

## **El Legado de la Sociología, la Promesa de la Ciencia Social**

Immanuel Wallerstein

Discurso Presidencial, Décimocuarto Congreso Mundial de Sociología, Montreal –  
Traducción de Miguel Llorens  
26 de julio de 1998

Estamos reunidos aquí para discutir "El Saber Social: Legado, Desafíos, Perspectivas". Razonaré que nuestro legado es algo que denominaré "la cultura de la sociología", e intentaré definir lo que creo es eso. Arguiré también que, ya durante varias décadas, ha habido retos significativos precisamente a esa cultura. Estos retos consisten esencialmente en llamados a impensar la cultura de la sociología. Dadas tanto la persistente reafirmación de la cultura de la sociología como la fuerza de esos retos, intentaré finalmente persuadirles que la única perspectiva disponible que sea plausible y provechosa es la creación de una nueva cultura abierta, esta vez no de la sociología sino de la ciencia social, y (más importantemente) una que esté ubicada dentro de un mundo del conocimiento epistemológicamente reunificado.

Nosotros dividimos y enlazamos el saber de tres modos distintos: intelectualmente como disciplinas; organizacionalmente como estructuras corporativas; y culturalmente como comunidades de estudiosos que comparten ciertas premisas elementales. Podemos pensar una disciplina como una construcción intelectual, una especie de artefacto heurístico. Es una manera de reclamar un así llamado ámbito de estudio, con su región particular, sus métodos apropiados y, por ende, sus fronteras. Es una disciplina en el sentido de que busca disciplinar el intelecto. Una disciplina define no sólo algo sobre lo cual se piensa, y cómo se piensa, sino también aquello que cae fuera de su esfera de alcance. Decir que un tema dado es una disciplina es decir no sólo lo que es sino también lo que no es. Por consiguiente, afirmar que la sociología es una disciplina es, entre otras cosas, afirmar que no es economía o historia o antropología. Y se dice que la sociología no es igual a estos otros nombres porque se considera que tiene un campo diferente de estudio, una serie diferente de métodos, un acercamiento diferente al saber social.

La sociología cual disciplina fue una innovación de finales del siglo diecinueve, junto a las otras disciplinas que reunimos bajo la etiqueta general de las ciencias sociales. La sociología en cuanto disciplina fue elaborada más o menos durante el

período entre 1880 y 1945. Todas las figuras principales del campo en ese período intentaron escribir al menos un libro cuya intención era definir la sociología como disciplina. Tal vez el último libro importante en esta tradición fue el escrito en 1937 por Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, un libro de gran importancia en nuestro legado y a cuyo papel regresaré más adelante. Es indudablemente cierto que, en la primera mitad del siglo veinte, las diversas divisiones de las ciencias sociales se establecieron a sí mismas y recibieron reconocimiento como disciplinas. Cada una de ellas se definió en modos que enfatizaban claramente sus diferencias de las disciplinas colindantes. Esto tuvo como un resultado que pocos podían dudar sobre si un libro o artículo dado estaba escrito dentro del marco de una disciplina u otra. Era un período en el cual la afirmación, "eso no es sociología; es historia económica, o es ciencia política" era una afirmación dotada de sentido.

No es mi intención aquí pasar revista a la lógica de las fronteras establecidas en este período. Reflejaban tres segmentaciones en objetos de estudio que lucían evidentes a los ojos de los estudiosos de entonces, y fueron enunciadas con vigor y defendidas como cruciales. Había la segmentación pasado/presente que separaba a la historia idiográfica de la tríada nomotética de economía, ciencia política y sociología. Había la segmentación civilizado/otro o europeo/no europeo que separaba a todas las cuatro disciplinas anteriores (que esencialmente estudiaban el mundo paneuropeo) de la antropología y los estudios orientales. Finalmente, había la segmentación—relevante sólo, o al menos así se creía, para el mundo civilizado moderno—de mercado, Estado y sociedad civil que constituían respectivamente los ámbitos de la economía, la ciencia política y la sociología (Wallerstein et al., 1996, capítulo I). El problema intelectual con estas series de fronteras es que los cambios en el sistema mundial después de 1945—el auge de Estados Unidos hasta asumir la hegemonía mundial, el resurgimiento político del mundo no occidental y la expansión de la economía-mundo con la correlativa expansión del sistema-mundo universitario—conspiraron para socavar la lógica de estas tres segmentaciones (Wallerstein et al., 1996, capítulo II), de tal modo que para 1970 en la práctica había un desdibujamiento severo de esas fronteras. El

