, 1963, p.227
[2] O'Gorman, Edmundo. Justo Sierra y la Universidad de México. 1910. México, UNAM, 1950, p. 31
[3] González Navarro, Moisés. Sociología e historia en México. Jornadas, Num. 67, México, 1970, pp. 6-7

principal causa de que la sociología no apareciera en los primeros planes de estudio de la ENP.[4]

En este sentido, el positivismo fue una filosofía y sociología posreformista, que vino a ocupar el espacio que la religión había dejado después de las reformas de la iglesia y fue un instrumento de secularización de la vida pública.

La apelación a los hechos como criterio de racionalidad representa un rompimiento con la tradición, la autoridad eclesiástica, las verdades reveladas, la herencia y las costumbres. El pensamiento positivista jugó, en este aspecto, un papel emancipador.[5]

La cuestión religiosa sin embargo, fue diferente en México que en Europa.

En el caso europeo la iglesia había pasado por un largo proceso de reforma religiosa que preparó el camino a la racionalidad moderna, como lo analiza Weber.[6] La ética protestante representó, en este sentido, un punto de partida fundamental hacia la constitución del discurso ideológico moderno.

Por ello la filosofía de Augusto Comte es un discurso triunfalista. La superioridad de la etapa positiva sobre las anteriores formas de pensar -religiosas y metafísicas- es una consecuencia histórica necesaria. La teología y la metafísica son formas de pensamiento de órdenes sociales derrotados y superados; por el contrario, la filosofía positiva es la forma de pensar propio del nuevo orden emergente. Como dice Gouldner[7], Comte no formula argumentos epistemológicos que demuestren la superioridad cognitiva de la filosofía positiva sobre la metafísica, ésta es mejor, simplemente por ser históricamente superior.

---

[4] Ibid., p. 8 Véase también Raúl de la Garza. La enseñanza y desarrollo del estudio de la sociología en México, tesis inédita, FCPyS, p. 8

[5] Gouldner, op. cit., 1976, cap. 2.

[6] Weber, Max. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Madrid, Península, 1976.

[7] Gouldner, op. cit., 1976, cap. 2.

En el caso mexicano, la hegemonía de la iglesia nunca se vio amenazada por una reforma protestante, y durante los primeros años del México independiente la Iglesia fue la fuerza integradora que mantuvo unida a la nación[8]. Hasta la Reforma la religión católica fue la ideología nacional.

Para el positivismo mexicano, a pesar de la Reforma, no era evidente que el poder religioso hubiera llegado a su fin y tanto en Barreda como en Porfirio Parra existe un tono moderado y conciliador frente a la cuestión religiosa.

En realidad tanto Barreda como Parra fueron precisos en sus objetivos y claros en sus postulados. El problema no era cambiar un contenido por otro sino de transformar las formas mismas de la racionalidad social. No se trataba de atacar el orden moral sino de separar la moral pública de la moral privada. Por ello el propósito de la preparatoria:

> "No era herir creencias, sino despertarlas en los que ya no la tienen. La anarquía bajo todas sus formas, la anarquía intelectual, política y moral, la anarquía personal, doméstica y civil, ese es el único monarca que queremos destronar, la única bandera que queremos abatir, las demás, las hemos hallado ya derribadas."[9]

Como buen positivista Barreda sabía de la importancia del mundo moral para el orden social y no pretendía sustituir un dios por otro sino separar el mundo terrenal del reino de los cielos. En una ocasión Barreda rompió un texto de Manuel Flores sobre la no existencia de Dios por considerarlo una cuestión indemostrable.[10]

La verdadera tarea sociológica era transformar a la tradición en ideología conservadora y a la religión en ideologías fundadas en la utilidad pública.

---

[8] Véase Reyes Heroles, El liberalismo..., op. cit., 1958.
[9] Barreda, Gabino. Opúsculos. Citado por González Navarro, op. cit., 1970, p. 7.
[10] González Navarro, op. cit., 1970, p. 7
* Por su naturaleza, la transformación moderna del discurso religioso no derivó en una única ideología, sino en múltiples que se debaten en su interior y van desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda.

Como señala González Navarro:

> "Barreda en su informe sobre el Catecismo de Moral de Pizarro adaptó el cristianismo a la moral burguesa. La riqueza y el trabajo eran otras tantas funciones sociales, tan indispensables para la vida colectiva como la circulación y la digestión para la vida individual... A reglamentar la prosperidad y no a destruir, a humanizar a los ricos y no a transformarlos en pobres, deben conspirar los esfuerzos de los filósofos y moralistas modernos. Ennoblecer y mejorar la condición de los propietarios incorporándolos de hecho y de derecho al movimiento social, en vez de envilecerlos y enervarlos, convirtiéndolos en parásitos forzosos de los capitalistas: he aquí el gran problema de las sociedades actuales."[11]

Porfirio Parra fue todavía más claro al exaltar a la "Reforma y al Porfiriato por haber creado una burguesía o verdadera clase media, formada por las masas dignificadas por el trabajo y por la industria, aristocracia adventicia y abierta que había vencido a la antigua aristocracia de sangre, cerrada y colmada de privilegios."[12]

Los términos son claros: "aristocracia de sangre", por herencia, por tradición y no por méritos propios (práctico utilitarios).

No debe sorprender demasiado que la sociología se impartiera en la materia de lógica, moral e ideología. La función sociológica del positivismo era fundamentar una racionalidad basada en la utilidad y los hechos públicos y no en la experiencia íntima de la vida privada, la tradición y la costumbre, ámbitos del viejo discurso religioso.

Pero para el nuevo orden liberal la secularización de la vida pública era sólo una de las tareas de la sociología positivista, se hacía necesario también fundamentar la

---

[11] Ibid., p. 9.
[12] Ibid., pp. 27-28

propiedad y dar una respuesta a la cuestión étnica, problemas todos ellos heredados del viejo orden colonial.

El liberalismo mexicano se distinguió del liberalismo europeo por su dimensión social que tenía como trasfondo la cuestión indígena y la tenencia de la tierra. Como señala Reyes Heroles, después de la Colonia la propiedad tenía la sospecha de ser un hurto sólo fundamentado en el derecho de conquista.[13]

El pensamiento de Barreda y de Barra en parte dio respuesta al problema de la propiedad apelando a la utilidad social de la riqueza y a los méritos de la nueva clase media en oposición a los privilegios de la "aristocracia de sangre". Pero la cuestión de la propiedad estaba ligada a la cuestión étnica y a la reconformación del sistema de castas en un sistema más moderno de clases sociales**, que la sociología de Barreda no era capaz de dar cuenta.

La sociología se movió del positivismo comteano al organicismo spenceriano y a la figura de Barreda le sucedió el liderazgo intelectual de Justo Sierra.

Según Sierra:

> "Si la ciencia se reducía al conocimiento sistemático de lo relativo, si los objetos en sí mismos no podían conocerse, sino sólo sus relaciones constantes, si la ciencia debería estar en perpetua evolución, discusión y lucha, no podría ser la fraternidad que a todos ampara."[14]

---

[13] Reyes Heroles, op. cit.

** Al hablar de un sistema moderno de clases sociales no me refiero únicamente a la formación de las clases modernas como el proletariado o la burguesía, sino me refiero a algo más específico que es la forma en que actúan políticamente en virtud de ciertos discursos o ideologías que los definen o identifican como clases o grupos sociales. Como dice Hobsbawn: las clases sociales en sentido objetivo siempre han existido pero en un sentido subjetivo son un fenómeno de la sociedad capitalista moderna. E. Hobsbawn, "La conciencia de clase en la historia", en I. Meszaros, Aspectos de la historia y la conciencia de clase, Ed. FCPyS-UNAM, México, 1973.

[14] González Navarro, op. cit. 1970, p. 12.

El argumento de Sierra desde un punto de vista filosófico no es consistente. Si se acepta al hecho empírico como criterio último de racionalidad científica, no importa que existan argumentos diferentes y posiciones encontradas, siempre existirá una arena (la realidad empírica) en la que se puedan resolver las diferencias y saber quien tiene la razón. Por ello Comte tenía tanta fe en el espíritu positivo.

Pero el problema no era filosófico sino político. Ningún Estado liberal, en ninguna parte se abrió a la participación indiscriminada de todos sus miembros, siempre hubo una participación ciudadana calificada y restringida.

En el México porfiriano, con criollos, mestizos e indígenas, la cuestión de la participación ciudadana calificada y competente era aún, más compleja. Evidentemente, no todos podían (ni debían) participar de igual manera.

La apelación a los hechos y a la utilidad pública son insuficientes para responder a este problema, es necesario apelar a un organismo que nos permita distinguir las funciones y los diferentes niveles de competencia.

El "hecho" no puede ser el principio sociológico fundamental, lo tiene que ser el "organismo". El positivismo de Barreda resultaba insuficiente y ya no tenía igual sentido enseñar la sociología junto con la lógica.

Después de la reforma del plan de estudios de la ENP de 1985, que se conoce como el Plan de Justo Sierra la sociología se abrió camino como materia específica. A partir de este momento comenzaron a proliferar los cursos de sociología.

En 1903 se incorporó la materia de sociología en la Escuela Nacional de Jurisprudencia y su primer titular fue Carlos Pereyra. Para 1907 en la misma escuela de Jurisprudencia se abrieron opciones de especialización, una de las cuales era

precisamente en sociología y otra en psicosociología. En 1905 se creó la Sociedad de Estudios Sociales por catedráticos de la Escuela Nacional de Jurisprudencia. [15]

La sociología se entendió como una disciplina científica que daba fundamento al Derecho. Por ello Justo Sierra:

> "Justificó la enseñanza de los Principios de Sociología en el primer año de la Escuela Nacional de Jurisprudencia, porque de ese modo al iniciar los estudios los alumnos estarían en condiciones de encontrar las razones de las diferentes disposiciones jurídicas, cotejándolas con las conclusiones a que los sistemas sociológicos han podido llegar."[16]

Es interesante la relación de la sociología con el derecho tanto en cuanto fundamento de la sociología, como del derecho. La cuestión no es de política estatal sino de un derecho fundante de la vida pública y fundado en la ciencia de la biología, la economía y la sociología.

Para la primera década de este siglo la sociología se impartía no sólo en la ciudad de México sino también en Puebla, Michoacán, Tamaulipas, Sinaloa y Jalisco.[17]

El Organicismo y Darwinismo Social fueron las grandes corrientes que contribuyeron al desarrollo de esta sociología y quizá su más radical y representativo exponente fue Andrés Molina Enríquez.

En la obra de Molina se reflejan con extraordinaria claridad las tensiones del orden liberal porfiriano y de los esfuerzos de la sociología por dar cuenta de ellas.

Hay momentos en que Molina Enríquez acepta que existen razas superiores y razas inferiores y momentos en que las considera como competentes en diferentes ámbitos:

---

[15] Ibid., p. 37.
[16] Idem
[17] Ibid., p. 38.

"Si las razas blancas podían considerarse superiores a las indígenas por la mayor eficacia de su acción, consecuencia lógica de su más adelantada evolución, las razas indígenas podían considerarse como superiores a las blancas por la mayor eficacia de su resistencia, consecuencia lógica de su más adelantada selección."[18]

Con Molina Enríquez el positivismo-organicismo llega a sus grandes límites y la sociología logra su primera gran obra: *Los Grandes Problemas Nacionales.*

La separación positivista entre hecho y valor, ciencia y metafísica, hizo posible la secularización del orden público, pero el conflicto de las clases no podía ser resuelto en el espacio de una vida pública reducida a una minoría ciudadana competente.
En *Los Grandes Problemas Nacionales* la confusión entre las categorías de clase y casta reflejan la tensión del "orden liberal" porfiriano y la orientación organicista resulta rebasada por la realidad que se analiza.

Se trata de un gran retrato de la sociedad porfiriana, de sus límites y su inviabilidad como proyecto nacional y de los límites de la propia sociología positivista.

Como paradójico final el régimen porfiriano encontró, en la Sociología que había promovido a uno de sus denunciantes.

La etapa posrevolucionaria (1910-1940)

Con la caída del régimen porfiriano la sociología perdió el espacio que había conquistado. La naturaleza del movimiento social obligó al estado posrevolucionario a ampliarse hacia la participación popular.

[18] Ibid., p. 44.

Las nuevas formas de participación y acción política no podían darse a través de una sociedad civil relativamente autónoma, gobernada por las "virtudes cívicas" de una minoría ciudadana. La lógica utilitarista de las libres fuerzas del mercado ya no podía ser la arena donde se midieran los sistemas de creencias (ideologías) y los juegos de intereses (contiendas políticas).

En consecuencia, esa sociología que tomaba los hechos como criterio último de verdad, independientemente de los valores (es decir la eficacia práctica independientemente de las intenciones o intereses), ya no podía ser el fundamento racional de la vida política y de la lucha ideológica.

Para ampliarse a la participación popular el Estado absorbió a la sociedad civil. Ahora la participación tenía que ser sectorializada, regionalizada, organizada a través de sindicatos, confederaciones e institutos políticos.

El derecho como instrumento fundante de la vida pública carecía de sentido aunque existiera formalmente. El derecho adquirió en la práctica un carácter ex-post; como legitimación e intrumentación de los acuerdos y negociaciones previamente pactadas. En el Estado posrevolucionario mexicano el derecho no antecede, sino sucede a los actos de gobierno.

Como decimos en el capítulo III, para el Estado posrevolucionario era necesario un nuevo espacio que proporcionara el horizonte del cálculo político, y fuera la arena de la lucha de intereses; y este nuevo espacio, no podía ser más que el tiempo. La historia sustituyó a la Sociología.

El manejo del tiempo histórico es la única forma en los estados posrevolucionarios, abiertos a la participación popular, que permite la concertación de intereses.

Ante el reconocimiento de la incapacidad de satisfacer de hecho, las demandas populares, el terreno de la contienda política no puede ser el momento presente, sino

el futuro. La verdadera contienda política no puede darse en el momento presente, sino en el futuro. La lucha es por la conducción del proyecto. Lo que hay que conquistar son espacios que garanticen su realización.

La historia le da instrumentalidad a la acción política y se convierte en horizonte de su cálculo. La participación política se da a través de las corporaciones y sindicatos que se suman a la constitución del Estado.

La función de estas organizaciones es la de expresar la participación de hecho de los sectores populares, garantizar la realización del pacto social y luchar por la conducción del proyecto. Esta función es independiente de la manipulación y corrupción que se dé al interior de estas organizaciones. La corrupción puede ser la consecuencia de la diferencia entre la realización actual y futura de las demandas populares y la realización del proyecto nacional. Pero mientras sigan participando en el Estado y en el proyecto, el pacto no se ha roto.

La transformación del tiempo en espacio de la lucha política requiere de un profundo proceso de racionalización.

Las primeras décadas del estado posrevolucionario fueron los años de los ideólogos de la Revolución. De los intelectuales que discutían la historia no como problema a investigar, sino como proyecto humano. No como historiografía, sino como filosofía de la historia. Se trataba de demostrar que los eventos de la Revolución eran el producto de un proyecto nacional y que éste era un proyecto popular.

Fueron los tiempos de Luis Cabrera, Vasconcelos y Lombardo Toledano. Incluso, un hombre como Antonio Caso, que a finales del porfiriato impartió la materia de sociología y le dedicó algunos ensayos, encontró en la filosofía de la historia el eje de su reflexión.

Dentro del nuevo proyecto de articulación el único espacio de racionalización de la política en el que participó la sociología fue el de la integración del indígena y la cuestión campesina.

Aunque se trata de una problemática abordada principalmente por la antropología, la cuestión campesina e indígena constituyó una de las temáticas más permanentes y relevantes del quehacer sociológico y en donde encontramos una de las tradiciones de investigación más sólidas. Basta conocer las obras de algunos de los sociólogos mexicanos más relevantes (Roger Bartra, Rodolfo Stavenhagen) para constatar este hecho. En este sentido destacan las obras de Andrés Molina Enríquez, Miguel Othón de Mendizábal y Manuel Gamio. Siendo este último no sólo un precursor de la investigación de la cuestión indígena moderna, sino también de la sociodemografía.

Del periodo que va del fin de la Revolución mexicana a la década de los cuarenta lo más relevante para la sociología además de la cuestión indígena y campesina fue la formación de una nueva base institucional que habría de servir como infraestructura para su posterior profesionalización.

En 1917 bajo la promoción del Dr. Manuel Gamio se funda la Dirección de Antropología y más tarde se crea el Departamento de Asuntos Indígenas[19]. En 1930 a iniciativa del rector Ignacio García Téllez se funda el Instituto de Investigaciones Sociales (IIS)[20].

Los primeros estudios del IIS se orientaron al análisis "de los núcleos indígenas por considerarse que la heterogeneidad étnica y cultural constituía uno de los grandes problemas nacionales."[21]

---

[19] Reyna, José Luis. La investigación sociológica en México. En Ciencias Sociales en México: desarrollo y perspectivas. México, El Colegio de México, 1979, pp. 51-52.
[20] Arguedas Ledda y Loyo Aurora. La sociología en las humanidades en México. 1950-1975. México, UNAM, 1978, p. 400.
[21] Idem.

Sin embargo es necesario resaltar que durante sus primeros nueve años el IIS no tuvo las condiciones necesarias para llevar adelante sus tareas. Es hasta 1939, cuando toma la dirección el Dr. Lucio Mendieta y Núñez, que se puede considerar que el Instituto de Investigaciones Sociales logra articular un proyecto de desarrollo institucional; y es también cuando se funda la *Revista Mexicana de Sociología*, que es quizá, la de mayor tradición en América Latina.[22]

Para 1938 se crea la Casa de España, que posteriormente será El Colegio de México. En 1943 se crea en esta institución el Centro de Estudios Sociales que no tendrá mucha vida. En 1940 se crea el Fondo de Cultura Económica y se abre en esta casa editorial una sección de sociología, en la que se publicaron buena parte de las obras de los clásicos. Como señala José Luis Reyna, la obra Economía y Sociedad se Max Weber se conoció primero en español que en inglés, gracias a la labor pionera de Medina Echavarría.[23]

La formación de los institutos y centros mencionados fue muy relevante en el proceso de institucionalización de la sociología, pero lo más destacado fue, tal vez, las reformas universitarias que van de 1928 a 1945 y que dieron como resultado la autonomía universitaria.

Al igual que en las universidades alemanas y francesas en el periodo de constitución de la sociología académica, en México al final de los años veinte y en la década de los treinta, se llevó a cabo un proceso de redefinición de las relaciones entre saber universitario y el poder público.

Vale la pena recordar en este sentido la polémica significativa entre Vicente Lombardo Toledano y Antonio Caso analizada en el capítulo anterior.

---

[22] Ibid., p. 401.
[23] Reyna, op. cit., pp. 53-54.

La sociología académica y la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales

La segunda mitad de la década de los cuarenta representa el inicio de una nueva época para las sociedades latinoamericanas.

Al final de la Segunda Guerra Mundial y después del programa de reconstrucción de Europa se desata en el marco de la comunidad internacional una euforia por el desarrollo.

Para los países latinoamericanos se crea la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) que tuvo una influencia determinante en las políticas de desarrollo de los países de la región y particularmente en el desarrollo de las ciencias sociales. La concepción que en esa época se tenía del desarrollo era, que se trataba de un problema fundamentalmente técnico. Los países latinoamericanos deberían modernizar su aparato estatal y eliminar las barreras que impedían la industrialización, desarrollando instrumentos de política económica. Para ello era necesario un nuevo tipo de especialistas; una suerte de ingenieros sociales capaces de llevar adelante las políticas de desarrollo y los programas de modernización. Dentro de este marco se promueven programas de formación de "profesionales" de las ciencias sociales en toda América Latina.

En el caso mexicano, los primeros años de la posguerra representan un periodo de reajuste y consolidación del estado posrevolucionario.

La década del cuarenta representa el momento del reflujo de los movimientos populares; es una época de reajuste y cambio en los mandos de las organizaciones obreras y campesinas. No se trata simplemente de un cambio de personas, sino de formas. Los liderazgos carismáticos y las movilizaciones relativamente espontáneas, son sustituidas por líderes corporativos y por movilizaciones administrativamente manipuladas y controladas.

Paralelamente, las acciones económicas formuladas en la coyuntura de los años treinta, y del periodo de guerra, configuraron al final de los años cuarenta un aparato articulado de instrumentos y políticas de promoción del desarrollo económico. Es el momento del despegue de la industrialización.

Dentro de este marco la racionalización de la política pública requería de nuevos discursos; lo que permitió la apertura del espacio para las ciencias sociales profesionales. En las universidades, surgieron nuevos perfiles profesionales, como el administrador público, el internacionalista, el politólogo, etc.

Para la sociología este proceso se desarrolló bajo la dirección de una figura prometeica: el Dr. Lucio Mendieta y Núñez. Además de haber sido el hombre que verdaderamente constituyó y consolidó el IIS; de haber fundado la Revista Mexicana de Sociología; de haber hecho una labor de promoción y difusión extraordinaria a través de congresos, coloquios, seminarios y de la publicación de gran cantidad de libros, memorias y artículos, a Don Lucio Mendieta y Núñez se le debe la fundación en 1951 de la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales (ENCPS) de la UNAM.

En 1949 después de una propuesta de la UNESCO para la creación de escuelas de Ciencias Sociales en países en donde no existiesen[24], y siendo rector de la UNAM el Dr. Luis Garrido, el Dr. Mendieta y Núñez elaboró un proyecto para la formación de la ENCPS que fue aprobado por el Consejo Universitario dos años después.[25]

A partir de este momento, se abre por primera vez en México un programa de formación de sociólogos profesionales.

Para la elaboración del primer plan de estudios se tomaron en cuenta los planes de escuelas como The London School of Economics and Political Science, el Institute D'Etudes Politiques de la Universidad de París y el de la Ecole des Sciences Politiques

[24] De la Garza, op. cit., pp. 124-125.
[25] Revista de la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, año XIII, ene-mar. De 1967.

de la Universidad de Lovaina. Finalmente fue escogido el último por considerar que se ajustaba más a la realidad nacional.[26]

La ENCPS inició sus labores con cuatro carreras profesionales: ciencias políticas, ciencias diplomáticas, periodismo y ciencias sociales.

Es significativo que en el programa de la ENCPS la carrera de sociología tuviera únicamente el nombre de "ciencias sociales". La ausencia de un perfil claro del sociólogo era evidente en este programa.

En este primer plan de estudios las carreras tenían una duración de cuatro años y compartían un tronco común por los primeros dos. Lo más significativo y sorprendente de este primer plan de estudios, es que, las materias que tenían mayor peso en la currícula de la carrera eran los idiomas, representando 21% del total de la carga académica.[27]

A partir de 1959 se desarrolla un segundo plan de estudios que incrementa a cinco años de estudio y que reduce el peso de los idiomas a 13% en el total de la carga académica. En este plan de estudios las materias teóricas ocupan la mayor proporción de la carga académica (21%) aunque los idiomas siguen ocupando un lugar preponderante (segundo lugar).[28]

Es a partir de la tercera reforma del plan de estudios (1966) que la carrera de sociología adquiere un perfil más definido. Se eliminan los idiomas y las materias de métodos, técnicas, estadísticas y cómputo representan 48% de la carga total académica. Asimismo las materias teóricas aumentan su peso a 27%. En este plan de estudios se reduce considerablemente el tronco o materias comunes y es de los cinco

[26] Ibid., p. 17-18
[27] Ibid., p. 51.
[28] Ibid., p. 52.

planes que ha habido el que mayor importancia le ha prestado a las técnicas y métodos de investigación y análisis.[29]

La cuarta reforma a los planes de estudio se hizo en 1970 y se puso en práctica en 1971. En este plan se eliminó por completo el tronco común y cada carrera contaba con un programa específico e independiente desde el primer semestre. Las materias teóricas aumentaron su peso y se redujo relativamente el peso de las metodologías y las técnicas.

La quinta reforma del plan de estudios se realizó en 1976 y duró más de veinte años, hasta 1998, siendo el plan más débil que ha tenido la carrera. En este plan de estudios se regresa a un tronco común de tres semestres y se incrementan considerablemente las optativas, constituyéndose áreas de especialización, como sociología urbana, de la cultura, de la educación, etc. Lo más discutible del plan era la ausencia de un tronco estructurador específico para la carrera.

La última reforma se puso en práctica en 1988 y en 2002 egresa la primera generación. En esta reforma se regresa a las grandes divisiones disciplinarias, desaparece el tronco común y se refuerza la formación teórica.

Por encima de los pesos que los diferentes cuerpos de materias han tenido en la currícula, a lo largo de toda la historia de la carrera de sociología se ha reflejado una tensión entre una formación crítico-filosófica y una formación técnico-profesional.

Las causas que inciden en esta tensión son varias y tienen que ver directamente con la ambigüedad en el perfil profesional de la carrera.

Por una parte, durante la mitad de los cincuenta años de existencia de la carrera de responsabilidad de la docencia recayó mayoritariamente en un cuerpo de profesores no profesionales de la sociología. Asimismo, las tradiciones intelectuales que influyeron

[29] Ibid., p. 56.

e informaron el proceso de constitución de la sociología académica mexicana, tenían una veta crítica en autores como Mills, Sartré, etc. Además, como ya habíamos mencionado el antipositivismo que dominó el pensamiento social posrevolucionario no permitió, como en la polémica de Caso-Lombardo, resolver el problema de la relación entre política y saber universitario por la vía de la técnica y la profesionalización.

Pero quizá la causa más importante de la tensión entre una formación crítico-filosófica y una formación técnico-profesional ha sido la trayectoria misma de la política estatal.

Durante los últimos cuarenta años el Estado mexicano ha transitado de una política que concerta en el plano de la negociación individualizada y directa con los agentes políticos, a una tecnificación de la política, que concerta, en el marco de la sectorialización planificada de la acción estatal.

Dentro de este proceso la función predominante del sociólogo no ha sido técnica, sino para usar un término de moda, hermenéutica. El sociólogo ha sido más un ideólogo que un técnico de la planeación y el desarrollo.

Después del proceso de racionalización que llevó a la articulación del pacto social posrevolucionario, el estado moderno mexicano ha requerido de una racionalización de su acción en dos niveles: el nivel de los valores, de los significados, de los símbolos políticos; a nivel de la instrumentalización de la acción estatal.

A la sociología y a la ciencia política le ha tocado, en México, el primer nivel. Estas dos disciplinas han proporcionado las bases discursivas que han permitido establecer el puente entre las coyunturas políticas y el "proyecto posrevolucionario"; renovando de esta manera el "pacto social".

Esta fue la labor que desempeñaron profesores y directores de la ENCPS como Enrique González Pedrero y Flores Olea.

La agudeza crítica de estos intelectuales permitió establecer el nuevo contexto significativo en que debía de ponerse la acción estatal, para restaurar las heridas del sistema. Su función fue la de ideólogos del sistema y no la de profesionales.

La función instrumental ha corrido por parte de otras disciplinas como la administración pública y la economía. Sólo en épocas recientes, se ha abierto un espacio más amplio para una sociología profesional.

De la Democracia en México, al Perfil de México en 1980

En toda disciplina existen ciertas obras que establecen los parámetros en los que se desenvuelve su quehacer. Se trata de obras fundantes que demarcan los ámbitos de competencia de sus disciplinas y los marcos normativos de su desarrollo. No es la originalidad de un tema, ni la claridad o la brillantez de su tratamiento, es más bien la capacidad que tienen para abrir una línea de trabajo. Para decirlo en los términos de un filósofo de la ciencia, son obras que se constituyen como verdaderos "programas de investigación".[30]

En el caso de la sociología mexicana ese papel lo desempeñó *La Democracia en México* de Pablo González Casanova, publicada en 1965.

Con frecuencia se señala a *La Democracia en México*[31] como un parteaguas en la sociología mexicana, debido, se asegura, a la naturaleza empírica de su discurso[32]. Sin embargo, ésta es una visión muy reducida de la transcendencia de la obra.

Para poder comprender mejor la importancia de este trabajo vale la pena establecer un paralelo con la obra de un clásico de la sociología como Emilio Durkheim.

---

[30] Lakatos, Imre. La falsación y la metodología de los programas de investigación. En Crítica y conocimimiento, op. cit. 1976.
[31] González Casanova, P., op. cit., 1965.
[32] Véanse los artículos de Camacho y Meyer y de José Luis Reyna en el libro Ciencias Sociales en México, op. cit. 1979.

Al igual que *El Suicidio, La Democracia en México* parece estructurar su exposición a través de un cierto principio inductivo. En las dos obras se parte de una definición más o menos formal del problema, a partir de la cual, se van probando o refutando tesis. De la contrastación empírica, se avanza hacia niveles de mayor generalidad y profundidad. Al final de la obra se encuentran las causas profundas del fenómeno que se investiga. Pero lo importante de la forma de exposición no es que se funde en un dudoso método inductivo o empírico, sino en la forma de la argumentación. En los dos casos se trata de lidear con los discursos político-ideológicos. González Casanova no cree en la neutralidad valorativa de la ciencia, apela a los valores político-ideológicos tanto como a argumentos científicos como fundamento de su discurso. *La Democracia en México* pretende ser un texto científico. Las bases de la argumentación tratan de ser explicitadas en el mismo discurso. Se sacrifica el estilo ensayístico por una argumentación pesada, que trata de establecer, a cada paso, los argumentos de sus afirmaciones.

Pero esto es apenas la parte más superficial de la obra. La verdadera importancia de *La Democracia en México*, es que, por primera vez, la sociología define tanto positiva como negativamente su espacio de competencia.

Al igual que lo hace Durkheim la sociología de González Casanova se demarca frente a otros discursos. No sólo el político-ideológico, sino el económico, el jurídico y el psicológico o cultural. Se demarca negativamente al desconocer competencia a estos discursos en lo que es propio de la sociología, y se demarca positivamente al reconocer la existencia de cada discurso y su competencia. En la jerarquía de las ciencias de Comte, no existe espacio para otras disciplinas sociales más que para la sociología, ni la psicología tiene lugar. En su periodo clásico, tanto en Durkheim como en Weber la sociología se reconoce como disciplina universitaria que coexiste con otras disciplinas.

También al igual que Durkheim la sociología de González Casanova se define por su perspectiva estructural. Lo que le da especificidad a la sociología es el carácter

estructural de su explicación. Los fenómenos políticos, económicos, culturales de México sólo se entienden una vez que los vemos en su perspectiva sociológica; esto es, en su dimensión estructural.

Los temas que aborda *La Democracia en México* no son originales. El carácter dual de nuestra sociedad, la marginalidad social, el carácter inconcluso de la Revolución o su incumplimiento, la concentración del poder en el ejecutivo, son temas clásicos del pensamiento social mexicano. Lo original de *La Democracia en México* es que estos problemas a lo largo de su análisis se van articulando en una nueva totalidad. No se trata de totalidades filosófico-abstractas como el ser del mexicano, la naturaleza de nuestra raza, el mestizaje, etc., sino de una comprensión estructural-causal de nuestros problemas. El colonialismo interno es una dimensión analítica que nos permite entender los problemas de nuestra sociedad interactuando en un todo estructurado.

Es la noción de estructura la que hace de *La Democracia en México* la obra fundante de la Sociología Académica Mexicana.

Además de demarcar el espacio de competencia de la sociología, *La Democracia en México* proporciona el marco moral de su desarrollo.

Para González Casanova la concentración del poder en el ejecutivo no es sólo un problema de orden estructural sino también político-moral. El ejecutivo fuerte representa un estado fuerte que ha hecho viable a la nación. El verdadero sujeto de *La Democracia en México* es el Estado nacional.

En *La Democracia en México* la sociología tiene un ámbito de acción, al igual que en Durkheim, independiente de los compromisos sociales específicos. El discurso sociológico tiene una función social, independiente de los actores o sectores sociales concretos. De esta manera, la sociología encuentra un marco moral para su profesionalización.

A diferencia de Durkheim, para González Casanova la ética profesional del sociólogo no es hipocrática, sino juarista. La función del sociólogo no es salvar al organismo, sino salvar a la nación.

El compromiso político del sociólogo es con la nación y no con ninguna teoría, clase o sector social. El funcionalismo y el marxismo pueden coexistir en la amplitud de este marco moral. González Casanova resuelve de esta manera lo que Caso trató de defender pero no pudo fundamentar.

En el mismo año de 1965 en que se publica *La Democracia en México*, aparece en el periódico "El Día" un artículo que habría de ser el complemento perfecto de esta obra fundante: *las Siete Tesis Equivocadas sobre América Latina*, de Rodolfo Stavenhagen.[33]

Publicadas como un artículo de opinión, estas tesis se habrían de convertir en un verdadero manifiesto de la sociología mexicana. En esta obra a través de siete apartados concisos, se critica lo que se entiende como la interpretación dominante de la realidad latinoamericana y se convoca a una nueva evaluación de la misma.

La perspectiva del texto es básicamente la misma que la de *La Democracia en México*: para entender la realidad de los países latinoamericanos y su carácter dual es necesario comprenderlos dentro de un marco estructural. Al igual que en *La Democracia*, el colonialismo interno es una parte constitutiva de la estructura de las sociedades latinoamericanas.

En el trabajo de Stavenhagen la perspectiva inaugurada por *La Democracia* es llevada a niveles interesantes y originales, como la relación entre lo tradicional y lo moderno.

[33] Stavenhagen, Rodolfo. Siete tesis equivocadas sobre America Latina. En Sociología y subdesarrollo, México, Nuestro Tiempo, 1972.

La perspectiva estructural le permite tratar la relación entre lo tradicional y lo moderno, no como un problema temporal sino espacial. Lo tradicional no es un remanente del pasado, sino la otra cara del presente. También le permite redefinir el manejo del tiempo. Lo tradicional no es un obstáculo para la realización del presente sino la realización futura del presente. Así, las *Siete Tesis* no sólo critican las "teorías de la modernización" sino también el llamado "marxismo ortodoxo" que postula la alianza obrero-campesina. Según la séptima tesis el verdadero sujeto revolucionario no es el sector obrero sino los campesinos y marginales. De esta manera Stavenhagen le da una nueva dimensión a la cuestión indígena y campesina.[34]

La constitución del programa de la sociología académica mexicana queda completado con una obra singular: *El Perfil de México en 1980.*[35]

La obra merece ser comentada en dos niveles: a nivel de sus contenidos; y a nivel del tipo de intelectual que participa en ella.

A nivel de sus contenidos, como señala José Luis Reyna "la cadena multiplicadora de conocimiento que inicia *La Democracia en México* en 1965, tendió a consolidarse como práctica de investigación en *El Perfil de México en 1980*".[36]

Los temas tratados en *La Democracia en México* se particularizan y se concretan. En este texto las categorías y métodos del análisis sociológico logran concretarse en un recuento de tópicos y temas que permite un gran inventario sociológico de la realidad nacional.

En *El Perfil de México en 1980*, encontramos la cristalización de un discurso sociológico mexicano. La sociología logra crearse una imagen de la sociedad nacional y hace una revisión e interpretación sociológica de sus problemas. La sociología se

[34] Ibid., pp. 34-38
[35] Basurto et. al, El perfil de México en 1980.México, Siglo XXI, 1972.
[36] Reyna, op. cit., p. 71

crea un concepto de lo que es la sociedad mexicana y de lo que deben ser los problemas a investigar.

El Perfil es una obra colectiva, que conjuga dos tipos de intelectuales. En su texto escriben intelectuales ya consagrados en la época como Luis Villoro y Víctor Flores Olea. Víctor Flores Olea es un licenciado en derecho que se interesa en el análisis político. Luis Villoro es un filósofo que incursionó también en el análisis histórico.

Pero en contraste con estos intelectuales se encuentra toda una generación de jóvenes sociólogos como José Luis Reyna, Víctor Manuel Durand, Humberto Muñoz, Enrique Contreras, etc. Se trata de la primera generación intelectual de sociólogos profesionales.[•••]

De esta manera el *Perfil* encarna no sólo el proyecto intelectual de la Sociología formulado en la Democracia en México sino también el proyecto institucional de la ENCPS de formación de sociólogos profesionales.

El proceso de institucionalización en la década de los 70

Como se ha perfilado a lo largo de este trabajo, el discurso sociológico es un discurso propio de instituciones universitarias o académicas, que le confieren una forma particular de fundamentación y estructuración. Por esta misma razón la relación del discurso sociológico con las ideologías políticas y la vida pública es una relación siempre mediada por los aparatos

[•••] Me refiero a una generación que cuajó intelectualmente y que encarnó el proyecto sociológico formulado en *La Democracia en México*. Antes de estos sociólogos profesionales, egresaron de la ENCPS figuras que también colaboraron en El Perfil, como Raúl Benítez Zenteno cuya obra en la sociodemografía es de extraordinaria importancia. Sin embargo, su obra es un trabajo individual y no es producto de una generación. Benítez Zenteno, contribuyó más bien, a forjar la generación mencionada de sociólogos profesionales egresados de la ENCPyS.

Aún los sociólogos militantes, comprometidos con partidos o líneas de acción política, distinguen, normalmente entre su trabajo académico y su trabajo político; a pesar de que, en ocasiones, el trabajo político les requiera de un mayor esfuerzo intelectual.

La causa de este fenómeno se encuentra en el mismo proceso de autonomización del discurso científico y en este caso sociológico, de la vida pública. Como ya hemos señalado no se trata realmente de una neutralidad valorativa, sino de una arena distinta en que se dirimen las diferencias valorativas como modelos interpretativos. La arena de contienda es el marco disciplinario y profesional, que permite al sociólogo intervenir en la vida social sin pasar por un discurso ideológico-político.

Un sociólogo puede tener un compromiso político. Pero ese compromiso no lo adquiere por ser sociólogo. También puede llevar ese compromiso político al campo de su trabajo académico, pero la validez de su discurso no se funda en la bondad de su vocación política.

Este divorcio del discurso académico de la vida pública, no es exclusivo de la sociología y responde más bien al proceso de institucionalización y profesionalización de la ciencia.

La separación del discurso científico de la vida pública es la forma en que las sociedades modernas pueden incorporar ese conocimiento a la vida social y hacer funcional el carácter crítico del quehacer científico con su reproducción. La validez y significado del discurso científico es independiente de los sujetos sociales concretos que actúan en la vida pública aún cuando los científicos se sientan comprometidos con esos acontecimientos.

La separación entre ciencia y vida pública no significa que no exista una relación de determinación entre las dos. Por el contrario, esta relación se está redefiniendo constantemente en función de las formas de la acción estatal y de la misma vida pública.

En el caso de la sociología la relación entre su fundamentación académica y su práctica social es más compleja por el objeto mismo de su quehacer.

Como hemos visto en el caso mexicano la institucionalización y profesionalización de la sociología ha sido un proceso complejo, que sólo en los últimos treinta años ha encontrado un espacio para su realización. De hecho el verdadero proceso de institucionalización de la sociología mexicana se ha dado en el transcurso de una sola década.

En la década del setenta es cuando la sociología mexicana logra crear una infraestructura institucional tanto educativa como de investigación.

En 1971 se crea el Centro de Estudios Sociológicos del Colegio de México y en 1973 inicia su programa de doctorado en sociología. A mediados de la década del setents se funda la Universidad Autónoma Metropolitana con programas de formación de sociólogos profesionales en sus tres unidades: Azcapotzalco, Iztapalapa y Xochimilco. Es también en esta década que la UNAM crea sus Escuelas Nacionales de Estudios Profesionales, en dos de las cuales (Acatlán y Aragón) se imparte la carrera de sociología.

En la encuesta sobre la situación de la investigación de ciencias sociales en México, realizada por el Consejo Mexicano de Ciencias Sociales (COMECSO) más del 75% de los centros de investigación de ciencias sociales (COMECSO) fueron fundados después de 1970 y más de 50% se crearon entre 1970 y 1980[37].

La matrícula de ingreso de estudiantes de sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales pasa de menos de 100 estudiantes por año en la década del sesenta a más de 400 por año a partir de 1973.

---

[37] Herrera Reyes, Agustín. Los investigadores de ciencias sociales en México. Tesis inédita, FCPyS, 1986, pp., 50-56

Este gran proceso de expansión de las instituciones de ciencias sociales en general y de la sociología en particular, sólo puede ser explicado por las transformaciones de la vida pública y de la acción estatal después de 1968.

Con el movimiento estudiantil de 1968 las formas de concertación política del Estado mexicano entraron en profunda crisis. El Estado mexicano entró en una reestructuración de su relación con la sociedad civil y en particular de las formas de concertación política.