desdibujamiento se ha vuelto tan extenso que, en la opinión de muchas personas, en mi opinión, ya no era posible defender esos nombres, esas series de fronteras, como intelectualmente decisivas o incluso útiles. El resultado fue que varias disciplinas de las ciencias sociales han dejado de ser disciplinas porque ya no representan áreas de estudio obviamente diferentes con métodos diferentes y por ende con fronteras firmes y distintivas.

Los nombres, sin embargo, no han por ello dejado de existir. ¡Más bien al contrario! Las diversas disciplinas hace ya mucho han sido institucionalizadas como organizaciones corporativas, en la forma de departamentos universitarios, programas de instrucción, grados, títulos, revistas académicas, asociaciones nacionales e internacionales e incluso clasificaciones de biblioteca. La institucionalización de una disciplina es una vía de preservar y reproducir prácticas. Representa la creación de una auténtica red humana con fronteras, una red que asume la forma de estructuras corporativas que tienen requisitos de ingreso y códigos que proporcionan caminos reconocidos para la movilidad profesional ascendente. Las organizaciones de estudiosos buscan disciplinar no el intelecto sino la práctica. Crean fronteras que son mucho más firmes que las creadas por disciplinas cuales construcciones intelectuales, y pueden sobrevivir a la justificación teórica para sus límites corporativos. De hecho, eso ya ha sucedido. El análisis de la sociología como una organización en el mundo del conocimiento es profundamente distinto del análisis de la sociología como disciplina intelectual. Si puede decirse que Michel Foucault tenía la intención de analizar el modo en que las disciplinas académicas son definidas, creadas y redefinidas en *La arqueología del saber*, *Homo Academicus* de Pierre Bourdieu es el análisis de cómo las organizaciones académicas se delimitan, perpetúan y redelimitan dentro de las instituciones del saber.

No voy a seguir ninguno de esos dos caminos en este momento. No creo, como ya he afirmado, que la sociología siga siendo una disciplina (pero tampoco lo son nuestras ciencias sociales hermanas). Lo que sí creo es que todas siguen siendo muy fuertes en el aspecto organizacional. Creo también que se sigue que

todos nos encontramos en una situación muy anómala, perpetuando en cierto sentido un pasado mítico, lo cual es tal vez una actividad dudosa. Al contrario, deseo concentrar mi atención sobre la sociología en cuanto cultura, es decir, como una comunidad de estudiosos que comparten ciertas premisas. Lo hago porque creo que en los debates en esta área es donde se está construyendo nuestro futuro. Argüiré que la cultura de la sociología es reciente y vigorosa, pero también frágil, y que puede continuar enriqueciéndose sólo si se transforma.

## **I. El Legado**

¿Qué podemos dar a entender por la cultura de la sociología? Comenzaré con dos comentarios. En primer lugar, lo que normalmente entendemos por "cultura" es un conjunto de premisas y prácticas compartidas, compartidas por cierto no por todos los miembros de la comunidad todo el tiempo sino por la mayoría de los miembros la mayor parte del tiempo; compartidas abiertamente, pero, lo que es aún más importante, compartidas subconscientemente, de modo tal que las premisas rara vez estén sujetas a debate. Semejante serie de premisas debe ser por necesidad bastante simple e incluso banal. En la medida en que esas afirmaciones sean más sofisticadas, sutiles y eruditas, habrá menos probabilidad de que sean compartidas por demasiados y, por consiguiente, menos probabilidad de crear una comunidad mundial de estudiosos. Sugeriré que existe precisamente un tal conjunto de premisas simples compartidas por la mayoría de los sociólogos, pero de ningún modo necesariamente por personas que se autodenominan historiadores o economistas.