CAPITULO VI. EL DESARROLLO DE LA SOCIOLOGÍA EN LOS SETENTA Y OCHENTA ENTRE LA IDEOLOGÍA Y LA CRISIS.

Introducción.

Decir que la sociología estudia las relaciones sociales es, según Gouldner, "como decir que los policías agarran delincuentes o que los jueces condenan a los que quebrantan la ley"[1].

La sociología es uno entre muchos discursos que han intentado y que hoy intentan comprender el mundo humano social. Antes de la constitución de la sociología había ya muchos discursos que pretendían el privilegio de explicar las relaciones humanas y aun hoy en día la sociología se disputa su espacio frente a muchos otros discursos desafiantes.

Lo importante de resaltar aquí es, sin embargo, que la sociología es un discurso especializado y diferenciado, con un ámbito de competencia que determina no sólo lo que puede y lo que no puede explicar, sino también desde dónde se explica, cómo explica y para qué explica.

En el caso mexicano es esta identidad definida la que en general ha sido problemática y hoy simplemente parece estar ausente. La reflexión sociológica mexicana se encuentra diluida, en una mezcla de discursos políticos, morales, filosóficos, ideológicos.

---

[1] Gouldner, Alvin W. op. cit., 1973

Con frecuencia se entiende por sociología casi cualquier argumento, ensayo o artículo de opinión que hable sobre la realidad social. No existe conciencia siquiera de los diferentes estatutos que cada uno de estos discursos posee. Lo más grave es que esta confusión discursiva ha llevado a la pérdida de la investigación de fondo, preocupada por el razonamiento fundamentado en una realidad que no se toma como dada, sino que su vínculo se plantea como problemático, como sujeto a una construcción y reconstrucción permanente.

Son pocos los sociólogos que han mantenido su práctica de investigación y en general ésta se realiza en pequeños grupos o en situaciones de gran aislamiento. Pocos son los casos en que la práctica sociológica se fundamenta y apoya en trabajos y desarrollos previos de otros pares. La referencia a trabajos de otros colegas es escasa y las polémicas y debates son prácticamente inexistentes.

La década pasada fue para la sociología un momento de desestructuración y pérdidas. La comunidad sociológica nunca ha sido muy grande, pero en la década de los setenta se había iniciado un intenso proceso de desarrollo profesional e institucional, que ahora no sólo se ha estancado sino que se ha contraído en el número de instituciones de docencia e investigación sociológica.

Los factores que han contribuido a esta crisis han sido diversos. La reducción del gasto público, después de la crisis de 1981, ha derivado en una caída de hasta más de un 50% en el presupuesto de las universidades públicas y las instituciones de investigación[2]. Por lo cual, el salario de las comunidades académicas se ha visto sensiblemente disminuido y algunas instituciones han tenido que cerrar o cancelar sus programas.

La reducción del gasto público, no sólo ha sido una medida de emergencia frente al déficit presupuestal, ha sido una política deliberada, tendiente a reducir la acción del

[2] Lustig, Nora, et. al. Evolución del gasto público en ciencia y tecnología 1980-1987, México, Academia de la Investigación Científica, 1983.

Estado y a transformar la forma de la política pública. Esta redefinición de la acción estatal ha sido, sin duda, más importante que la reducción de los recursos financieros mismos. La sociología mexicana fue, más que cualquier otra ciencia social, la infraestructura discursiva de la expansión del estado, durante el régimen de Luis Echeverría. La reforma del Estado ha reducido, sino es que cancelado, el ámbito de competencia del discurso sociológico. El lugar de la sociología ha sido ocupado por un discurso económico inspirado en la nueva macroeconomía política y un discurso político fundado en la teoría política clásica presociológica.

Lo que llama la atención de este proceso es, por una parte, que las diferentes disciplinas sociales se disputen su identidad en el espacio público, en su función ideológica y no en su coherencia interna. Por otra parte, que al cambiar las políticas estatales se pongan en crisis la práctica y estabilidad de las comunidades de investigación.

En general, en todo el mundo y particularmente en Europa, las transformaciones de la política pública, por una parte, y los cambios en los países del Este, por el otro, han llevado a una reestructuración de la teoría política y social, como la llamó Bernstein[3], que pretende no sólo redefinir su temática sino replantear su función racionalizadora, su forma de intervención en la sociedad.

Sin embargo, a pesar de esta reestructuración y aún en el marco de la contracción del gasto público y de la reducción de los apoyos financieros a las universidades, la comunidad sociológica europea no se ha desestructurado, sino que ha pasado por un proceso de revitalización y renovación, gracias a su consolidación interna y a su identidad definida.

Por el contrario, en México la poca identidad que la sociología tenía se ha diluido y su práctica ha sido abandonada en buena medida por una práctica periodística y una

[3] Bernstein, R. J., op. cit., 1983.

retórica ensayística que sustituye la investigación fundamentada por la "formación de opinión".

Es necesario dejar claro el punto, no hay nada de malo en que la sociología invada los periódicos y las revistas de divulgación y que sus análisis se difundan a través de medios masivos y lenguajes cotidianos. Por el contrario, esto es bueno y deseable. Pero la divulgación sólo puede hacerse mientras haya investigación de fondo, lo primero no puede sustituir lo segundo, como ha ocurrido en México.

En las líneas que siguen trataré de esbozar una interpretación de por qué, a mi entender, la sociología mexicana ha entrado en una crisis de identidad.

La tesis básica de esta interpretación es que la sociología mexicana nunca logró constituirse como un discurso autónomo, claramente demarcado y diferenciado. Por el contrario, la sociología mexicana encontró el fundamento de su práctica en discursos externos que daban sentido y fundamento a la política estatal. Esta ambigua relación de la sociología con los discursos que han dado legitimidad al Estado mexicano, hizo crisis en la década pasada y la construcción de una nueva identidad de la sociología depende de que redefina su estatuto y recupere su actitud crítica frente a la realidad.

En la sociología, como en cualquier otro discurso de la sociedad, se juegan valores y proyectos humanos. Pero éstos no se juegan como en las ideologías políticas, asumiendo como dada la realidad de donde parten. En la sociología el vínculo con la realidad se asume problemático, como sujeto a demostración. Independientemente de los múltiples vínculos que la sociología tiene con la filosofía y con los discursos ideológico-políticos, la sociología (como las demás ciencias sociales) se diferencia de éstas por su actitud frente a la realidad[4].

En primer término, trataré de describir lo que desde mi punto de vista ha sido el proceso de constitución del discurso sociológico en México, contrapunteando con el

[4] Ver capítulo II

proceso de constitución original. El argumento básico es que la visión naturalista durkheimiana dotó a la sociología de una base tanto técnica como moral que permitió a la sociología consolidarse como saber profesional y universitario autónomo. Por el contrario, en México el marco de entendimiento intersubjetivo y de fundamento moral lo proporcionó el "proyecto nacional", lo que hizo depender a la sociología de un discurso trascendental externo.

Posteriormente trataré de explicar el proceso de crisis en la década de los ochenta, los aspectos más sobresalientes para la sociología en esa década. La tesis central es que la retracción del Estado ha revivido una serie de tópicos que parecían superados por la reflexión posilustrada de la sociología, particularmente el problema de la reflexividad del sujeto. La recuperación de esta problemática sólo será posible en la medida en que la sociología redefina su función ilustradora y sus formas explicativas. Como tratamos de argumentar en el capítuloVIII, la crisis de la sociología no es el resultado de insuficiencia teórica o metodológica, sino de la forma en que la sociología interviene en la sociedad y se define como instrumento de racionalización de ésta.

Ideología y sociología en México

Normalmente cuando se habla del origen de la sociología y del proceso de su fundación, aparecen nombres como el de Saint-Simon, Comte, Spencer e incluso el de Marx. También con frecuencia la búsqueda de los orígenes de la sociología se remonta al pensamiento de la Ilustración. Emile Durkheim alguna vez llamó a Montesquieu el primer sociólogo.

Sin duda que la distinción montesquiana entre principio y forma y la búsqueda de factores societales que expliquen las diferentes formas de gobierno, prefiguran al discurso sociológico. La reorientación de la reflexión de los problemas políticos a los problemas sociales emprendida por Saint-Simon, la metafísica positivista de Comte, el organicismo de Spencer y la compleja construcción teorética de Marx, conforman la enorme cimentación del discurso sociológico.

Sin embargo, la sociología constituida como discurso profesional, propia de los ámbitos universitarios, es un fenómeno más reciente de los albores del siglo XX.

En realidad, son Durkheim y Weber los verdaderos fundadores de este discurso. A diferencia de sus predecesores, ellos no pretenden construir un discurso totalizador, que contenga en su interior no sólo todos los aspectos de la vida social, sino también todas sus formas de resolución.

Para Durkheim como para Weber la sociología es un discurso junto a otros, cada uno con funciones y objetivos diferentes. Lo importante no es sustituir estos discursos por uno nuevo sino demarcar, diferenciar la especificidad y competencia de la Sociología frente a los otros.
En *Las Reglas del Método Sociológico*[5] como en *Economía y Sociedad*[6], el discurso se desenvuelve en una lógica de acotamiento, que confiere al discurso una coherencia interna en la medida en que demarca.

El discurso va adquiriendo su identidad al esclarecer su campo de competencia, pero a su vez, este último es una función del discurso. Esta lógica circular tiene varias consecuencias que vale la pena resaltar:

1. El que el discurso ponga al objeto y a su vez quede definido por el mismo objeto, otorga a la sociología y en general a todas las ciencias sociales una autonomía de fundamento. Ninguna filosofía o razón de estado pone el objeto o fundamenta a la sociología. Tampoco otras disciplinas. Ni la economía ni el derecho, ni la psicología dan fundamento a la sociología. Para una disciplina así constituida todo discurso ajeno aparece como trascendente, como metafísico.

[5] Durkheim, op. cit., 1976.
[6] Weber, Max. Economía y Sociedad. México, FCE, 1944.

Si la sociología se fundara en cualquier discurso externo, perdería su propia identidad, su capacidad de racionalización. Sólo aquellos que compartan las mismas creencias ideológicas, serían capaces de dialógar y debatir.

2. La demarcación no significa la anulación o desconocimiento de los otros discursos. Por el contrario, al demarcarse la sociología reconoce la identidad y estatuto de los demás discursos. En *Economía y sociedad* Weber reconoce que la acción puede ser vista desde muchas aproximaciones disciplinarias, la sociología tiene su propio acercamiento e interés cognitivo. Lo mismo ocurre con Durkheim, el hecho social es de naturaleza diferente a los problemas del derecho, la psicología y la economía. Cada discurso tiene su propio objeto y en consecuencia su propio estatuto.

Esta forma de reconocimiento de los otros discursos hace que la sociología sea capaz de procesar y reconocer los discursos ideológicos y políticos más diversos, siempre y cuando no se arriesgue por ello su coherencia interna. En otras palabras, la sociología contribuye a racionalizar y fundamentar los discursos políticos pero desde los principios que la articulan. En este sentido la sociología no es ideología. No se trata de que no tengan consecuencias políticas su práctica o de que no intervenga en la sociedad. Se trata de que sus intervenciones son siempre mediadas. La sociología contribuye a fundamentar las ideologías políticas o las políticas estatales, pero lo hace no a nombre de los principios políticos sino de la "objetividad" de los procesos sociales.

3. El tema de la objetividad es un problema central en la demarcación del ámbito de competencia de la sociología. El problema no es para Weber ni para Durkheim un asunto de captación de la realidad, como algunos manuales de metodología lo malentienden, sino de transubjetividad. De entendimiento intersubjetivo o si se prefiere de superación de la subjetividad inicial. Para la sociología y para las demás ciencias sociales la demarcación de los ámbitos de competencia, convierte a la sociedad civil en un mercado de valores e intereses en principio inconmensurables. La posibilidad de ser un espacio de racionalización depende de que estas diferencias de valoración sean suspendidas mediante la problematización del vínculo con la realidad. A diferencia de

las ideologías políticas, para las ciencias sociales la realidad no es algo dado evidente, sino algo que se debe construir. El fundamento de las ciencias sociales no está en los resultados práctico-políticos sino en los procedimientos de demostración empírica.

Para la sociología son tan importantes los resultados como los procedimientos que condujeron la indagación. Más aún, la pertinencia de los resultados depende de los procedimientos empleados para su construcción.

El problema no es un dudoso método inductivo, sino la actitud crítica y problemática con la que se asume el vínculo con la realidad. Si un punto demarca a la sociología de la filosofía y de otros discursos políticos es su actitud frente a la realidad. A pesar de que Habermas se esfuerza por hacer sociología se nota que es filósofo y cuando Giddens reflexiona filosóficamente se nota que es sociólogo.

4. Finalmente, la forma de la demarcación define la función del discurso en la sociedad. La sociología se demarca para constituirse en un instrumento de racionalización del mundo humano-social. En este punto el modelo weberiano y el modelo durkheimiano se diferencian radicalmente.

Lo interesante, sin embargo, es que el modelo que se institucionalizó no fue el de Weber sino el de Durkheim. La forma en que la sociología profesional definió por casi sesenta años su función racionalizadora, fue sobre la base del modelo naturalista de Durkheim y no del modelo comprensivo-explicativo de Weber. Hay muchos elementos de carácter institucional, cultural e incluso circunstancial que explican el fenómeno, como por ejemplo: el proceso de institucionalización y profesionalización de la sociología se dio con más intensidad y mayor envergadura en Estados Unidos que en Europa, donde la sociología durkheimiana, vía la antropología de Radcliff Brown, fue introducida con gran éxito.

Pero independientemente de la influencia del pensamiento francés en la cultura inglesa, hay sin duda en las formulaciones propias de cada uno de los autores elementos que explican el mayor éxito del modelo naturalista.

La función que le da Weber a la sociología es la de racionalizar los medios, dados determinados fines. Aparece así la sociología como una extensión extemporánea de la Ilustración. El proyecto de la sociología weberiana parece tratar de actualizar el ideal kanteano de dotar al hombre moderno de una razón emancipada.

Como el pensamiento de la Ilustración, la sociología weberiana pretende dotar a los actores de instrumentos racionales para la realización de sus fines.

Por el contrario, el pensamiento de Durkheim es claramente posilustrado, es parte de la estructura social y no del sujeto. La sociología de Durkheim no se dirige a los actores sino a las instituciones. La función de la sociología no es vista como la de un instrumento que dote a los sujetos de razón, sino como una mediación que se dirige a fortalecer los instrumentos y mecanismos de articulación social.
La noción de estructura es el instrumento por medio del cual Durkheim cuestiona el ideal ilustrado de una sociedad construida sobre la voluntad y la racionalidad de los actores, o la idea de una mano invisible que produce el fenómeno social como consecuencia de la búsqueda racional de la utilidad.

Mediante la noción de estructura, Durkheim dota a la sociología no sólo de un estatuto cognitivo sino de un marco moral desde el cual ella regula su intervención en la sociedad. Por el contrario, en la sociología weberiana los intereses cognitivos están subordinados a los fines de los actores y por lo tanto la intervención de la sociología en la sociedad se encuentra sujeta a las contingencias de la acción social.

Para Durkheim los intereses cognitivos y prácticos de la sociología se resuelven en el marco de una teoría de la constitución de la sociedad, de la construcción del orden social.

Todo aquel que quiera hacer de la sociología un instrumento de racionalización lo hará en términos de la constitución del orden social. Si el sujeto quiere racionalizar su problema en términos costo-beneficio, medios-fines, tendrá que recurrir a la teoría económica.

Esto no quiere decir que la sociología durkheimiana sea mejor o peor que la weberiana. Simplemente quiere decir que el modelo durkheimiano era un vehículo más accesible de profesionalización e institucionalización de la sociología.

Las demonologías y los debates ideológicos no han permitido apreciar la importancia que el pensamiento positivista y naturalista tuvieron en el proceso de profesionalización de la sociología. Esto puede ser reconocido sin que por ello tengamos que aceptar a reconocer un dudoso método inductivo.

En el caso mexicano, la profesionalización e institucionalización de la sociología ha sido un proceso relativamente reciente. A pesar de que el Instituto de Investigaciones Sociales fue fundado en 1930 y la Facultad de Ciencias Políticas en 1951, la sociología adquirió su identidad como discurso especializado en la década de los sesenta.

La Democracia en México[7] de Pablo González Casanova jugó en este sentido un papel fundamental. Junto a esta obra, los trabajos de Rodolfo Stavenhagen, *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*[8] *y Las clases sociales en las sociedades agrarias* [9]y la obra colectiva *El perfil de México en 1980*[10], constituyen el cuerpo de trabajos en los que la sociología mexicana fundamentó su práctica y adquirió identidad como saber universitario, como lo hemos señalado en el capítulo anterior.

---

[7] González Casanova, P. op. cit., 1965.
[8] Stavenhagen, Rodolfo. Sociología y Subdesarrollo. México, Nuestro Tiempo, 1972.
[9] Stavenhagen, Rodolfo. Las clases sociales en las sociedades agrarias. México, Siglo XXI, 1968.
[10] Basurto, J., et. al. El Perfil... op cit., 1972.

Al igual que en sus orígenes, en México la sociología delimita sus ámbitos de competencia en el marco de una universidad reformada, pero a diferencia de las universidades europeas, la universidad mexicana no se reforma para emanciparse del tutelaje del Estado, sino para convertirse en una especie de conciencia moral de éste.[11]

La relación que la universidad ha guardado con el Estado ha definido en mucho la forma en que sus saberes se han constituido. Particularmente las ciencias sociales.

En las ciencias sociales mexicanas se da una extraña ambigüedad en la que la apelación a la objetividad y a la fundamentación del discurso, combina los criterios técnicos con los ideológico-políticos.

Al igual que la sociología clásica, la sociología mexicana demarca su discurso apelando a una forma de argumentación y fundamentación que concibe su vínculo con la realidad como algo sujeto a demostración.

En *La Democracia en México* el discurso parece moverse en un sentido inductivo, en el que cada paso supone una evaluación de ideas y tesis sujetas a contrastación empírica. En *Las clases sociales en las sociedades agrarias* y en *El perfil de México en 1980,* los discursos no se mueven inductivamente, pero la argumentación pretende sustentarse en una evidencia empírica sujeta a demostración. Asimismo, la sociología mexicana recurre a la noción de estructura para demarcarse de los demás discursos y para establecer su estatuto.

Frente a la antropología. la economía, la psicología, la ciencia política, la sociología afirma el carácter estructural de las desigualdades sociales, de las relaciones entre lo tradicional y lo moderno, del colonialismo interno y de la condición neocolonial de la sociedad mexicana.

---

[11] Ver capítulo IV.

Para Stavenhagen, las tesis de la sociología de la modernidad que conciben el desarrollo como un paso de lo tradicional a lo moderno, son falsas, porque no comprenden que la relación entre estos dos polos es de carácter estructural[12].

La sociología mexicana reinterpreta los temas de la antropología, la filosofía de la cultura y la economía del desarrollo como productos de una estructura social. El secreto de estos procesos no se encuentra en una heterogeneidad étnica, en una fenomenología del mexicano o en una economía del desarrollo, sino en el proceso de constitución de la sociedad mexicana.

Por tanto, la demarcación no sólo establece lo que es particular de la sociología en relación a los demás discursos, sino que pretende establecer una jerarquía, en cuya cima se encuentra ella misma.

En principio, esta demarcación es parecida a la realizada por Durkheim. Este autor le disputa al derecho, a la teoría política clásica, a la psicología y a la economía de las pretensiones de ser una teoría de la constitución de la sociedad. Para Durkheim, ninguna de ellas es capaz de explicar el problema de la conformación del orden social.

La demarcación es pues no sólo un proceso de establecimiento de fronteras. Implica un enfrentamiento y desconocimiento de la competencia de ciertos discursos a explicar lo que la sociología considera propio.

Sin embargo, esta es una confrontación que en el caso de Durkheim se dirime en el espacio de los saberes universitarios. La polémica con Tarde escasamente trasciende los muros de la universidad.

Por el contrario, la confrontación en el caso mexicano es menos un problema de demarcación disciplinaria que de confrontación ideológica. El verdadero debate se dirime no en el ámbito de los saberes universitarios sino en el ámbito de la política

[12] Stavenhagen, op. cit. 1972.

estatal. Es curioso cómo en la sociología mexicana se combinan las explicaciones morales con las técnicas. El discurso parece tener una doble alma. Por una parte, se apela a un proceso de indagación y de construcción empírica que deriva en la formulación de un modelo estructural. Pero, por otra parte, los fundamentos de este modelo no son los mecanismos de determinación o regulación de la estructura sino las máximas morales que apelan a la consecución de un proyecto nacional.

En *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, las tensiones, desigualdades y desequilibrios sociales son vistas como consecuencias estructurales de las limitaciones para el desarrollo de un proyecto nacional. De no existir esas relaciones neocoloniales, el desarrollo nacional sería coherente y viable[13].

En *La Democracia en México*, después de analizar la gran concentración del poder en el Ejecutivo y el prácticamente inexistente contrapeso de poderes, el autor señala que, sin embargo, esa concentración del poder ha creado un Estado fuerte que ha hecho viable a la nación[14].

El apelar a causas como la salvación de la nación, hace que la fundamentación del discurso quede fuera de su control técnico y que la función racionalizadora no sea una consecuencia del discurso sino de la disputa por la interpretación más cabal o pertinente de la razón de Estado. El discurso sociológico aparece entonces como una función de la razón de Estado, que toma sentido en la medida en que la interpreta y contribuye a su actualización.

La forma en que la sociología académica se constituye en México permite que en la década de los setenta se convierta en el discurso fundante de la vida pública.

La década de los sesenta fue un periodo particularmente activo de movimientos sociales, que fueron minando las bases de legitimidad del gobierno diazordacista.

---

[13] Stavenhagen, op. cit. 1968.
[14] González Casanova, op. cit. 1965.

Después de 1968 la imagen presidencial se encontraba profundamente deteriorada y para el gobierno de Echeverría se imponía una nueva concertación nacional.

Para llevar adelante esa nueva concertación el gobierno echeverrista necesitaba un discurso capaz de someter a cuestionamiento el orden social existente.

Echeverría adoptó las vertientes más nacionalistas del discurso sociológico, convirtiéndolo en un discurso que hacía, de la política exterior, un asunto de convocatoria interna de carácter nacional y de la política interna, un problema de responsabilidad internacional. Gracias a este discurso, el gobierno de Echeverría supo hacer, quizá como ningún otro, de la política exterior un asunto de concertación nacional.

La tensión existente entre la fundamentación empírica y moral del discurso sociológico en las obras clásicas de González Casanova y Stavenhagen, se radicalizó en los setenta.

A la vez que la sociología se institucionalizaba y se profesionalizaba, se ideologizaba más. El creciente prestigio de la sociología y el fortalecimiento de su identidad, dependía cada vez más de su función ideológica y no técnica. Al extremo que al principio de la década y por influencia de la filosofía de Althusser principalmente y de la de Colletti en menor grado, se adoptó casi dogmáticamente la idea de que las diferentes teorías sociológicas representaban grandes concepciones del mundo, teniendo cada una su propia visión epistemológica, metodológica, teórica, ética, etc.

Esta idea delirante sin ningún fundamento, llevó a la sociología a perder su distancia crítica de la realidad como forma de intersubjetividad, los métodos y formas de aproximación a la realidad eran una función del propio discurso teórico. Así, la elección ideológica (o "teórica") garantizaba la objetividad.

Sin embargo, es en el marco de este dogmatismo ideológico que la sociología se institucionaliza. Un cierto marxismo nacionalista se convirtió en el marco de entendimiento intersubjetivo que hizo posible el proceso de profesionalización de la sociología. La sociología conquistó su espacio profesional en la universidad como consecuencia de su triunfo en la vida pública.

La sociología puede pensar y analizar el programa de la Revolución mexicana o el proyecto nacional, como formas de discursividad que legitiman al Estado o que articulan el cálculo social, incluso puede analizar la incongruencia entre lo que se postula como proyecto nacional y la situación social existente. Pero cuando la sociología disputa el proyecto nacional y hace depender su explicación de éste, lo único que hace es convertirse en una función de ese mismo discurso.

La sociología no puede racionalizar esos discursos mientras los asuma como tales, sólo como discursos externos ajenos a la propia sociología los puede racionalizar. Cuando la sociología asume el proyecto de la Revolución como razón de sí misma, que da cuenta y sentido a lo que ella quiere explicar, entonces los elementos que conforman su explicación son para la misma sociología inconmensurables, trascendentes, metafísicos. Su identidad no depende de su propio discurso sino de algo que se le presenta a ella como trascendente.

La década de los ochenta y la desestructuración del discurso sociológico mexicano

Al final de la década de los setenta la sobreideologización del discurso sociológico empezó a dar signos de agotamiento. Este discurso comenzó a diluirse en una serie de debates de corte metateórico, epistemológico y filosófico, que concluyeron con el cuestionamiento del método y de la idea misma de una ciencia social.

El pensamiento de Nietzsché, Foucault y la teoría crítica empezó a difundirse como un discurso negativo, con funciones de desestructuración del discurso sociológico.

En la formación de sociólogos se empezó a enseñar no la metodología de las ciencias sociales sino el "antimétodo", no la búsqueda de un discurso razonado y fundamentado sino la "destrucción de la razón". Estos discursos en un principio tuvieron una función renovadora, crítica y fresca. Pero lamentablemente terminaron en la construcción de fetiches y fantasmas. Peleaban con un positivismo elemental que nunca existió en la sciología mexicana. Construyeron fetiches acerca de la ciencia fundadas en las versiones más simples de la práctica científica. Las consecuencias de estos discursos en la enseñanza de la sociología fueron desastrosas. Los estudiantes conocieron la negación del discurso de las ciencias sociales sin saber de qué trataban éstas. Se promovió una actitud intelectual con pretensiones teoreticistas y filosóficas. En las que la referencia a la epistemología y a la filosofía de la ciencia era por lo regular con escaso conocimiento y una gran inconsistencia. Esta actitud terminó por convertir la discusión intelectual en modas que interpretaban a Foucault o a Habermas, pero que nunca asumieron el compromiso de traducir esos discursos al contexto nacional. Nunca intentaron naturalizar esos discursos.

Estas tendencias que se desarrollaron particularmente en el ámbito de la docencia, no reflejaban más que el acelerado proceso de institucionalización de un discurso cuya identidad académica era totalmente dudosa; y que sí había sido capaz de abrigar los mayores excesos ideológicos, porque no iba a ser capaz de incorporar los discursos más ajenos; incluso aquellos cuya racionalidad se fundaba en la negación de un discurso que "los naturales" jamás habían conocido.

Paralelamente a esos discursos negativos, al final de la década de los 70's, se dio en México, como parte de una tendencia más generalizada en el mundo, una recuperación y reinterpretación de la sociología weberiana.

Este proceso fue sin duda uno de los más ricos y prometedores de los últimos años. La sociología weberiana, en este contexto, invitó a la reinterpretación de algunos aspectos de la práctica de la sociología mexicana.

El ensayo de Luis Aguilar "La política después de las ilusiones"[15], que publicara al inicio de la década de los ochenta, es un ejemplo representativo. Se trata de un ensayo singular que expresa el papel de la recuperación weberiana en la desideologización de la sociología mexicana.

En este ensayo Aguilar discute el sentido de la distinción weberiana entre juicios de valor y juicios de hecho. Pero su discusión no apela a criterios epistemológicos, sino políticos. "Para Weber la razón no funda al Estado". No se trata de que Weber niegue la importancia de la política en el conocimiento, sino que la ciencia no funda la política ni la política a la ciencia.

Luis Aguilar revela, a través del pensamiento de Max Weber, una relación entre razón y política que invitaba a reflexionar sobre el estatuto de la sociología mexicana y de su redefinición.

Sin embargo, a pesar del éxito de este ensayo, la empresa no se ha realizado. La única comunidad de sociólogos que se hizo eco de esta reflexión fue la de la UAM Azcapotzalco. A mediados de la década de los ochenta este grupo de sociólogos fundó la Revista Sociológica, cuyo título alude a un libro de Adorno. En las páginas de esta revista se han publicado textos de autores como Alexander, Giddens, etc., con un lenguaje renovador que invita, como el texto de Aguilar, a una renovación del discurso sociológico.
Por otra parte, las comunidades de investigación que se habían constituido durante la década de los setenta, empezaron a desplazar sus intereses al inicio de la década hacia horizontes menos trascendentes que el Estado nacional.

La sociodemografía empezó a buscar en la unidad doméstica y en las estrategias de sobrevivencia la explicación a algunos de los problemas poblacionales. Asimismo, la sociología del trabajo y los estudios del movimiento obrero empezaron a buscar en los

[15] Luis F. Aguilar. La política después de las ilusiones. Nexos, Nun 38, enero 1981.

procesos de trabajo, en las situaciones sociodemográficas y en los aspectos culturales, explicaciones a la conducta obrera.

La sociología política y urbana, se movió hacia los movimientos sociales (de vivienda, mujeres y más tarde ecologistas, etc.) en búsqueda de explicaciones más concretas y a estudios monográficos sobre casos particulares. Tratando de superar las referencias al sujeto trascendental. En general, la sociología mexicana se ha movido en búsqueda del sujeto como solución a sus crisis.

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos, el problema del sujeto ha sido visto por la sociología mexicana casi en los mismos términos en los que estudiaba, en la década de los setenta, a la clase obrera y al Estado nacional.

El concepto mismo de sujeto social, resulta actualmente problemático. Cuando Giddens invita a la sociología a recuperar al sujeto está pensando en los individuos particulares. Cuando la sociología mexicana habla de los sujetos sociales está hablando de los movimientos sociales como si fueran sujetos trascendentales.

En el fondo la sociología mexicana no ha abandonado su amor por esa función ideológica que dio sentido a su práctica, en décadas pasadas y que la compromete con nociones y discursos que desbordan su función racionalizadora.

La reforma del Estado no es el triunfo de una ideología "neoliberal" que ha desplazado a la sociología de su primado en la vida pública. No hay que confundir, los discursos que hoy cumplen la misma función ideológica, que en los setenta cumplió la sociología, con los procesos que estos discursos pretenden legitimar. En pocos países como México, se anuncia y se promueve la modernidad, desde la tradición y el arbitrio del poder del rey y sólo en un país así, se puede convocar al fortalecimiento de la sociedad civil como razón de Estado.

Pero no hay que confundir los horizontes. La reforma del Estado responde a un fenómeno más amplio y mucho más complejo que lo que los nuevos discursos estatales prevén y racionalizan.

El problema de la democracia, la necesidad de una nueva legalidad, la reforma de la política pública son expresiones de una crisis de calculabilidad social. Donde las mediaciones en las relaciones de poder y los mecanismos de racionalización de lo público se han desdibujado.

Si la sociología quiere recuperar su espacio tiene que repensar esta nueva realidad y redefinir su relación de conocimiento con la sociedad, abandonar su función ideológica y responder como saber profesional a sus desafíos.

CAPÍTULO VII LA DEMOCRACIA EN MÉXICO Y LA TRADICIÓN DE LA SOCIOLOGÍA ACADÉMICA EN MÉXICO

Introducción

En la primera parte de la tesis tratamos de demostrar que la sociología tiene un programa de conocimiento válido, que está en reestructuración por una serie de razones que trataremos en el próximo capítulo, pero se trata de un programa válido.

También nos planteamos la posibilidad de entender a la sociología como un conocimiento socialmente producido, sin abandonar los problemas de validez. La sociología es un discurso de pares y esa condición de pares está social e institucionalmente producida. Pero al ser un discurso de pares construye un tipo de saber donde el enunciante y el receptor son intercambiables e ↔ r por e ↔ e. Para que esto pueda ser posible además de la dimensión deóntica, debe haber una lógica interna del discurso que lo haga viable y eso se logra a través del desdoblamiento del discurso en afirmaciones sustantivas y fundamentación procedimental. El discurso se produce de manera que el que hace una afirmación, la asume como conjetural (aunque esté profundamente convencido de ella), sujeta a demostración. De manera que lo que afirma el enunciante debe ir acompañado de una serie de pruebas que hagan posible al receptor reproducir las condiciones de enunciación. En la medida en que el discurso se desarrolla sobre esa lógica se va construyendo un lenguaje que pasa del tú y yo, al nosotros, se logran condiciones de transubjetividad que le dan densidad y potencial heurístico al conocimiento, se construyen tradiciones de conocimiento, que permiten ejercicios teóricos más complejos.

Uno de los problemas más serios en la sociología y la teoría de la ciencia es el de la validez del conocimiento, no sólo a través de contextos culturales diferentes, sino también a través del tiempo. El problema puede ser planteado de otra manera, ¿cómo trascienden los productos del conocimiento?. No sólo los productos de la ciencia, pero incluso el arte, la poesía, la literatura.

Si lo que hemos dicho es cierto, en el campo de la ciencia, las formas de construcción del discurso deben garantizar la trascendencia de sus productos, aún cuando tengan formulaciones teóricas diferentes. De lo que estamos hablando es de tradiciones de conocimiento que son los vehículos, tal como lo piensa Gadamer, de trascendencia de los productos culturales.

De las tradiciones más fuertes, es la tradición científica, donde hay mayor transparencia y referencialidad para estimar la trascendencia de las teorías científicas, a diferencia de lo que piensa Kuhn.

De acuerdo a lo que hemos analizado en la segunda y tercera parte de la tesis, en México las tradiciones de conocimiento han sido débiles, en buena medida por su carácter poscolonial. Después de la Revolución mexicana la cultura mexicana tuvo finalmente una identidad propia, pero a través del proyecto revolucionario. La identidad de la cultura y sus intelectuales se funda, en buena medida, en su función ideológica. Las tradiciones son débiles, porque se mueven en la contingencia de su pertinencia política y en la soledad de sus creadores, las continuidades son difíciles y las rupturas frecuentes. Lo personal y lo intelectual se confunde, y la creación intelectual se vuelve ruptura intelectual y personal.

En este capítulo pretendemos hacer un análisis de cómo trasciende los productos intelectuales en la sociología mexicana. Para ello hemos escogido el libro que los sociólogos mexicanos reconocen como el más importante de su tradición de conocimiento en la sociología académica mexicana: *La*

Democracia en México, de Pablo González Casanova[1]. El ejercicio que hacemos es en cierta medida indirecto, porque no analizamos todas las citas que ha recibido el libro, nos concentramos en los análisis dedicados a la obra. Sin embargo, nuestro método se fundamenta en el argumento hermenéutico de que la evaluación del texto hace visible el potencial de argumentación, que los académicos de una tradición de conocimiento tienen sobre los valores intelectuales de su producción de conocimiento.

En la primer parte de este capítulo hacemos una reflexión sobre el concepto de tradición, como una continuación de la discusión del capítulo II. Posteriormente analizamos las opiniones y evaluaciones del texto y a su vez evaluamos la pertinencia de esas opiniones, con el objeto de analizar la lógica de interpretación y evaluación del texto. Por ejemplo, si alguien dice que el libro es un parteaguas por su fundamentación empírica y no proporciona ninguna evidencia de esa aportación, o la evidencia es inconsistente, lo relevante para el análisis es la palabra "parteaguas" y no las palabras "fundamentación empírica".

Después de la presentación y evaluación de los opiniones sobre el libro, hacemos un análisis de las formas de argumentación de la trascendencia del texto, para evaluar qué tipo de tradición de conocimiento es la tradición de la sociología mexicana. El ejercicio es una afirmación de las tesis de los capítulos anteriores, pero desde el interior de la tradición de la sociología mexicana.

Las tradiciones de conocimiento

En las discusiones y desarrollos de la teoría social en los últimos quince años la semiótica y la lingüística han sido objeto de severas críticas. Particularmente la distinción sassurreana entre habla y lengua y el carácter radicalmente arbitrario del signo.[2]

---

[1] González Casanova, op. cit. 1965.

[2] El tema lo discutimos en el capítulo II

En buena medida estas críticas han venido de reflexiones hermenéuticas, pragmáticas o de la filosofía británica del lenguaje común. Sin embargo, hay una que destaca por su originalidad y porque proviene de la misma tradición de la lingüística estructural, la crítica del signo de Derrida[3].

La reflexión de Derrida parte de la importancia que tiene para Sassure el lenguaje verbal. La distinción sassureana entre significado y significante y la arbitrariedad de esta relación adquiere una connotación particular en la expresión verbal. Como en Hegel la expresión verbal parece ser la manifestación más elevada del espíritu. A través de la intangibilidad del sonido el espíritu se expresa con una mayor riqueza significativa y sentido. Así también al privilegiar el lenguaje verbal (la lengua, *langue*) sobre cualquier otro lenguaje, Sassure comete el mismo error, el significante aparece como una expresión material, fonética de un espíritu, alma o voluntad que da cuenta del significado.

La estrategia de Derrida es moverse del lenguaje verbal al lenguaje escrito. En la palabra escrita pocas veces está el autor para aclarar el texto. La palabra escrita trasciende al autor en el espacio y en el tiempo y el texto se las tiene que ver solo. Por ello Paz y Kundera al igual que muchos autores contemporáneos afirman que la obra supera al autor.

El lenguaje escrito parece demostrar que en el problema de la significación el sujeto no tiene un papel protagónico. Al igual que Gadamer, Derrida desplaza al autor del problema de la interpretación. Pero va aún más lejos, desplaza al sujeto de la significación. Significar no solo es diferenciar (en el sentido de Sassure) también es diferir. De ahí que Derrida afirme, al desplazar de su centralidad al sujeto, que no hay principio y fin[4].

---

[3] Derrida, op. cit. 1989
[4] Ibid. cap. 5

Pero no es nuestro interés discutir las tesis posmodernas de Derrida sino discutir los secretos que guarda la palabra escrita y particularmente los textos.

La tradición hermenéutica también hizo del texto su objeto de reflexión. De hecho, la disputa religiosa en la época de la reforma por la interpretación de los textos sagrados, la interpretación renacentista de los textos grecolatinos y la interpretación posrenacentista de los textos jurídicos, constituyen las fuentes de la hermenéutica moderna.

De Chladenius a Schlaiermacher pasando por Humboldt, Herder, Wolfe, etc., el problema hermenéutico era básicamente el problema de la interpretación de los textos. Fue Dilthey el que transformó la hermenéutica en el problema de la interpretación de la historia y Heidegger el que la transformó en el problema de la filosofía misma.

Por ello Gadamer parte del texto para desarrollar su tesis. Al iniciar la lectura de un texto el interprete proyecta una precomprensión del texto, que le permite avanzar en un entendimiento. En la medida en que avanza la lectura, la precomprensión se transforma por efecto del texto. El movimiento es un movimiento circular que va del todo (inicial o preexistente) a la parte (texto) y de la parte al todo. El circulo es, sin embargo, virtuoso, porque el movimiento no es un retorno al todo inicial sino a un todo transformado reconstituido por la lectura[5].

Así Gadamer reafirma la tesis Heideggeriana de que el lenguaje explica al lenguaje y quizá más aún que el lenguaje hace al lenguaje. Pero este hacer e interpretar solo es posible a través de la tradición. El lenguaje es tradición y la tradición lenguaje: "La comprensión es el movimiento que va de la tradición al interprete"[6].

---

[5] Gadamer, op. cit, cap. 9
[6] Idem.

A través de la tradición podemos explicar la trascendencia de la obra sin tener que recurrir a ninguna psicología o conciencia trascendental. Como Derrida, el texto trasciende al sujeto y su interpretación no puede reducirse a las intenciones del autor. La comprensión no es un mero problema psicológico.

La tradición, sin embargo, no es una forma de burlar el tiempo. La tradición es tiempo. La comprensión no puede superar el horizonte de la temporalidad. Releer un clásico es también recrearlo[7]. La tradición es ruptura, por lo tanto tiempo. Como Derrida significar es diferir. La tradición es ruptura y continuidad.

Las tesis de Gadamer son sin duda muy importantes para nuestra investigación y constituyen un punto de partida. Hablar de la sociología es hablar de sus tradiciones, con sus continuidades y rupturas, y hablar de la constitución de la sociología académica es hablar de cómo se construyen y naturalizan esas tradiciones en México.

Sin embargo, las tesis de Gadamer resultan muy generales e insuficientes y se pueden aplicar tanto al lenguaje verbal como al escrito.

Lo mismo ocurre con las nociones fenomenológicas de mundo de vida, paradigma, trasfondo no problematizado que aluden a contextos de sentido pero que en realidad a pesar de sus pretensiones analíticas son aplicables a la religión, a la ciencia, a los procesos de legitimación, etc., en fin a cualquier lenguaje y forma de comunicación. Más aún, estas categorías son totalmente neutras e indiferentes a los compromisos y reglas sociales involucrados en los procesos de enunciación: da lo mismo si el enunciado es parte de una conversación, es una orden militar, un mandato constitucional, una oración sacramental o una aseveración científica.[8]

---

[7] Idem.
[8] Ver parte final del capítulo II de esta tesis.

El texto transforma la relación fenomenológica entre trasfondo no problematizado y tematización al menos en tres sentidos.

Primero. En la conversación (que es la quinta esencia del lenguaje verbal) la tematización es contingente, lo que se discute, el orden en que se discute y la forma en que se discute, dependen de las estrategias de los hablantes. Dos conversaciones con los mismos hablantes, sobre los mismos temas y en las mismas condiciones, nunca son iguales. Por el contrario, la palabra escrita que se plasma en el texto se fija y con ello también se fijan los temas, el orden de exposición y la forma. Un texto puede ser reinterpretado muchas veces pero no reescrito. Si se rescribe se hace otro texto, mejor o peor pero diferente. De *EL Quijote...* a *Pedro Páramo* son muchos los autores que han intentado rescribir o reproducir sus éxitos infructuosamente, quedando siempre por debajo de sus obras. La palabra escrita es una fotografía, una instantánea del fluir de las ideas, los acontecimientos, las intenciones de un momento que queda fijado en el texto. En virtud de esta fijación del momento el texto se autonomiza de su creador.

Pero el texto tampoco está sujeto a los caprichos de sus interpretes. Es cierto que un texto puede recibir infinitas lecturas e interpretaciones. Pero es falso que un texto pueda aceptar cualquier interpretación. El interprete de una conversación puede reinterpretarla de manera de cambiar los temas. El interprete de un texto puede preguntarse incluso por qué un texto abandona o ignora ciertos temas, pero no puede añadirle ni quitarle temas. Hay buenas y malas interpretaciones de un texto. Las malas interpretaciones tarde o temprano fracasan ante la permanencia, la fijeza, la dureza del texto. Por tanto, la materialidad de la palabra escrita se autonomiza de la cotidianeidad, del mundo de vida, de la parroquialidad de su autor y sus interpretes.

Es cierto que toda interpretación parte de una tradición. Pero la trascendencia de la obra escrita no depende de la parroquia sino de la dureza del texto. La palabra escrita no soporta las provincias, los mundos de vida cerrados, o los trasciende o desaparece.

Segundo. Cuando los contextos de sentido fallan, también podemos observar diferencias entre el lenguaje escrito y el verbal. Cuando los participantes de una conversación no logran un acuerdo o consenso sobre los asuntos a discutir, ocurre una de tres cosas: o suspenden la conversación, o cambian de tema o intentan mediante el diálogo construir consensos. En los dos primeros casos, para todo efecto práctico, la conversación sufre una disrupción. Para el tercer caso es necesario que los participantes hagan un doble ejercicio. Por una parte, los participantes tienen que hacer un esfuerzo de reducción de los temas sujetos a discusión a experiencias y/o argumentos consensados, aceptados, no problemáticos. Pero al mismo tiempo es necesario que en ese ejercicio de reducción la base de consenso sea ampliada de manera que se convierta en la base de resolución de las diferencias. El ejercicio supone un esfuerzo retórico, de revisión y discusión de experiencias y conocimientos compartidos y aceptados.

Por el contrario, al interprete que le falla la tradición no tiene un sujeto enfrente con el cual construir consensos. El lector tiene dos opciones, o abandonar el texto o intentar descifrar el texto a partir del texto mismo. El circulo hermenéutico puede no fluir como lo describe Gadamer, pero el lector al leer todo el texto puede encontrar claves para descifrarlo; y esto es así porque el texto construye parcialmente su contexto. El texto constituye un todo donde cada una de sus partes se articula funcionalmente. Los términos y los enunciados se relaciones mutuamente y hasta cierto punto se definen los unos a los otros. Los textos suponen formas de estructuración que implican relaciones funcionales del todo con sus partes y del texto con otros contextos. Surgen así formas textuales: novelas, poemas, cuentos, ensayos, artículos,

notas, crónicas, manifiestos, slogans, etc. En consecuencia, la palabra escrita no sólo se autonomiza de los contextos de su creación, sino que también reconstituye los contextos de sentido a través de funciones y estructuras textuales.

Tercero, y lo más importante para nuestra investigación, es que la interpretación de un texto no solo se puede hacer a partir del texto mismo sino a través de otros textos. No nos referimos a las investigaciones filológicas, a los manuales o introducciones, sino a los textos que recrean el texto. Decía Borges alguna vez que los clásicos son aquellos que son leídos como clásicos. Puede que tenga razón, pero lo cierto es que los textos clásicos son aquellos que son recreados y reproducidos por los textos.

Los textos generan textos, la palabra escrita genera palabra escrita y después de la revolución de la imprenta y el papel el texto produce oficios, saberes, discursos. Muchos de los saberes modernos deben su autonomía y universalidad al texto.

La autonomía axiológica de los saberes modernos, que según Habermas se independizan del mundo de vida, y según Weber y Kuhn son inconmensurables, son los hijos de la revolución de la imprenta y el papel que universaliza las formas de la palabra escrita.

La literatura se constituye como un saber autónomo con sus propios criterios de verdad y validez cuando el texto se convierte en su principio y fin. La literatura se apropia de las formas textuales para explotar sus potencialidades expresivas. Por ello la crítica posmoderna no tiene validez porque la literatura no busca una verdad más sustantiva. Cuando Proust hace del tiempo el sujeto de su novela o Cortazar en *Rayuela* subvierte el orden capitular de su novela, a la vez que revolucionan la literatura, no trascienden ni abandonan sus criterios

de verdad: siguen explorando y explotando nuevas potencialidades expresivas del texto.

Pero la literatura no es ni con mucho el único discurso constituido por el texto. Alvin Gouldner ha analizado con brillantez a la ideología como discurso moderno, hija de la imprenta y el papel[9].

La revolución de la imprenta y el papel produjo en el siglo XIX la irrupción de la prensa: de los periódicos, las gacetas, los panfletos, los manifiestos, los tabloides. Lo que estos textos vendían no era sólo información, de hecho la información era lo de menos. Lo que vendían eran ideas, que organizaban y acompañaban al paquete de la información. La prensa fue el medio a través del cual se forma la moderna opinión pública. Para ello necesitaba un discurso que estructurara la relación de los lectores con lo público: la ideología. La ideología y la prensa tienen una deuda mutua de creación y desarrollo, aunque ahora la prensa rompa ese maridaje y busque formas menos comprometidas, mas "informadas", mas "técnicas" de formación de opinión.

De los múltiples lenguajes y discursos que se forman y conforman a partir de la palabra escrita es el discurso de la ciencia el que nos interesa discutir.

Sorprendentemente, ni la filosofía de la ciencia ni la sociología de la ciencia han prestado atención al carácter textual e intertextual de la ciencia. Pero la ciencia ha hecho del texto su fundamento y lo ha transformado tanto como la literatura. De los *Principia Matemática* de Newton a los artículos que se publican en revistas especializadas hoy en día el texto científico se ha transformado tanto como ha sufrido reestructuración la novela, del Quijote a Rayuela de Julio Cortazar.[10]

---

[9] Gouldner, op. cit., 1976, cap. 4.

[10] El título mismo de la obra de Newton es significativo, "Principios matemáticos de la filosofía natural". Newton pretende construir un sistema filosófico. Newton Isaac. Principios matemáticos de la filosofía Natural. Madrid, Nacional, 1983.

Las modificaciones han sido el resultado de la transformación del discurso científico en un discurso autónomo diferenciado, autosustentado.

La transformación del texto científico ha partido de la fundamentación metafísica que pretende construir un sistema filosófico natural en los *Principia...*, a la fundamentación intertextual de los artículos científicos modernos.

El texto científico se conforma de manera tal que su estructura interna se corresponde con una estructura intertextual altamente racionalizada y reglamentada: aparatos de citas, hipótesis que hacen referencia a resultados, hallazgos, conjeturas de otros artículos, procedimientos estandarizados que refieren a procedimientos establecidos también textualmente, aportaciones, nuevos descubrimientos, criticas a todas o cada una de las referencias mencionadas, etc.

De este formato textual se desprenden otros textos: directorios de citas, *abstracts* e *index* que reseñan y organizan los textos de acuerdo a sus temas, aportaciones, disciplinas, etc. Se establecen criterios de evaluación y dictaminación de los textos fundamentados en sus referencias, sus aportaciones y originalidad, su metodología, etc., todas las cuales se refieren a otros textos.

Cuando los artículos son dictaminados y los resultados confirmados por algunos miembros de la comunidad científica, el texto queda incorporado al cúmulo de textos que conforman el contexto que codifica y da sentido a la practica científica. Los textos son evaluados en función de sus citas y a partir de éstas se le otorga su importancia.

Esta forma intertextual hace que la ciencia pueda ser leída como un solo texto; es lo que ocurre con el artículo sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento de Albert Einstein. Lo que hace Einstein es leer los textos de su entorno como un solo texto. No hay ningún *switch gestáltico*, ni inconmensurabilidad en el ejercicio. La teoría restringida de la relatividad no hubiera tenido sentido siquiera sin los textos que conforman su contexto.

La acumulación y secuencialidad de la ciencia se encuentra en sus textos, ni en la teoría ni en la práctica. Vista desde la teoría no hay más límite que la imaginación y lo mismo podemos decir de la práctica. Pero los textos sólo soportan ciertas interpretaciones y ciertas prácticas.

El proceso de construcción teórica es una forma de lectura de los textos, que supone un proceso sucesivo de abstracciones en el sentido de Gastón Bachelard[11]. Pero estas abstracciones están siempre reguladas por el contexto de los textos.

No es cierto sin embargo, como proponen Bachelard[12] y Kuhn[13] que el procedimiento esta subordinado a la teoría o son parte de un mismo "paradigma". Normalmente se pone como ejemplo la mecánica cuántica o física subatómica: los procedimientos experimentales se mueven en un nivel tan ajeno a nuestra experiencia sensible que ellos mismos están sujetos a demostración teórica.

Sin embargo, este argumento no es más que la otra cara del empirismo o quizá peor, del sensualismo. El problema no es, si es o no directamente observable el fenómeno, el problema es que hay enunciados que se refieren a procedimientos y hay enunciados que se refieren a aspectos sustantivos.

---

[11] Bachelard, op. cit., 1972.
[12] Idem.

En consecuencia, las formas de justificación son diferentes (aún cuando unos hayan sido inspirados en los otros) y por lo tanto son susceptibles de ser analizados y evaluados independientemente.

Lo que los articula es una argumentación concreta que queda plasmada en el texto "como una fotografía, una instantánea del fluir de las ideas, los acontecimientos, las intuiciones de un momento", los hechos, las pruebas.

Por ello se puede decir que a un enunciado teórico pueden caber múltiples procedimientos de demostración, pero a un procedimiento de demostración también caben múltiples interpretaciones teóricas.

Lo anterior no quiere decir inconmensurabilidad, procedimientos y enunciados teóricos encuentran en el contexto de los textos sus límites y posibilidades.

Pero el lenguaje de la ciencia no sólo se compone de reglas o formas de estructuración textual e intertextual, también requiere que los enunciados teóricos sean formulados en términos de lo que Popper llama universales nómicos[14], y los procedimientos en términos de referencias generalizadas.

La ciencia se convierte en una forma de conocimiento (junto a muchas más) fundamentado, cuya característica es su forma social (universal) de producción de conocimiento.

Las pretensiones de universalidad del lenguaje científico no significan verdades incuestionables, incapacidad de explicación de lo singular.

---

[13] Kuhn, T. S. Segundas...op. cit., 1979
[14] Popper, op. cit. 1991pp. 60-61

Los enunciados de la teoría tienen que ser expresados en términos de universales condicionales, para que puedan ser discutidos, contrastados, refutados, aceptados, en suma reflexionados críticamente.

Para aprender el lenguaje de la ciencia es necesario, es un prerrequisito insuperable, el lenguaje común y una vez que se ha aprendido el lenguaje científico tampoco es posible prescindir, en ningún momento, del lenguaje común. No sólo para interpretar y leer otros textos o dialogar con colegas, sino para traducir la experiencia práctica del lenguaje científico.

Se produce un movimiento de doble sentido donde las experiencias particulares deben ser puestas en términos universales y los enunciados universales en términos particulares.

Este movimiento de doble vía es uno de los problemas de la sociología mexicana. Una suerte de retórica nacionalista que afirma apriorísticamente la singularidad mexicana, sirve de pretexto para que el discurso de la sociología mexicana no se atreva a confrontar sus experiencias con el lenguaje universal (o si se prefiere con pretensiones de universalidad) de la sociología académica. El proceso es, en el mejor de los casos, de una sola vía, es decir se hace un esfuerzo por ajustar la realidad local a los enunciados teóricos.

Pero antes de discutir el problema de la sociología mexicana conviene aclarar que la sociología no escapa a estos procesos de producción de conocimiento.

La *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas[15] es un texto que ilustra con claridad lo que hemos venido diciendo. El texto se construye a través de dos lógicas, una con fines sistemáticos y otra con fines reconstructivos. Los capítulos se alternan de manera que las reflexiones sistematicas se

[15] Habermas, op. cit. 1987.

acompañan con reconstrucciones que aluden a problemas desarrollados por diferentes autores clásicos: Mead, Lukács, Weber, Austin, Durkheim, etc.

El discurso aparece como una sistematización y reconstrucción de problemas planteados por la propia teoría social. Se hacen referencias claras y fundadas a los problemas planteados por diferentes textos y autores y se pretende dar solución a ellos en una evaluación teórico sistemática. El texto lee los otros textos como un texto, gracias a una forma de referencia y fundamentación, que a su vez construye nuevas abstracciones que permiten leer y reinterpretar los textos.

Visto en sentido contrario, la construcción teórica lee de una manera fundada y organizada los textos clásicos de la teoría social.

Pero el ejercicio de Habermas no es exclusivo de él. El formato en parte reproduce el texto de *La Teoría de la Acción Social* de Parsons[16] y en general alude a una forma de construcción del discurso presente en los clásicos de la sociología.

Durkheim, Weber, Mead, etc., construyen de igual manera su discurso y aunque la forma de sus textos no se estructura como los de Parsons y Habermas, todos incorporan una dimensión autoreflexiva que pretende dar cuenta del discurso dentro del propio discurso. Es decir, todos se preguntan sobre las condiciones de posibilidad de su propio análisis, como una parte constitutiva del análisis y por lo tanto hacen de la reflexión un ejercicio de abstracción que permite hacer del texto no sólo tradición sino un programa de conocimiento.

El texto se convierte en contexto y construye una intertextualidad que puede reconstruir Parsons o Habermas, porque la dimensión autoreflexiva pretende

[16] Parsons Talcott. La estructura de la acción social. Madrid, Guadarrama, 1968.

dar cuenta no sólo de lo que se conoce, sino de las condiciones de producción de su conocimiento.

En otras palabras, como hemos dicho en estas líneas, la sociología tiene sus textos clásicos que son reinterpretados y recreados por otros textos.

Pero a diferencia de *El Quijote...* o del *Ulises*, los textos de la sociología se construyen de manera que sus interpretes están en condiciones no sólo de evaluar o interpretar, sino producir el discurso con independencia del sujeto y el contexto que los produjo. La literatura asume al lector como lector, la sociología asume al lector como productor. El interprete literario recrea el texto en la interpretación, el lector sociológico interpreta el texto en la producción. Un novelista puede recrear y reproducir ciertas formas pero su intención no es la de llegar a los mismos resultados, un sociólogo sí, o reproduce los resultados o está obligado a revisar los procedimientos y/o supuestos teóricos.

La sociología se constituye a través de sus tradiciones, pero hay de tradiciones a tradiciones. Como hemos argumentado hasta ahora, el concepto fenomenológico de tradición resulta insuficiente para describir las tradiciones de la ciencia.

La sociología construye sus tradiciones, como las tradiciones de la ciencia, a través de un lenguaje intertextual, cuyas reglas permiten someter a revisión y evaluación crítica no sólo las afirmaciones sobre la realidad, sino las condiciones sociales y epistémicas de posibilidad de esos enunciados. Por ello, más que tradiciones en sentido estricto, son programas de conocimiento; sus formas de producción y reproducción están construidos de tal manera que su principal función es producir nuevo conocimiento fundado, con todo o gracias a los prejuicios ideológicos, barreras nacionales, experiencias personales, etc.

La sociología tiene sus textos y autores clásicos que han jugado un papel fundante. A partir de éstos se han generado tradiciones o programas de conocimiento.

Las tradiciones o programas no son paradigmas inconmensurables, como trató de verse en la moda epistemológica de los años setenta: el paradigma funcionalista, el paradigma marxista, el paradigma estructuralista, etc.; o como una versión modificada en la década de los ochenta, el paradigma positivista, el paradigma subjetivista o hermenéutico y el paradigma crítico (o neomarxista), etc.

Los desarrollos teóricos contemporáneos demuestran que estos programas son susceptibles de ser reformulados y reorganizados en sus diferentes planos: la fenomenología y la teoría de sistemas en Luhmann, la lingüística estructural, la pragmática, el interaccionismo simbólico, etc. en Giddens, teoría critica, marxismo, hermenéutica, teoría de sistemas en Habermas, etc. Pero éstos programas son susceptibles de ser rearticulados y evaluados críticamente gracias a la forma en que estas tradiciones se constituyen como programas de conocimiento.

La preeminencia de la Democracia en México

La sociología mexicana de una manera confusa y sui-generis también ha ido construyendo sus tradiciones, y dentro de estas tradiciones también ha tenido sus textos clásicos que han jugado un papel fundante.

La tradición de la sociología mexicana ha sido sin embargo débil, siempre con dualidades y tensiones. Por una parte, la sociología mexicana, en cuanto sociología, nunca rompió con las tradiciones de la sociología clásica y siempre

mantuvo y ha mantenido una actitud abierta y receptiva a los nuevos desarrollos teóricos y a las reformulaciones o actualizaciones de estas tradiciones. Al menos en la formación de sociólogos, la currícula de los programas de estudio siempre ha contemplado el aprendizaje de autores clásicos como contemporáneos.

Por otra parte, la sociología mexicana ha tratado de construir sus propias raíces apelando a la singularidad de lo mexicano o, a veces, de lo latinoamericano. Una suerte de retórica nacionalista ha jugado un complejo papel de operador discursivo en el proceso de naturaliazación de la sociología.

La retórica nacionalista no es simplemente parte de una actitud provinciana de la sociología mexicana, es parte de un ejercicio discursivo ineludible para construir el espacio de la sociología y conformar su identidad. Como se puede deducir del análisis de los capítulos III y IV de este trabajo, la infraestructura intelectual e institucional no daba para otra cosa.

La forma de construcción de la tradición sociológica mexicana ha producido otras tensiones y dualidades. El ejercicio teórico esta vinculado a una labor más bien de reproducción y repetición de modas o el esclarecimiento o síntesis de los textos clásicos, que se convierte en general en un ejercicio de reseña y comentario de textos; mientras que la investigación empírica se convierte muchas veces en una mezcla de descripción de datos y sentido común salpicada con comentarios teóricos.

La tradición sociológica mexicana parece que se ha desenvuelto en una dualidad de almas. Por una parte la sociología ha intentado recrear las reglas de producción y reproducción del discurso sociológico como fundamento de su práctica. Pero por otra parte, el discurso ha buscado su fundamento en su pertinencia pública, en su papel como interprete o corresponsable de los destinos nacionales.

La sociología mexicana parece haberse movido entre Lazarsfeld y Mills sin hacer justicia a ninguno de los dos modelos. Es decir, entre un empirismo desbordado por el sentido común y una retórica ideológica marcada por el proyecto nacional, abandonando la teoría a la reseña o comentario de textos y autores extranjeros.

¿Puede haber sociología sin teoría? Ni la tradición del empirismo, después de Popper, podría negar que el conocimiento fundamentado requiere de una sólida construcción teórica. El empirismo de Lazarsfeld pretendía ser explicativo no simplemente descriptivo y la crítica de Mills a los usos de la sociología jamás pretendió reducir la teoría a mera ideología.

¿Cómo se construye esta tradición sociológica mexicana? Analizar la construcción del discurso de la sociología académica plantea varias dificultades. Por una parte, la propia ambigüedad y debilidad de la tradición sociológica tiende a mezclar dentro de sus tradiciones las complejas, diversas y sin duda ricas tradiciones del pensamiento social mexicano. Incuestionablemente, la sociología mexicana no podría haberse naturalizado sin haberse apropiado y a la vez reformulado estas tradiciones. Pero una cosa es que el discurso se apropie, como una condición necesaria para su constitución, de las tradiciones del pensamiento social mexicano y otra cosa es que la sociología académica sea reductible al discurso de los historiadores, juristas, novelistas y aun médicos que han formado estas tradiciones. El problema no es de jerarquías, al menos la historiografía y la literatura mexicanas son tradiciones más sólidas y habría que reconocer, más ricas, que la tradición sociológica.

Pero para bien o para mal, se trata de discursos diferentes, y el que a veces la propia sociología no lo reconozca no deja de ser un indicador de la debilidad del fundamento del discurso para demarcar su competencia.

A pesar de los esfuerzos que durante la segunda mitad del Siglo XIX se hicieron por construir el espacio de la sociología en el ámbito de las escuelas de derecho, la sociología académica mexicana es una tradición muy reciente que se constituye entre los años sesenta y setenta. La sociología académica se constituye como tradición después de la fundación de la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, donde se desarrolla el primer programa de formación de sociólogos profesionales.[17]

Un segundo problema es que los textos fundantes no siempre son los primeros, ni los más originales, ni siquiera los mejores.

Además de textos clásicos como los de Justo Sierra, Porfirio Parra, Andrés Medina Henríquez, etc., que podrían haber constituido una tradición de sociología académica, hay al menos dos textos más contemporáneos que sorprende que hayan sido olvidados y que no formen parte de los referentes vivos de la sociología académica actual: el texto de José Iturriaga, *La Estructura Social y Cultural de México*, publicado en 1951[18], y el texto de Manuel Germán Parra, *La Industrialización de México*, de 1954[19].

El texto de Iturriaga es quizá la primera cartografía sociológica del México contemporáneo. A través de un análisis empírico con todas las cualidades que más tarde se le imputaron a *La Democracia en México* de Pablo González Casanova, se hace una descripción y a la vez un inventario de la estructura y problemas sociales y culturales de México: la hipertrofia urbana, la perdida de cohesión familiar, el analfabetismo, la integración del indígena, etc. Asimismo, realiza un análisis que llama de correlaciones de las estructuras, donde intenta describir: la relación entre la estructura familiar y la urbanización; la estructura familiar y las estructuras de clase, étnicas y de nacionalidades; la relación entre

[17] Véase capítulo V de esta tesis.
[18] Iturriaga, José. La estructura social y cultural de México. México, FCE, 1951.

estructura de clases y "estructuras" étnicas y de nacionalidades, y la relación entre etnias y nacionalidades, aunque ésta última más que una correlación es un análisis de la composición étnica de las nacionalidades[20].

El texto de Germán Parra es realmente sorprendente y, al igual que el de Iturriaga, tenía muchos elementos para convertirse en un referente fundamental del discurso sociológico actual.

El libro tiene como objetivo discutir las tesis del investigador norteamericano Frank Tannenbaun sobre México y la conveniencia de que el país se mantenga como una sociedad básicamente rural. El estilo de la obra es un poco desaliñado, en ocasiones desbordada y reiterativa. Sin embargo, la obra tiene indudables méritos. En primer término, la obra es una defensa impecable de la industrialización y la modernización de México[21]. No está tratando de defender una alternativa mejor, frente a otras alternativas.

Germán Parra argumenta de manera convincente la necesidad de la industrialización y modernización como única salida para enfrentar nuestros problemas[22]. Estemos o no de acuerdo, la vigencia y trascendencia de la argumentación es indudable.

En segundo término, los argumentos se fundan en una base empírica que, al igual que la de Iturriaga, tiene muchos de los méritos que se le imputan a *La Democracia en México*. Tercero, el texto confronta una tesis que se ha vestido de muchos ropajes y que siempre ha estado presente en la sociología y en los debates sobre el desarrollo: la tesis de la autonomía comunalista como alternativa al desarrollo económico y social moderno.

---

[19] Parra, Manuel Germán. La industrialización de México. México, UNAM, 1954.
[20] Irurriaga, op. cit. 1951.
[21] Parra, op. cit. 1954.
[22] Idem.

La tesis ha estado detrás de los campesinismos, de la defensa del minifundio como unidad productiva eficiente, de las autonomías indígenas, de los desarrollos regionales autosustentables, etc.

Finalmente, el libro es un caso poco común en el que un sociólogo mexicano confronta a un especialista extranjero como su par, y lo rebate de manera convincente y satisfactoria.

A pesar de que los textos de Iturriaga y Germán Parra tienen muchos de los méritos que se le han atribuido a otras obras fundantes, ninguno de los dos textos inauguraron una tradición de sociología en México.

El texto de Iturriaga ha sido citado por algunos sociólogos mexicanos, empezando por González Casanova, y en algunas reconstrucciones históricas es a veces mencionado. Pero no hay ningún elemento, ningún indicador que nos permita considerar esta obra como parte de la tradición de la sociología académica mexicana. No conocemos ni hemos encontrado a un sociólogo profesional que haya recuperado las tesis o los argumentos de Iturriaga, de manera que se hayan convertido en un programa de conocimiento.

El caso del libro de Germán Parra es aún mas radical. Los sociólogos profesionales mexicanos no parecen ni conocerlo. Se trata de un texto casi desconocido actualmente.

La sociología académica parece construirse como una sola tradición a partir de un texto fundante, cuya preeminencia en la práctica de la sociología mexicana sorprendentemente no tiene rival: *La Democracia en México* de Pablo González Casanova.

Al lado de este texto, *Las Clases Sociales en las Sociedades Agrarias* y las *Siete Tesis Equivocadas sobre América Latina*, constituyen el complemento que funda la tradición de la Sociología académica mexicana.

Aunque la obra de Stavenhagen ha sido objeto de muchos reconocimientos y homenajes, su preeminencia no rivaliza con *La Democracia en México*.

La interpretación de La Democracia en México y su trascendencia

Explicar la importancia de *La Democracia en México* es un asunto que involucra argumentos y análisis en diferentes planos a lo largo de todo este capítulo.

Pero hay algunos asuntos sobre la preeminencia del texto que nos ilustran sobre la tradición de conocimiento de la sociología en México.

En otras palabras, independientemente de los méritos incuestionables de la obra, hay aspectos de la trascendencia del texto que no pueden ser explicados por la obra misma.

En junio de 1985 se realizó un evento singular de homenaje conmemorativo del vigésimo aniversario de la publicación del libro *La Democracia en México*. Como lo señalara Federico Reyes Heroles entonces coordinador de Humanidades de la UNAM:

> "Se rinde homenaje por lo general a la trayectoria y logros de un individuo; se rinde homenaje frecuentemente también a los hechos históricos o acontecimientos que resultan determinantes en la vida de un país o pueblo. El evento que hoy dará inicio, en contraste, camina en el extraño sentido de rendir homenaje a un título. Se trata de un título que, como la vida de un individuo o alguna batalla gloriosa que

marca frontera, en retrospectiva, se considera ha sido fundamental en cierto ámbito. En este caso su impacto delineó también fronteras, pero no terrenales, sino disciplinarias. El texto que hoy nos reúne trazó un rumbo de las ciencias sociales en México, arraigó en un tema tan amplio y complejo como lo es la democracia de un país, objeto de estudio, fenómeno contradictorio y abigarrado, siempre discutible."[23]

Sin duda se trataba de un acontecimiento muy peculiar que, hasta donde nosotros sabemos, nunca antes se había realizado para ninguna obra del pensamiento social mexicano.

Pero en realidad este evento no era más que una consecuencia de las múltiples referencias y reconocimientos que le han conferido a la obra un carácter mítico y legendario.

En todas las reconstrucciones históricas sobre la sociología mexicana, a *La Democracia* se le atribuye un papel inaugural.

Según J.L. Reyna la fundamentación empírica es la que hace de La *Democracia en México* un "parteaguas", en el mismo sentido se pronuncian Manuel Camacho, Lorenzo Meyer y Manuel Villa[24].

Para Joseph Kahl la gran virtud de González Casanova fue tratar de recuperar y hacer coincidir el rigor de la sociología empírica con el marxismo[25].

También *La Democracia...* es considerado un texto fundante por el reconocimiento de la vinculación entre las variables sociales, políticas y

---

[23] Reyes Heroles, Federico. Palabras preliminares. Revista Mexicana de Sociología, año XLVII, num. 1, ene-mar 1985. p. 3

[24] Reyna, op. cit. 1979; Camacho Manuel y Meyer Lorenzo. La Ciencia política en México. Ciencias sociales en México: desarrollo y perspectivas. México, El Colegio de México, 1979.

[25] Kahl Joseph. Tres sociólogos latinoamericanos: Germani, González Casanova, Cardoso. México, UNAM, 1986.

económicas, por señalar la relación entre democracia y desarrollo social, y por denunciar la ausencia de democracia en México.

Según Martínez Assad, González Casanova "encontró en el titulo de su libro la manera de enfocar el análisis coincidente de distintas variables políticas, económicas y sociales..." [26] y añade: "La premisa inicial del autor, bastante polémica para la época, fue que en México no existía la democracia, al menos en su sentido formal de equilibrio de poderes, de la federación de estados soberanos y del juego libre de partidos políticos."[27]

Según Rolando Cordera, la fecha de publicación de *La Democracia en México* (1965) ocurrió un año después de que el desarrollo económico de México registrara su tasa más elevada hasta el momento en todo el periodo posrevolucionario...el éxito económico de entonces...hacía parecer como una simple ocurrencia intelectual plantearle a los mexicanos que el problema del país seguía siendo el de la democracia y junto con éste el de las demandas no cumplidas del igualitarismo y bienestar que conformaban el núcleo esencial del programa revolucionario."[28]

Cordera le atribuye al texto de *La Democracia...* "...como cuestión definitoria de la problemática nacional" el haber señalado "...una soberanía precaria, inconclusa, que tenía frente a si lo que el autor llamaba el factor de dominio, elemento de fuerza y poder que emanaba de las concentraciones de riqueza de la economía internacional"[29]

Martínez Assad, le atribuye la virtud adicional de haber abierto muchas líneas problemáticas de investigación: "Investigaciones recientes han puesto énfasis en problemas ya apuntados por González Casanova y aún puede decirse que

---

[26] Martinez Assad, Carlos. En torno al libro de la Democracia en México. RMS, año XLVII, num. 1, ene-marz 1985, p. 6.
[27] Ibid. p. 8.
[28] Cordera, Rolando. Economía y dependencia. RMS, año XLVII, num. 1, ene-mar 1985, p. 15.

no ha sido estudiado con suficiencia el amplio espectro que él abrió, marcando vetas de trabajo que aún no han sido agotadas."[30]

De acuerdo con Guevara Niebla "La Democracia en México simbolizó el fin de un periodo histórico y el inicio de otro. Fue un brillante anuncio de que las ciencias sociales mexicanas habían alcanzado su madurez y que el monopolio ejercido por investigadores extranjeros en los estudios globales sobre el desarrollo político y social de México había llegado a su fin."[31]

Sara Sefchovich hizo una reevaluación de *La Democracia en México* bastante original, analizando el contexto cultural e intelectual en el cual surge la obra. Un hecho relevante y además paradojal es que la fecha en que se publica el texto coincide con la publicación de los libros *Gazapo* de Gustavo Sainz y *La Tumba* de José Agustín. Dos obras claves de una generación de escritores veinte años más jóvenes que González Casanova. Otro hecho relevante es que el ambiente cultural correspondía a movimientos intelectuales que desde la pintura al cine pasando por la poesía y el teatro, tendían a revalorar y confrontar el nacionalismo cultural revolucionario.

Según Sara Sefchovich la literatura de "la onda", "mostraba un México ya enculturado... en el cual los jóvenes clasemedieros de la ciudad de México reinventaban no solo las relaciones familiares sino el lenguaje y las forma de vivir su ciudad desde una de sus partes."[32] Por el contrario "el ensayo de González Casanova hacía una mirada de conjunto, totalizadora, sobre el país para mostrar precisamente las falacias del desarrollo que supuestamente esos jóvenes vivían en sus colonias".[33]

---

[29] Idem.
[30] Martinez Assad, op. cit. 1985, p. 8.
[31] Guevara Niebla, G. El tema de la educación. RMS, año XLVII, num. 1, ene-mar 1985, p. 233
[32] Sefchovich, Sara. Democracia y cultura. RMS, año XLVII, ene-mar 1985, p. 247
[33] Idem.

Por ello Sefchovich considera que la importancia del libro consiste en que "apareció en un momento preciso y rescató un modo de pensar, pues mientras toda la cultura se volvía hacia afuera, González Casanova miraba a México, mientras la tendencia era fragmentar, el quiso hacer una mirada totalizadora."[34]

Los comentarios y referencias al libro de *La Democracia en México* que hemos citado compendian las principales tesis sobre la relevancia y preeminencia del texto. Comprenden las visiones que los analistas sociales mexicanos tienen de la obra como un texto fundante.

Conviene ahora analizar estas tesis y evaluar qué tanto de objetividad o de mitificación hay en ellas. El interés no es el de descalificar las tesis, lo que queremos es conocer y caracterizar a través de ellas el o los contextos en que adquiere preeminencia el texto. Creemos que como lo analiza Gadamer no es necesario recurrir a ninguna psicología o sujeto trascendental para explicar la trascendencia de una obra o producto cultural, tampoco es necesario recurrir a intereses cognitivos como los que imaginaban Habermas o Apel en los años sesenta, a través del concepto de tradición podemos prescindir de cualquier filosofía trascendental. Pero hay de tradiciones a tradiciones, de contextos de sentido a contextos de sentido como hemos argumentado en líneas anteriores. Ahora lo que vamos a intentar es caracterizar la tradición que hace del libro de *La Democracia en México* una obra trascendente. Metodológicamente, evaluar las referencias al texto nos debe permitir conocer el tipo de tradición que conforma a la sociología académica mexicana. Por principio, los contextos de sentido que le dan preeminencia y trascendencia a una obra que se asume y define como sociológica deben ser los mismos que le dan identidad y sentido a la práctica de la sociología. No vamos a analizar el texto.

[34] Ibid. p. 249

I. La tesis del rigor analítico y la fundamentación empírica. La idea de que *La Democracia en México* era un parteaguas por su rigor analítico y su fundamentación empírica, fue una tesis que surgió en la misma época de la aparición del libro y que sucesivas reinterpretaciones y reconstrucciones históricas recrearon.

En un ensayo bastante crítico del texto de González Casanova, Flores Olea señala:

> "(*La Democracia en México*) tiene indudables méritos que es necesario enfatizar. Antes que nada se trata de un primer intento descriptivo e interpretativo de nuestra realidad política a partir de los supuestos teóricos y de las técnicas de investigación de la sociología contemporánea. Muchas veces se había subrayado la carencia en México de estudios rigurosos sobre la estructura política país; y se había dicho, con buena dosis de verdad, que algunas de las mejores obras se debían a plumas de autores extranjeros. Los escritores mexicanos parecían confinados al comentario político "tradicional", mucho mas ligado con el derecho, la historia, el periodismo, e inclusive con la filosofía, la psicología y la literatura que con la ciencia política *strictu sensu.*
>
> El libro que comentamos representa un viraje marcado de esta situación, y por ello nos atrevemos a decir que es un acontecimiento en la vida intelectual de México. En adelante, toda obra que aspire a tener alguna validez en el dominio de lo social deberá reunir un mínimo de requisitos de investigación y comprobación, Las consecuencias positivas para el desarrollo del pensamiento científico en México son evidentes: por una parte, los comentarios políticos "subjetivos" serán vistos con un creciente espíritu crítico; por la otra, el libro de Pablo González Casanova es un punto de arranque que servirá de estímulo para el

conocimiento sistemático de los problemas nacionales, cada vez en mayor extensión y profundidad."[35]

Vale la pena señalar que antes del libro de González Casanova hubo al menos dos textos, el de José Iturriaga y el de González Parra, que en cuanto a fundamentación empírica se refiere tienen los mismos méritos.

Asimismo, conviene señalar, que buena parte del ejercicio empírico del libro no supera el mero plano descriptivo, quedándose por detrás de un empirismo analítico. También es importante señalar que el carácter descriptivo de muchos capítulos del libro se corresponde con una muy frágil construcción teórica.

Lo cierto es que el comentario de Flores Olea más que damos elementos para hablar de un texto inaugural, parece referirse a un texto que irrumpe con un lenguaje analítico y un estilo sociológico en un ámbito dominado por periodistas, comentaristas y ensayistas. Es decir, la relevancia del texto no radica en que inaugure un estilo de análisis, que ya se encontraba en Iturriaga y González Parra, sino que irrumpe en un ámbito intelectual y público, y en una temática donde su lenguaje resultaba novedoso.

Lo curioso es que el texto adquiere un carácter inaugural precisamente por esa irrupción. Lo inaugural no está en la fundamentación empírica o en el rigor analítico, sino en la lectura sociológica de la coyuntura. La relevancia del texto radica en la proyección política que le da a ese estilo de análisis. Ni González Parra, ni Iturriaga supieron darle esa proyección política a sus textos.

II. La tesis del inventario sociológico. Efectivamente, *La Democracia en México* es un tipo de texto globalizador que hace un inventario de los problemas nacionales, desde una determinada perspectiva de interpretación. Tiene razón Martinez Assad cuando señala, que *La Democracia en México*, abre muchas

[35] Flores Olea, Victor.p. 1

líneas de investigación, algunas de las cuales no han sido cabalmente exploradas.

Más aún, *La Democracia en México* representa un tipo de texto que nunca mas volvió a hacerse como empresa individual. Rodolfo Stavenhagen en *Las Clases Sociales en las Sociedades Agrarias*[36] intentó una interpretación totalizante de México y las sociedades subdesarrolladas, pero no es en ningún sentido un inventario de problemas. Después, *El Perfil de México en 1980*[37] y más tarde el libro *México Hoy*[38], siguieron el patrón de hacer un inventario o mapeo sociológico de México. Pero todas estas obras fueron empresas de carácter colectivo.

El inventario de problemas sociales, la lectura global que se hace de México en el libro de La Democracia, es sin duda una de las razones de su trascendencia. Pero aquí conviene aclarar dos cosas: antes que el libro de *La Democracia en México* el texto *La Estructura Social y Cultural de México* de José Iturriaga ya había hecho un inventario sociológico del país bastante decoroso y quizá mejor; como inventario sociológico[39].

El texto de José Iturriaga alude a problemas que serían objeto de discusión, investigación y reflexión en las sociodemografía y la sociología urbana, como son el problema de la hipertrofia urbana o las transformaciones de la estructura familiar como efecto de la urbanización, temas ausentes en el libro de González Casanova. El libro de Iturriaga estudia la dinámica de la estructura de clases de México y aunque lo hace de una manera bastante elemental, su análisis a pesar de haber sido hecho catorce años antes que el libro de *La Democracia...*, lo coloca por delante de éste.[40] Resulta sorprendente para un texto de la época, que ignore la estructura de clases y más sorprendente aún

[36] Stavenhagen, op. cit. 1968.
[37] Basurto, op. cit., 1972.
[38] González Casanova, P. y xxx. México Hoy. México, Siglo XXI, 1980.
[39] Itturriaga, op. cit 1951.

cuando su tema es la democracia, la marginalidad y el desarrollo. El capítulo introductorio de *La Democracia...* señala que se debe relacionar la estructura del poder con la estructura social, con los grupos macrosociológicos, con los estratos, con las clases. Pero lo cierto es que fuera de algunas referencias al texto de Iturriaga, no hay un análisis propiamente de estratificación, ni de clase.

Quizá la ausencia más evidente en la tematización del texto, son los sectores corporativos y más concretamente los sectores obreros. No deja de ser curioso que en el homenaje a los veinte años de publicación de *La Democracia en México*, concretamente, en el número de la Revista Mexicana de Sociología que recoge los trabajos de ese seminario, se incluya al sindicalismo entre los factores reales de poder, mientras que la obra original los ubicara a éstos dentro de la estructura política formal[41].