En segundo lugar, pienso que las premisas compartidas se revelan -revelan, no definen - por aquéllos que presentamos como los pensadores formativos. La lista más común en estos días para los sociólogos de todo el mundo es Durkheim, Marx y Weber. Lo primero que se debe advertir en esta lista es que si uno planteara la pregunta de los pensadores formativos a historiadores, economistas, antropólogos o geógrafos, uno seguramente obtendría una lista diferente. Nuestra lista no

contiene a Michelet o Gibbon, Adam Smith o John Maynard Keynes, John Stuart Mill o Maquiavelo, Kant o Hegel, Malinowski o Boas.

Así que la pregunta se convierte en ¿de dónde provino nuestra lista? Después de todo, si Durkheim sí se denominó a sí mismo sociólogo, Weber solamente lo hizo en el último período de su vida, e incluso entonces ambiguamente<sup>1</sup>, y Marx, por supuesto, nunca lo hizo. Así mismo, si bien he conocido sociólogos que se llaman a sí mismos durkheimianos, y otros que se llaman a sí mismos marxistas y otros aún que se llaman weberianos, nunca he conocido a ninguno que dijera ser durkheimiano-marxista-weberiano. De modo que, ¿en qué sentido puede decirse que estas tres son figuras fundadoras del campo? A pesar de ello, libro tras libro, y particularmente libro de texto tras libro de texto, lo afirma.<sup>2</sup>

No siempre fue así. Esta agrupación se debe de hecho en gran parte a Talcott Parsons y a su obra formativa de la cultura de la sociología, *The Structure of Social Action*. Por supuesto, como ustedes recordarán, Parsons tenía la intención de que canonizáramos la tríada de Durkheim, Weber y Pareto. Por alguna razón, nunca fue capaz de convencer a otros de la importancia de Pareto, quien permanece en gran medida ignorado. Por otro lado, Marx fue añadido a la lista, a pesar de los mejores esfuerzos de Parsons por mantenerlo fuera de ella. No obstante, atribuyo la creación de la lista esencialmente a Parsons. Ello, por supuesto, hace que la lista sea muy reciente. Es básicamente una creación posterior a 1945.

En 1937, cuando Parsons escribía, Durkheim era menos central para la ciencia social francesa de lo que lo había sido veinte años antes y de lo que sería de nuevo

---

<sup>1</sup> Si se lee uno de los últimos artículos que Weber escribió, "La Política como vocación," leído como discurso en 1919, Weber específicamente se identifica a sí mismo en la segunda oración como "economista político." Más adelante en el texto, sin embargo, hace referencia al trabajo que "los sociólogos deben necesariamente emprender." En esta última oración, uno no está seguro de hasta qué grado se está refiriendo a sí mismo. (Weber, 1946, 129, 134).

<sup>2</sup> Un ejemplo reciente es de un sociólogo canadiense, Ken Morrison: *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought* (Londres: Sage, 1995). En el material promocional de la cubierta se lee: "Todo curso de pregrado se concentra en Marx, Durkheim y Weber como bases de la tradición clásica en teoría sociológica."

después de 1945<sup>3</sup>. Tampoco era un figura de referencia obligada en otras comunidades nacionales relevantes de sociología. Es interesante en este respecto leer la introducción que George E.G. Catlin escribió a la primera edición en inglés de *Las reglas del método sociológico*. En 1938, escribiendo para un público norteamericano, Catlin hizo un alegato a favor de la importancia de Durkheim al clasificarlo en la misma liga que Charles Booth, Flexner y W.I. Thomas, y afirmó que, aunque sus ideas fueron anticipadas por Wundt, Espinas, Tönnies y Simmel, era sin embargo importante (Catlin, 1964, xi-xii). Éste no es precisamente el modo en que Durkheim sería presentado actualmente. En 1937, Weber no era enseñado en las universidades alemanas, y para ser justos incluso en 1932 no era la figura dominante que es actualmente en la sociología alemana. Además, no había sido traducido aún al francés ni al inglés. En cuanto a Marx, escasamente se lo mencionaba en la mayoría de los círculos académicos respetables.