Resulta sorprendente la omisión de los sectores corporativos particularmente obreros como "factores reales de poder". El peso político de Fidel Velazquez, Blas Chumacero, Hernandez Galicia, ha sido algo evidente no solo entre especialistas (sociólogos, politólogos) pero aún para el ciudadano común. Más tarde González Casanova le daría una gran importancia al tema. Pero en un texto clásico como el suyo no deja de ser muy relevante una omisión de esa naturaleza.

En realidad *La Democracia...* es desde el punto de vista analítico muy esquemática en su categorización teórica: el modelo "euroamericano", con sindicalismo incluido, no se aplica a México, las estructuras corporativas mexicanas con los obreros a la cabeza no son factores reales de poder[42].

---

[40] Idem.
[41] Ver RMS, año XLVII, num 1, ene-mar 1985
[42] González Casasnova, op. cit., 1965, cap 1.

Por ello creemos que el inventario de temas y problemas de *La Democracia...* es muy importante para entender su trascendencia, pero no por su claridad analítica ni por su amplitud temática. *La Democracia en México* ignora, abandona y mal interpreta muchos temas que se podrían considerar centrales para el texto, cuya importancia en los desarrollos posteriores de la sociología mexicana es clara, que ya habían sido al menos enunciados, y que sobre su relevancia y peso había no sólo claridad entre los intelectuales sino aún en el ámbito de la cultura popular.

Al parecer, lo que distingue el mapa temático de Iturriaga del de González Casanova es que el primero es simplemente un inventario sociológico de México mientras que el segundo es un inventario de las "tareas nacionales".

III. La tesis de que *La Democracia en México* marca el fin de una época dominada por analistas extranjeros. Efectivamente, muchas de las reflexiones de la realidad social de México hasta los años sesenta fueron realizadas por extranjeros como Hansen, Reynolds, Tanenbaum, Brandemburg, etc. Muchas de estas reflexiones constituyeron textos clásicos que durante años fueron los libros de estudio de los futuros sociólogos mexicanos.

Sin embargo, aquí hay varias dimensiones que es necesario tener presente.

Primero, hasta la segunda mitad de los años cincuenta egresaron los primeros sociólogos profesionales y la producción relevante de la sociología profesional mexicana se empezó a dar hasta la segunda mitad de los sesentas. Con o sin el libro de *La Democracia*, los años sesenta representaban una nueva época cultural y social del país.

Segundo, como ya hemos señalado, González Parra publicó un texto en 1954 que criticaba y confrontaba las tesis del libro de Tanenbaum de manera directa, uno de estos celebres investigadores extranjeros. En el libro de

González Casanova jamás se confrontan de manera directa ninguna tesis de algún autor extranjero. Por el contrario, el texto por su estructura discursiva tiende a evitar la confrontación.

Tercero, si algo hace de *La Democracia en México* un texto fundante es precisamente por la forma en que abre y construye el espacio de la sociología académica en México, pero hay que aclarar que esto no lo hace porque sea un texto que compita en rigor académico en el plano internacional. Fundada en una retórica nacionalista La obra construye un espacio ambivalente: por una parte proporciona el piso ideológico, político, discursivo para el desarrollo de la sociología; pero por la otra el libro se autoexonera y exonera a la sociología académica de tener que confrontar con rigor analítico y empírico los desarrollos intelectuales de otras latitudes a nombre de la "singularidad de lo mexicano".

Cuarto, las tesis de que *La Democracia...* muestra las vinculaciones entre las variables políticas, sociales y económicas; hace evidente la vinculación entre democracia y desarrollo; denuncia la ausencia de democracia. La relación entre las variables económicas, políticas y sociales era un supuesto asumido y aceptado en todas las teorías del desarrollo y la modernidad latinoamericana desde los años cincuenta. La diferencia entre las tesis de los años cincuenta y las de los años sesenta es la forma en que entendían el problema político del desarrollo. Para las primeras, el problema del desarrollo dependían de un estado que se modernizara, se profesionalizara y fuera eficiente en el diseño de programas de desarrollo con objetivos claros y racionales. Para las segundas, el problema político era el de las relaciones de dominio coloniales, imperiales o dependientes. *La Democracia en México* parece colocarse entre estas dos tesis. Por una parte, intenta una crítica de las políticas de planificación y desarrollo por no contemplar la estructura de poder y el tipo de sociedad en el que se funda el estado mexicano, pero por el otro lado, su propuesta alternativa es la de continuar con la modernización del país. En cualquier caso, en este asunto en particular ni es muy claro, ni es muy original.

Con respecto a la relación entre democracia y desarrollo, el libro de González Casanova es sin duda más original. Pero también en este punto conviene precisar que lo que el texto hace es traer a México una problemática que fue central en la Europa de la posguerra y que ahora se conoce o describe como el modelo o paradigma socialdemócrata. Después de la guerra, el problema del desarrollo económico sustentado, el bienestar social asociado a éste y la democracia política como garantía, constituían los parámetros fundamentales para la reconstrucción de las sociedades europeas y la consolidación de sus nuevos estados. González Casanova trajo la discusión a México, pero se trata de una discusión bastante simplificada y mecánica como la emprende el autor, obviando e ignorando asuntos clave.

Finalmente, la idea de que el libro de González Casanova denuncia la ausencia de democracia en México en una época de triunfalismo y autocomplacencia, es poco convincente. Como veremos más adelante, no es un libro de denuncia en ningún caso. Frente a la ausencia de democracia el libro guarda una actitud confusa: por una parte, no critica la ausencia de democracia sino que justifica y legitima la concentración del poder en el ejecutivo; por la otra, denuncia la marginalidad social y política y propone que para avanzar en las tareas del desarrollo, es necesario incorporar políticamente a los marginales y que se democratice el partido gobernante, para que haya una representación más auténtica de los sectores populares, sin que esto signifique el abandono por parte del partido gobernante del poder político. Una de las más grandes paradojas del libro es que siendo un libro de la democracia no hay ni una discusión teórica, ni siquiera un modelo básico aplicado a México sobre el problema. En el texto simplemente no está claro qué se entiende por democracia y cuáles son sus condiciones de posibilidad.

IV. La tesis de la soberanía débil. Sobre el asunto de la soberanía no hay nada de originalidad en *La Democracia en México*. Buena parte de la información se

basa en fuentes secundarias, es decir, en investigaciones que ya habían analizado el problema. La cuestión de la soberanía ha sido, además, un asunto permanente de la política nacional al que se alude cotidianamente.

Pero lo que conviene destacar aquí es que el factor de dominio (el problema a través del cual González Casanova alude al asunto de la soberanía) es tan sólo que una variable más en el libro para explicar y justificar la concentración del poder en el ejecutivo.

V. La tesis de que *La Democracia...* es un texto totalizador que va a contracorriente de la generaciones de intelectuales más jóvenes que escriben sobre las clases medias urbanas, proporcionando una visión parcial e ilusa de una realidad mas compleja y perversa. Resulta interesante que Sara Sefchovich establezca un paralelismo entre la aparición del libro de *La Democracia en México* y del libro *Gazapo* de Gustavo Sainz.

Efectivamente, se trata de dos obras que se publican el mismo año y que son en muchos sentidos contrapuestas. Entre los autores median veinte años de diferencia y dos generaciones de intelectuales. Pero las diferencias no son entre una visión parcial, moderna y complaciente de las clases medias urbanas frente a una visión global y critica de la marginalidad, el atraso, la desigualdad y la falta de democracia.

La obra de Gustavo Sainz como la de la llamada generación de "la onda" no es en nada complaciente con las clases medias urbanas. A Sainz le preocupan dos clases de hipocresías de las clases medias.

El primero, es el tipo de hipocresías que atañe a todas las clases medias urbanas y que aparecían reflejadas en la cultura pop y en la literatura, la cinematografía y en la sociología norteamericana de los años cincuenta y sesenta: la hipocresía de una moral sexual y familiar victoriana y

esquizofrénica, que oculta las infidelidades, las pasiones sexuales, las perversidades que todos practican; la hipocresía de una moral social que oculta la voracidad de una clase media que está dispuesta a transar todos sus principios y su dignidad por su oportunismo y arribismo; la hipocresía política de una clase media que detrás de su pluralidad, apertura y modernidad, oculta sus prejuicios raciales y sociales.

Pero a Sainz le preocupa también otro tipo de hipocresías que atañen a las clases medias mexicanas. Las hipocresías que nacen de su mentalidad colonizada, de su malinchismo y su chovinismo: de su deseo de consumir las coca colas gringas antes que las mexicanas, de ocultar sus carencias económicas y sociales, de ocultar sus orígenes humildes o indígenas, etc.

En suma, de pretender reproducir pautas sociales y culturales extranjeras en sociedades subdesarrolladas con profundas desigualdades y tensiones sociales.

La verdadera diferencia con González Casanova, es que Sainz no escribe desde "la nación y sus tareas" sino desde los jóvenes de la clase media.

Se ha dicho que el libro de *La Democracia en México* anticipa el movimiento de 1968. Como hemos señalado, y volveremos a analizar más adelante, no es para nada clara la postura del libro frente al problema de la democracia en nuestro país. Pero lo que sí es claro, es que no hay ninguna página en *La Democracia...* que vea a las clases medias o a sus jóvenes como elementos críticos, explosivos, transformadores o potencialemnte peligrosos para un estallido social. Ni hay elementos analíticos para poder explicar el sesenta y ocho.

Para González Casanova como para Stavenhagen y para casi todos los analistas políticos y sociales de la época la verdadera área de conflicto eran los

sectores marginales. Para casi todos los analistas y sociólogos de la década del sesenta en México y en América Latina, la verdadera cuestión social era una sociedad dual, caracterizada por un polo moderno, avanzado, beneficiario social, económica y políticamente del desarrollo y un polo marginal, atrasado, desposeído y carente de todos los beneficios del desarrollo. El potencial transformador, crítico, ya sea de forma pacífica o violenta, se encontraba en ésta dialéctica. A diferencia de las tesis de la modernización de los años cincuenta, no se le concedía ningún papel protagónico a las clases medias urbanas o a sus jóvenes.

En el capítulo VII, último de la segunda parte (la Estructura Social y Política), González Casanova analiza el problema de la "inconformidad y la lucha cívica":

> " En México como en toda sociedad civil hay un pacto político y una forma de entrar en compromisos. El pacto y el compromiso presentan las características de una sociedad plural y de un estado predemocrático. Sus formas son una mezcla de Constitución y violencia, de derecho republicano e instituciones tradicionales. La Constitución, el derecho, las organizaciones, los partidos, el voto pertenecen al México participante, y dentro de ese México participante las clases dominantes reconocen a las dominadas la posibilidad de ejercer la Constitución, de defenderse en derecho, de organizarse, de tener partidos, de votar, conforme mas participan del desarrollo y la cultura.
>
> Lo normal es que incluso para las clases bajas del México participante opere una mezcla de derecho republicano y de instituciones tradicionales, y que para la solución de los problemas populares exija el compromiso de la amistad o la alianza política, dando una relativa libertad de enemistad política, de inconformidad cívica a los partidos y las organizaciones, siempre que estos no resuelvan problemas populares.

> En cuanto al México marginal el pacto exige que no se le toque, que no se le organice ni por los amigos, ni menos aún por los enemigos del gobierno, que se le deje como está, sin organizaciones, sin derechos públicos efectivos, en actitud silenciosa y suplicante, atenido a lo que se decida en los círculos dirigentes del país".[43]

Para los sectores favorecidos funcionan no sólo los beneficios económicos y sociales, sino también los derechos políticos; por el contrario para el sector marginal no funciona ninguno de estos derechos. Mientras más abajo se está en la escala social menos derechos se tiene, para las "clases bajas" del propio "sector participante" ya empieza a haber una mezcla de "Derecho Republicano" e "instituciones tradicionales". Toda la argumentación del texto se mueve en la dialéctica entre marginales y participantes. Dentro de esta dialéctica no hay elementos analíticos para explicar la rebelión de los jóvenes, de esa clase privilegiada por el desarrollo que es la clase media.

Por el contrario Sainz y su generación si son profetas y al mismo tiempo miembros de la generación de jóvenes del sesenta y ocho. Viven su rebelión y la comparten, comparten su cultura y su inconformidad.

Pero hay una diferencia aún más interesante que vale la pena resaltar entre la generación de Sainz y González Casanova, y es la dimensión crítica de la generación de la onda. De hecho la radicalización de los intelectuales mexicanos a finales de los años cincuenta y durante la década del sesenta, incluyo no sólo a la generación de la onda sino a intelectuales que les antecedieron y que formaron parte de la llamada generación de medio siglo, como Flores Olea, Carlos Fuentes, González Pedrero, etc.

Como bien dice Sara Sefchovich a finales de los años cincuenta se inicia un movimiento de rebelión contra la vena del nacionalismo cultural. Pero también

[43] González Casanova, op. cit., 1965, pp. 158- 159.

hay una rebelión contra la Revolución mexicana y sus promesas incumplidas; es una rebelión cultural y política. No sólo los intelectuales buscan nuevos temas y formas expresivas, al margen de la mitología e icnografía nacionalista, sino que también desde las páginas del "Espectador" y "Política", se denuncia el fracaso de la Revolución mexicana y se celebra el triunfo de la Revolución cubana. Son los tiempos del Movimiento de Liberación Nacional.

Cuando en 1965 aparece el libro de *La Democracia en México*, la cultura mexicana se ha radicalizado y los intelectuales se han corrido a la izquierda. El libro se ubica, frente a este contexto cultural e intelectual, a la derecha.

No es un libro de denuncia, es un libro de conciliación. Se autopropone y ubica como mediación entre este movimiento intelectual y cultural radical y el sistema político mexicano. De ahí la retórica dualista que permea todo el libro, desde la primera página hasta la última: radicales vs. conservadores; liberales vs. socialistas; apologistas que todo lo ven magnífico vs. críticos que todo lo ven mal; sociología académica vs. marxismo; y entre todas estas dualidades tensionantes *La Democracia en México* aparece como una solución mediadora.

En el capítulo dedicado al "Analisis Marxista" González Casanova cuestiona las propuestas de una revolución socialista en México y propone en su lugar una reforma democrático- burguesa. Al final del libro señala:

> "Nadie puede ocultarse que en México no hay condiciones de una revolución socialista, y que en cambio se pueden presentar las condiciones de un golpe de estado fascista, que el margen de seguridad en que camina el país es muy bajo, y que de no acelerarse los procesos de democratización y desarrollo, es posible, en una situación de crisis, que las clases dominantes recurran al gobierno dictatorial o de fuerza. En estas condiciones si se busca el desarrollo se tiene que buscar un

desarrollo pacífico y, en la lexicología marxista, se tiene que buscar un desarrollo burgués y una democracia burguesa."[44]

y mas adelante añade:

"Por su parte la clase gobernante no puede ocultarse que la democratización es la base y el requisito indispensable del desarrollo, que las posibilidades de la democracia han aumentado en la medida en que ha aumentado el ingreso per capita, la urbanización, la alfabetización; que subsisten obstáculos serios y de primera importancia como la sociedad plural y que el objetivo número uno debe ser la integración nacional; ... que es necesario redistribuir el ingreso y mantener y organizar a la vez las presiones populares y la disciplina nacional, **que es a la vez necesario democratizar y mantener el partido dominante**, e intensificar el juego democrático en los demás partidos, lo cual obliga a la democratización interna del partido como meta prioritaria, y a respetar y estimular a los partidos de oposición revisando de inmediato la ley electoral...que un desarrollo económico constante es el seguro mínimo de la paz pública, y que para lograr éstas metas la personalidad del presidente, el carácter técnico del plan, y la democratización del partido son requisitos ineludibles en un país en que el presidente tiene una extraordinaria concentración del poder en un momento en que ya no se puede desconfiar de los planes técnicos ni hacer demagogia con ellos, y en una etapa en que se necesita canalizar la presión popular, unificando al país, para la continuidad y aceleración de su desarrollo y, dejar que hablen y se organicen las voces disidentes para el juego democrático y la solución pacífica de los conflictos." [45]

[44] Ibid. p. 225.
[45] Ibid. pp. 226-227.

De esta manera González Casanova se dirige a lo que el llama la "extrema izquierda" y lo que el llama la "clase gobernante", a los primeros les pide que renuncien a sus pretenciones radicales y opten por una vía pacífica y opten por una revolución democrático-burguesa; y a los segundos les pide que mantengan el partido dominante y la "personalidad del presidente", a la vez que democraticen el partido y reconozcan a los partidos disidentes. No debe extrañarnos la virulencia de la critica de Flores Olea:

> "Una de las cuestiones que más han llamado la atención es el doble análisis "marxista" y "sociológico" con que Pablo González Casasnova termina su libro. Ambos enfoques le sirven para "probar" sin apelación que sólo hay una interpretación científica de la actual etapa del país y una sola alternativa: la democracia capitalista...
>
> A Pablo González Casanova le hicieron "explosión" las contradicciones de las "dos filosofías más opuestas de nuestro tiempo". El piensa que el análisis marxista y el liberal, éste último encarnado en la sociología norteamericana, debería ser objeto de todas las "comunicaciónes científicas" como un "modo de controlar esta esquizofrenia de las ciencias sociales que padece el hombre contemporáneo". Aparte del hecho obvio que el doble análisis no contribuye a controlar la "esquizofrenia" sino a subrayarla y agravarla, Pablo González Casanova optó por un expediente para evadir el problema de oposición entre esas "filosofías", clave para las ciencias sociales de nuestro tiempo; sabe que el problema existe, pero prefirió pasar de largo. En su trabajo, utilizó las técnicas de investigación y las categorías conceptuales de la sociología norteamericana; sin embargo al proponer conclusiones se sintió obligado a reforzar sus puntos de vista con el "análisis marxista", sobre todo como una forma de dirigirse a "otro" público, mas sensible a la autoridad de los clásicos del marxismo que a los argumentos de Martin S. Lipset o Ralf Dahrendorff."[46]

[46] Flores Olea, op. cit. p. 2

y más adelante añade:

> "Las ambiguedades metodológicas de Pablo González Casanova han desenbocado en diagnósticos políticos discutibles. Pero hay otra pregunta: ¿el autor no tuvo demasiado presente la intención política de la obra? ¿no se dejo absorber en exceso por la "necesidad" de dar recetas a los gobernantes? ¿y no cayó entonces en una suerte de *real politique*, en que justamente lo posible no desborda el marco de lo que es? Pablo González Casnova se propuso hacer una obra científica sin renunciar a la eficacia inmediata, a que sus conclusiones fuesen directamente "traducibles" en términos de política practica. Así, no pudo seguir hasta el fin el hilo critico del pensamiento, cuyos resultados normalmente no son "actualizables" en lo inmediato, sino bajo ciertas condiciones en el futuro." [47]

Para concluir esta evaluación que pretende explicar la relevancia del texto y al mismo tiempo contextualizar el libro, conviene hacer un señalamiento con respecto al contrapunto propuesto por Sara Sefchovich entre González Casanova y Sainz.

En la cultura posrevolucionaria mexicana, en la pintura como en la literatura, de El *Aguila y la Serpiente* a *Arráncame la Vida*, pasando por *Pedro Páramo*, *Cristobal Nonato*, *El laberinto de la soledad*, parece no haber otro personaje mas que la "nación". La nación encarnada en la revolución, en sus caudillos, en sus políticos, en su pueblo marginalizado, explotado, la nación en sus etnias, sus paisajes, su folklore, su historia.

[47] Ibid. p. 3.

Sólo parece haber habido dos generaciones, o mejor quizá, dos grupos de intelectuales que se atrevieron a romper con la nación, sus leyendas, sus mitos y sus íconos: la generación de Los Contemporáneos y el grupo de intelectuales y artistas como Sáinz, Agustín, José Luis Cuevas.

La ruptura con la nación es de dos tipos: no sólo se atreven a escribir sobre temas que no son problemas, dilemas o tareas nacionales, sino que se atreven a hacer una literatura y una pintura sin fronteras nacionalistas. Antes que ellos, autores como Alfonso Reyes, Octavio Paz, hicieron una literatura que trascendió las fronteras nacionales y lo hicieron quizá mejor que Sainz y su generación. Pero lo que singulariza a Sáinz y algunos de sus contemporáneos no es que sus obras hayan trascendido las fronteras nacionales (lo cual no siempre ocurrió) sino que no recurrieron a fetiches nacionalistas ni en su obra se nota el "trauma de lo mexicano".

En la obra de Sáinz se mezclan sus amigos y sus experiencias clasemedieras, con la música de los Rollings, los Beatles, los mitos cinematográficos como James Dean, Marlon Brandon o Marilyn Monroe.

Dice Juan Goytisolo con respecto a los grandes escritores latinoamericanos que cuando hacen sus referencias a la cultura francesa, italiana o americana, se les nota que son latinoamericanos. Ningún escritor italiano, francés o americano es tan puntual, tan erudito, tan obsesivo en sus referencias y citas a lugares, textos, acontecimientos. Ningún intelectual francés tiene que demostrar que es francés.[48] Pero los intelectuales latinoamericanos, salvo contadas excepciones, parece que para sentirse universales tienen que ser mas franceses que los franceses, mas americanos que los americanos. Carlos Fuentes en su literatura no puede evitar hacer referencias y citas con obsesiva puntualidad a textos, lugares, personajes, experiencias, extranjeras. Mientras

[48] Goytizolo, Juan. Manuel Puig una novela apolítica. El Viejo Topo, dic. 1979, p. 63.

más internacional quiere ser, Carlos Fuentes, más se nota su provincianismo y su trauma mexicano, a pesar de su indiscutible genio y talento.

Por el contrario, Sáinz no ha sido y quizá nunca será tan genial y trascendente como Fuentes. Pero sus referencias a la cultura pop, a Doss Pasos, a Faulkner, al cine americano e italiano, no son con la obsesión de mostrar algo que no es, sino con el desparpajo de un joven de clase media que consume esa cultura en los cines Paris y Paseo, en los cafés de la Zona Rosa y en la Librería del Sótano.

Por el contrario, *La Democracia en México* es un texto que tiene como personaje a la nación, como objetivo sus tareas nacionales y como fundamento sus fetiches e iconografías.

La tradición de la sociología mexicana

De la evaluación que hemos hecho de las tesis sobre la preeminencia del texto se desprenden varios objetivos analíticos.

Primero, y lo mas evidente, hemos intentado separar, a través de una reflexión analítica, lo que estas referencias pueden tener de sustantivo de lo que son simplemente elementos retóricos.

Segundo, a través de esta evaluación hemos intentado construir un contexto en torno al libro.

Tercero, y lo más importante en el análisis que nos interesa mostrar con precisión, es que a través de las evaluaciones de las diferentes tesis sobre la preeminencia del texto, más que recuperar o depurar los argumentos más sólidos, hemos intentado descubrir toda una forma de referencia al texto, que constituye el contexto de sentido que da trascendencia al texto.

A la obra se le imputan cualidades que resultan de citas y referencias descontextualizadas, de argumentos que no son en nada evidentes, de un contexto cultural o intelectual que no corresponde con la realidad. No nos interesa aquí señalar o demarcar las tesis correctas de las falsas, lo equívoco de lo certero. Nos interesa distinguir en estos argumentos, independientemente de que tan verdaderos o falsos son, la forma de referencia al texto. Lo que, creemos, nos permite distinguir y caracterizar las tradiciones de conocimiento que forman la sociología mexicana. El contexto de sentido que da preeminencia y trascendencia a la *La Democracia en México* es al mismo tiempo incuestionablemente la tradición de conocimiento que da identidad y sentido a la sociología mexicana. Por eso hemos hecho este recorrido analítico, nos interesa reconocer el tipo de tradición que da preeminencia y trascendencia al texto de González Casanova.

Una primera característica de las referencias citadas en torno al libro es que ninguna hace una descomposición analítica del texto. No se evalúa y analiza su estructura argumentativa. Se dice que es un parteaguas por su fundamentación empírica pero no hay ninguna explicación sobre cómo se construye esa fundamentación, cúales son las virtudes metodológicas, las innovaciones técnicas. Se dice que denuncia la ausencia de democracia pero no hay ningún intento por describir y evaluar el modelo de democracia que maneja el libro; ni cómo se vinculan las variables sociales con las políticas y las económicas.

De las referencias mencionadas no hay un intento por describir los argumentos centrales y la estructura argumentativa central del libro. En el número de la Revista Mexicana de Sociología[49] que recoge los trabajos del seminario en homenaje al libro solo hay dos artículos en donde se evalúa de una manera

[49] RMS op, cit. 1985

analítica rigurosa algunas tesis: el artículo de Rodríguez Araujo sobre los partidos y el de Soledad Loaeza sobre la iglesia. En los dos casos se evalúan tesis que no son ni con mucho centrales al texto.

Los trabajos que han intentado hacer una evaluación de las tesis centrales del libro han sido en general textos críticos. Flores Olea hizo una critica política de la visión reformista de la obra, y aunque critica muchas tesis centrales, hay un claro sesgo ideológico en su evaluación. Stavenhagen criticó la noción de sociedad plural que se maneja en el libro pero en realidad su critica se refería a trabajos preparatorios al libro de La Democracia, y aunque la crítica podría aplicarse a una de sus tesis centrales, en realidad Stavenhagen no evalúa la obra. Gunder Frank criticó lo que considero una tesis central del libro: que México era precapitalista. Pero, lo cierto es, que aún cuando también tocaba argumentos muy reiterados en la obra y quizá fundamentales, obviaba la verdadera estructura argumentativa de la obra.

En general, las referencias a la obra, favorables o desfavorables, desbordan al texto. Aluden a contextos que normalmente lo descontextualizan. Casi siempre contextos de orden político o histórico. No hemos encontrado que se aluda a un contexto verdaderamente disciplinario y salvo la crítica de Stavenhagen y la de Gunder Frank tampoco hay una referencia a un contexto que sea claramente teórico.

Casi todas las referencias, aluden a la obra como un texto inaugural o fundacional. Esta forma de referencia está en íntima relación con las anteriores. El carácter fundacional de la obra permite omitir la evaluación de sus fundamentos empíricos o analíticos. También no sólo permite, sino obliga a que los contextos de interpretación desborden al texto, no importa la validez o consistencia de las tesis, sino su carácter inaugural: fue un parteaguas por su fundamentación empírica, fue el primero en vincular desarrollo y

democracia; denuncia la ausencia de democracia en una época de "triunfalismo y autocomplacencia".

Dice el sociólogo español Gomariz, que en las ciencias sociales más que consensos paradigmáticos hay acuerdos interpares. Habría que añadir el caso mexicano donde no se trata ni de consensos, ni de acuerdos, sino de adhesiones.

En los consensos o en los acuerdos, las tradiciones de conocimiento se arman sobre la base de una evaluación y descomposición racional de argumentos , se construye así un programa de conocimiento. Pero en el caso que estamos analizando la tradición se construye a través de lógicas inaugurales, la trascendencia de la obra no se da a través de un contexto disciplinario, intertextual, sino de un mito fundacional.

Por principio la obra adquiere un carácter metafísico, trascendente, que obliga a los sujetos a tomar una de dos actitudes: o se suma, o se demarca. La obra no puede asirse por tal o cual tesis, por tal o cual argumento. La obra es por principio más no solo que cada una de sus líneas sino que todo el texto en su conjunto.

Por ello quizá, en la sociología y en general en la cultura mexicana, los intelectuales para adquirir su identidad en el tiempo(en las términos de Gadamer y Derrida, es decir en los términos de diferenciar y diferir) no les queda más que dos caminos: sumarse o refundar la cultura.

Resumiendo nuestros argumentos podemos decir que, en las diferentes reflexiones e interpretaciones sobre la relevancia del libro encontramos una forma de referencia que se caracteriza por:

1. La ausencia de una evaluación analítica de las principales tesís, argumentos o fundamentos del libro. En las referencias al libro no es posible reconstruir las racionalizaciones propias de un "consenso paradigmático" o "acuerdo interpares". Más bien parecen adhesiones a priori, que después buscan justificaciones

2. Los contextos de interpretación que se utilizan para evaluar la importancia o preeminencia del texto, tienden a desbordar los contenidos del texto mismo. No hay referencias a contextos disciplinarios, teóricos metodológicos o empíricos, que permitan evaluar la obra en términos de tradiciones de conocimiento sociológico o científico: "el éxito económico de entonces,...hacían parecer como una simple ocurrencia intelectual plantearle a los mexicanos que el problema del país seguía siendo el de la democracia"[50], "La importancia del libro que hoy festejamos fue que apareció en un momento preciso y que rescató un modo de pensar, pues mientras toda la cultura se volvía hacia afuera, González Casanova miraba a México, mientras la tendencia era fragmentar, el quiso hacer una mirada totalizadora".[51]

3. Las referencias al texto le otorgan un carácter fundacional o inaugural. La obra puede o no tener tesis o interpretaciones vigentes, puede o no aportar datos relevantes, puede o no haber desarrollado estrategias metodológicas relevantes, de todas maneras el texto es una obra trascendente por su carácter fundacional. Por ello se puede decir que el libro es un parteaguas por su fundamentación empírica sin tener que citar o referir innovación metodológica o técnica alguna; se puede decir que denuncia la ausencia de democracia, sin tener que romperse la cabeza por descifrar el modelo de democracia que comprende.

[50] Codera, op. cit., p. 15.
[51] Sefchovich, op. cit., p. 249.

Las formas de referencia al texto parecen constituir o reflejar una tradición que se parece menos a los programas de conocimiento de la ciencia y la sociología académica, y más a las tradiciones mitológicas, religiosas y a ciertas cosmogonías políticas.

A diferencia de lo que supone Kuhn, en las tradiciones de la ciencia, incluida la sociología académica, no hay *switches gestálticos*, ni inconmensurabilidades. La teoría de Kuhn es una especie de positivismo desencantado: como la razón no es reductible al *factum*, como no existe el experimento crucial, todos los gatos son pardos. La noción de paradigma de Kuhn, como muchas de las nociones fenomenológicas afines, sirve no solo para las teorías científicas, sino también para las religiones. El Islam también es un paradigma.

Pero la ciencia y la religión son tradiciones de conocimiento diferentes, entre otras cosas porque reduce las contingencias hermenéuticas (*switches gestalticos*, inconmensurabilidades, etc.).

Hay una gran diferencia entre el ensayo sobre el electromagnetismo de Einstein y la Biblia.

En el ensayo de Einstein es posible, no sólo conocer a qué tesis, a qué argumentos, a qué problemas de la física está aludiendo, sino los autores que plantearon esos problemas, los textos en que se publicaron, las observaciones y experimentos en que se fundaron. También es posible reconstruir racionalmente los consensos que se generaron en torno al ensayo: las demostraciones, los experimentos, los desarrollos teóricos que se sucedieron como consecuencia del artículo. Hay una intertextualidad donde los referentes son claros y precisos y la trascendencia del texto es susceptible de ser explicada racionalmente, tanto en términos históricos, como teóricos y experimentales: se sabe de donde vienen y que desarrollos le sucedieron.

En el caso de la Biblia el asunto es muy diferente. El libro puede ser leído como una obra literaria: hay cantos al amor de una poética excepcional; puede ser leído como un documento histórico: como un texto que relata pasajes del pueblo de Israel; puede ser leído como un texto de moral social: cada pasaje contiene lecciones éticas para una conducta individual y colectiva recta y justa.

Sin embargo nada de esto explica la trascendencia de la obra. Como ejercicio literario junto a la belleza de los Salmos abundan páginas que salen sobrando. Como documento histórico, es más el esfuerzo de los investigadores por explicar y corroborar la veracidad de los pasajes, que los fragmentos de historia que el texto revela. Como texto de moral social, fuera de las referencias al amor, se trata de una moral fundada en el miedo, el castigo, la arbitrariedad (recordemos la parábola de Job): el temor a dios.

La Biblia requiere de una hermenéutica diferente. Como expresión de la "palabra de Dios" el texto esta escrito y es interpretado no sólo como metáforas, sino como criptogramas de una verdad que trasciende al texto. Para creyentes y no creyentes, el texto plantea problemas de interpretación, porque por definición el sentido y trascendencia del texto desbordan al texto mismo. La materialidad del texto es una débil expresión de una verdad más profunda y trascendente. Con los místicos podemos decir, "ni el ojo vio, ni el oído oyó, lo que dios tiene preparado para el hombre".

Un texto así plantea al menos dos problemas hermenéuticos, que interesa resaltar aquí. Primero ninguna de las parábolas, ni de las imágenes del texto son referentes precisos. El texto como referente es sólo una vaga expresión de un significado que por definición lo trasciende. Segundo el texto también carece de referentes históricos. El texto tiene un sentido epocal pero no histórico. El Nuevo Testamento inaugura la era cristiana, funda una nueva época. Pero, la tradición que funda no reconoce, ni adquiere sentido como producto histórico. Las sucesivas interpretaciones posteriores del texto,

tampoco reconocen referentes históricos. Su verdadero fundamento y significado, no está en sus antecedentes, ni en las interpretaciones subsecuentes. La verdad que da unidad y sentido a las múltiples interpretaciones religiosas que se suceden en le tiempo, es la "palabra de Dios" encarnada en la institución de la Iglesia".

El cisma entre oriente y occidente y la Reforma protestante, revelaron con claridad este problema hermenéutico. Para que la verdad sea única y universal en una tradición que no reconoce referentes históricos y textuales precisos se requiere de "hombres iluminados". Personalidades reconocidas y aceptadas, constituidas por una institucionalidad que exige una autoridad incuestionable para su comunidad. Cuando el sacerdote enuncia "Dios dice", no está implicando que recibió un fax, un telefonema, una carta o un telegrama, no hay lenguaje o medio escrito, verbal o electrónico que pueda asumir semejante responsabilidad. En el propio enunciado se está implicando el enunciante como iluminado, como interprete privilegiado de la palabra de Dios.

La institucionalidad supone una jerarquía rigurosa, que dirige y gobierna espiritualmente a sus fieles, con un solo hombre a la cabeza. No puede haber dos hombres gobernando al mismo tiempo: el rito de oriente o el de occidente, el obispo de Roma o el de Constantinopla.

Por ello también la radicalidad de la Reforma protestante. Para preservar a la verdad religiosa como única y universal era necesario preservar a la Iglesia y su jerarquía. Pero la rebelión protestante lo que defendía era la pluralidad de la verdad. La libertad de cada sujeto a interpretar la palabra de Dios y a construir su propia verdad. Con ello se abría la puerta a la modernidad y a su polisemia.

Lo que ocurrió después con el cristianismo, fue una mezcla de ambas posturas, proliferaron las sectas y las tradiciones religiosas, pero casi siempre con un iluminado a la cabeza.

Cuando Flores Olea elogia al libro de *La Democracia en México* por su estrategia analítica, no está reconociendo en el libro una aportación a las ciencias sociales o a la sociología como disciplina; ya sea en el plano teórico, metodológico o empírico. Lo que está reconociendo, es la virtud de hacer uso de un lenguaje y una estrategia analítica novedosa para discutir "los grandes problemas y las grandes tareas nacionales". De ahora en adelante todo aquel que quiera participar de esta discusión lo tendrá que hacer con el rigor del libro de *La Democracia en México*.

De ahí que también se pueda afirmar que la trascendencia de la obra radica en su denuncia sobre la ausencia de democracia; o en señalar la relación entre democracia y desarrollo, o en mostrar la relación entre las variable políticas, económicas y sociales; sin comprometerse en explicar y aclarar cúales son los supuestos analíticos que el libro maneja al respecto; o si las tesis son vigentes o no. ¿Cúal es el modelo de democracia que maneja el libro? ¿Tiene un modelo de democracia? ¿Cúal es el modelo de desarrollo que maneja el libro? ¿tiene un modelo de desarrollo? No importa si las tesis del libro son pertinentes o no, porque la trascendencia del libro no se encuentra ahí.

La trascendencia se encuentra en el hecho de que cuando la gran tarea nacional es el desarrollo, el libro tiene la virtud de poner el problema de la Democracia como un problema fundamental de esa agenda. Por ello se puede afirmar que el libro de alguna manera anuncia el sesenta y ocho, aunque en el texto no haya ningún argumento, ningún dato, que nos permita explicar porque fueron los jóvenes de clase media, los beneficiarios del desarrollo, los que se rebelaron y no los marginales, los que según el libro constituían el potencial explosivo. También se puede afirmar que el libro anuncia los movimientos sociales de los setenta y el ochenta y cocho y la crisis política actual, aunque la propuesta política del texto no solo no coincida, sino que se contraponga con el modelo de democracia por el que se esta luchando hoy. Todos coinciden en un

mismo objetivo político en una misma tarea nacional, que entonces como ahora está vigente.

Como las múltiples interpretaciones de la palabra de Dios, su verdad y significado no esta en las coincidencias o diferencias, en las continuidades o discontinuidades, sino en su referencia a una verdad que las trasciende. Con San Juan de la Cruz podemos decir "ni el ojo vio, ni el oído oyó lo que la nación le tiene preparado a sus hijos".

Como el discurso religioso una tradición de conocimiento así construida tiene el mismo tipo de problemas hermenéuticos. Lamentablemente sería necesario otra investigación para analizar las relaciones de poder y liderazgo que se construyen dentro la comunidad de la sociología académica. Pero nuestras reflexiones apuntan en el mismo sentido que el análisis de Krauze sobre los caudillos intelectuales: nuestra cultura es una cultura de caudillos[52].

Nuestras ciencias sociales parecen debatirse entre la verdad protestante y la católica.

Por una parte hay el problema de la verdad protestante. Las diferencias interpretativas se entienden como problemas de posturas. Cada interpretación no es sólo una forma de opinar, es también una forma de ser y de definirse frente al mundo y por tanto cada una es una verdad en sí misma. Si cada quién tiene su verdad cada quién es una sociología. Hay paradigmas para todos: funcionalistas, marxistas, estructuralistas, weberianos, interpretativos, críticos, hermenéuticos, positivistas lógicos y de los otros y hasta hay quien ha sido capaz de identificar un paradigma bachelardiano.

Las diferencias son personales o ideológicas y con frecuencia las dos cosas. La debilidad de los referentes deja poco margen a la disputa académica.

[52] Krauze, Enrique. Caudillos culturales en la revolución mexicana. México, Siglo XXI, 1976.

Por otra parte, por más que se quiera reducir a la sociología a formas de ser, a posiciones frente al mundo, a cosmovisiones o ideologías la práctica misma lo desmiente permanentemente.

La sociología es un discurso profesional. Se es sociólogo por los estudios, los grados, el trabajo que se desempeña. Se es funcionalista, estructuralista, etc. porque se es sociólogo y no al revés. Resulta un dislate preguntarle a un ciudadano común si es durkheimiano o weberiano (seguramente dirá que el es de Mérida o de alguna otra región). Constantemente la práctica obliga a una identidad común, a una verdad colectiva. Pero la debilidad de referentes obliga entonces al problema de la verdad católica. La identidad del discurso depende de sus iluminados, de sus sacerdotes, de sus interpretes privilegiados. El problema es de autoridades personales. La sociología es lo que sus caudillos son.

CUARTA PARTE
LA DESESTRUCTURACIÓN DE LA SOCIOLOGÍA Y DE LA SOCIOLOGÍA MEXICANA.

CAPÍTULO VIII LA DESESTRUCTURACIÓN DE LA SOCIOLOGÍA Y DE LA SOCIOLOGÍA MEXICANA.

Introducción

Hablar de la crisis de la sociología es más que nunca antes un asunto complejo, es quizá el mejor ejemplo de la Babel en la que vivimos. La discusión sobre la crisis de la sociología es una mezcla de confusión de planos, malos entendidos, oídos sordos y argumentos válidos.

Hay una confusión de planos cuando por ejemplo los posmodernos al criticar a la filosofía positivista o a un cierto naturalismo cientificista cree que está invalidando las ciencias sociales. La crítica filosófica a la filosofía o a la epistemología a pesar de su importancia no es más que eso, discusión al interior de la filosofía; es como si nosotros descubriéramos que la teoría que explica el movimiento de la tierra alrededor del sol está equivocada, esto no significa que la tierra y el sol no existan y que la primera no gire alrededor de la segunda. Kuhn lo expresó correctamente al responder a sus críticos: el que pongamos en duda las teorías sobre la racionalidad de la ciencia no significa que la ciencia sea irracional, significa que tenemos que corregir nuestros conceptos sobre dicha práctica[1]. La crítica filosófica a la filosofía de la ciencia, significa que la filosofía no tiene una explicación plausible sobre la práctica de las ciencias sociales.

Del mismo modo las ciencias sociales, particularmente la sociología, han sido objeto de reiterados ataques, a propósito de su cientificidad. Con frecuencia dicha discusión es un buen ejemplo de oídos sordos y malos entendidos. Por una parte se le pide a la Sociología cosas que no se le piden a otras ciencias.

---

[1] Kuhn T. S., op. cit. 1979.

Se confunde con frecuencia predicción con profecía. Se encuentra por ejemplo: que la sociología no fue capaz de predecir la caída del Muro de Berlín. En principio el argumento es falso, porque al menos desde los años setenta autores como K. S. Karol, Bernstein, Meszaros, etc., se plantearon la posibilidad de que los países "socialistas" regresaran a la órbita "capitalista". Pero también el argumento es oscuro pues tiende a confundir predicción con profecía. Una cosa es diagnosticar tendencias y otra cosa es profetizar eventos. Es como si la pidiéramos a un astrónomo que nos dijera si un cometa va o no a impactar la tierra en el año 2040, sería una profecía. Pero un astrónomo puede a través de la observación de la trayectoria de un cometa predecir la probabilidad de que se impacte con la tierra.

Lamentablemente la sociología, sin embargo, ha ofrecido profecías a cambio de predicciones y ha sido parcialmente responsable de las acusaciones..

Hay también hoy en día un cierto irracionalismo que adquiere la forma de una especie de normativismo primitivo, acompañando el individualismo posesivo que hoy domina nuestro entorno social. Hay una moral social y pública que con una lógica casi paranoica y simplista pretende normar y sobre todo castigar a quien violente su estrecha visión normativa. Se piden castigos severos para crímenes menores y la pena capital no para resolver los problemas de criminalidad y de inseguridad pública, ni para establecer la justicia, sino para saciar el rencor, el temor y ocultar la debilidad e inseguridad que subyacen a su autoritarismo. Dicha moral social y pública se ha entronizado en la universidad y la cultura con profundas consecuencias irracionalistas, pues con idéntico afán de normar y castigar, se discute el problema de la cientificidad y rigor de las ciencias sociales. Decir que la sociología no es científica, significa en este ámbito que no sirve, que es un mal que se tiene que tolerar por razones políticas, y que lo conveniente sería que se cancelaran los programas de formación de sociólogos. Resulta espeluznante escuchar estos argumentos en ámbitos que se suponen "cultos", lo que quiere decir que el irracionalismo no discrimina entre la cultura o la incultura o quizá peor que en los ámbitos "llamados cultos" priva la incultura. Sin argumentos serios ni claros de que entienden por cientificidad o porque sus prácticas son supuestamente

superiores desde el punto de vista científico, descalifican a la sociología. Pero aún suponiendo que tuvieran razón no sería argumento para descalificar a la sociología. La distancia que separa algunas explicaciones en las ciencias médicas, de las explicaciones en el campo de la física es mayor que la distancia entre las explicaciones sociológicas y digamos algunas explicaciones matemáticas en el ámbito de la economía. Sin embargo, nadie se atrevería a decir que el conocimiento de la medicina no vale, no sirve o no es necesario. Tendría que responder la física a las interrogantes de la medicina para poder descartarla. De la misma manera habría que preguntarse si la economía, la lingüística, la sicología, el derecho, etc., responden a las interrogantes de la sociología. Una de dos o concluimos que su esfuerzo indagatorio es irrelevante o que puede ser resuelto por otros caminos, para descalificar sus pretensiones de conocimiento.

Pero el que consideremos a estos argumentos como prejuicios y confusiones que tienen poca profundidad y merecen mas ser ignorados que debatidos, no significa que no creamos que hoy la sociología tiene problemas. La percepción de que la sociología ha perdido terreno, es algo que ha llegado incluso a aquellos ámbitos donde ésta había logrado un amplio desarrollo institucional, como por ejemplo los EE.UU. Autores como Horowitz o Alexander que hicieron su prestigio en la sociología han reconocido que hoy se encuentra desplazada por otros discursos. Hoy dominan el horizonte de las ciencias sociales la nueva macroeconomía política fundada sobre todo en la teoría de las elecciones racionales, la filosofía política basada en el neocontractualismo y el llamado postmodernismo influido por la crítica postestructuralista a la semiótica.

Lo curioso y peculiar de este proceso es que la sociología está siendo desplazada por discursos que ella misma había sometido a crítica, para construir su propio espacio. Basta con analizar los argumentos de la teoría sociológica para reconocer los deslindes de la sociología con respecto a la moral utilitaria de la economía política clásica, al instrumentalismo de la vieja filosofía política y a la reducción semántica del postestructuralismo.
Sin embargo ¿por qué retornan estos viejos discursos que la propia sociología puso en duda? y ¿por qué amenazan su identidad?.

Según Horowitz la sociología se ha hundido en un proceso de autocrítica permanente[2]. Por su parte Alexander considera que los cambios ocurridos en la teoría social corresponden a cambios en los marcos significativos de las sociedades, las teorías tienen una dimensión ideológica, simbólica. No en el sentido de Marx, sino como marcos de sentido. Pero de hecho forman parte de marcos de sentido más amplios, en las que ellas son, quizá, metalenguajes. Alexander llama a estos fondos de sentido narrativas, aludiendo directamente al celebre ensayo de Barthes sobre el relato. Desde la perspectiva de Alexander, el relato que hoy domina es el de una modernidad deflacionaria, desencantada[3].

El argumento de Horowitz es más la descripción de un síntoma que la explicación del problema. Por su parte, la interpretación de Alexander es sugerente, sin embargo, no puede reducirse la explicación a un cambio de ambiente intelectual o de fondo moral; si el fondo cultural o moral es el que conduce el proceso de conocimiento entonces es irrelevante el conocimiento mismo, lo importante es el fondo. Hay que encontrar en las tensiones internas al propio discurso las exigencias y consecuencias de una teoría democrática de la sociedad y creo que eso se revela al interior del discurso sociológico en dos planos: al nivel del plano reflexivo de la acción que discutimos en el capitulo uno y al nivel de la relación teoría y práctica, que discutiremos aquí.

Pero primero haremos una breve alusión a los desplazamientos conceptuales que definen el campo de la sociología. Recuperamos estos argumentos ya esbozados en el capítulo I, porque como se verá más adelante, nos permitirá caracterizar las diferencias del discurso sociológico con los discursos que lo desplazan y sus tensiones internas. Posteriormente haremos una reflexión en torno al problema entre ciencia y filosofía, para argumentar que el concepto de racionalidad no es fácil de incorporar a una ciencia fáctica (¿dónde está la cientificidad de los críticos de la sociología?). A partir de estas reflexiones expondremos la parte del proyecto de la sociología que a nuestro juicio la vulnera y que explica el retorno de los discursos que la desplazan: la relación

[2] Horowitz, I. op. cit., 1993, cap. 1.

teoría y praxis. Finalmente a partir de estas reflexiones hablaremos de la desestructuración de la sociología mexicana.

II Desplazamientos

Hay al menos cuatro planos en los que la sociología se deslinda de estos discursos, invirtiendo los términos y produciendo un desplazamiento conceptual.

Del estado a la sociedad. Los antecedentes de la Sociología pueden encontrarse en el desarrollo del concepto de sociedad civil, como un ámbito propio distinto del estado. Concepto formulado en los escritos de los filósofos ingleses Hobbes y Locke y más tarde desarrollado por la Ilustración francesa y escocesa. Particularmente esta última marcó la pauta de lo que sería la comprensión sociológica de la sociedad.

Sin embargo, es con Saint-Simon, Marx y más tarde Durkheim, que los términos sociedad y estado se invierten: el derecho y el estado, no son ya los responsables del orden social; como lo expresara la célebre distinción de Marx entre superestructura e infraestructura, son las relaciones sociales las que le dan contenido a las formas jurídico-estatales. Pero ésta no es ni con mucho una perspectiva exclusivamente marxista, ya está presente en la preeminencia que Saint-Simon le da a la clase de los industriales por encima de la aristocracia política y más tarde aparecerá en la forma en que Durkheim define lo social como un ámbito independiente y por encima de los individuos.

Del sujeto a la estructura. El punto de partida de la economía política clásica y de la filosofía política clásica, era el sujeto consciente, dotado de razón; el Robinson Crusoe de Marx. Sólo un sujeto "dotado de razón" era capaz al mismo tiempo de entender los presupuestos ético-racionales de un orden civilizado y acatar esos principios en virtud de sus cualidades racionales; y sólo un sujeto "dotado de razón" es capaz de construir ese cálculo que busca

[3] Alexander, Jeffrey. Fin de Siècle Social Theory. Londres, Verso, 1995.

conseguir la máxima utilidad y la máxima eficiencia necesaria para tejer la red de estímulos y respuestas de la "mano invisible" de Smith.

Pero para los pensadores del siglo XIX que siembran las semillas de la sociología "los hombres hacen la historia pero no libremente", frase atribuida a Marx pero que con otros términos había sido formulada (tiempo pasado y presente) por Comte y que hoy es actualizado y reelaborado por autores como Giddens.

El sujeto de la sociología no está gobernado por la conciencia y los presupuestos racionales que la gobiernan, sino por reglas estructurales, sistemas de interacción, instituciones sociales, etc. Aún para la sociología interpretativa lo que gobierna al sujeto, no es su "conciencia racional", sino sus tradiciones culturales, sus modos y formas de vida, el conocimiento práctico, etc.

De lo consciente a lo inconsciente. Un sujeto racional es un sujeto consciente. Los presupuestos del orden social pasan por lo que un sujeto dotado de plena conciencia es capaz de aceptar y validar como principios y condiciones de un determinado orden.

Por el contrario en la tradición sociológica, desde los clásicos hasta los contemporáneos, el universo de las relaciones sociales, antecede y desborda lo que un sujeto consciente es capaz de ver o prever. Aún en aquellas teorías, como la de Giddens, donde el plano consciente de la acción es un presupuesto fundamental, las consecuencias no esperadas de la acción constituyen un elemento fundamental de las relaciones humanas.

Lo que explica estos procesos, no son contratos, pactos o acuerdos racionales, sino funciones, pulsiones, relaciones de implicación o causalidad, sistemas de interacción ubicados en el tiempo y en el espacio, reglas de estructuración, sistemas de códigos, etc.

De la filosofía a la ciencia. Uno de los asuntos mas controvertidos en la sociología, desde sus orígenes, es la naturaleza epistémica de su empresa. Las posiciones han ido desde quienes piensan que es una empresa epistemológicamente imposible, hasta quienes piensan que es posible hacer de la sociología una ciencia experimental al estilo de las ciencias naturales.

Sin embargo, aún para aquellas tradiciones más renuentes a aceptar un modelo duro de ciencia social aceptan una demarcación de la filosofía, es el caso, en la tradición hermenéutica, del proyecto diltheyano de una crítica de la razón histórica. La mera formulación hace evidente que Dilthey no piensa que la ciencia del espíritu tenga la estructura nomológica de las ciencias naturales, pero de igual manera no considera que estas deban ser reducidas a la ética y a la filosofía política clásica: ni razón pura, ni razón práctica, razón histórica.

En el debate entre conocimiento normativo y ciencia empírica, la sociología ocupa siempre el lugar de una ciencia empírica. Lo anterior ha sido así porque la sociología al observar la conformación de un determinado ordenamiento social no recurre al fundamento político o moral de ese orden sino a los procesos, funciones, contextos, etc. (Los desplazamientos conceptuales mencionados) para dar cuenta de esa configuración social.

La separación entre sociología y filosofía ha sido un asunto muy controvertido y con frecuencia se ha criticado la reducción de la sociología a mera ciencia, argumentando que con ello se reduce la discusión racional a problemas fácticos y se renuncia a discutir racionalmente los problemas éticos y políticos. Se trata, en palabras del filósofo alemán Jürgen Habermas, de un "racionalismo menguado"[4].

Pero el mismo filósofo alemán al inicio de *La Teoría de la Acción Comunicativa*[5], para evitar lo que él llama la filosofía primera (o apriorística), recurre a la sociología como ciencia positiva para fundar, en un saber no

[4] Ver capítulo II de esta tesis.
[5] Habermas, op. cit., 1987

apriorístico, sus reflexiones sobre la racionalidad, reconociendo la preferencia de la sociología por la ciencia.

III. Racionalidad ciencia o filosofía

Los discursos neocontractualistas y las teorías de rational choice y public choice han retornado tanto como teorías normativas como en su calidad de ciencias fácticas. De hecho la nueva macroeconomía política y su teoría de elecciones racionales reclaman una superioridad científica sobre la sociología y una parte significativa de las ciencias sociales, por las cualidades formales y el alto grado de matematización de sus teorías.

Pero lo que estas teorías han ganado en formalización matemática, lo han perdido en claridad filosófica y epistémica. La teoría de elecciones racionales postula como punto de pártida, como principio básico, la conducta racional de los sujetos que les permite ser fundamentalmente selectivos y establecer prioridades.

Pero lo primero que uno podría preguntarse es por qué la teoría de elecciones racionales imputa una racionalidad al proceso selectivo de establecer preferencias.

Las elecciones racionales comparten presupuestos con Max Weber pero sin su claridad filosófica. Habría que añadir, que para Weber, la racionalidad no está en la elección de los fines sino en la relación medios fines, aún la elección racional de un fin estaría fundada en el medio.

Primero, habría que señalar que hay problemas metodológicos y epistemológicos que se ignoran cuando se imputa a la acción una motivación racional. Max Weber vio entre la racionalidad y la hermenéutica una relación de mutua implicación. Desde el punto de vista de la hermenéutica Weber encuentra en la imputación de racionalidad a la acción una solución al

problema de la comprensión, liberándola del irracionalismo psicológico y endopático de la vivencia. El ejercicio comprensivo no es un ejercicio vivencial sino racional, es el ejercicio de reconstrucción intelectiva de las razones de una acción.

Al mismo tiempo desde la perspectiva de la acción Weber es claramente consciente que el acceso a la racionalidad no puede hacerse por la vía fáctica o empírica, tiene que hacerse por vía hermenéutica; de ahí su distinción entre adecuación causal y adecuación significativa. La adecuación significativa atiende a la racionalidad de la acción en tanto la adecuación causal atiende a las regularidades empíricas. A través de esta distinción Weber construye su comprensión explicativa y trata de salvar la comprensión hermenéutica de su dimensión filosófica y acotarla a una ciencia empírica.[6]

Pero las regularidades empíricas no pueden acotar, ni ilustrar la conducta racional. Desde el punto de vista empírico tan regular y normal es ganar una batalla como perderla, el ascenso de un imperio como su decadencia, el crecimiento económico como la depresión y la crisis, tan regular es que la gente acierte como que se equivoque.

Por ello quizá, Habermas exige del analista que pretende comprender una acción, tomar la perspectiva de un participante, aunque sea de manera virtual, que enjuicia las pretensiones de validez del hablante: aceptándolas, rechazándolas o suspendiendo el juicio[7]. La hermenéutica racionalista no puede contentarse con conocer los motivos o deseos de un actor para penetrar al plano de la racionalidad de la acción, debe tratar dicha acción como fundada en principios con pretensiones universales de validez.

En otras palabras, para comprender racionalmente una acción no basta con que el analista adopte una actitud empática, tipifique o modelice una conducta, es necesario que adopte una actitud epistémica, es decir que evalúe las

[6] Weber, Max. Op. cit. 1944. cap. 1, parágrafo 5.
[7] Habermas, op. cit, 1987, cap. 4

pretensiones de validez que se encuentran implícitas en el sentido (mentado, subjetivo, etc.) de la acción.

Por ello Habermas caracteriza su empresa como reconstructiva, no apriorística pero tampoco meramente fáctica[8].
En resumen la imputación de racionalidad de una acción supone una dimensión normativa que no se puede resolver desde una ciencia meramente empírica.

Segundo, la acción racional con arreglo a fines supone un tipo de cálculo que vincula un fin subjetivo con un contexto objetivo.

En la época de Max Weber el modelo dominante de la ciencia era el de un conocimiento experimental inductivamente fundado. Ni Dilthey primero, ni Weber después cuestionan el modelo de las ciencias experimentales de Mill. Lo que cuestionan es si el modelo era suficiente para una ciencia de la sociedad y de la historia. Por ello al hablar de la adecuación causal Weber la remite a reglas de experiencia, de las que no parece identificar problema alguno[9].

Sorprendentemente Habermas adopta la misma actitud, considera que la filosofía positivista ha resuelto el problema de la racionalidad instrumental, la crítica se orienta a cuestionar la reducción instrumentalista de la racionalidad: la racionalidad no es únicamente instrumental.

Sin embargo, la crítica poppereana, kuhneana y antipositivista[10] a la filosofía de la ciencia dejan en claro que no existe un cálculo inductivo que permita evaluar la relación entre el enunciado subjetivo y el contenido objetivo con independencia del contexto significativo, teórico o valorativo. Si esto es así, cabría preguntarse si sigue siendo válido hablar de la racionalidad medios – fines, es decir de un tipo de cálculo que con independencia de los contextos

---

[8] Ibid. cap. 1, parágrafo 1.
[9] Weber, op. cit. cap1, parágrafo 5.
[10] Véase capítulo II de esta tesis.

valorativos o significativos puede estimar la pertinencia de una relación medios fines. De lo contrario no estaríamos hablando de un cálculo racional, sino de un cálculo socialmente determinado.

Dicho de otra manera, no es un tipo de cálculo que gobierna la acción la que daría contenido y racionalidad a los precios o a los pactos o contratos, serían las estructuras simbólicas (incluido los precios y las formas jurídicas) las que le darían contenido y forma al cálculo de la acción.
La posibilidad de establecer un vínculo entre medios y fines depende de que ambos (medios y fines) puedan ser reducidos a un mismo esquema de valoración por ejemplo, precios. Decir que esto es racional, desde el punto de vista empírico es irrelevante, pues estamos hablando de una estructura simbólica tan válida como cualquier otra y desde le punto de vista político lo que estaríamos haciendo es moralizando la conducta social privilegiando a ciertas estructuras normativas como racionales, pero peor aún, porque ya no sería a nombre de una filosofía de la moral sino de la ciencia. Se trata de la misma estructura moral del marxismo estalinista, que a nombre de la ciencia impone su moral política.

Tercero, finalmente hay un último punto que permite ilustrar la diferencia entre el desplazamiento de la sociología hacia la ciencia y el proyecto "filosófico-científico" de la teoría de elecciones racionales y el neocontracualismo y es el que atiende al problema del individualismo.

El tema puede ser, también, ilustrado con la sociología de Max Weber. Al igual que Weber la teoría de elecciones racionales y el neocontractualismo parten de una perspectiva individualista. Pero como señala Luis Aguilar el individualismo de Weber es metodológico no sustantivo[11]. Jon Elster ha planteado su afinidad con el individualismo metodológico pero su teoría de

[11] Aguilar Villanueva, Luis. El "individualismo metodológico" de Max Weber. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, año XXXIII, Nueva Época, ene-marz 1987. p.159.

elecciones racionales así como el neocontractualismo están lejos de postular un individualismo meramente metodológico, su individualismo es sustantivo[12].

¿ Por qué postula Weber exclusivamente en el plano metodológico? ¿No hubiera sido más fácil partir de un individualismo como supuesto ontológico? Si Weber hubiera tratado de manera sustantiva el tema del individualismo, el problema de la racionalidad hubiera tenido que ser explicado como problema filosófico-moral.

Si partimos del argumento de que la sociedad está constituida por individuos cuyos valores y singularidades son irreductibles, el único camino posible para construir el orden social sería un acuerdo racional encarnado en la transacción mercantil o en el contrato. Pero este orden se puede plantear como racional no por razones fácticas, ni siquiera por razones prácticas, sino por razones éticas o morales. Tanto desde el punto de vista fáctico como desde el punto de vista práctico tan plausible puede ser el contrato como la violación del contrato, pagar el precio de un bien como robarlo. Para Weber el desarrollo de la racionalidad moderna no significa un orden moral o históricamente superior, cuando desarrolla su teoría del derecho y la dominación legal – formal moderna, ésta no se deriva del contrato o de una teoría de la justicia, sino del carácter procedimental del derecho moderno.

La preferencia de la sociología por la ciencia hace que o le impide que la racionalidad utilitaria, instrumental o de cualquier otro tipo sea tomada como categoría fundante o constituyente. Tampoco puede suponer que el individuo es una categoría irreductible de la que tiene que partir para explicar la organización de la sociedad. Por ello Luhmann señala que para la sociología la sociedad no es un arreglo racional entre individuos y tampoco cree que a partir de un cierto principio racional, los hombres puedan reorganizar su sociedad. La sociología es un discurso postilustrado.[13]

---

[12] Elster, Jon. The Cement of Society. Nueva York, Cambridge University Press, 1990. p. 34. Vésae también, Nuts and Bolts. Nueva York, Cambridge University Press, 1989. cap. II.
[13] Luhmann, op. cit. 1973.

El movimiento del estado a la sociedad, del sujeto a la estructura, de lo consciente a lo inconsciente es perfectamente consecuente con el movimiento sociológico de la filosofía a la ciencia.

IV Teoría y práctica

Un discurso cuyo presupuesto es el sujeto dotado de razón y el orden social se deriva de los acuerdos o acciones racionales derivados de dichos individuos tiene sólo dos problemas prácticos. El primero es demostrar que el orden propuesto es el moralmente más justo o verdadero, es un problema de fundamento de ese orden. Una vez resuelto el problema teórico está resuelto el problema práctico. Lo que se supone moralmente más justo es a la vez un imperativo para su puesta en práctica. El segundo problema atiende a la ilustración, demostración o educación de aquel o aquellos que no comprenden que se trata de un orden moralmente superior de convivencia o coexistencia social.

Pero cuando el discurso va del sujeto a la estructura, se mueve por debajo de la conciencia, se desplaza de la filosofía a la ciencia, la relación entre teoría y práctica no es tan evidente y no se resuelve en un mismo movimiento intelectual. La realidad así construida no le da una direccionalidad a la práctica. Como hemos señalado, para la realidad "empírica" es tan natural el orden como el desorden, la salud como la enfermedad, la vida como la muerte, el consenso como el discenso, la paz como la guerra, etc.

Las tensiones que confronta y ponen en crisis al discurso sociológico tienen que ver más con la tensión entre teoría y práctica, que con los problemas epistemológicos, metodológicos o teóricos.

Como hemos tratado de ilustrar, el discurso sociológico es desde el punto de vista científico tan coherente o más que las elecciones racionales o filosóficamente tan consecuente o más que el neocontractualismo.

La moda del neocontractualismo y del rational choice se da en una época en que un filósofo como Habermas reconoce que:

"...las sociedades modernas se han vuelto mientras tanto tan complejas, que estas dos figuras de pensamiento, a saber, la de una sociedad centrada en el Estado y la de una sociedad compuesta de individuos, ya no se les pueden aplicar sin problemas. Ya la teoría marxista había sacado de ello la consecuencia de renunciar a una teoría normativa del estado"[14]

y mas adelante añade:

"Los residuos del normativismo del derecho natural se pierden, pues, en el trilema de que los contenidos de una razón práctica, que hoy es ya insostenible en la forma que adoptó en el contexto de la filosofía del sujeto, no pueden fundamentarse ni en una teología de la historia, ni en la constitución natural del hombre, ni tampoco recurriendo a los haberes de tradiciones afortunadas y logradas si se les considera resultado contingente de la historia." [15]

La sociología no puede partir del viejo esquema de una sociedad de individuos que logran mediante premisas racionales arreglarse políticamente. El problema sociológico no es el asunto filosófico de un conjunto de individuos dotados de voluntad o interés propio, irreductible, que sólo encuentra un punto de equilibrio "moralmente justo", en la transacción comercial o en el contrato.

Sin embargo, lo que la sociología logra superar en el plano teórico reaparece como problema práctico. El problema de la voluntad ya no es un problema de principio de estructuración de la sociedad, ahora es un problema de fundamento práctico de la sociología. ¿Puede la sociología dar direccionalidad a la acción social? ¿Debe la sociología dar direccionalidad a la acción?

La forma en que el discurso sociológico se ha enfrentado a este dilema es a través de la relación entre hecho-valor, ideología-ciencia. La distinción ideología-ciencia ha sido una forma de resolución del problema de la

[14] Habermas, J. Facticidad y validez. Madrid, Trotta, 1998. p. 63.

intervención práctica de la sociología en la sociedad. Ha habido al menos tres formas en que la relación entre ideología y ciencia (teoría y praxis) ha demarcado al discurso sociológico y representa a su vez tres momentos en la evolución del propio discurso, hoy en día estamos atravesando una cuarta.

El primer momento, corresponde al de los fundadores. Tanto para Marx, como para Comte, lo que demarca su discurso de otros discursos (distinción ideología-ciencia) es un proceso histórico y lo que da fundamento tanto gnoseológico como práctico a sus discursos es de naturaleza histórico-ontológica. De acuerdo a la ley de los tres estadios evolutivos de Comte la etapa positiva corresponde a una etapa históricamente superior a la etapa metafísica y a la etapa teológica; y por lo tanto es epistémica y moralmente superior. El modelo de Marx es más complejo, pero sigue la misma lógica, el discurso de Marx se demarca de los otros discursos también por razones históricas. La distinción ideología-ciencia, corresponde a un posicionamiento histórico. Para Marx la ciencia de la Economía Política es una ideología en la medida en que su saber se funda en una realidad invertida, donde las antinomias de ese y de todo el pensamiento "burgués" no pueden ser superadas de manera meramente intelectual sino que la realidad tiene que ser transformada. Lo que define el discurso de Marx y los otros discursos es su ubicación frente a la historia. Al igual que Comte es la historia la que fundamenta epistémica y moralmente el discurso. La distinción ideología-ciencia es una demarcación histórica, que descubre detrás de las apariencias, el verdadero sentido de la historia.

El segundo momento, corresponde a la etapa de los clásicos de la sociología académica (Weber, Durkheim) en la etapa de los fundadores el discurso disputa su espacio en la vida pública, su existencia y fundamento dependen de su fuerza política y la forma en que demarcan su competencia tiene que ser histórico-política. Por el contrario la sociología en su etapa clásica disputa su espacio en la Universidad y el problema de la demarcación de sus competencias prácticas es otro. La sociología tiene que demarcarse de tres

[15] Ibid. p. 64.

frentes: se tiene que demarcar de los discursos políticos que dan sentido y fundamento a la esfera pública; se tiene que demarcar de los discursos sociales que conforman y dan sentido a los valores, creencias e intereses sociales; y tiene que demarcarse de los otros saberes universitarios. Para la sociología académica el problema no es histórico-ontológico, sino epistemológico. Los sociólogos profesionales tienen que serlo con independencia de su lugar de trabajo, sea público o privado. También los sociólogos profesionales tienen que distinguirse de los abogados, economistas, psicólogos, etc. El problema es de transubjetividad, es decir de crear un espacio intersubjetivo que crea un consenso al margen de todas las variables o dimensiones mencionadas. Para la sociología académica su discurso es una abstracción de todas estas realidades que adquiere validez en sí mismo y que no es puesto por ningún otro discurso, todo discurso ajeno aparece como metafísico ideológico.

Surge así un problema práctico que no aparece en el discurso de los fundadores: la validez del discurso es independiente de sus compromisos políticos y sociales.

La sociología académica encontró dos soluciones en Weber y Durkheim. Para Weber el discurso sociológico no puede hacerse cargo de las consecuencias políticas de su práctica. Ciencia y política son dos campos que se interconectan, pero que se fundan aparte. La sociología puede juzgar la viabilidad de un fin o el medio mas adecuado, pero nunca el fin en sí mismo[16].

Por su parte el naturalismo durkheimiano hace que el discurso se haga cargo de las consecuencias prácticas de su propio hacer a través de una terapéutica, donde la sociedad es vista como un organismo y sus problemas evaluados en términos de lo normal y lo patológico[17].

---

[16] Weber, Max. La <<objetividad>> cognoscitiva de la ciencia social y la política social. Ensayos sobre metodología sociológica, Buenos Aires, Amorrortu, 1973. pp. 42-43.
[17] Durkheim Emile. Las reglas op. cit., 1976. cap. 3.

El tercer momento, corresponde a lo que Gouldner llamó el vuelco al estado benefactor. Para el llamado estado benefactor la sociedad no es un cuerpo en equilibrio, sino un universo de problemas y conflictos que justifican su permanente intervención, su inevitable arbitraje. Para este estado no le sirve una sociología naturalista que ve su práctica como terapéutica o una sociología que ve su práctica como profesión liberal.[18] Necesita un crítico, un denunciante que de pauta a la intervención de la política. Era el momento de la sociología crítica, comprometida; de la crítica a la sociología libre de valores; de la crítica a la separación hecho-valor, etc.

V la relación teoría-práctica hoy

Actualmente vivimos un nuevo momento que corresponde a la redefinición de las competencias del estado. Donde la intervención de la política se ve con sospecha y se privilegia lo privado en detrimento de lo público. En este nuevo marco la discusión ideología – ciencia ha concluido un periplo, la ciencia social que se dice comprometida suena tan sospechosa como la que se dice neutra.

Vivimos en un momento de escepticismos que se hacen sentir y se develan en los desarrollo recientes de la sociología.

En las manifestaciones teóricas recientes se hace presente, no sólo una comprensión gnoseológica distinta de la empresa sociológica, lo que se conoce como una etapa postpositivista, sino que también se manifiesta una comprensión diferente de su práctica (o su función ilustradora).

La primera característica de los nuevos desarrollos es el abandono de una fundamentación epistemológica por una fundamentación ontológica, cuasiontológica o "autoimplicada". Lo anterior es más evidente en las perspectivas hermeneúticas o de influencia hermeneútica. Giddens, directamente influido por Gadamer, critica a Weber por reducir el problema de la comprensión a un dimensión metodológica (heurística), la comprensión es

[18] Gouldner, op. cit., 1973, cap. 7 y 8

un problema ontológico[19]. Tanto Habermas como Giddens ven la comprensión como el problema mismo de constitución de la sociedad; no hay sujeto social competente que no comprenda y no se haga comprender. Por eso Habermas parte en su texto ¿Qué es pragmática universal? del supuesto de que un sujeto antes que nada lo que trata es de comprender[20].

Por su parte Luhmann rechaza que su argumentación sea ontológica, desea superar la dicotomía ontológico-epistemológico, empírico-trascendente.[21] Pero su argumentación sigue una estructura similar a la de Giddens y la de Habermas. La sociología solo puede constituirse como un discurso que se autoimplica, es decir como un discurso que al explicar su objeto se explica a sí misma, como producto de su propio objeto, hecho de la misma materia[22]. Giddens y Habermas entienden a la sociología o a la teoría sociológica como un producto histórico, como producto de la modernidad. Luhmann por su parte además de entender a la sociología como hecha al modo de los sistemas modernos, la entiende como constituida por los elementos mismos que constituyen la sociedad: la comunicación, la producción e intercambio de sentido.[23]

La sociología debe dar cuenta de este fenómeno esencial de la sociedad. Pero la sociología es ella misma un sistema de comunicación, un sistema de producción de sentido, por lo tanto la sociología es un sistema de producción de sentido de la producción de sentido.[24] Para decirlo en otras palabras, si significar es distinguir (e indicar), la sociología es una distinción de las formas de la distinción. Luhmann piensa que puede prescindir de la ontología y de la epistemología, porque no está construyendo principios de ningún tipo (epistémicos u ónticos) está haciendo una operación de distinción.

---

[19] Giddens, Positivism..., op. cit. 1978.
[20] Habermas, What is Universal... op. cit. 1979.
[21] Luhmann, Niklas. La Ciencia de la Sociedad. México, Universidad Iberoamericana, 1996. cap. 1.
[22] Ibid. cap. 5.
[23] Idem.
[24] Idem.

Creo que Luhmann tendría que ir mucho más lejos que estas indicaciones para librarse del dilema epistémico-óntico. Una distinción de la distinción sin presupuestos apriorísticos es lo que el positivismo lógico buscó en sus orígenes, pero ello implicaría trascender el principio de incompletud de Gödel. Ni las matemáticas pueden prescindir de supuestos no demostrables.
Pero este es un asunto irrelevante para nuestra discusión, sea un retorno a la ontología como en Giddens o una teoría que se autoimplica (no ontológica), las formas de justificación de la sociología se parecen más a las construcciones teóricas de Marx, de Comte, Saint Simon, que a las construcciones teóricas a partir de su período clásico, es decir, a partir de Durkheim y de Weber.

Cuando Comte fundamenta su filosofía positiva como un discurso superior al metafísico, no lo hace epistemológicamente sino de una manera histórico-ontológica, la etapa positiva es históricamente superior a la etapa metafísica y por lo tanto gnoseológica y moralmente superior. Lo mismo ocurre con el planteamiento de Marx, la "Crítica de la Economía Política" es una crítica histórica. No atiende a una interpretación errada de la realidad por parte de la economía política sino a una crítica de la realidad que esa teoría revela. La realidad misma es la que está distorsionada, se encuentra invertida, haciendo que el capital parezca como el que pone al trabajo, siendo que el trabajo pone al capital. La solución a este dilema no puede ser exclusivamente teórico, requiere de un cambio dentro de la realidad misma. La teoría descubre una verdad histórica que contribuye a realizar y en la realización de ésta, la teoría se justifica gnoseológica y moralmente. La superioridad no sólo teórica sino moral de la teoría de Marx se resuelve en su verdad histórica.[25]

Por el contrario la teoría de los clásicos de la sociología (Weber, Durkheim) no se fundamenta histórica u ontológicamente, sino epistemológicamente. Conciben a su teoría como una construcción, como una abstracción que se justifica y se fundamenta en procedimientos de validación intersubjetiva. Durkheim fue más claro que Weber en este punto. Al igual que Weber Durkheim piensa que la sociedad está hecha de valores, ideas, pensamientos,

[25] Véase, Meszaros. op. cit. 1979.

símbolos y signos, pero no puede ser tratada científicamente como tal, hay que manejar los hechos como si fueran cosas, como objetos opuestos al pensamiento. No se trata de ningún presupuesto ontológico, se trata de un artífice teórico, de una abstracción que permite transformar al conocimiento sociológico a reglas y procedimientos experimentales que le den validez intersubjetiva al conocimiento empíricamente construido[26]. Weber no fue del todo consistente con este punto, al poner el problema de la comprensión como el punto de partida de la sociología dada la naturaleza de los fenómenos sociales (presupuesto ontológico).[27] Sin embargo, comparte con Durkheim la misma idea de que la teoría sociológica es un artificio heurístico, que permite hacerse y responder a ciertas preguntas que de otra manera sería imposible y que se validan en reglas y procedimientos intersubjetivos.

Pero esta forma de construcción de teoría no puede resolver en un mismo proceso la justificación gnoseológica y la fundamentación práctica (o moral). La solución weberiana al problema fue la de eximir a la sociología de la responsabilidad moral de su práctica, haciendo que la política se hiciera cargo del problema. Por su parte Durkheim trató de resolver el asunto desde la ciencia, recurriendo para ello a una terapeútica que permitiera tratar los problemas prácticos dentro de una dicotomía normal – patológico. Pero la metáfora biológica encerraba detrás de su aparente fundamentación técnica un compromiso moral irresoluble para la sociología. La distinción normal – patológico es una distinción normativa, no empírica. No hay nada en la realidad que nos diga que una cosa está bien o mal, tan normal es que una persona viva como que muera, esté enferma o esté sana; la historia de la evolución esta marcada por especies que desplazaron y destruyeron otras especies, los mamíferos construyeron su imperio sobre las ruinas y los cadáveres de los dinosaurios. Un médico a nombre de la supervivencia del más fuerte podría enfrentar, ante una infección bacteriana, la disyuntiva entre salvar la vida de las bacterias y salvar la vida del humano y no habría ninguna razón técnica o empírica que le permitiera tomar la decisión. Si los médicos no enfrentan esta

[26] Durkheim, Emile. Prefacio a la segunda edición. Las reglas del método sociológico. Buenos Aires, La pleyade, 1976.
[27] Weber, op. cit. 1944, cap. 1.

disyuntiva es porque previo a todo conocimiento científico el médico asume el compromiso moral de salvar vidas humanas.

Pero dicho consenso moral es imposible en las ciencias sociales, en las relaciones humanas las bacterias son indígenas chiapanecos, estudiantes universitarios, vendedores ambulantes, obreros sindicalizados, etc.

A pesar de esta confusión entre técnica y moral, el modelo que se puede llamar por mor a la simplicidad terapeútico se constituyó en el fundamento práctico de la sociología hasta la década de los sesenta.

El modelo terapeútico no asumió necesariamente una metáfora biológica y por tanto tampoco fundamento de manera regular su práctica en la distinción normal – patológico. Pero sí asumió que la sociología podía tomar la distancia suficiente para observar las distorsiones y deformaciones de la sociedad y sugerir cuales eran las rectificaciones y correcciones necesarias, con independencia de lo que los sujetos comunes, en su vida cotidiana, pensaran de su propia existencia.

Con lo que Giddens llamó la "crisis del consenso ortodoxo" también se rompió el consenso en torno de la justificación terapéutica de la práctica de la sociología. Como consecuencia, los desarrollos actuales de la sociología han seguido un camino diferente de fundamentación teórica y justificación práctica. El modelo se parece más al de los fundadores (Marx, Comte, Saint-Simon) que al de los clásicos (Weber, Durkheim); justifican y explican a la sociología como producto constitutivo de su propio objeto es decir, como producto de la sociedad moderna y a partir de esa autodescripción explican y justifican tanto los problemas teórico y metodológicos como las formas de su práctica, es decir, las formas en que intervienen y participan en la sociedad. Formalmente es idéntica al modo en que Marx y Comte justificaban tanto teórica como prácticamente su filosofía, pero con una salvedad, la filosofía de la historia hoy no está disponible. No hay verdad histórica que justifique gnoseológica o moralmente la teoría.

La teoría sociológica actual justifica su práctica a través de una explicación teórica de su propio objeto que implica a la propia sociología, pero (con la única excepción de Habermas) sin asumir responsabilidad moral alguna.
Para Bordieu por ejemplo, siguiendo quizá a Foucault, la sociología no puede evitar o evadir el universo de las relaciones de poder y por lo tanto su práctica no tiene una justificación moral que la sustraiga o le permita trascender dicho universo.

La reflexión luhmaneana es mas elaborada. Los sistemas sociales cumplen la función de reducir contingencia y de reducir complejidad. Pero el proceso de reducir contingencia y reducir complejidad genera nueva contingencia y nueva complejidad. La sociología como sistema social que es, también reduce contingencia y complejidad. Debido a que los sistemas sociales tienen como función reducir contingencia y complejidad los sistemas no son la expresión de ningún proyecto humano individual o colectivo ni contienen teleología alguna , nacen en la contingencia y no de la necesidad, nacen de la complejidad y no del determinismo. Aún los procesos evolutivos no son el resultado de ningún programa. En consecuencia, ni lo que explica la sociología ni por qué lo explica tiene un fundamento o justificación moral.[28]

Giddens propone también una interpretación funcional de la práctica de la sociología. Para Giddens la modernidad se caracteriza por el ritmo del cambio, por la amplitud del mismo y por la naturaleza de las instituciones modernas. Los rasgos característicos de la modernidad son la consecuencia de: la separación del tiempo y el espacio; el desanclaje de los sistemas sociales; y la ordenación y reordenación reflexiva de las relaciones sociales a la luz de los continuos inputs de conocimiento que afectan la acción de los individuos y los grupos.[29]

Hay una diferencia fundamental en las formas de vinculación del tiempo y el espacio entre las sociedades modernas y las sociedades tradicionales. En

[28] Ver Ilustración Sociológica, op, cit. 1973, La Ciencia, op. cit. 1996 y Luhmann, Niklas, Sistemas Sociales. México, Alianza/UI, 1991.
[29] Giddens, A. Consecuencias de la Modenidad. Madrid, Alianza Universidad, 1993. seecion1.

estas últimas sociedades tiempo y espacio están íntimamente relacionados así por ejemplo el tiempo y el espacio de la comida, de la caza, de la recolección se confunden o se vuelven uno mismo. Por el contrario en las sociedades modernas tiempo y espacio se abstraen de manera que construyen coordenadas independientes y globales. La separación tiempo y espacio está asociada al desanclaje de los sistemas sociales, los cuales sacan las relaciones sociales y las interacciones de sus contextos locales y las reconstruyen en ámbitos indefinidos de tiempo y espacio.[30]

Hay dos mecanismos de desanclaje, lo que Giddens llama *simbolic tokens*, que son símbolos o fetiches de confianza y cuyo mejor ejemplo es el dinero, y los sistemas expertos.

El dinero es un símbolo que no sólo expande a través del espacio las relaciones e interacciones humanas, también lo hace a través del tiempo.