R.W. Connell ha demostrado en un reciente resumen lo que yo había sospechado por mucho tiempo, que los libros de texto anteriores a 1945 pueden haber mencionado a estos tres autores, pero sólo dentro de una larga lista de otros. Connell denomina a esto "una visión enciclopédica, más que canónica, de la nueva ciencia por parte de sus practicantes" (1997, 1514). Es el canon lo que define a la cultura, y este canon tuvo su mayor vigencia entre 1945 y 1970, un período muy especial - dominado por los practicantes norteamericanos de la sociología durante el cual el estructural-funcionalismo fue con mucho la perspectiva principal dentro de la comunidad sociológica.

El canon debe comenzar con Durkheim, el más autoconscientemente "sociológico" de los tres, el fundador de una revista llamada *L'Année Sociologique*, cuyo centenario celebramos en 1998 mientras celebramos el quincuagésimo aniversario de la Asociación Internacional de Sociología. Durkheim respondió a la primera y más evidente de las preguntas acerca de la cual debe asombrarse

---

<sup>3</sup> Sobre el relativo declive de Durkheim, y especialmente de *Année Sociologique*, véase Clark (1968, 89-91).

cualquier estudioso de la realidad social que hace trabajo empírico. ¿Por qué los individuos poseen unas series de valores específicos y no otros? ¿Y por qué las personas con “antecedentes similares” tienen más probabilidad de compartir entre sí la misma serie de valores que personas con antecedentes disímiles? Sabemos la respuesta tan bien que ya no nos parece una pregunta.

Pasemos revista de todos modos a la respuesta de Durkheim. El reformula sus argumentos básicos con mucha claridad en el “Prefacio a la segunda edición” de *Las reglas del método sociológico*, escrito en 1901. Tenía la intención de responder a los críticos de la primera edición, y en él busca aclarar lo que está diciendo, ya que siente que había sido malentendido. Avanza tres proposiciones. La primera es que “los hechos sociales deben ser tratados como cosas,” una afirmación que él insiste está “en la propia base de nuestro método”. Afirma que por ello no está reduciendo la realidad social a algún substrato físico sino que simplemente está alegando para el mundo social “un grado de realidad al menos igual al que todos atribuyen” al mundo físico. “La cosa [escribe] se encuentra en oposición a la idea, al igual que lo conocido desde afuera se encuentra opuesto a lo que se conoce desde adentro” (Durkheim, 1982, 35-36). La segunda proposición es que “los fenómenos sociales [son] externos a los individuos”<sup>4</sup>. Y, finalmente, Durkheim insiste en que la coacción social no es lo mismo que la coacción física porque no es

---

<sup>4</sup> A la visión de que la sociedad está basada en un sustrato de conciencias individuales, Durkheim responde:

“Pero lo que tan prontamente se considera inaceptable para los hechos sociales se admite libremente para otros ámbitos de la naturaleza. En cualquier momento en que los elementos de cualquier tipo se combinan, por medio de esta combinación dan origen a nuevos fenómenos. Uno por ende se ve obligado a concebir estos fenómenos como residiendo, no en los elementos, sino en la entidad formada por la unión de estos elementos...

Apliquemos este principio a la sociología. Si, como se nos concede, esta síntesis *sui generis*, que constituye a cada sociedad, origina nuevos fenómenos, diferentes de aquellos que ocurren en las conciencias en aislamiento, uno se ve obligado a admitir que estos hechos específicos se encuentran en la sociedad misma que los produce y no en sus partes—a saber, sus miembros” (1982, 38-40).

inherente sino impuesta desde afuera.<sup>5</sup> Durkheim acota además que, para que un hecho social exista, debe haber interacciones individuales que resulten en “creencias y modos de comportamiento instituidos por la colectividad; la sociología puede entonces ser definida como la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento” (Durkheim, 1982, 45). Por ende estamos claramente hablando de una realidad social que es construida socialmente, y es esta realidad socialmente construida la que los sociólogos han de estudiar—la ciencia de las instituciones. Durkheim incluso anticipa nuestra preocupación actual con la acción, porque es justo en este punto donde añade una nota al pie de página donde discute los límites de la “variación permitida”<sup>6</sup>.