Lo mismo ocurre con los sistemas expertos. La globalización o universalización de la economía no es únicamente el resultado de símbolos como el dinero, también es el resultado de una compleja infraestructura de conocimiento especializado que informa y transforma los sistemas financieros, las organizaciones corporativas y sus estrategias, los sistemas impositivos, los controles y garantías jurídicas del intercambio económico, etc.

El conocimiento especializado moderno es un elemento fundamental en nuestra vida actual y expresa la principal característica de las instituciones modernas: la particular reflexividad intrínseca y crónica a estas instituciones.

Para Giddens toda acción social en cualquier época y en cualquier lugar tiene una dimensión reflexiva. Pero la reflexividad propia de las sociedades modernas es diferente. Primero porque usan el pasado de manera reflexiva no para repterilo sino para superarlo: surge la historia en sentido propio. Segundo porque hacen del conocimiento especializado algo crónico al desarrollo y

[30] Idem.

funcionamiento de las instituciones modernas. Desde el estado hasta la familia, pasando por las instituciones económicas, educativas, etc. consumen de manera regular y creciente el conocimiento sociológico y el conocimiento de las ciencias sociales en general. Las relaciones entre las parejas y entre padres e hijos, las pautas reproductivas, las formas en que se educan a los niños, así como las formas en que los individuos se entienden, se reconocen y se comportan en la vida pública se encuentran alimentadas de manera rutinaria por el conocimiento sociológico y el de las ciencias.[31]

El modo en que el conocimiento sociológico penetra en estas esferas es diluido, regular y fluido. No es el resultado de una gran transición de la ignorancia a la ilustración, o de una gran revolución que nos lleva de la alineación a la emancipación. Tampoco es el resultado de un programa político regulado, perfectamente planificado; no se vende en farmacias, ni es una patente. Conceptos, ideas, teorías desarrolladas una década antes por las ciencias sociales, se vuelven ideas, conceptos, prácticas de los sujetos comunes de hoy y modelan a las instituciones actuales. Así por ejemplo, las discusiones sobre la democratización que se dieron en el marco de las ciencias sociales mexicanas en la década de los ochentas han permeado no sólo con un nuevo vocabulario sino con toda una concepción nueva a los partidos políticos, a los poderes de la unión y a los mexicanos comunes que se identifican y se reconocen bajo categorías como la de "ciudadano", "sociedad civil" y demandan un "régimen de derecho pleno". Estos conceptos e ideas tienen una larga historia, pero hasta hace 15 años en México pertenecían al vocabulario de las ciencias sociales y no conformaban una realidad práctica.

Para Giddens esta relación entre el conocimiento de las ciencias sociales y el mundo social constituye uno de los rasgos característicos de lo que el llama la *doble hermeneútica*. Las ciencias sociales no se distinguen de las ciencias naturales como lo pensó Dilthey, y en cierto modo Weber, porque unas son comprensivas y las otras explicativas. La crítica de Kuhn a Popper y la polémica de Hanz Albert y Habermas han demostrado que las ciencias

[31] Idem.

naturales también tienen problemas hermeneúticos. Por ello la distinción no es entre explicación y comprensión. Lo que distingue a las ciencias sociales de las naturales es la doble hermeneútica. El mundo social es un mundo ya interpretado por los sujetos comunes. Lo que las ciencias sociales hacen es una interpretación de la interpretación. La materia de la que está hecha la interpretación en las ciencias sociales es la misma de la que está hecha la interpretación de los sujetos comunes.[32]

La doble hermeneútica es al mismo tiempo una justificación gnoseológica de la sociología y una explicación de su práctica. El conocimiento sociológico no puede ser nomológico al estilo de las ciencias naturales por la relación práctica que guarda con su objeto, es decir por la forma en que la sociología transforma su objeto y a su vez el objeto transforma a la sociología. El estado moderno es un ejemplo. Se trata de una institución plenamente moderna construida casi en su totalidad por las ciencias sociales (el derecho, la ciencia política, la economía, la sociología, etc.). Desde la división de poderes y las organizaciones partidistas hasta las formas y procesos de legitimación, pasando por las políticas públicas, la organización de las finanzas y el gasto público, las normas jurídicas y la ética política (ética de responsabilidades), etc., el estado moderno ha sido modelado y formado por las ciencias sociales. Pero el estado construye una nueva realidad que a su vez transforma a las ciencias sociales y la comprensión que tienen de su objeto (por ejemplo, la sociedad después del estado de bienestar) y de sí mismas (por ejemplo, la crítica sociológica de la sociología de Mills y Gouldner).

Giddens lleva su "doble hermenútica" aún más lejos, a la interpretación de las tradiciones de la sociología y de sus clásicos. Los clásicos siguen vigentes no porque hayan dicho verdades absolutas, sino porque su pensamiento ha contribuido a modelar el mundo social actual[33].

La autocomprensión teórica (ontológica o no) de la sociología de Giddens y de Luhmann son ejemplos de la forma de la construcción teórica de la sociología y

[32] Giddens, op. cit., 1978.

de la forma en que incluyen en una misma explicación su justificación gnoseológica y la explicación de su práctica. Ellos no justifican moralmente su práctica, la explican como una parte de la explicación de su propio objeto y de sí mismas. En este sentido hay una justificación sociológica pero no moral, ni política de la práctica de la sociología. El conocimiento sociológico es parte constitutiva del mundo moderno, se encuentra en el corazón mismo de la modernidad, pero su acción no nos garantiza un mundo mejor o peor. No hay forma de hecho en que lo pueda garantizar. De esta manera la importancia y necesidad de la sociología queda justificada sin entrar en complicaciones morales. La sociología es parte constitutiva del mundo moderno y esto no es mejor o peor, es simplemente consustancial. No deja de haber un cierto naturalismo (a la Durkheim) en esta visión.

La perspectiva que adopta la sociología actual no está libre de complicaciones, empezando por la ya clásica vieja distinción entre ontología y epistemología. Kant había advertido en su crítica a la metafísica dogmática el peligro de confundir ontología y lógica. La confusión entre los problemas del ser y del conocer es la fuente del dogmatismo. Hegel respondió a Kant demostrando que detrás de las abstracciones kanteanas se encontraba el todo. Giddens y Luhmann, conocen perfectamente esta polémica y no tiene caso reconstruirla. Sin embargo, vale la pena resaltar dos cosas. La primera es que si se opta por una perspectiva ontológica no significa que se puede evitar los problemas de fundamento, por ello Hegel trata de hacer coincidir el movimiento del pensamiento con el movimiento de la realidad. Un ejercicio de esta naturaleza nos remite inevitablemente el todo y a la construcción de grandes sistemas filosóficos y grandes antropologías.

En segundo lugar quizá por lo anterior la teoría sociológica junto con la teoría científica moderna adquirió un carácter conceptual. Si bien las teorías sociológicas modernas no se fundamentan en los aprioris kanteanos, tampoco lo hacen en grandes sistemas filosóficos. La sociología construyó su identidad como un conocimiento diferenciado, como una abstracción y no como una

[33] Giddens, op, cit, 1993.

totalidad filosófica. Cuando en la perspectiva kuhniana se afirma que detrás de toda teoría científica hay ciertos presupuestos ontológicos no se está queriendo decir que los paradigmas son sistemas filosóficos. Por ejemplo detrás de la teoría de la relatividad hay un presupuesto ontológico de que las leyes de la física que se aplican en nuestro mundo también se aplican en la constelación de andrómeda. Pero de ello no se sigue que detrás de la teoría de la relatividad hay un sistema filosófico que explica por que el universo es igual en todas sus partes y en todo momento.

Cuando Giddens asume una perspectiva ontológica no adopta con radicalidad el compromiso de justificar su propio conocimiento y la relación de ese conocimiento con su mundo, como por ejemplo lo hace Gadamer y Habermas. Pero Giddens no se asume como filósofo y rechaza incluso responder a cuestiones filosóficas.[34] La consecuencia sin embargo, de esta perspectiva es una visión confusa, si no es que equivoca con respecto a lo que entiende por conocimiento y qué entiende por conocimiento sociológico. Giddens insiste permanentemente y es un presupuesto de su sociología la idea de que la sociedad es el resultado o producto del hacer de sujetos altamente competentes con grandes destrezas y habilidades sociales fundadas en conocimientos prácticos. Pero su conocimiento ¿en qué se funda? ¿qué es lo que conoce?. Cuando un niño al jugar aprende de manera práctica las leyes de la física, es porque dichas leyes son constantes y regulares, no las teoriza, los conoce al jugar con la pelota o al correr o al saltar. Pero ¿como podría conocerlas, si estas están cambiando constantemente? no podría haber conocimiento práctico del mundo físico si no hubiera regularidades en ese mundo, quizá no podríamos ni aprender a caminar. Lo mismo podemos decir del mundo social si el mundo social es tan cambiante que no se pueden establecer generalizaciones entonces no hay nada que conocer.

Una singularidad es incognocible en la medida en que no podemos tipificarla, conceptualizarla, asociarla, en suma no podemos hacer ningún tipo de generalización. La singularización, como bien la entendió Hegel, Sassurre o

Husserl, está referida a una totalidad (Hegel), a un sistema (Sassure) o aun mundo de vida (Husserl).

En su libro *Consecuencias de la modernidad*,[35] Giddens dice que hay dos modelos de sociología: el modelo positivista que le confiere al conocimiento sociológico una dimensión técnica y el modelo que se encuentra representado por Marx, (aunque no es exclusivo de él), de conocer la historia para hacer la historia. Giddens dice que esta más próximo al segundo. El primero ve al mundo social, como el mundo natural, donde se usan las leyes de la naturaleza para operar técnicamente. El segundo es más complejo porque ve el mundo social como algo transformable. Giddens, cree que el segundo es también ingenuo porque no comprende el problema de la doble hermenéutica[36]. Es decir que hay un movimiento de idea y vuelta de la sociología al objeto y del objeto a la sociología. La sociología transforma un objeto, pero al mismo tiempo al transformarse el objeto se transforma la sociología. Más allá de si el marxismo no contempló esta relación de doble vía, (habría que preguntarse si Lukacs no lo contempló) lo que valdría preguntarse es ¿qué clase de conocimiento en virtud de lo que conoce es capaz de transformar un objeto y al transformarlo se vuelve obsoleto?

Lo podemos ilustrar con dos casos.

Imaginemos que tenemos una teoría que explica el movimiento de la tierra alrededor del sol y que en virtud de ese conocimiento podemos invertir la relación y hacer que el sol gire alrededor de la tierra. No se podría decir que porque esa era una teoría que explicaba el movimiento de la tierra alrededor del sol, ahora se ha vuelto obsoleto. Si en virtud de ese conocimiento podemos cambiar la relación entre la luna y la tierra, entonces ese conocimiento es pertinente aún después de la transformación.

---

[34] Vease la respuesta de Giddens a Bernstein en Giddens, A. A reply to my critics. Social theory of modern societies: Anthony Giddens and his critics. Nueva York, Cambridge university Press, 1989.
[35] Giddens, op. cit. !993.
[36] Ibid. p. 27

Giddens objetaría que esta es una visión técnica pero también la podemos llevar a la autocomprensión del sujeto en el segundo caso.

Giddens se dice más próximo a la teoría de Marx, pero lamerntablemente no dice a cual de sus múltiples versiones. En el marxismo hay una versión determinista y positivista de la historia, como ya lo veían Adorno y Horkheimer, pero también hay una versión centrada en la 'praxis humana'. No es nuestra intención discutir las diferentes versiones del marxismo, simplemente queremos retomar una de estas versiones para ejemplificar cómo "el conocimiento de la historia, para cambiar la historia", requiere de un conocimiento más fuerte, de regularidades más profundas, que la "doble hermenéutica" de Giddens no comprende.

Marx en la Ideología Alemana se preguntaba ¿por qué la clase obrera puede realizar una tarea histórica que otras clases explotadas no han realizado? y el mismo se respondía: "porque es la primera clase cuya existencia empírica se da exclusivamente en el plano universal".[37]

Las anteriores clases no eran universales y cuando sus rebeliones tenían éxito, lo único que hacían era reproducir la división del trabajo existente. La afirmación de Marx tiene con respecto a la relación entre conocimiento e historia varias implicaciones que vale la pena, brevemente, enunciar.

1. Marx está afirmando que hoy vivimos en una sociedad universal y que ninguna sociedad anterior fue universal. En este sentido la historia universal no ha existido siempre. El fin de la historia humana no era el capitalismo, de hecho podríamos decir que antes del capitalismo no había un fin en la historia. De esta manera Marx salva el problema del determinismo histórico, a la vez que puede proponer un conocimiento histórico que pueda cambiar la historia.

2. Una sociedad universal tiene "leyes universales" o si se prefiere fenómenos recurrentes de alcance general, de lo contrario no sería universal. Gracias a

[37] Citada por Meszaros, op. cit. 1979 pp. 210-212.

estas recurrencias generales (y constitutivas) es que podemos conocer las posibilidades, los límites y las formas de superar esas situaciones sociales. De no haber recurrencias generales qué determinan una forma de vida o de existencia, no hay nada que conocer, ni tampoco que superar históricamente.
3. Pero no basta con tener regularidades que cambiar, un sujeto con capacidad de cambiar algo históricamente no solo debe conocer lo que quiere cambiar, sino saber hacia donde quiere cambiar y esa voluntad no puede ser meramente arbitraria o caprichosa, tampoco puede estar determinada "objetivamente", porque no habría voluntad de cambio. Por eso Marx no solo presupone una sociedad universal, también presupone un sujeto universal.

El sujeto universal de Marx quizá nunca existió y quizá por ello su teoría no tuvo éxito. Pero el ejemplo nos ilustra de las dificultades de hablar de un conocimiento de la historia que nos permite cambiar la historia. Si no hay regularidades en la historia, no hay nada que conocer, ni tampoco que cambiar, o si estas regularidades son momentáneas, contingentes, tampoco su cambio puede ser reflexivo, cognitivo, serían simplemente modas. Tampoco puede haber un cambio reflexivo, cognitivamente fundado, sino corresponde a un fin colectivo, cada sujeto buscando sus propios fines sería un mundo de caprichos y no de transformaciones racionales fundadas en el "conocimiento de la historia".

Todo conocimiento que en virtud de lo que sabe transforma una situación social, sólo lo puede hacer en la medida que le proporciona al sujeto conocimiento válido de sí mismo y de sus circunstancias y lo habilita para actuar en consecuencia. ¿Qué significa conocimiento válido? Independientemente de cómo se defina el conocimiento, para que éste pueda transformar la conducta de otro, tiene que ser formulado de manera tal que exista una aceptación interna objetiva, es decir, debe haber asociaciones y generalizaciones que permitan establecer entre el sujeto que propone y el sujeto que recibe la propuesta, generalizaciones que permiten evaluar la pertinencia del argumento. Es decir debe haber una aceptación de validez de ambas partes.

Cuando Giddens señala, que en virtud de la doble hermenéutica el conocimiento social transforma a su objeto y éste a su vez transforma el conocimiento sociológico, y por ello no puede haber grandes generalizaciones, habría que decir que ese conocimiento transforma su objeto no por lo que sabe, sino a pesar de lo que sabe o con independencia de lo que sabe. Si el conocimiento social puede transformar un objeto en virtud de lo que sabe, no puede prescindir de universalizaciones que conduzcan el proceso.

La retórica de Giddens no es más que el fracaso a dar respuesta a la relación entre la validez del conocimiento sociológico y su práctica o su uso. Giddens quiere llevar al conocimiento sociológico más allá de su comprensión instrumentalista pero al mismo tiempo, como lo revela su polémica con Bernstein, rechaza el problema filosófico moral del uso del conocimiento. Con buenos argumentos Giddens cuestiona la solución, tanto adorneana como su opuesta, la habermaneana, al problema moral de la práctica.

Pero la conclusión de esta situación es sólo una y es que el conocimiento sociológico y podría decirse, la mayoría del conocimiento moderno, es en esencia instrumentalista y Giddens fracasa en trascender este momento. El problema no es la doble hermenéutica, el problema es que el conocimiento sociológico no puede hacerse cargo del problema filosófico-moral de las voluntades que crean un saber, de dar direccionalidad a su práctica.

La perspectiva luhmaneana es en este punto más radical y más consecuente, con mayor compromiso de hacer una teoría sociológica de sí misma. Es decir de explicar su validez y pertinencia en base a su propia explicación sociológica.

¿Como hace esto Luhmann? a través de una sociología de las formas, que es a la vez una teoría de las formas básicas de toda sociedad y de las formas de toda teoría social.

Siguiendo al filósofo, especialista en análisis formal, Spencer Brown, Luhmann cree que hay una forma que es el principio de todas las formas: la forma de la significación.[38]

Significar es distinguir y la distinción es una forma que contiene todas las demás formas. Por ello, se dice, Spencer Brown ha podido a partir de esta forma básica, derivar toda la matemática. De ser esto cierto, Spencer Brown habría logrado lo que el positivismo y todos los especialistas del análisis formal han buscado, una especie de piedra filosofal de la lógica y es una lógica perfecta que se contiene a si misma, sería en otros términos ir por encima del teorema de incompletud de Gödel, en el que todos los lógicos y matemáticos han construido sus formalizaciones.

Pero este asunto nos rebasa, si es cierto o no los logros de Spencer Brown, lo cierto es que no queda claro cómo de la forma de la distinción, Luhmann llega a la forma sistema/entorno como la forma básica de la sociedad.

Lo cierto es que como todo teórico de sistemas para Luhmann la distinción sistema/entorno es un a priori que no queda claro si es una casualidad de la naturaleza, de la mente, del lenguaje, o de alguna otra entidad no conocida o definida.

Una vez establecido esta opinión, Luhmann puede asumir una actitud como la del naturalismo de Durkheim evitando el problema de la voluntad, apelando a los requisitos sistémicos. Pero lo cierto es que como el propio Luhmann acepta, las cosas siempre pueden ser de otra manera y esto sólo puede aparecer en su teoría como contingencia o como su versión moderna, es decir, como riesgo, lo que lleva al sistema a reducirlo. Pero al reducirlo genera más complejidad y más contingencia. Como el mito de Sísifo hay que subir la piedra para dejarla caer para volverla a subir.

[38] Luhmann, N. y De Giorgi R.. Teoria della società. Milan, Franco Angeli, 1995. cap. 2.

La teoría es casi perfecta, con un problema, la aceptación apriorística de la distinción sistema/entorno como la forma de la sociedad. Si no la aceptamos, la relación entre voluntad y contingencia no tiene una solución tan radical, ni es tan dramáticamente contingente.

La Teoría Crítica

En los últimos años la versión dominante y más aceptada de teoría crítica ha sido la del filósofo alemán Jürgen Habermas, discípulo de Adorno y de la llamada Escuela de Frankfurt.

La teoría de Habermas no es menos autocomprensiva que las teorías que hemos analizado y de hecho es más ambiciosa, porque el sí quiere hacerse cargo ética y políticamente de las consecuencias prácticas de su propia teoría, de lo contrario no sería una teoría crítica propiamente. A través de una interpretación contrafáctica de lo que sería un ideal de comunicación sin coacción o con la única coacción del mejor argumento, Habermas desarrolla una teoría performativa de la "racionalidad comunicativa" que hace las veces de fundamento ético-político de su teoría crítica de la sociedad y en consecuencia de sus orientaciones prácticas.

Habermas sigue un modelo de teoría crítica parecido al de Lukács y Marx y opuesto a la "Dialéctica Negativa" de Adorno. Para Habermas una teoría crítica debe fundarse en un diagnóstico de la sociedad que establezca las condiciones sociales de posibilidad de su crítica; en otras palabras debe tener una fundamentación empírica, debe ser falseable.[39]

Pero a diferencia de Lukács y Marx, Habermas ya no dispone de la filosofía de la historia para fundamentar los presupuestos ético-políticos de su teoría crítica. Para conseguir su objetivo tiene que recurrir a una estrategia diferenciada en cuatro planos. **Primero** sustituye las formas apriorísticas del análisis de la filosofía de la razón y de la conciencia por lo que llama una

[39] Habermas, J. Teoría..., op. cit. 1993.

estrategia reconstructiva (no apriorística). Habermas usa la gramática generativa de Chomsky y la epistemología genética de Piaget como ejemplos de conocimientos no-apriorísticos que dan cuenta de normas y reglas de entendimiento lingüístico o de procesos de aprendizaje.[40]

No es un conocimiento meramente fáctico pues tratan de problemas de normas y reglas que no pueden ser simplemente descritas empíricamente. Quien analiza una regla lingüística no puede contentarse con decir: cuando se aplica la regla el sujeto A asiente con su cabeza como si entendiera, cuando no se aplica la regla el sujeto A pone unos ojos desorbitados. No se puede conocer una regla lingüística si no se entiende cómo produce sentido y entender cómo se produce sentido es algo que no se puede describir de manera meramente fáctica.

Pero tampoco es un conocimiento apriorístico porque se trata de normas y reglas que se generan y se usan en la práctica. No se trata de cualidades mentales, surgen en el proceso práctico de la comunicación lingüística y en los procesos de aprendizaje. Por ello no pueden ser deducidos de ningún proceso de autorreflexión o auscultación, se reconstruyen a partir de la observación del modo en que se usan.

Siguiendo los modelos de la gramática generativa y de la epistemología genética, pero con pretensiones más abstractas y universalistas, Habermas cree que puede reconstruir las reglas y principios generales de carácter práctico que sustentan las formas de la racionalidad moderna.

Segundo, la estrategia reconstructiva se complementa con una hermenéutica racionalista para resolver los problemas metodológicos de su proyecto. Al igual que Weber Habermas piensa que el problema metodológico de la comprensión no es el de la vivencia o la empatía, no se trata de vivir o sentir lo que el otro siente. La comprensión pretende captar las ideas, los pensamientos, las razones, las motivaciones racionales que mueven la acción. Por ello, la

[40] Habermas, op. cit., 1979.

comprensión debe orientarse a la evaluación de los argumentos, presupuestos y fundamentos que dan sustento a la enunciación u orientación a la acción. En palabras de Habermas, el analista debe colocarse en una actitud "realizativa", esto es, colocarse en la posición de un participante "virtual" que debe tomar seriamente las pretensiones de validez de los hablantes.[41]

Tercero, para hablar del desarrollo de la racionalidad moderna Habermas no puede acudir a la dialéctica de la razón y la historia; donde la historia es el principio y el fin de la razón o donde la razón es la que orienta y da sentido a la historia. El desarrollo de la razón tiene que ser, entonces, descrito como un rendimiento evolutivo, como una adquisición evolutiva orientado por procesos de aprendizaje. Dicho de otra manera tiene que explicar el desarrollo de la racionalidad moderna de manera no teleológica. Para ello recurre nuevamente a Piaget y a la descentración del sujeto como un ejemplo de evolución cognitiva. La ciencia moderna, no sólo en la física y en la biología, sino también en la sociología y la sicología, ha evolucionado gracias a que se rompió con la idea de que el hombre era el centro o el fin del universo. Gracias a ello se pudieron construir representaciones del mundo y del universo más abstractas y con explicaciones más complejas.[42]

El desarrollo de la ciencia puede ser explicado desde esta perspectiva como un rendimiento evolutivo, donde no solo en términos sustantivos, sino también formales se produce un cambio en la concepción de la realidad. Surge una nueva abstracción donde el hombre ya no es ni de manera sustantiva (el hombre como fin de la creación) ni de manera formal (el hombre como punto de partida de la observación y el hombre como medida y sustrato de la razón) el punto de partida de la comprensión del universo.

Dicho proceso puede ser descrito como un rendimiento evolutivo, en la medida en que no es el resultado de ningún proyecto o programa histórico, pero sí es la superación de un punto de vista o de un punto de observación, o más aún como crítica o cuestionamiento de un punto de partida.

---

[41] Habermas, op. cit. 1987. cap. 4

Al igual que Weber, sin caer en la filosofía de la historia Habermas cree que puede caracterizar la modernidad como un proyecto racional. Pero a diferencia de Weber él cree que puede hacerlo no sólo en el plano instrumental, sino también en el plano moral y en el plano de la autenticidad.

Finalmente y como **cuarto** plano Habermas hace suyo el modelo terapéutico de Durkheim. Una vez que ha tratado de resolver el dilema filosófico entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación (condiciones histórico sociales de producción del conocimiento y fundamento del conocimiento) a través de una "lógica reconstructiva"; que ha enfrentado el problema metodológico de la racionalidad a través de una hermeneútica racionalista; y que construye una teoría no teleológica del desarrollo de la racionalidad moderna y del proyecto ilustrado a través de un modelo de rendimientos evolutivos; Habermas se aboca a la tarea, que le da cuerpo y contenido a su teoría crítica, de hacer el diagnóstico de las distorsiones de nuestra modernidad "tardía".[43]

Para Habermas la Teoría Crítica debe tener una intencionalidad práctica y una fundamentación empírica. ¿Que quiere decir con esto?.

El núcleo de toda teoría crítica es la idea de que el objeto de la crítica no es la teoría sino la realidad misma. Habermas tiene dos antecedentes inmediatos con respecto a este problema. La dialéctica negativa de Adorno y la dialéctica histórica de Lukács.

La postura de Adorno considera que la crítica solo debe fundarse en la negación de lo existente y no hay nada positivo fundado en lo existente del que deba partir la crítica.

Lukács en el Asalto a la Razón señala esta postura como conservadora y no comprometida, porque eludía su responsabilidad con la direccionalidad de la

[42] Ibid, cap. 2, parágrafo 4.

crítica y eximía al sujeto de todo compromiso. El criticismo radical y el nihilismo son esencialmente conservadores porque no asumen ninguna responsabilidad sobre las consecuencias prácticas de su crítica.

Habermas comparte con Lukács esta postura y considera que la Dialéctica Negativa de Adorno no es comprometida.
Pero también se distingue de Lukács. En el primer capítulo de *Historia y Conciencia de Clase*, con el título ¿Qué es marxismo ortodoxo?, Lukács sostenía que se podrían demostrar como falsas todas las tesis científicas de Marx, de todas maneras se podría ser marxista ortodoxo, porque la ortodoxia se refiere al método.[44]

En otras palabras, según Lukács, el marxismo no era una ciencia, sino una filosofía, cuyo proyecto trascendía la realidad inmediata existente.

Para Habermas su teoría crítica debe estar a mitad de camino entre la ciencia y la filosofía. No puede ser una ciencia porque terminaría claudicando ante lo existente, pero tampoco puede ser una filosofía como lo proponía Lukács porque el teórico no asume compromiso alguno con lo existente. Así, como decíamos líneas antes su teoría crítica pretende ser con intencionalidad práctica (a diferencia de Adorno) y fundamentación empírica, falseable (a diferencia de Lukács).

¿Pero cómo construir una teoría crítica que no se conforma con la existente, pero que no puede apelar a la filosofía de la historia, al sujeto trascendental, para ir más allá de lo existente?.

Habermas cree encontrar un camino en las patología de la modernidad. Partiendo del esquema durkheimiano, que ve en la modernidad un peligro anómico por la forma en que las lógicas funcionales se diferencian y separan de la conciencia colectiva, Habermas reinterpreta este fenómeno como un proceso que puede producir distorsiones sistemáticas en la comunicación.

---

[43] Ibid., tomo II, parte VI.

Para Habermas la realidad social tiene una doble dimensión o una doble cara. Una dimensión hermenéutica o cultural y una dimensión estructural o funcional.

En el mundo moderno tal como lo entiende Habermas se desarrollan sistemas funcionales que se diferencian del mundo de vida. Lo anterior no es en sí mismo patológico. Lo patológico surge cuando estas lógicas funcionales regresan al mundo de vida y le imponen su forma a la cultura y la comunicación dialógica. Colonizan el mundo de vida. Se impone así una lógica instrumentalista en donde había una comunicación dialógica, dando pie y fundamento a las formas de la dominación y explotación modernas.[45]

Pero ¿porque Habermas ve este fenómeno como distorsiones de la comunicación? Porque él parte de un ideal contrafáctico de la racionalidad comunicativa, fundado no en principios trascendentales, sino en presupuestos performativos, es decir de desempeño, que supone que la comunicación ideal es aquella que busca un entendimiento entre dos actores, sin mayor coerción que el mejor argumento.

Pero en realidad el ideal de comunicación de Habermas tiene un carácter no sólo performativo, sino ontológico, de lo contrario no habría distorsión de la comunicación. Desde el punto de vista preformativo (del desempeño) resulta tan absurdo que dos personas que dialogan no tengan como objetivo llegar a un entendimiento, como que dos personas que buscan cada una beneficios económicos no usen el entendimiento para realizar sus ambiciones, o que alguien que busca poder no use el entendimiento para legitimarse en su cargo. Afirmar que los dos últimos casos pueden ser distorsiones de la comunicación solo es posible si suponemos que el objetivo de la comunicación, su esencia, su sustancia, su carácter primario es el que dos sujetos lleguen a un entendimiento, sin ninguna otra consideración.

---

[44] Lukács, op. cit., 1969, cap. 1.
[45] Habermas, op. cit., 1987. Parte VI.

De ahí que la crítica de Luhmann resulte demoledora. El entendimiento entre dos sujetos no puede ser el punto de partida de la comunicación, si dos sujetos se entienden es porque antes de ese encuentro está la comunicación. Por lo tanto el quid de la comunicación está más allá del entendimiento dialógico. Las formas de comunicación que dan lugar a las acciones estratégicas son tan comunicación como las relaciones de comunicación dialógica.

A Habermas le pasa lo mismo que a Durkheim, las patologías no pueden ser estipuladas con en base la realidad, o lo que resulta igual, en base a una teoría del uso del lenguaje bajo la forma pragmática de un "ideal performativo" y que en realidad oculta un ideal de normalidad, por principio apriorístico.

La desestructuración de la sociología

Como Hemos argumentado a lo largo de este capítulo, el problema de la sociología no es un problema epistémico de la sociología, no es un problema epistémico o de fundamento de su cientificidad, es un problema práctico.

La sociología no tiene forma de hacerse cargo de las consecuencias prácticas de su conocimiento.

Las teorías sociológicas, como la de Luhmann o Giddens, que tratan de explicar a la sociología misma en su teoría pero sin asumir responsabilidad moral no logran explicar consistentemente cómo el conocimiento puede transformar un objeto sin asumir responsabilidad sobre sus consecuencias.

La teoría crítica que parte del problema mismo de la responsabilidad moral tampoco resuelve el problema.

Por ello retornan viejas teorías utilitaristas e instrumentalistas de la racionalidad en la forma de teoría económica o en la forma de filosofía política. Como hemos argumentado también lo que encierran estas teorías no es una nueva base instrumental o técnica, es una nueva moral social.

Pero la moral utilitarista e instrumentalista es demasiado pobre en su contenido y su modelo de sociedad es demasiado ingenuo y queda por debajo del modelo de la sociología.

Lo único que podemos decir de este problema es que es una tensión constitutiva de la propia sociología y quizá como lo veía Mills, así como en el lenguaje, existe una dimensión semántica, una dimensión sintáctica y una dimensión pragmática en la sociología, que no son reductibles las unas a las otras. El problema pragmático del uso del conocimiento sociológico no puede ser resulto ni de manera teórica o semántica, ni en forma metodológica o sintáctica. La cuestión se agudiza porque en virtud de sus objetivos de conocimiento el uso del conocimiento sociológico es materia de su propio análisis. No es materia de la investigación biológica el uso del conocimiento biológico o de la investigación física el uso del conocimiento físico; tampoco la filosofía política o la economía analizan el uso de su propio conocimiento; por el contrario es materia del análisis sociológico el uso del conocimiento físico, biológico, filosófico, económico y aún sociológico.

Como conocimiento fáctico la sociología puede develar las formas en que se usa su propio conocimiento, pero no puede resolver el dilema moral que encierra. Pretender incorporar su uso en una teoría que se autoimplica oculta y no resuelve el problema moral.

Por el contrario una teoría de la racionalidad económica o política es por principio normativa y es en consecuencia primariamente una moral social. El problema es que es incapaz de pensarse a sí misma y de hacer crítica a su propio uso y bajo la pretensión de ciencia o de filosofía es inevitablemente dogmática.

¿Por qué entonces la semántica posmoderna, el neocontractualismo y la nueva macroeconomía política desplazan al discurso sociológico? La semántica posmoderna es la radicalización nihilista de la tensión de la sociología. Por el contrario el neocontractualismo y la nueva macroeconomía política ofrecen una moral procedimental para resolver, ya sea a través de una democracia

igualmente procedimental o a través del mercado el problema de la diversidad de voluntades y de su polisemia.

Lo que se encierra detrás de este dilema es una teoría democrática de la sociedad que tiene que involucrar el problema de la decisión, no sólo como problema instrumental, sino como problema moral.

La desestructuración de la sociología mexicana

El fenómeno de la desestructuración del discurso sociológico en México plantea una serie de particularidades que requiere de un esclarecimiento.

En México, ha ocurrido lo mismo que en otros lugares del mundo, el discurso de la sociología ha sido desplazado por la nueva macroeconomía política, por la filosofía política neoconstructualista y por la semiótica posmoderna.

Pero a diferencia de lo que ocurre en EE.UU. o en Europa, el desplazamiento ha ocurrido de manera prácticamente inconsciente. Se enseña a Lyotard de la misma manera que antes se enseñaba a Marx, se mezcla a Giddens con teoría de elecciones racionales y ya en el exceso se combina el neocontractualismo con la teoría de sistemas de Luhmann.

En realidad no hay una claridad acerca de la especificidad del discurso sociológico y un fenómeno que ha sido constante en que cuando se habla de sociología mexicana se refiere a todo el pensamiento social de manera indiferenciada.

Si no existe una clara diferenciación del discurso sociológico, tampoco existe una reflexión que plantee una tensión entre la fundamentación epistémica del discurso y la justificación moral.

La verdadera tensión en la sociología mexicana ha sido entre la teoría importada y la propia realidad y en este marco, se ha dado lo que equivaldría a una tensión entre teoría y práxis.

La distinción entre ideología y ciencia de la sociología académica no se dio como en Alemania y Francia como un deslinde de los saberes universitarios de la sociedad y el estado, sino como distinción entre la realidad propia y el discurso importado.

Existen pocos textos en donde se confronta esta tensión, pero ha sido una realidad cotidiana de la sociología mexicana. Los textos que confrontaron este dilema y proporcionaron el marco en el que se definió el espacio de la sociología mexicana son *La Democracia en México* y *Las Clases Sociales en las Sociedades Agrarias.*

Como lo hemos argumentado en el capítulo VII *La Democracia en México* es el libro que los sociólogos mexicanos reconocen como el más importante de la sociología mexicana contemporánea.

El periodo en que fueron publicados *La Democracia en México* y *Las Clases Sociales en las Sociedades Agrarias* correspondió a un momento particular. A finales de la década de los 50 y durante la década de los 60, se desarrolló una rebelión intelectual y cultural en casi todo el mundo desarrollado, que inició con los movimientos beat y que culminó con los movimientos estudiantiles y juveniles de los sesenta.

Parte de este movimiento intelectual se manifestó como una rebelión contra el *establishment* académico de las grandes universidades y en el ámbito de la sociología adquirió la forma de una "crítica de las ideologías" al naturalismo sociológico y a la neutralidad valorativa.

Wright Mills publicó lo que quizá fue la primera gran crítica sociológica a la sociología y demostró cómo ésta no era simplemente un conocimiento "científico" de la sociedad, sino que también tenía usos políticos y respondía a intereses.

Inspirados en este movimiento, varios sociólogos mexicanos y latinoamericanos ampliaron la crítica a las tradiciones de la sociología académica y a sus formas latinoamericanas, las teorías del desarrollo y la modernización. El movimiento latinoamericano incorporaba otra veta de "la crítica de las ideologías" y del condicionamiento histórico social del conocimiento.

No se trataba de analizar únicamente cómo la sociología era usada por una "élite del poder", sino de cómo era el producto de circunstancias y momentos históricos diferentes a los de las sociedades latinoamericanas.

La crítica era histórica y espacial pues al mismo tiempo que hablaba de un momento histórico diferente, hablaba de un espacio social diferente: la otra cara de la realidad social de la que hablaba la sociología americana y europea. Las sociedades latinoamericanas eran la otra cara del desarrollo.

Lo anterior es particularmente claro en la obra de Stavenhaguen, que suma el espacio al tiempo. Al encontrar el otro espacio, el de la realidad de las sociedades poscoloniales el tiempo se redefine. No se trata de sociedades históricamente anteriores o atrasadas, se trata de la otra cara de las sociedades avanzadas. Más aún, para entender estas sociedades no hay que mirar al pasado, sino al futuro, a ellas pertenece el nuevo momento histórico. El tiempo está mal formulado no solo para los latinoamericanos, sino para el mundo en general.

La Democracia en México es uno de los textos pioneros en esta reflexión y quizá sus mayores aportaciones se encuentran en la forma en que construye el espacio de la sociología mexicana.

La Democracia sigue un movimiento de la política a la sociedad igual al que hemos descrito para la sociología en este capítulo y en el capítulo I. Para la sociología las formas político-jurídicas no pueden ser las responsables del orden social, hay que buscar por debajo de estas estructuras, en la sociedad, las estructuras del orden político y social. Esta era la postura de Marx por eso

trata a las instituciones jurídico-políticas como superestructuras, pero también es la postura de Durkheim. Durkheim rechaza que la sociedad sea explicada como un acuerdo racional entre individuos, incluso que pueda ser reducida a una psicología de tipos medios.

La diferencia con Marx es que Durkheim no sólo está privilegiando la explicación sociológica sobre la filosofía política, la psicología, la economía y el derecho, sino demarcando el ámbito de competencia de la sociología de esos otros saberes. En la sociología durkheimiana el movimiento de la política a la sociedad, del sujeto a la estructura, de lo consciente a lo inconsciente, es un proceso de construcción del ámbito objetual de la sociología.

González Casanova sigue en *La Democracia en México* una lógica parecida a la de Marx y Durkheim. Aunque no hay una construcción teórica sólida, hay un razonamiento que se mueve de lo que el autor llama los aspectos formales del poder a los factores reales de poder. Las estructuras formales corresponden a las instituciones republicanas: el federalismo, la división de poderes, (González Casanova incluye a los sindicatos). Por el contrario, los factores reales de poder aluden a los caciques, los militares, la iglesia, lo que el autor llama el factor de dominio que se refiere a las influencias económicas y culturales extranjeras; es decir son instituciones, grupos y categorías sociales.

La concentración del poder en el ejecutivo y el incumplimiento de los ideales republicanos, es una consecuencia de los factores reales de poder y es un error seguirlo discutiendo desde los aspectos formales. En la segunda parte del texto, se analiza como el verdadero problema de la democracia es la cuestión de una sociedad dual con un polo desarrollado y un polo marginal, estructuralmente conectados por el colonialismo interno.

De esta manera el libro de *La Democracia en México* replantea el análisis de los grandes temas sociales de México de una perspectiva jurídica, política, filosófico-cultural en una perspectiva sociológica. No se trata de una retematización sino de un cambio de perspectiva analítica; la comprensión de nuestros problemas nacionales no se encuentran, en una filosofía del ser del

mexicano, en sus formas jurídicas, en su incivilidad, etc. Se encuentra en una relación estructural: el colonialismo interno.

El texto va aún más lejos, no solo se mueve de la política a la sociedad, sino que también se mueve de lo externo a lo interno, o de lo importado a lo nacional.

Las instituciones republicanas corresponden a un modelo importado que González Casanova llama Euro-Americano mientras que los factores reales y el colonialismo interno caracterizan a nuestra sociedad. Así el cambio analítico hacia una perspectiva sociológica devela lo específico de nuestra sociedad.

La sociología adquiere así una actualidad en el análisis de la sociedad mexicana.

Pero simultáneamente el análisis sociológico es permanentemente acompañado de una retórica nacionalista. Para González Casanova la concentración del poder en el ejecutivo ha sido necesaria para enfrentar los factores reales de poder y hacer viable a la nación.

La concentración del poder en el ejecutivo no se explica como parte de una estructura política y una organización del poder, sino que se justifica política y moralmente porque ha hecho viable a la nación; en el lenguaje de González Casanova ha cumplido con las "tareas nacionales".

Al final del libro la perspectiva nacionalista se hace más evidente. González Casanova analiza en su libro un tema que era de moda en una época: la relación entre marxismo y sociología académica, o entre marxismo y funcionalismo. Se trataba de un problema que había sido analizado por autores tan diversos como Dahrendorf o Gouldner.

Pero el tratamiento que se le da en *La Democracia en México* es ideológico-político y no teórico. Después de plantear lo que postula el "funcionalismo" sobre el desarrollo, analiza las diferentes vertientes del marxismo y concluye

que la postura más consecuente es la que postula una revolución democrático-burguesa. González Casanova concluye que tanto el funcionalismo como el marxismo confluyen en sus objetivos, por lo tanto hay una convergencia entre los dos. La convergencia no es teórica, ni metodológica, la convergencia se da en los objetivos nacionales.

Stavenhagen también atiende el tema en su libro *Las Clases Sociales en las Sociedades Agrarias*. En el capítulo II analiza la relación entre clases sociales y la estratificación. Pero Stavenhagen si confronta los dos esquemas de manera teórica y no en el marco ideológico-político del interés nacional.

Sin embargo Stavenhagen también interpreta la dialéctica de la historia en términos de desarrollo nacional, tanto en la Democracia en México como en *Las Clases Sociales en las Sociedades Agrarias*, la sociología adquiere un papel central o principal para entender los grandes problemas nacionales, y simultáneamente adquiere especificidad al tematizar los problemas como sociológicos. Pero al mismo tiempo el fundamento de la sociología mexicana no se encuentra en su construcción teórica, sino en el proyecto de "salvación nacional" que no sólo devela sino que contribuye a construir.

En la década de los setenta la sociología mexicana encontró su momento de mayor éxito y de mayor impulso a su institucionalización. Pero paradójicamente es el momento en que la sociología juega con mayor intensidad su identidad en el espacio público. De hecho se convierte en el discurso fundante de la esfera pública de aquella época.

La década de los 70. Es la década de mayor éxito pero también de debilitamiento del discurso sociológico. La dimensión ideológico-nacionalista del discurso se radicaliza y toda la identidad del discurso descansa en su función pública, ideológico-política.

La tensión entre teoría y práctica se resuelve porque el discurso se fundamenta, en última instancia en un problema ideológico-político: el "desarrollo nacional".

El fundamento ideológico-político le dio gran fuerza cuando el discurso se correspondió con la esfera pública mexicana, pero entró en crisis cuando esta esfera cambió.

En las escuelas de ciencias sociales y en los cursos de teoría sociológica, se enseña a la filosofía política, las elecciones racionales o el posmodernismo de la misma manera que antes se enseñaba a Parsons y a Durkheim, sin conciencia o siquiera reflexión alguna sobre la naturaleza del desplazamiento.

En México la Sociología ha perdido identidad sin que muchos de los que se dicen sociólogos se den cuenta. Salvo cuando afecta su empleo o sus nexos con el poder público.

CAPÍTULO IX CONCLUSIONES.

A lo largo de la tesis nos propusimos varias metas. El principal objetivo era el de hacer una reflexión crítica de la sociología mexicana y de la sociología actual. Pero para ello era necesario esclarecer si podíamos hablar de la sociología como un cuerpo de conocimiento articulado con una identidad definida (1), tanto al nivel sustantivo(2) (cap. I Homo Sociologicus) como en el plano meta teórico (3)(cap. II Positivismo...).

En el terreno de la sociología mexicana una vez desarrollado el punto (2) y (3) en la segunda parte de la tesis, en los capítulos III y IV hicimos un análisis de la infraestructura del discurso de la sociología mexicana, a nivel de los intelectuales (4) y al nivel de la universidad (5).

En el capítulo V y VI tratamos de caracterizar el desarrollo de la sociología mexicana (6), en el cap. VII la forma en que trascendían sus productos intelectuales (7) y en el último capítulo la desestructuración del discurso sociológico en general y sus aspectos particulares en el caso mexicano (8).

1) A lo largo de la tesis hemos sostenido que no todos los discursos que analizan a la sociedad se mueven en el ámbito de la sociología. Alvin Gouldner hace ya 35 años criticaba la pretensión de querer explicar a la sociología a partir de definiciones como "el estudio de las relaciones sociales", etc.

Lo cierto es que las relaciones sociales, los hechos sociales, las acciones sociales, la sociedad, han sido objeto de reflexión por muchos discursos que nunca pretendieron ser sociología como el derecho, la filosofía política, la economía política clásica, la filosofía de la historia y más recientemente la antropología, la semiótica, la filosofía del lenguaje, la filosofía fenomenológica, el

psicoanálisis, la sicología; en el terreno político el marxismo* y prácticamente casi toda ideología política relevante construyó su versión de esos temas. También podríamos decir que la novela, la poesía, el cuento han aportado extraordinario conocimiento sobre los mismos asuntos.

Sin embargo, los pocos filósofos que en el siglo XX intentaron hacer una síntesis de estas visiones fracasaron ante los obstáculos que ya había observado Max Weber. Siguiendo un razonamiento de Nietzche, Weber reconoce que la cultura moderna se caracteriza por la autonomía axiológica de las esferas de la cultura, algo puede ser estéticamente bello y moralmente malo, igualmente algo puede ser científicamente verdadero y políticamente perverso (pensemos en la clonación de seres humanos o en la destrucción del medio ambiente). Por lo tanto construir un sistema que unifique todos esos saberes es ignorar que los principios y objetivos que persiguen son diferentes e irreductibles los unos a los otros.

Tampoco es posible recurrir a un principio superior sea el de un acceso privilegiado al orden del universo o el de una supuesta estructura básica de la conciencia. Por ello la filosofía no puede resolver el problema, ni siquiera en una perspectiva mínima como reflexión o crítica de la práctica científica.

En la tesis el énfasis en la demarcación del discurso sociológico cumple varios objetivos.

Primero, es la defensa de una postura epistémica: si el discurso sociológico no puede ser fundado en un metadiscurso filosófico, ni tampoco en el orden real del universo, entonces lo que le da fundamento e identidad al discurso sociológico es la forma en que se demarca y define su programa de conocimiento. Segundo, es un argumento sociológico, concretamente de sociología del conocimiento, que es la perspectiva que informa toda la tesis: cuando decimos que la sociología es un

* El marxismo desarrolló una sociología marxista, pero en pensadores y líderes como Lenin, Mao, Trotsky, etc., nunca hubo la intención de hacer sociología.

discurso profesional, de expertos, que es un discurso universitario, estamos hablando de una forma de producción de conocimiento que tiene sus orígenes en el siglo XIX y principios del veinte, cuando se profesionaliza la sociología, estamos hablando de un tipo de saber que requiere de una infraestructura institucional y una forma de constitución interna del discurso. Tercero a partir de los dos elementos anteriores construimos un modelo de tradición de conocimiento sociológico que sirvió de punto de partida para analizar y reflexionar críticamente acerca del desarrollo de la sociología mexicana. Particularmente, fundamentamos el argumento de que la sociología mexicana es una tradición de conocimiento débil y que su debilidad estriba en la forma en que construye su identidad. Hay una ambivalencia en la que por un lado hay una justificación académica que resulta insuficiente y que termina en una justificación político-ideológica. Pero esto no es un defecto exclusivo de la sociología, es un problema de una sociedad poscolonial como la nuestra y afecta a todas las esferas de la cultura. En el capítulo III analizamos cómo los intelectuales mexicanos tienen un problema de identidad igual al de la sociología y en el capítulo IV analizamos cómo la forma de entender la libertad de cátedra en México a través de la polémica de Caso-Lombardo y la forma de entender la libertad de cátedra en los ensayos metodológicos de Weber es completamente diferente, Weber trata de encontrar el espacio de intersubjetividad en que se resuelvan la diferencias cosmovisivas, Caso esta defendiendo la libertad de credo, el primero busca un consenso académico el segundo busca un consenso político.

Cuarto, por último, la demarcación del discurso tiene por objeto hacer una defensa de la sociología. En los últimos años la llamada crisis o desestructuración de la sociología ha estado acompañada de un desplazamiento donde su lugar ha sido ocupado por tres discursos: la Nueva Macroeconomía Política (social choice, rational choice y public choice), el Neocontractualismo (el retorno de la filosofía política) y una semántica reducida a la arbitrariedad del signo (posmodernismo). Lo significativo de estos desplazamientos es que los tres discursos son por diversas razones antisociológicos. Los dos primeros discursos antecedieron a la

sociología*y la sociología construyó su espacio precisamente cuestionando sus presupuestos: para la sociología ni el individuo, ni sus cualidades mentales son principios apriorísticos de la constitución de la sociedad,** por ello tampoco la sociedad, ni lo que acontece dentro de ella puede ser visto como producto de un pacto. Con la semántica el asunto es diferente, el lenguaje y la comunicación son temas centrales de la sociología y podríamos decir, quizá con cierta simplificación, que en el tema de lenguaje hay dos grandes vertientes una de corte sociológica y otra de corte antisociológico. En el primer caso la Filosofía del Lenguaje Común Británica, Austin, el segundo Wittgenstein, la Fenomenología, la Hermenéutica son teorías del lenguaje donde la sociedad es un presupuesto, por el contrario parte de la Semiótica Sassurreana, Derrida, Foucault y buena parte del posmodernismo anteponen el significado a la sociedad y sospechan del "sociologicismo".

Pero independientemente de las diferencias, los tres discursos han sido impugnados por la sociología y con muy buenos argumentos. Lo sorprendente de este desplazamiento sin embargo, es que la predominancia de estos discursos hoy en día no es el resultado de que las objeciones de la sociología hayan resultado falsas o de que estos discursos tengan buenos argumentos en contra. Lo cierto es que estos discursos se han impuesto ignorando el programa de la sociología, no debatiendo contra él. Por ello en parte en el capítulo II y en el capítulo VIII hemos enfatizado el problema entre sociología e ideología como explicación del problema. Detrás de estos desplazamientos hay un problema de carácter ideológico, pero no solo en el sentido de Alexander. Efectivamente como él lo señala vivimos una época deflacionaria, donde se privilegia la salvación personal y el individualismo posesivo. Pero esto no sería problema si la discusión fuera estrictamente académica. El problema ideológico es de carácter estructural atiende a la constitución misma de la sociología, atiende a su programa de

---

* La Nueva Macroeconomía Política aunque ostente el título de nueva tiene el mismo modelo de sociedad que Adam Smith, lo que cambia es que la racionalidad de la acción no depende de un fin subjetivo inconmensurable sino de un juego de preferencias.

** Como señalamos en el capítulo VIII ni Max Weber asumió un individualismo sustantivo, su individualismo era metodológico. Lo otro como lo señalamos en el capítulo mencionado lo hubiera llevado a problemas de fundamento filosófico que él mismo cuestionaba.

conocimiento y a la forma misma en que demarca su competencia. La sociología tiene un problema práctico que obliga a defender su programa no solo en el plano académico sino en el plano ideológico-político.

Pero a este problema hay que añadir uno adicional a la sociología mexicana. Ella también tiene un problema ideológico pero diferente al de la sociología europea o americana. En el caso mexicano el problema entre sociología e ideología es su falta de demarcación, lo cual agrava aún más la desestructuración de la sociología. Creemos que el problema es tan grave que muchos de los sociólogos mexicanos ni siquiera son concientes de los desplazamientos. Abría que preguntarse si en los últimos veinte años hemos formado verdaderamente sociólogos en México. Pero este es un asunto que desborda el marco de esta tesis.

Lo importante para resaltar en este primer nivel mas general y abstracto son tres conclusiones primarias:

I. La sociología tiene un programa de conocimiento que la distingue de otras ciencias sociales y de otros discursos sobre lo social y este programa esta mas vigente que nunca. (capítulos I, II y VIII)
II. El desplazamiento de la sociología atiende a un problema de carácter práctico político no epistémico o teórico. (capítulo VIII)
III. La sociología mexicana tiene un problema de identidad producto de su escasa o pobre demarcación. (capítulos VI y VII)

En los siguientes parágrafos especificaremos estas primeras conclusiones.

2) Definir de manera formal el objeto de la sociología resulta en el mejor de los casos muy pobre. Para comprender el programa de conocimiento de la sociología es necesario esclarecer y reconocer una serie de presupuestos y formas en que la sociología ha demarcado sus competencias y delineado su proyecto de conocimiento. El primer problema que aparece al tratar de delinear el programa de conocimiento de la sociología ha sido el largo debate acerca del carácter multi o

monoparadigmático del discurso sociológico. Dentro de este debate se han producido malos entendidos e interpretaciones confusas de las tesis de Kuhn.
En sentido estricto, la crítica kuhneana al Positivismo plantea un problema de carácter fenomenológico o hermenéutico y esto con independencia de si nos parece satisfactorio o no el concepto de paradigma desarrollado por el mismo Kuhn.

El problema se puede plantear de la siguiente manera: el agotamiento del modelo positivista tiene como una de sus consecuencias primarias el reconocimiento de que no podemos apelar a una base empírica neutra, sobre la cual podamos contrastar nuestras diferentes interpretaciones sobre el mundo. El segundo capítulo de la tesis lo dedicamos al tema y por eso empezamos diciendo que lo que distingue a la ciencia de otros discursos no es que esté más cerca o más lejos de la realidad, sino la forma en que construye su realidad.

Las consecuencias epistémicas de este problema lo vamos a tratar en el próximo apartado, lo importante aquí son las consecuencias teórico sustantivas. Si no podemos apelar de manera neutra a la realidad y tampoco podemos apelar a una estructura de la conciencia entonces ¿qué le da identidad a un saber? ; solo puede ser o un corpus teórico articulado tal como lo propone Popper, o una base cultural compartida, tesis fenomenológica o una relación entre ambas, tal como lo propone Kuhn.

El problema de Kuhn es que establece una relación demasiado mecánica entre la base cultural y la teoría. Él tiene razón al postular que en una disciplina debe haber un solo paradigma, más aún, él está en lo correcto al interpretar al paradigma como matriz disciplinar. Pero no tiene por qué haber en una sola matriz una sola teoría.

No puede haber varios paradigmas en una disciplina, porque entonces no sería una misma disciplina. Quienes sostienen que en la sociología puede haber varios

paradigmas, asumen una postura más empirista que la de los positivistas, porque suponen que puede haber una realidad sociológica independiente del marco conceptual. El único positivista que tuvo una postura parecida fue Comte con su "jerarquía de las ciencias" y por ello fue rechazado por los positivistas posteriores. Los miembros del "Circulo de Viena" lo único que pretendieron fue construir un lenguaje empírico al que pudieran reducirse los desarrollos teóricos de las diferentes ciencias, pero jamás asumieron que se pudiera describir la configuración del universo. En otras palabras, pretendieron construir una base empírica neutra, pero jamás una topología del universo.

Pero si bien debe haber un marco que le de una identidad a una disciplina, no está claro que ese marco lo deba dar una sola teoría. Desde un punto de vista fenomenológico dos sujetos pueden discrepar sobre la definición de algo y sin embargo compartir un mismo fondo de sentido. De hecho si dos sujetos discrepan, discuten sobre un tema y marcan sus diferencias, aceptan que no concuerdan y consideran que los argumentos de uno no convencen al otro, es porque comparten un mismo fondo de sentido. Por el contrario si dos sujetos no saben si están de acuerdo o en desacuerdo, si no pueden explicar si hay concordancias o discrepancias, si no son capaces de decir tal cosa es diferente a tal otra cosa y lo que tu dices no es lo mismo que lo que yo digo, es porque no comparten un mismo fondo de sentido.

En realidad creemos o mejor dicho no vemos un argumento sólido de por qué Kuhn asocia de manera mecánica teoría y paradigma. Desde nuestra argumentación a una matriz disciplinar le pueden caber varias teorías. El problema radica en la definición de los parámetros que dan identidad y sentido a una matriz disciplinar. No puede ser exclusivamente las construcciones teóricas, pero tampoco trasfondos culturales como las narrativas de Alexander, porque entonces la evolución de la sociología no estaría determinada por la práctica de los sociólogos, sino por fuerzas que la desbordan. Si esto fuera así no tendría sentido esta tesis ni el trabajo teórico de Alexander, de hecho no tendría sentido ningún

trabajo en las ciencias sociales. Es cierto que las ciencias sociales son muy sensibles a su entorno social y que lo que ocurre en él las afecta, pero no al extremo de que hoy lo que corra es la filosofía política, mañana la lingüística y quien sabe, en el 2010 podría ser otra vez la sociología.

En el capítulo I sostenemos que podemos identificar un programa de conocimiento propio de la sociología, que la distingue de la filosofía política (vieja y nueva), de la economía (incluida la Nueva Macroeconomía Política y sus variantes anteriores), de la filosofía del derecho, de la filosofía de la historia, de la sicología y de todas aquellas variantes de la semiótica que se contraponen a la sociología. Pero también creemos que establece los parámetros de un proceso dinámico de formulaciones y reformulaciones que va de Saint-Simon a Luhmann y que incluye a Weber, Durkheim, Shutz, Parsons, la vena sociológica del marxismo, los desarrollos contemporáneos de la sociología, etc.

En este sentido no hablamos de un corpus teórico integrado, ni siquiera de un conjunto de teorías sucesivas, encadenadas, sino de una tradición de conocimiento que articula y comprende a todas esas teorías sin una solución evolutiva o progresiva. No hay una superación definitiva de una teoría y hay constantes recuperaciones y retematizaciones de soluciones teóricas precedentes. La idea quizá pueda ser mejor ilustrada a través de algunos ejemplos filosóficos, como el de Sartre, Lukács, Frege, Popper.

En Historia y Conciencia de Clase, en el primer capítulo, Lukács afirma que se puede demostrar que todas las teorías científicas de Marx son falsas y aún así se puede ser marxista ortodoxo. Sartre, siguiendo una argumentación igual, afirma que el marxismo es vigente porque no se ha realizado su proyecto. En un terreno diferente, epistemológico, Frege propuso el concepto de idealidad para explicar la trascendencia de las verdades científicas mas allá de la facticidad de las proposiciones científicas y en un terreno parecido, Popper propuso la existencia de un tercer mundo, con un estatuto ontológico propio, habitado por los productos

culturales y científicos. Los cuatro fueron criticados por sus discípulos y pares por tratar de resolver el problema de la verdad a través de una dimensión metafísica trascendente. ¿Pero que se oculta detrás de estos argumentos? Una idea a la vez simple y compleja. Sartre y Lukács defienden la tesis de que hay ideas morales que aguantan diferentes formulaciones teóricas y más aún diferentes realidades, van más allá de la inmediatez del aquí y ahora y Frege sostiene una tesis parecida en el ámbito de la ciencia, las proposiciones científicas contienen ideas que trascienden la inmediatez de la facticidad proposicional y por ello aguantan diferentes formulaciones teóricas. Por su parte Popper pretende colocar a la ciencia más allá de la facticidad de los objetos materiales (mundo uno), de las intenciones y manipulaciones de los actores (mundo dos) en un mundo que los trasciende (mundo tres).

Pero creemos que no es necesario construir ontologías o descubrir verdades ocultas y trascendentes para reconocer que hay ciertas ideas o idealidades si se quiere (en el sentido de Frege) que construyen tradiciones de conocimiento. Pero no están por encima, ni por atrás de las proposiciones científicas, ni más allá, ni más acá de las realidades que pretenden explicar. Existen en y a través de las teorías científicas y aguantan diferentes formulaciones y reformulaciones. Pero más que idealidades son problematizaciones, más que expresar ideas de orden de la naturaleza o el mundo expresan problemas. Es cierto que la formulación de un problema ya expresa una cierta idea de orden; pero creemos que las ideas de orden se expresan en las diferentes soluciones teóricas, mientras que las problematizaciones trascienden a sus diferentes soluciones teóricas.

En el caso de la sociología nosotros hemos argumentado que hay al menos tres problematizaciones que definen la tradición sociológica y que llamamos desplazamientos conceptuales, para enfatizar su demarcación histórica de la filosofía política, de la economía política, de la filosofía de la historia, del derecho, de la sicología, etc., pero en realidad de nuevos universos de conjeturas y problemas teóricos.

El primer desplazamiento tanto histórica como teóricamente es el del estado a la sociedad o de la política a la sociedad, pero no se trata de un cambio topológico de región (en vez de que el estado explique el todo social ahora es la sociedad la que explica el todo social), se trata de un cambio de entendimiento de lo social, de ser un elemento constituido pasa a ser un elemento constituyente y por lo tanto su explicación ya no aguanta reducciones sicológicas, jurídicas, políticas, etc.

El segundo desplazamiento, del sujeto a la estructura, es una consecuencia del primero y abre un universo de reflexiones y discusiones sobre la acción social, el conocimiento y la voluntad, que no pueden ser resueltos bajo principios abstractos o cualidades mentales.

Si el individuo y la razón no son aprioris, el tercer desplazamiento, de lo consciente a lo inconsciente, es una consecuencia de los anteriores y constituye la parte más desafiante del programa de la sociología. Sobretodo si como en el caso de Weber y de Habermas la razón es un producto social, porque entonces se hace necesaria una teoría de la subjetividad que explique hasta los principios más abstractos como productos sociales. Tan radical es el problema, que la sociología se debe incluir a sí misma como producto de su propio objeto. No existe precedente de este programa mas que en la filosofía de la historia de Hegel y siempre en la medida en que se aproxima a una explicación sociológica de sí misma.

Por lo anterior podemos concluir que:

IV. Para la sociología lo social es un elemento constituyente, que no puede ser reducido a dimensiones psíquicas, volitivas o a principios normativos.

V. Para la sociología el sujeto es un productor de la sociedad en la medida en que es producido por la sociedad.

VI. Para la sociología las formas de pensamiento son productos sociales, incluida la racionalidad y la misma sociología.

3) Uno de los temas siempre polémicos en torno a la sociología ha sido el dé su cientificidad. Ha sido polémico al interior del discurso sociológico, pero también ha sido polémico por sus detractores. Los mismos sociólogos han discrepado acerca del estatuto epistemológico de la empresa sociológica y sus detractores la han criticado por no ser una ciencia.

En los últimos cuarenta años o quizá aún más, el problema del uso de conocimiento social se ha vuelto central en la discusión sociológica. Tan central, que Horowitz le atribuye a la obsesión de los sociólogos por los problemas ideológicos la causa de la desestructuración de la sociología. Como acabamos de señalar en nuestra sexta conclusión, el problema de las formas de pensamiento como productos sociales (la subjetividad como problema social) es tan central para la sociología, que ella se vuelve objeto de sí misma.

Por si esto fuera poco, la crisis del modelo positivista no solo trajo consigo la crisis de un ideal de conocimiento inductivamente fundamentado, sino que puso en crisis todos los esfuerzos encaminados a una teoría normativa de la ciencia, incluso de aquellos cuyo ideal de racionalidad científica no se fundaban en procedimientos inductivos, como el de Popper.

Dentro de esta Babel ¿cómo es posible defender un proyecto de conocimiento como el de la sociología?. Una sociología de la sociología que explique y fundamente su propio saber a partir de hacerse objeto de sí misma corre el peligro de caer en lo que Kant llamó la metafísica dogmática: un saber que dice que su verdad se funda en cómo es el mundo, pero que a su vez el que dice que así es el mundo es el mismo saber. Por ello es tan desestructurante para ella misma una sociología de la sociología que da cuenta del uso del saber social, porque no parece tener una solución epistémica o metodológica. Nosotros sostenemos a lo largo de la tesis y sobretodo en el capítulo final que la sociología se constituye en

una tensión entre su fundamento y su uso (teoría y praxis; epistemología y sociología de la sociología) y en consecuencia el fundamento no puede dar cuenta del uso.

Lo anterior supone que la sociología debe encontrar una forma de fundamentación con independencia de su uso. En otras palabras debe seguir siendo sociología con independencia de la ideología, la religión, la nacionalidad, la adscripción social del que la practica. Hay sociólogos de izquierda y de derecha, mexicanos y americanos y todos de diferentes modos le imprimen un sello a su sociología. Pero su sociología trasciende no porque son mexicanos o americanos, de derecha o de izquierda sino porque hacen sociología.

Gadamer tiene razón, no hay conocimiento sin prejuicios. Pero hay de prejuicios a prejuicios, no es lo mismo el prejuicio del ideólogo que el prejuicio del poeta o que el prejuicio del sacerdote. Lo importante es que la sociología imponga sus prejuicios. Nosotros sostenemos que los desplazamientos conceptuales que describimos en al apartado anterior participan de la construcción del programa de la sociología y en esa misma medida son parte de sus prejuicios.

Pero ¿cómo puede imponer la sociología sus prejuicios?. Básicamente a través de un proceso de diferenciación, de demarcación de su campo de competencia. La sociología es un saber universitario, de especialistas, de profesionales. Con una compleja infraestructura institucional y de procedimientos, protocolos y reglas, y pertenecer a este universo no puede hacerse por condición social, religiosa o ideológica. Solo puede pertenecer a ella el que logra apropiarse del discurso. Lo fundamental a nivel del discurso es que ningún otro saber pone los objetos de la sociología ni las explicaciones más que el propio discurso. Una cosa es tener una preferencia ideológica por el orden social y otra cosa es explicarlo sociológicamente. Lo segundo requiere de la apropiación del discurso sociológico. Pero ¿cómo se demarca el discurso sociológico? y sobre todo ¿para que queremos apropiarnos de él?

El proceso de demarcación supone primariamente que el discurso se deslinda de otros discursos, en este sentido es un espacio neutro. Pero lo anterior no quiere decir que no tenga prejuicios. La sociología debe ofrecer un espacio de neutralidad frente a las ideologías, la religión, la condición social etc. y solo en la medida en que ninguna de estas dimensiones o discursos pueden dar fundamento a la explicación sociológica. No se trata del viejo ideal de la razón universal, ni siquiera del ideal de las teorías normativas de la razón científica. La sociología puede ser un espacio de entendimiento universal para sujetos de culturas, religiones, ideologías diferentes en la medida en que es particular. Es como el observatorio de Tonazintla Puebla, un neoleonés, un yucateco, un michoacano puede ver y analizar desde ese observatorio de manera privilegiada las estrellas. Pero el observatorio no puede dar la visión que se tiene desde Yucatán, Nuevo León o Michoacán, solo puede ofrecer la visión que se tiene de las estrellas desde Tonazintla. Ni tampoco el universo es más verdadero ni más real en Tonazintla que en otros lugares, su posición privilegiada nace de ciertos artificios más conceptuales que instrumentales. Sin el aparato conceptual no sabríamos que observamos a través de esos tubos y espejos. De la misma manera la sociología es una forma particular de ver la sociedad, que la observa desde su punto de vista, gracias a su aparato conceptual.

Hasta aquí la teoría del prejuicio nos permite salvar algunos escollos sin caer en una teoría de la racionalidad científica basada en ideales normativos que no tenemos a mano o en una sociología de la sociología que caiga en la "metafísica dogmática". Lo único que afirmamos nada más es que la sociología es una forma de saber como otros y que se diferencia social, institucional y discursivamente de esos otros y por lo tanto los prejuicios de esos otros saberes o discursos no la fundan, lo que permite ser un espacio de entendimiento diferente de asuntos que otros sujetos como políticos, sacerdotes, novelistas, ideólogos, etc. también discuten.

Sin embargo, la teoría del prejuicio es insuficiente para describir a la sociología como un espacio de entendimiento intersubjetivo donde liberales y conservadores, protestantes y judíos, mexicanos y chinos pueden discutir sobre la sociedad porque no se discute desde el punto de vista religioso o desde el punto de vista ideológico o desde el punto de vista de las identidades nacionales, es necesario que la sociología al imponer sus prejuicios no destruya esas identidades. Por que si para ser sociólogo hay que dejar de ser mexicano, protestante o liberal entonces no es un espacio de intersubjetividad.

El objetivo tanto de Weber como de Durkheim era el de hacer de la sociología un espacio diferenciado de los intereses sociales y políticos pero sin destruir las identidades originales o primarias.

En este sentido los prejuicios de la sociología y los prejuicios del sentido común y de los lenguajes que conforman las prácticas cotidianas de los sujetos son diferentes. Aunque no existe un principio general o el referente último en el que se funden las ciencias y por ello sus fundamentos son en sentido estricto prejuicios, estos prejuicios tienen una construcción racional que no es típica del lenguaje común.

Giddens tiene razón cuando señala que los sujetos comunes son capaces de dar razones y quizá buenas razones de sus actos y comunicaciones, pero como señala Shutz y antes de él Husserl los sujetos solo de manera excepcional cuestionan su mundo, normalmente adoptan lo que ellos llaman la actitud natural. Es decir los sujetos comunes consideran su mundo como normal y dado, por el contrario todo el discurso sociológico, como el discurso de la ciencia, se constituye de manera conjetural.

El propio Giddens tendría que reconocer, bajo su concepto de seguridad ontológica que un sujeto no podría poner en cuestionamiento todas sus

certidumbres sobre el mundo bajo pena de perder su identidad. Por el contrario, todas las afirmaciones de la ciencia tienen un carácter conjetural.

Popper construyó un modelo de racionalidad científica basado no en la verificación sino en la falsación de teorías y para ello propuso una forma universalista de construcción de teorías que hacía susceptible de crítica a los enunciados científicos. Pero el ideal normativo de racionalidad científica de Popper seguía dependiendo de principios y procedimientos formales que le otorgaban a los enunciados de la ciencia su calidad veritativa. Cuando Kuhn cuestionó la posibilidad de que tales principios y procedimientos dieran calidad veritativa a los enunciados de la ciencia, se desplomó la teoría de Popper.

Pero si replanteamos el argumento de Popper no en términos normativos sino fácticos a través de describir el universo de compromisos que se establecen en las interacciones de los científicos, podemos recuperar una buena parte de sus tesis.

En el capítulo II argumentamos que lo que distingue un enunciado como $e = mc^2$ de enunciados como "¡media vuelta, ya!" o "vieja pásame la cosa que esta sobre la desa" son los compromisos deónticos que están involucrados en dichos enunciados. Detrás de cada enunciado se encierra una compleja red de relaciones y compromisos que le otorgan pleno sentido y significado a cada enunciado. Pero esta red sólo se expresa en y a través del lenguaje y sólo aquel que maneja la forma de estos lenguajes maneja las relaciones implicadas. En el caso del enunciado $e = mc^2$ la relación implicada supone que el sujeto enunciante y el sujeto receptor son intercambiables (SE↔SR) y el discurso que comprende esa relación debe honrar los compromisos. Lo cual quiere decir, en el caso de la ciencia, que las condiciones de enunciación exigen que el científico proponga su enunciado de manera que su par, el otro científico, esté en condiciones de reproducir el enunciado; es decir el sujeto recipiente debe ser capaz de producir el enunciado como lo produjo el enunciante.

Dichas condiciones de enunciación involucran varios supuestos que se derivan de la relación implicada. Primero, el vínculo del enunciado con el universo de cosas que desea explicar se asume como problemático, como sujeto a demostración. En el enunciado "vieja pásame la cosa que está sobre la desa" , la palabra cosa y desa no son problemáticas porque la relación entre enunciado y realidad no se asume como sujeta a demostración. Solo si la comunicación fracasa, entonces los términos deben ser definidos. Por el contrario en las relaciones que se establecen en el ámbito de la ciencia es una condición de la comunicación el establecimiento de las condiciones en que los términos se aplican.

Segundo, para poder cumplir con el presupuesto anterior es necesario que el discurso se desdoble en dos lógicas: una de carácter afirmativo, sustantivo, teórico que dice como son las cosas; y una de carácter justificatorio, procedimental, metodológico que valida la afirmación. El enunciado $e = mc^2$ no va solo, lo acompañan toda una serie de demostraciones y justificaciones que lo hace susceptible de ser aceptado o rechazado, es decir susceptible de crítica.

Tercero, la lógica justificatoria tiene que fundarse por principio en los elementos que comparten SE y SR, en este sentido Kuhn tiene razón en suponer un contexto de sentido compartido. Pero Popper también tiene razón en su crítica a lo que llama el "dogmatismo del marco general", las demostraciones desbordan inicialmente las soluciones teóricas y normalmente se fundan en otras afirmaciones teóricas que inicialmente tampoco tienen un vínculo directo con las soluciones teóricas bajo justificación. En este sentido el enunciado de Einstein no podría contar con las justificaciones con las que cuenta si se fundara en un paradigma articulado en torno a dicha teoría. *

Cuarto, para hacer posible la relación SE↔SR tal como la hemos descrito es necesario que los enunciados de la ciencia sean construidos como la plantea

* Kuhn ofrece una explicación a esta situación a través de su teoría de las anomalías y de los procesos de transición de un paradigma a otro. Pero lejos de esclarecer confunde. No podrían ser comprendidos ni tener sentido los enunciados de Einstein si no se fundaran en argumentos que no se derivan de su propia teoría.

Popper, como enunciados universales o nómicos. Siguiendo un argumento popperiano, Habermas tiene razón al afirmar que solo son susceptible de crítica los enunciados que tienen pretensiones universales de validez. Las afirmaciones ideosincráticas como "yo creo que", "me parece que", "mi fe me dice", no son susceptibles de crítica. El enunciado tiene que ser formulado como un enunciado válido para todos y por lo tanto susceptible de ser enunciado por todos.

Quinto, solo pueden ser construido de manera universal los enunciados de la ciencia, validos para todos, a través de una abstracción que trasciende las experiencias personales de los sujetos y que construye una realidad por encima de cada experiencia particular. Por ello afirmamos en la cap. II que lo que distingue la sociología es la forma en que construye su realidad.

Sexto, pero lo anterior son las formas de una relación tan particular como cualquier otra. La ciencia no es más universal que la religión, que la ideología, o que la nacionalidad. Habermas y Alexander se equivocan al pensar que la racionalidad científico-técnica está por encima de los particularismos religiosos o ideológicos. Siguen atrapados por los sueños de la filosofía apriorística. Como hemos sostenido la ciencia en general y la sociología en concreto se fundan en prejuicios y son tan universales y tan particulares como los prejuicios religiosos o ideológicos.

Séptimo, lo que es importante de estas formas universalistas del espacio particular de la ciencia es que logran imponer sus prejuicios sin destruir los prejuicios e identidades de los miembros de la ciencia. Siguen siendo liberales, comunistas, conservadores, protestantes, judíos, musulmanes, mexicanos, chinos, turcos, etc.

Octavo, a través de esta abstracción la ciencia puede someter a crítica todos sus prejuicios y lo que es más someter a crítica, en el caso de la sociología, los prejuicios de sus miembros, sin provocar crisis de identidad (al menos no tan grave que los lleve al suicidio).

Lo que hemos descrito hasta ahora nos permite explicar, cómo esperamos que sea evidente, el carácter fundamentalmente teorético de la ciencia y de la sociología en concreto. También creemos a través de estos argumentos podemos defender un proyecto de una sociología científica sin caer en una teoría normativa de la ciencia ni en una sociología de la sociología que solo puede dar cuenta de los usos de la sociología o si se prefiere, que la sociología puede tener un uso académico y científico con independencia de sus usos sociales o políticos.

Podemos responder a varios ideales de la racionalidad científica sin caer en una filosofía apriorística o (lo que sería casi lo mismo) en una teoría normativa de la ciencia:

> **VII. Sería un espacio de intersubjetividad. En el sentido de que la visión de un sujeto puede ser compartida y discutida por otros. Pero más aún, en el sentido de que se pueden construir discrepancias sistemáticas sin que el espacio pierda su identidad.**
> **VIII. Por lo tanto es un espacio de universalidad. Pero no en el sentido de la filosofía de la ciencia, que supone que existen ciertos principios (formales o no, apriorísticos o no) que pudieran dar fundamento y veracidad cognitiva a las proposiciones científicas; hay ciertas formas necesarias, pero su trascendencia no radica en ningún principio ni validez formal, sino en el conjunto de compromisos y relaciones que involucra. Ni en el sentido de la filosofía de la historia de Hegel y Marx, que supone que la sociedad moderna es la primera sociedad universal y por lo tanto hay ciertos momentos históricos cruciales que hacen que todos nosotros nos movamos entre una verdad histórica o su negación; este espacio no garantiza por principio ninguna verdad histórica o social. Ni en el sentido de los universales pragmáticos de Habermas, que supone un ideal performativo para llegar a un entendimiento que da fundamento y validez a las formas modernas de la racionalidad, en este caso concreto de la racionalidad científica; este espacio no se constituye por ningún telos sino por las relaciones institucionalizadas que involucran compromisos y los fines mismos, en otras palabras, no es un telos que pone el espacio, es un espacio que hasta pone los fines legítimos.**
> **Finalmente, tampoco es una teoría general de la sociedad que explica los principios formales de ésta y a partir de la cual se explica y justifica a sí misma; no es más que una explicación de una forma particular de producción de conocimiento que corresponde a un tipo**

particular de sociedad, que es la sociedad actual. La universalidad de esta forma de saber se funda en su particularidad, es decir en la forma en que se diferencia del resto de la sociedad.
IX. Se trata de un espacio que hace posible que sometamos a crítica nuestros prejuicios y los prejuicios de la ciencia, sin someter a cuestionamiento nuestra identidad social.
X. Desde la crítica es que podemos hablar de una evolución del conocimiento, en el sentido de Popper y Bachelard, sin la cual carecería de importancia la ciencia. Si la ciencia no se entiende como un proceso de aprendizaje y por lo tanto de evolución, entonces la ciencia no vale nada. Pero la evolución solo puede ocurrir dentro de una matriz o tradición de conocimiento, en nuestro caso dentro de la tradición de la sociología. Si la sociología desaparece o se destruye como tradición de conocimiento, los caminos y la evolución del conocimiento de la sociedad serán otros.
XI. A partir de lo que hemos dicho podemos describir a la ciencia y a la sociología en nuestro caso particular, como un espacio privilegiado de conocimiento. En la medida en que su fuerza radica en la forma colectiva, social de producción de conocimiento.

4. A lo largo de la tesis hemos argumentado que el discurso sociológico mexicano mantiene una serie de ambivalencias: es malinchista y chauvinista al mismo tiempo; vive de las modas intelectuales y al mismo tiempo no deja de sostener que la realidad mexicana y aún latinoamericana son diferentes, singulares, distintas. Pretende ser un discurso técnico, científico, académico y al mismo tiempo ideológico y político.

Sin embargo, también sostenemos en el capítulo IV y V que esa ambivalencia no es exclusiva del discurso sociológico, sino que es más bien una característica de la cultura mexicana. De hecho para comprender no solo los desaciertos, sino también los aciertos de la sociología mexicana es necesario comprender el complejo y difícil contexto cultural y político en que se desenvuelve.

La ambivalencia que se refleja en las obras más importantes de la sociología mexicana no solo es un defecto, paradójicamente también es una virtud. Porque refleja un esfuerzo de traducción del discurso sociológico, que había nacido en Europa y se había desarrollado en Estados Unidos, a una realidad cultural e intelectual diferente; que requería no solo de un esfuerzo conceptual, sino de un

proceso de justificación y legitimación diferente. Sin la retórica nacionalista que aparece en el libro de la *"Democracia en México"* de Pablo González Casanova, uno se podría preguntar si la sociología hubiera encontrado un proyecto viable en México.

Iniciamos el capítulo IV con una referencia a la *"Introducción a la Historia de la Poesía Mexicana"* de Octavio Paz, la cita nos parece que resume con gran claridad no solo los dilemas de la poesía, sino los de gran parte de la cultura mexicana.

Como la poesía, buena parte de la cultura mexicana es importada y las formas y contenidos de las diferentes esferas de la cultura encontraban dificultades de adaptación: "la propia realidad mexicana les estorbaba".

Pero más importante aún es la afirmación de Paz de que el primer poeta mexicano es López Velarde. El mismo Octavio Paz afirma que Sor Juana fue una gran poetiza, tan grande que en todo el continente americano no hubo hasta principios de siglo otro poeta que se le compare. Sin embargo, Sor Juana pudo haber nacido en cualquier parte del mundo hispánico, López Velarde sólo en México.

Pero nuevamente, lo que ocurría a la poesía mexicana le ocurría a la cultura mexicana; la poesía encontró al primer poeta mexicano en el primer cuarto del siglo XX. La revolución mexicana representó en este sentido un punto de quiebre, no solo para la poesía también para la novela, la pintura, la música y buena parte de la cultura mexicana en general. La revolución aportó motivos y temas que permitían a la cultura mexicana reencontrarse con su realidad, rebelarse de las formas y de los contenidos extranjeros y distinguirse y diferenciarse de otras corrientes artísticas y culturales.

Quizá se exageró la originalidad de las formas, Octavio Paz afirmó que el muralismo mexicano era menos original en sus formas de lo que sus autores

pretendían, Rufino Tamayo fue mas mexicano en el contenido y forma de su arte que Diego Rivera.

Sin embargo, con todo y estas salvedades, la cultura mexicana a partir de la revolución se sintió dueña de su propio destino.

Pero pagó un precio por ello, quizá con la excepción de la generación de Contemporáneos y la generación de la Onda, la cultura mexicana posrevolucionaria desde *"Los de Abajo"* de Mariano Azuela hasta *"Arráncame la Vida"* de Ángeles Mastreta, de Diego Rivera a Soriano, en la música de Blas Galindo ha tenido como tema y como fundamento a la nación mexicana.

Fue el Estado mexicano el gran dador de sentido e identidad para la cultura y los intelectuales. Según Carlos Fuentes, en la novela de Rulfo *"Pedro Páramo"*, la más importante novela mexicana del siglo XX, el gran dador del nombre y la palabra es el padre, símbolo del poder político y el Estado.

En el capítulo III hicimos el análisis de la relación entre intelectual y política en México y en el capítulo IV el análisis de la relación entre Universidad y política en México. Los intelectuales y la Universidad son dos dimensiones fundamentales para entender a la sociología mexicana. La sociología es la expresión de un tipo de intelectual, de una inteligencia que se forma en las Universidades y por ello hemos utilizado el término infraestructura para referirnos a estas dimensiones.

En el caso de los intelectuales hemos partido de la clásica dicotomía entre intelectual liberal e intelectual comprometido, pero con una precisión: lo que los intelectuales son depende de la verdad que los intelectuales quieran perseguir. Quizá no exista la verdad pero sí el compromiso con la verdad. Lo que escribe un intelectual serio, un verdadero intelectual, es lo que de alguna manera piensa que es cierto.

En la cultura moderna la distinción entre intelectual comprometido e intelectual liberal remite a dos compromisos de verdad diferentes. Con frecuencia se tiende a reducir al intelectual comprometido a un burócrata de partido, pero esa es una caracterización que convierte el concepto de intelectual en un eufemismo. Todo intelectual para serlo tiene que tener un compromiso con un saber. Intelectuales comprometidos son Sartre, Lukács, Gramsci, el Keynes que entiende su trabajo no como el de un académico, sino como el defensor de una causa política, *I´m a liberal.*

El intelectual comprometido es un producto de la modernidad y su compromiso está en los ideales y proyectos sociales que la propia modernidad crea y recrea. La verdad que el intelectual comprometido quiere desentrañar es el de la justicia social, la libertad humana, el compromiso histórico, la emancipación, etc.

Por el contrario el intelectual liberal remite a la diferenciación de las esferas de la cultura. Revela el compromiso primario del poeta con la poesía, del científico con la ciencia, del pintor con la pintura.

Los dos modelos de actividad intelectual son idealizaciones y con frecuencia se mezclan. Muchos intelectuales que podríamos llamar liberales se interesaron por la libertad, la pobreza, la marginalidad, la opresión, la injusticia y muchos intelectuales que podemos llamar comprometidos se interesaron y usaron saberes modernos autonomizados y pretendieron por ejemplo hacer una ciencia de la emancipación.

Sin embargo la distinción es útil, refleja mucho de los dilemas del intelectual con la política y nos permite entender la singularidad de los intelectuales mexicanos.

Los intelectuales mexicanos no son, ni han sido en sentido estricto liberales; de Justo Sierra a Carlos Fuentes, pasando por Paz, Alfonso Reyes o Vasconselos, los intelectuales mexicanos no han reconocido divisiones, compartimentos o

esferas diferenciadas de la cultura, su oficio ha sido mas bien totalizador; se han sentido con autoridad para opinar y hablar de todo.

Tampoco son o han sido propiamente intelectuales comprometidos. La sociedad moderna generó voces que hablaron a nombre de los pobres, los marginados, los desvalidos, las mujeres, los proletarios. Dichos intelectuales hablaron desde la sociedad o desde un sector de ella, pero los intelectuales mexicanos no son, ni han sido voces de la sociedad. Los intelectuales mexicanos son y han sido "conciencia nacional". Incluso los intelectuales de izquierda tuvieron la habilidad de transformar el sujeto histórico del marxismo, sustituyendo al proletariado por la nación.

La verdad que estos intelectuales han buscado no es la de los saberes autónomos modernos, ni la de un sector de la ciudadanía. La verdad que buscan es la del sentido de una nación ¿quiénes somos como nación? ¿Adónde vamos como nación? ¿ porque estamos aquí en esta nación?

Octavio Paz quiso ser a la vez un intelectual liberal y un ciudadano y la verdad es que no fue ni lo uno ni lo otro. Nunca fue la voz de la ciudadanía y a pesar de su calidad literaria su trabajo intelectual nunca se redujo al ensayo o la poesía. Octavio Paz como Reyes o Justo Sierra fue "conciencia nacional" y no podía ser de otra manera.

Los intelectuales mexicanos han vivido el dilema de ser una especie de Hermes, que traduce el lenguaje propio al lenguaje externo; su voz no es la de la sociedad civil, tampoco el de los saberes autónomos, es la voz de una sociedad poscolonial. Hablan a veces como criollos y a veces como indios y siempre son mestizos.

A partir de la Revolución, los intelectuales mexicanos encontraron un nuevo sentido a su labor, junto con las élites políticas mexicanas se convirtieron en intérpretes del tiempo. Como los románticos alemanes descubrieron la historia; no

para ver hacia el pasado, sino para interpretar el futuro, la identidad nacional se jugaba en la construcción del mañana, en la apropiación de su historia.

Pero esa función los arrojo en el corazón de la política mexicana. En el capítulo III sostenemos que después de la Revolución al Estado mexicano sólo podía ofrecer el tiempo al pueblo levantado en armas. La función política e intelectual era la de dar forma y contenido a ese tiempo.
Podemos concluir entonces que:

> **XII. En México el intelectual no es ni liberal, ni comprometido, hace las veces de una conciencia nacional.**
> **XIII. La función del intelectual ha sido primariamente la de un ideólogo.**
> **XIV. La función ideológica no ha correspondido con el proyecto político o social de un actor, partido o sector de la sociedad. La función ideológica ha sido la de traducir tanto los asuntos internos como los discursos externos al "proyecto nacional".**

5. En lo que respecta a la Universidad, nuestro análisis partió de las tesis de Joseph Ben David acerca del proceso de autonomización de la ciencia en Alemania en el siglo XIX y de la forma en que Weber entiende el desarrollo de la ciencia moderna, la sociología y en general la diferenciación y especialización de las esferas de la cultura.

Para Ben David el reconocimiento de que la empresa de conocimiento podría ser una actividad en sí misma se desarrolló en Alemania en el siglo XIX. A partir de entonces el conocimiento por el conocimiento se convirtió en una actividad legítima que no requería de una fundamentación moral, política o económica como ocurría en la misma época en Francia o en Inglaterra.

Max Weber representa en la sociología, en la comprensión de la ciencia, el conocimiento y la cultura, una de las figuras más destacadas de este proceso. Weber representa un referente obligado cuando se habla de la autonomía axiológica de las modernas esferas de la cultura. Aunque en sentido estricto vale

la pena recordar que en su célebre ensayo *"La ciencia como vocación"* Weber cita directamente a Nietzsche a propósito de la autonomía entre moral y arte o entre moral y estética para fundamentar su tesis de la autonomía de la ciencia. Sin embargo, hay que reconocer que Weber lleva la tesis hasta sus últimas consecuencias.

Weber no solo tomó nota del fenómeno moderno de la cultura, sino que lo llevó a la práctica en el caso de la sociología: se planteó la tarea de establecer las condiciones de posibilidad de un discurso sociológico autónomo, que mantuviera su identidad con independencia de sus usos y de las creencias religiosas e ideológicas de sus practicantes. Lo que buscaba era un espacio de transubjetividad que permitiera un ámbito de justificación y validación del saber sociológico con independencia de quien lo practica y de quien lo usa.

Por ello tomamos las reflexiones de Weber en los *Ensayos Metodológicos* y en la *Ciencia como vocación* y los comparamos con las reflexiones de Caso en su polémica con Lombardo.

No se trata de una comparación arbitraria, se trata de un ejercicio riguroso en el que comparamos dos formas de fundamentación de los saberes universitarios. De eso se trata el problema de la libertad de cátedra en Weber y en Caso: darle fundamento a los saberes universitarios con independencia de sus usos políticos.

En México no podemos encontrar un proceso de autofundamentación de la sociología como en el caso de Weber o Durkheim por lo que hemos dicho: para México esos saberes aparecen como importados. Sin embargo, en casos excepcionales como la polémica Caso – Lombardo encontramos a dos intelectuales mexicanos intentando darle fundamento y sentido a esos saberes.
Las conclusiones no pueden ser más paradójicas. Weber busca un espacio de intersubjetividad, Caso un espacio de tolerancia; Weber pelea por la libertad de cátedra, Caso por la libertad de credo; la solución para Weber es la autonomía

axiológica de la sociología, para Caso la convivencia política y habría que añadir el ardid político y una estructura de gobierno universitario demasiado estrecha y vertical.

Por ello podemos concluir:

> **XV. La Universidad mexicana es un proyecto de Estado y su autonomía tiene que ver con la organización del poder político (organismo descentralizado de gobierno) y no como los saberes modernos, como un espacio diferenciado del Estado y la sociedad.**
>
> **XVI. Los saberes universitarios en México adquieren su identidad y fundamentación sobre la base de justificaciones ideológico-políticas y no en base a procesos de autofundamentación.**

6. La tercera parte de la tesis la dedicamos a analizar la formación de la sociología mexicana, en esta parte desarrollamos básicamente dos ejercicios de análisis, que corresponde a dos formas de argumentación diferentes: en la primera, correspondiente a los capítulos V y VI hacemos una reconstrucción histórica del desarrollo e institucionalización de la sociología en México; en la segunda, correspondiente al capítulo VII, intentamos un análisis más fuerte, en términos teóricos y metodológicos, sobre el tipo de tradición de conocimiento de la sociología mexicana.

La sociología (académica o profesional) tiene sus orígenes en la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, fundada en 1951. Pero la historia de la sociología en México es mucho más amplia. Su historia se remonta hasta el siglo XIX.

Fue en el siglo XIX cuando aparecieron las primeras cátedras de sociología en México y fue la primera vez que aquí el pensamiento sociológico se usaba para construir un proyecto de nación.

El positivismo jugó en México un papel parecido al papel que jugó en Francia varias décadas antes. En ambos casos se venía de un proceso de ruptura con el

régimen anterior; en ambos casos había un ajuste de cuentas con la religión; en ambos casos se buscaba construir un nuevo orden; y en ambos casos se buscaba construir una nueva moral pública basada en la utilidad.

Comte contribuyó con su "ley de los tres estadios" a interpretar el viejo régimen y a su moral religiosa como un estadio evolutivo del espíritu que era superado en el mundo moderno por la etapa positiva. También, como señala Gouldner, Comte contribuyó a construir la moderna moral pública al justificar el hecho sobre el sujeto, fundamento del derecho moderno y de la distinción público/privado moderna.

No fue muy diferente la interpretación que Barreda y sus discípulos quisieron darle al pensamiento positivo en México. Como lo señalamos en el cap. V, Barreda propone el laicismo en la vida pública y la libertad religiosa en la privada. Un mundo público basado en los hechos y una moral privada de acuerdo a las creencias de cada quien.

Pero, como señalamos en el mismo capítulo, el carácter estamental y vertical de la sociedad porfiriana no permitió construir ese modelo liberal de vida pública.

Después de la revolución el proyecto de desarrollo de la sociología se perdió, porque, como lo argumentamos en el capítulo V, el nuevo problema era el tiempo y no el orden social, el gran discurso era la historia y no la sociedad.

Hasta los años cincuenta, durante la etapa del llamado desarrollo estabilizador, surgió en México el proyecto de una sociología profesional. Pero su gran consolidación ocurrió cuando la sociología volvió a ser el gran soporte de la moral pública de los años setenta.

La conclusión de los capítulos V y VI nos parece clara:

XV. En México el desarrollo y crisis de la sociología han estado directamente relacionados con los cambios en la esfera pública. Todo pensamiento social es sensible a su entorno, pero en el caso mexicano la sociología, y en general el pensamiento social ha dependido directamente de lo que ocurre en la esfera pública.

7. En el capítulo VII intentamos ver este problema de la dependencia de la sociología de una fundamentación político-pública desde una perspectiva teórica y metodológica más rigurosa.

Uno de los grandes dilemas entre teoría y sociología del conocimiento ha sido el de la forma en que una teoría producida en un contexto social y cultural particular es capaz de trascender ese contexto y tener validez más allá del tiempo y el espacio en que fue formulada. Dicho de otra manera estamos hablando del problema de la trascendencia de la teoría.

Las soluciones clásicas a este problema tendieron a oscilar entre el sujeto y el objeto. Posiciones idealistas como la de Hegel y Kant tendieron a ver en el sujeto al depositario de principios o cualidades trascendentes. Por el contrario, las posturas empiristas y materialistas tendieron a ver en el objeto la directriz o guía del desarrollo y trascendencia del conocimiento. Sin embargo, ambas tendencias resultaron insuficientes para resolver el problema. Por ello en el siglo XX, sobre todo a finales del siglo, se empezó a perfilar una tercera solución, la del lenguaje. El responsable de la trascendencia no sólo de la ciencia, sino de los productos de la cultura en general es el lenguaje.

Marx ya había formulado la hipótesis en la Ideología Alemana. Para él a través del lenguaje se transmitía el conocimiento que se producía en la praxis del trabajo. Pero fue la Fenomenología la que hizo del lenguaje el eje de su reflexión e incluso lo convirtió en teoría de la historia: la historia es lenguaje y el lenguaje es historia. Gadamer es un fiel representante de la vertiente fenomenológica y usa la noción de tradición para responder al problema de la trascendencia del conocimiento. Al igual que Kuhn, Gadamer comparte la postura de que todo ejercicio de

comprensión supone una precomprensión o dicho de otra manera el significado de un enunciado se funda en el contexto de sentido en que ha sido expresado.

Sin embargo, Gadamer está preocupado por los textos clásicos y no por las teorías científicas, su preocupación es filológica. Por esa razón él sabe que la trascendencia de un texto clásico no depende de su univocidad significativa, sino de las sucesivas resignificaciones que es capaz de crear.

A diferencia de la noción de paradigma, la noción de tradición tiene una dimensión dinámica, intertemporal de la trascendencia de los productos culturales. Gadamer sabe que no hay continuidad sin ruptura: la continuidad sin ruptura no sería continuidad, sería facticidad atemporal; la ruptura sin continuidad no sería ruptura, no habría historia sólo una serie de hechos inconexos. Por ello la trascendencia de todo producto cultural (incluida la ciencia) se tiene que dar en la dialéctica continuidad/ruptura.

Gadamer puede responder a las preocupaciones fenomenológicas de Kuhn, sin caer en rupturas paradigmáticas e inconmensurabilidades. Por ello tomamos la noción de tradición para analizar la sociología mexicana.

La reflexión de Gadamer resulta, sin embargo, insuficiente para nuestro objetivo. Como filólogo y como filósofo preocupado por el horizonte de la verdad histórica Gadamer no repara en las particularidades de los saberes modernos, en especial la ciencia.

En el capítulo VII replanteamos algunos aspectos de la noción de tradición a partir de algunas particularidades de la tradición de conocimiento moderno. Nos concentramos en el texto y las formas en que universaliza protocolos y establece formas generales para todo aquel que aprende y conoce la lectura.

La textualidad establece géneros y más aún establece relaciones intertextuales. La ciencia es un ejemplo moderno de relaciones intertextuales: sistemas de citas, referencias, codificación de las demostraciones, etc. La relación intertextual en la ciencia llega a tal grado que hay textos dedicados a recoger las citas textuales y textos dedicados a reseñar, tematizar y clasificar los textos científicos.

Si Kuhn no hubiera reducido sus problemas semánticos a una hermenéutica demasiado simple se hubiera percatado de que la textualidad hace de la ciencia una cultura o un contexto de sentido mucho más complejo. Lejos de existir inconmensurabilidad, la ciencia es uno de los discursos más claros y nítidos en su evolución, en sus interpretaciones y reinterpretaciones, en sus controversias y diferencias. La ciencia puede ser reconstruida con admirable precisión. Los grandes textos de la ciencia pueden ser claramente interpretados, se sabe qué experimentos, qué desarrollos teóricos, qué problemas los sucedieron. Hay todo un sistema de referencia que ubica y permite interpretar el texto. Los desarrollos teóricos novedosos tienen antecedentes precisos, en el plano experimental y en el plano teórico, y pueden ser consecuentemente analizados en sus antecedentes.

Basados en estos argumentos, en el capítulo VII intentamos hacer un experimento. Si tomamos los extremos de esta hermenéutica de los textos, tendríamos, por un lado, a la ciencia con una referencialidad precisa y donde la forma en que trascienden las teorías es posible de ser reconstruida con precisión: sabemos con claridad los desarrollos que le precedieron y los desarrollos que le sucedieron. Por otro lado, tendríamos a la religión donde los textos y sus interpretaciones carecen de referencialidad, la verdad que buscan trasciende al texto y requiere siempre de iluminados.

A partir de esta distinción nos propusimos analizar cómo trasciende un texto en la tradición de conocimiento de la sociología mexicana. Escogimos el texto que los sociólogos mexicanos consideran el libro más importante, al menos en los últimos

treinta años, dentro de su disciplina: *La Democracia en México* de Pablo González Casanova.

Nos concentramos en las interpretaciones del libro y la forma en que justifican su importancia.

Lo que encontramos fue una lectura en la que el libro es más bien leído como algo epocal, cuya verdad parece estar más allá del texto mismo. Lo que hicimos fue una lectura de las lecturas del texto y analizamos su consistencia y pertinencia.

Las conclusiones son que:

> **XVI. La tradición de conocimiento sociológica en México es débil y su identidad confusa.**
> **XVII. Lo anterior revela una cuestión fundamental, la debilidad del discurso ante la ideologización y la legitimación política como sustituto de la justificación técnica.**
> **XVIII. Finalmente, revela la dependencia del discurso a la persona y la relación confusa entre el poder personal y la obra, es decir el carácter caudillezco de nuestra cultura. Otra manifestación del intelectual como conciencia nacional.**

Las conclusiones anteriores podrían ser el punto de partida para explicar muchos problemas y temas de las instituciones culturales en México, la relación del intelectual con el poder y la sobrepolitización de las instituciones educativas. Pero el tema rebasa los objetivos de la tesis.

8. Por último, lo que quizá le da sentido a toda la tesis y unifica la dimensión intelectual con la personal es el problema de la desestructuración o desplazamiento de la sociología en general y de la sociología mexicana en particular.

La caracterización de la situación actual de la sociología es complicada porque a la vez que sufre de un desplazamiento, enfrenta un problema de identidad. En

otras palabras la desestructuración obedece tanto a un problema externo como interno, como lo señalamos en el capítulo VIII.

Por una parte la sociología es desplazada por discursos como el de la Nueva Macro Economía Política, el Neo Contractualismo y la semántica que hemos llamado de la Arbitrariedad del Signo. Pero estos desplazamientos no los podemos reducir a un mero cambio en el clima intelectual o en las narrativas, como las llama Alexander, hay también una lógica interna que lleva a la desestructuración del discurso sociológico.

Ambos procesos están íntimamente relacionados. No es accidental que los discursos que hoy desplazan a la sociología partan de premisas y presupuestos que la propia sociología había cuestionado y desplazado.

En lo que respecta a la filosofía política (Neocontractualismo) y la Nueva Macroeconomía Política, la sociología cuestionó dos supuestos que son fundamentales para estos discursos: la idea de que el sujeto es la unidad básica, primaria en la constitución de la sociedad y segundo la imputación de racionalidad al sujeto, ambos entendidos como principios apriorísticos.

Para la sociología el sujeto es un producto social tanto como productor y esto no en su calidad biológica, sino en su dimensión subjetiva, es decir la subjetividad del sujeto es un producto social. No hay por lo tanto por qué reducir el problema de la constitución de la sociedad a la irreductibilidad del sujeto y sus elecciones, para afirmar que la única alternativa de organización social es una relación constituida por el cálculo costo-beneficio o por el contrato.

Tampoco la racionalidad tiene un sustento firme e incuestionable porque ya no puede ser atributo de la conciencia (Kant), ni una cualidad natural, ni un principio o serie de principios universales. Por ello, no puede haber una imputación de racionalidad al sujeto.

Habermas ha sido claramente consciente de estos problemas. Por ello, él habla de que una teoría de la racionalidad no puede sustentarse en una filosofía primera (apriorística), e incluso pretende usar a la sociología para construir una teoría no apriorística de la racionalidad.

De la misma manera la sociología en diferentes formas cuestionó la reducción semántica de los temas de la sociedad. La crítica de Marx es un ejemplo, pero quizá el ejemplo más interesante es el de Durkheim, porque es en parte el origen de algunas de las teorías que terminaron en la reducción semántica.

Levis-Strauss criticó a Durkheim y a Mauss por buscar el origen social del mundo simbólico en lugar de buscar el origen simbólico del mundo social. En las Formas Elementales de la Vida Religiosa demostró la importancia de lo simbólico en la constitución de la sociedad, pero nunca llegó a reducir la sociedad a lo simbólico. Antes que Austin, Durkheim sabía que el hacer social no es un mero intercambio de sentidos o significados, aunque todo hacer social esté mediado por ellos. Tanto el mundo material como el mundo social dan forma y límites al lenguaje.

Los argumentos de la sociología en contra de los supuestos de la Nueva Macroeconomía Política, la filosofía política y la "reducción semántica" son fuertes tanto teórica como empíricamente y en estos discursos no existen en realidad argumentos sólidos que descalifiquen las razones de la sociología.

Por ellos hemos argumentado que la sociología es un saber consistente, con problemas teóricos relevantes, que no son susceptibles de ser descalificados fácilmente, soportan diferentes respuestas y permiten un desarrollo del conocimiento social porque son pertinentes.

Pero también hemos argumentado que el tipo de problemas que se plantea y la forma en que quiere dar cuenta de ellos la distingue de otras aproximaciones a los problemas sociales. No todo lo que se dice sobre la sociedad es sociología.

Lo que distingue la Nueva Macroeconomía Política y la filosofía política Neocontractualista de sus equivalentes de hace 30 años, es que estos discursos no pretenden ser teoría del hacer económico o teoría de la legitimidad o soberanía del orden público, sino teorías de la sociedad. Lo mismo ocurre con la reducción semántica, a pesar de ser un discurso negativo también reduce los problemas de análisis de la sociedad a problemas semánticos.

Los tres discursos se proponen como alternativa a la sociología. Pero no podemos reducir estos desplazamientos a un cambio en los marcos culturales de la sociedad de fin de siglo; es cierto hay un giro conservador en la sociedad, hay un individualismo hedonista y escéptico, una modernidad deflacionaria, una moralidad de autosalvación personal. Sin embargo, este marco cultural y moral es más un síntoma que una causa.

No es el objetivo de la tesis hacer un diagnóstico de la sociedad actual, pero en lo que concierne al tema de nuestra investigación hay que destacar que hay un problema de cómo el conocimiento incide en la sociedad moderna y como responder a una sociedad donde la información y la participación exigen mecanismos de entendimiento que nos permitan discutir racionalmente nuestro destino.

Por un lado la sociología nos demuestra que hay problemas en el concepto de racionalidad, por el otro las posibilidades de una democracia participativa y deliberativa dependen de que existan estructuras normativas que hagan posible una discusión y acuerdo racional entre los actores sociales.

La sociología como saber fáctico es insuficiente para proveer los estándares normativos para una sociedad plenamente democrática. Al mismo tiempo la filosofía política requiere de un conocimiento no apriorístico (que queda entonces de la filosofía) para poder fundamentar una propuesta normativa que, como diría Rawls, sea política no metafísica.

La primera conclusión que podemos hacer a partir de lo que planteamos en el capítulo VIII es:

> **XIX. Hoy es necesario construir una teoría democrática de la sociedad, que no es lo mismo que una teoría de la democracia. Una teoría democrática de la sociedad supone tomar en cuenta los problemas normativos de la filosofía política sin reducir el análisis a las voluntades políticas, ni siquiera al espacio de lo público, tiene que incorporar los problemas estructurales societales, de carácter fáctico.**
> **XX. Una teoría democrática de la sociedad tiene que tomar en cuenta el plano reflexivo del actor.**

Pero si tomamos el plano reflexivo del actor seriamente, entonces nos enfrentamos al dilema de tener que proveer de referentes normativos que permitan a los actores de resolver racionalmente sus discrepancias.

> **XXI. Una sociología que tome seriamente en cuenta el plano reflexivo del actor tiene que enfrentar problemas normativos, es decir morales, que no se resuelvan fácticamente.**

Lo anterior es el dilema teoría/práctica, ideología/ciencia que ha enfrentado el discurso sociológico como algo constitutivo, tal como lo hemos argumentado en el capítulo VIII. El problema no se puede resolver por los viejos caminos de la filosofía, pero tampoco se puede ignorar como en ocasiones lo ha hecho la sociología al reducirlo a una cuestión ideológica (incluido Giddens).

La sociología mexicana ha enfrentado un problema de teoría/práctica, ideología/ciencia. Pero a diferencia de la sociología americana y europea, la sociología mexicana lo resolvió subsumiendo los problemas de fundamento a la "salvación nacional". La consecuencia fue que al cambiar los horizontes de la política pública el discurso sociológico perdió su identidad o la poca identidad que tenía.

La última conclusión de esta tesis la podemos formular de la siguiente manera:

XXII. La sociología mexicana para desarrollarse debe construir una identidad propia independiente de la sociedad y del Estado.

BIBLIOGRAFÍA

Aaron Raymond, Entrevista, Revista Vuelta, No. 45, enero, 1982.

Adorno, T.W. y Horkheimer, M. Dialéctica del Iluminismo. Buenos Aires, Sur, 1969.

Adorno, T.W., et. al. La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana,

Barcelona, Grijalbo, 1972.

Aguilar Villanueva, Luis. El "individualismo metodológico" de Max Weber. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, año XXXIII, Nueva Época, ene-mar 1987.

Aguilar, Luis F. La política después de las ilusiones. Nexos, Nun 38, enero 1981.

Albert, Hans. El Mito de la razón total. La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, Barcelona, Grijalbo, 1972.

Alexander, Jeffrey. Fin de Siècle Social Theory. Londres, Verso, 1995.

Althusser L.. La revolución Teórica de Marx. México, Siglo XXI, 1968.

Althusser, Louis. Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado. Posiciones..México, Grijalbo, 1977.

Arguedas Ledda y Loyo Aurora. La sociología en las humanidades en México. 1950-1975. México, UNAM, 1978.

Bachelard, Gastón. La formación del espíritu científico. México, Siglo XXI, 1972.

Bagú, Sergio. Tiempo realidad social y conocimiento. México, Siglo XXI, 1970.

Basurto et. al, El perfil de México en 1980.México, Siglo XXI, 1972.

Bell, Daniel. El Fin de las Ideologías. Madrid, Tecnos, 1969.

Ben-David, Joseph. El papel de los científicos en la sociedad. México, Trillas, 1974.

Ben- David J. y Zolczower. El desarrollo de la ciencia institucionalizada en Alemania. Barnes (comp.) Estudios sobre sociología de la ciencia. Madrid, Alianza Univesidad, 1980.

Bernstein, Richard. La reestructuración de la teoría política y social. México, F.C.E., 1982.

Bobbio N. El Futuro de la Democracia. México, FCE, 1986.

Bottomore, T. y Nisbet, R.. A History of Sociological Analisys, Heinemann, 1978.

Bottomore, Tom. Sociology state of the art. Asociación Internacional de Sociología, 1982.

Bruner, José Joaquín. Pueden los intelectuales sentir Pasión o Interés en la Democracia, Revista Argumentos, UAM, No 1, 1987.

Buenos Habermas, J. Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío, Aires, Amorrortu, 1975.

Camacho Manuel y Meyer Lorenzo. La Ciencia política en México. Ciencias sociales en México: desarrollo y perspectivas. México, El Colegio de México, 1979.

Castañeda, Fernando La Constitución de la Sociología en México. Paoli Fco. (coor), Desarrollo y Organización de las Ciencias sociales en México, México, Miguel Ángel Porrua, 1990.

Castoriadis, Cornelius. El Intelectual como Ciudadano, El Viejo Topo, No. 38, nov. 1979.

Cordera, Rolando. Economía y dependencia. RMS, año XLVII, num. 1, ene-mar 1985.

Dahrendorf, R. Anotaciones a la discusión de las ponencias de Karl. R. Popper y T.W. Adorno. La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, Barcelona, Grijalbo, 1972.

Derrida, Jacques. La escritura y la Diferencia. Barcelona, Anthropos, 1989.

Díaz Arciniega, Victor. Querella por la Cultura "Revolucionaria" (1925).. México, FCE, 1989.

Durkheim E.. Las Reglas del Método Sociológico. Buenos Aires, La Pléyade, 1976.

Durkheim, Emile. Prefacio a la segunda edición. Las reglas del método sociológico. Buenos Aires, La pleyade, 1976.

Durkheim, Emile. Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. Madrid, Akal, 1982.

E. Hobsbawn, "La conciencia de clase en la historia". I. Meszaros, Aspectos de la historia y la conciencia de clase, Ed. FCPyS-UNAM, México, 1973.

Elster, Jon. Nuts and Bolts. Nueva York, Cambridge University Press, 1989.

Elster, Jon. The Cement of Society. Nueva York, Cambridge University Press, 1990.

Foucault, Michel. La Verdad y las Formas Jurídicas. Segunda Conferencia.

Barcelona, Gedisa, 1980.

Foucault, Michel. The Archaeology of Knowledge. Londres, Tavistock, 1972.

Gadamer H. G. Verdad y Método. Salamanca, Sigueme, 1977.

Giddens A, Central Problems in Social Theory. Londres, Macmillan Press, 1983.

Giddens, A. A reply to my critics. Social theory of modern societies: Anthony

Giddens and his critics. Nueva York, Cambridge university Press, 1989.

Giddens, A. Consecuencias de la Modenidad. Madrid, Alianza Universidad, 1993.

Giddens, A. Política, sociología y teoría social. Barcelona, Paidós, 1995.

Giddens, Anthony. Las Nuevas reglas del Método Sociológico. B.A., Amorrortu, 1987.

Giddens, Anthony. Positivism and its Critics. Bottomore y Nisbet. A History of Sociological Analisys, Heinemann, 1978.

Giddens, Anthony. The Constitution of Society. Los Angeles, University of California Press, 1984.

González Casanova, Pablo. La Democracia en México, México, FCE, 1965.

González Navarro, Moisés. Sociología e historia en México. Jornadas, Num. 67, México, 1970.

Gorz A.. Adios al Proletariado. Barcelona, El Viejo Topo, 1981.

Gouldner, Alvin W, La Crisis de la Sociología Occidental. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

Gouldner, Alvin W. The Dialectic of Ideology and Tecnology, Nueva York, Mac Millan Press, 1976.

Gouldner, Alvin W. El Antiminotauro: el Mito de una Sociología no Valorativa. La Sociología Actual. Madrid, Alianza Universidad, 1979.

Gouldner, A.W. The Future of Intellecutals and the Rise of the New Class. Londres, Macmillan Press, 1979a.

Goytizolo, Juan. Manuel Puig una novela apolítica. El Viejo Topo, dic. 1979.

Guevara Niebla, G. El tema de la educación. RMS, año XLVII, num. 1, ene-mar 1985.

Habermas J. Pensamiento Postmetafísico. Cap. México, Taurus, 1990.

Habermas J. Teoría y Praxis. México, Rei, 1993.

Habermas J. What Is Universal Pragmatics? Comunication and the Evolution of Society. Londres, Heinemann, 1979.

Habermas Jürgen,. La reconstrucción del materialismo histórico. Madrid, Taurus, 1980.

Habermas, J. A Philosophico-Political Profile. Autonomy and Solidarity.Interwies with Jürgen Habermas. Cambridge, Verso, 1986.

Habermas, J. Contra un racionalismo menguado de modo positivista. La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, Barcelona, Grijalbo, 1972.

Habermas, J. Facticidad y validez. Madrid, Trotta, 1998.

Habermas, J. Ideologies and Society in the Post-War World. Autonomy and Solidarity.Interwies with Jürgen Habermas. Cambridge, Verso, 1986.

Habermas, J. Knowledge and Human Interests. Londres. Heinemann. 1972.

Habermas, J. Teoría analítica de la ciencia y dialéctica. La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana, Barcelona, Grijalbo, 1972.

Habermas, J. Teoría de la Acción Comunicativa. Madrid, Taurus, 1987.

Habermas, J. The Dialectics of Rationalization. Autonomy and Solidarity.Interwies with Jürgen Habermas. Cambridge, Verso, 1986.

Habermas, Jürgen. Ciencia y Técnica como Ideología, Madrid, Tecnos, 1980.

Habermas, Jürgen, *Conservatism and Capitalist Crisis,* New Left Review, Num. 115 mayo-junio de 1979.

Habermas. J. y Rawls J. Debate sobre el liberalaismo político. Barcelona, Paidos, 1998.

Herrera Reyes, Agustín. Los investigadores de ciencias sociales en México. Tesis inédita, FCPyS, 1986.

Hirst, Paul. On Law and Ideology.Londres, Macmillan, 1979.

Horowitz, I. L. Historia y Elementos de la Sociología del Conocimiento. Buenos Aires, EUDEBA, 1964.

Horowitz, Irving L. The Decomposition of Sociology. Nueva York, Oxford University Press, 1993.

Iturriaga, José. La estructura social y cultural de México. México, FCE, 1951.

Jitrik, Noé. Notas Sobre Legalidad y Legitimidad, sin publicar.

Kahl Joseph. Tres sociólogos latinoamericanos: Germani, González Casanova, Cardoso. México, UNAM, 1986.

Krauze, Enrique. Caudillos culturales en la revolución mexicana. México, Siglo XXI, 1976.

Krauze, Enrique. Cuatro Estaciones de la Cultura Mexicana, Vuelta, No. 60, 1982.

Kuhn, Thomas S. Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación. I Lakatos, R. Musgrave. La Crítica y El Desarrollo del Conocimiento. Madrid, Grijalbo, 1975.

Kuhn, Thomas S. Segundas reflexiones acerca de los paradigmas. Suppe, Frederick. La Estructura de las Teorías Científicas. Madrid, Editora Nacional, 1979.

Lakatos, Imre. La falsación y la metodología de los programas de investigación. La Crítica y El Desarrollo del Conocimiento. Madrid, Grijalbo, 1975.

Lévi-Strauss, Claude. Introducción a la Obra de Marcel Mauss. en Mauss, M.. Sociología y Antropología, Madrid, Tecnos, 1971.

Lévi-Strauss, Claude. Las estructuras elementales del parentesco. Barcelona, Piadós, 1988.

Lombardo Toledano V., Materialismo vs. Idealismo. La Polémica Caso Lombardo, ed. Universidad Obrera, México, 1963.

Luhmann N. Ilustración Sociológica. Ed. B.A., Sudamericana, 1973.

Luhmann, N. y De Giorgi R.. Teoria della società. Milan, Franco Angeli, 1995.

Luhmann, Niklas. La Ciencia de la Sociedad. México, Universidad Iberoamericana, 1996.

Lukacs G. Historia y Conciencia de Clase. México, Grijalbo, 1969.

Lustig, Nora, et. al. Evolución del gasto público en ciencia y tecnología 1980-1987, México, Academia de la Investigación Científica, 1983.

MacIntyre, Alasdair. La Idea de una Ciencia Social. Ryan, Alan. La filosofía de la explicación social. México, Breviarios del FCE, 1976.

Mannheim, Karl. Ideología y Utopía. Madrid, Aguilar, 1958.

Marsal, Juan. Los intelectuales mexicanos el PRI y la masacre de Tlaltelolco. Intelectuales, Poder y revolución, Gabriel Careaga (comp.) , México, Océano, 1982.

Martinez Assad, Carlos. En torno al libro de la Democracia en México. RMS, año XLVII, num. 1, ene-marz 1985.

Marx. C. El Capital. México, FCE, 1972.

Mauss, Marcel. Ensayo sobre los Dones, Razón y Forma del Cambio en las Sociedades Primitivas. Sociología y Antropología, Madrid, Tecnos, 1971.

Meszarós István. Marx "Filósofo". En Hobsbawn, Eric. Historia del Marxismo. Barcelona, Bruguera, 1979.

Mills C. W. La Imaginación Sociológica. México, FCE, 1969.

Mills, C. W. Consecuencias Metodológicas de la Sociología del Conocimiento. Poder, Política, Pueblo. México, FCE, 1964.

Newton Isaac. Principios matemáticos de la filosofía Natural. Madrid, Nacional, 1983.

O'Gorman, Edmundo. Justo Sierra y la Universidad de México. 1910. México, UNAM, 1950.

Parra, Manuel Germán. La industrialización de México. México, UNAM, 1954.

Parsons Talcott. La estructura de la acción social. Madrid, Guadarrama, 1968.

Paz Octavio. La otra Voz, vuelta, año XIV, No. 168, nov. 1990.

Paz, Octavio. Introducción a la Historia de la Poesía Mexicana.Prólogo a *An Anthology o Mexican Poetry,* Indiana University Press, 1952.

Popper, Karl. La lógica de la investigación científica. México, REI, 1991.

Raúl de la Garza. La enseñanza y desarrollo del estudio de la sociología en México, tesis inédita, FCPyS, 1985.

Rawls. J. *La justicia como equidad:política no metafísica,* La Política, Num. 1, primer semestre de 1996.

Revista de la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, año XIII, ene-mar. De 1967.

Reyes Heroles, Federico. Palabras preliminares. Revista Mexicana de Sociología, año XLVII, num. 1, ene-mar 1985.

Reyes Heroles, Jesús. El Liberalismo Mexicano, México, FCE, 1958.

Reyna, José Luis. La investigación sociológica en México. En Ciencias Sociales en México: desarrollo y perspectivas. México, El Colegio de México, 1979.

Sacristán Luzón, Manuel. Introducción a la Lógica y al Análisis Formal. Barcelona, Ariel, 1964.

Saussure, Ferdinand, Curso de Lingüística General. Buenos Aires, Losada, 1968.

Schumpeter, J. Historia del Análisis Económico. Barcelona, Ariel, 1971.

Schutz, Alfred. La construcción significativa del mundo social. Barcelona, Paidós, 1993.

Sefchovich, Sara. Democracia y cultura. RMS, año XLVII, ene-mar 1985.

Sierra, Justo.Obras Completas. tomo V. México, UNAM, 1948

Silva Herzog, Jesús. Una Historia de la Universidad de México y sus problemas. México, Siglo XXI, 1974.

Speier, Hans. La determinación social de las ideas. en Horowitz, Historia y Elementos de la Sociología del Conocimiento. Buenos Aires, EUDEBA, 1964.

Stavenhagen, Rodolfo. Las clases sociales en las sociedades agrarias. México, Siglo XXI, 1968.

Stavenhagen, Rodolfo. Siete tesis equivocadas sobre America Latina. En Sociología y subdesarrollo, México, Nuestro Tiempo, 1972.

Suppe, Frederick. Introducción. La Estructura de las Teorías Científicas. Madrid, Editora Nacional, 1979.

Toulmin, S. Postscriptum. La estructura de las teorías científicas. Suppe Frederick, Madrid, Editora Nacional, 1979.

Turner, Jonathan. Teorizar analítico. La teoría social, hoy. Madrid, Alianza, 1990.

Weber, Max. Economía y Sociedad. México, FCE, 1944.

Weber, Max. El sentido de la neutralidad valorativa en las ciencias sociológicas y económicas, en e libro Ensayos de metodología sociológica, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

Weber, Max. La <<objetividad>> cognoscitiva de la ciencia social y la política social. Ensayos sobre metodología sociológica, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

Weber, Max. La ciencia como vocación. Ensayos de Sociología Contemporánea I. México, Origen/Planeta, 1986.

Weber, Max. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Madrid, Península, 1976.

Winch, Peter. Ciencia social y filosofía. Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

Wittgenstein, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus. Madrid, Alianza Universidad, 1973.

Zaid, Gabriel. *Escenarios sobre el fin del PRI*, Vuelta, Vol. 9, No. 103, 1985.

Zaid, Gabriel. Intelectuales, Vuelta, Año XIV, No. 168, nov. 1990.

Zea, Leopoldo. El positivismo. *En Estudios de historia de la filosofía mexicana,*México, UNAM, 1963.