Estas tres declaraciones tomadas en conjunto constituyen el argumento para el “principio básico” de Durkheim, “el de la realidad objetiva de los hechos sociales. Es... sobre este principio que al final todo descansa y todo regresa a él” (Durkheim, 1982, 45). No propongo aquí examinar mis propias opiniones sobre estas proposiciones de Durkheim. Sí quiero sugerir que su esfuerzo para trazar un ámbito para la sociología, el ámbito de lo que denomina “hechos sociales,” un ámbito distinto de los ámbitos tanto de la biología como de la psicología, es

---

<sup>5</sup> “Lo que es exclusivamente peculiar al constreñimiento social es que surge no de la inexorabilidad de ciertos patrones de moléculas, sino del prestigio con el que algunas representaciones están imbuidas. Es verdad que los hábitos, ya sean propios de los individuos o hereditarios, en algunos respectos poseen esta misma propiedad. Nos dominan y nos imponen creencias y prácticas. Pero nos dominan desde adentro porque están completamente dentro de cada uno de nosotros. En contraste, las creencias y prácticas sociales actúan sobre nosotros desde afuera; de allí la ascendencia ejercida por los hábitos en comparación con la de las creencias y prácticas sociales es básicamente muy diferente.

<sup>6</sup> “A pesar del hecho de que las creencias y prácticas sociales nos afectan de este modo desde afuera, no se sigue de ello que las recibimos pasivamente sin obligarlas a sufrir modificaciones. Al pensar en las instituciones colectivas, al asimilarnos a ellas, las individualizamos, más o menos les imponemos nuestro propio sello personal. Por ende, al pensar en el mundo de lo sentidos, cada uno de nosotros lo colorea a su modo y diferentes personas se adaptan de modos distintos a un ambiente físico idéntico. Por esta razón es que cada uno de nosotros crea hasta cierto punto *su propia* moral, *su propia* religión, *sus propias* técnicas. Cada tipo de conformidad social lleva consigo una gama amplia de variaciones individuales. No por ello deja de ser cierto que la esfera de variación permitida es limitada. Es inexistente o muy pequeña en cuanto a fenómenos religiosos y morales, donde las desviaciones fácilmente pueden convertirse en crímenes. Es más extensa para todos los asuntos relativos a la vida económica. Pero tarde o temprano, incluso en este último caso, uno encuentra un límite que no debe ser sobrepasado.” (Durkheim, 1982, 47, nota 6).

efectivamente una premisa básica de la cultura de la sociología. Si me contestan que hay personas entre nosotros que se autodenominan psicólogos sociales o teóricos de la interacción simbólica o individualistas metodológicos o fenomenólogos o incluso posmodernistas, les diré entonces que estas personas no obstante han decidido continuar sus esfuerzos académicos bajo la etiqueta de la sociología y no de la psicología o biología o filosofía. Debe haber habido alguna razón intelectual para esto. Yo sugiero que esta razón es su aceptación tácita del principio durkheimiano de la realidad de los hechos sociales, por mucho que deseen operacionalizar este principio en modos muy distintos de los que propuso Durkheim.

En el Prefacio a la primera edición, Durkheim discute cómo desea ser etiquetado. El modo correcto, dice, es no llamarlo ni "materialista" ni "idealista" sino "racionalista" (Durkheim, 1982, 32-33). Mientras que ese término a su vez ha estado sujeto a muchos siglos de debate y desacuerdo filosófico, ciertamente es una etiqueta que casi todos los sociólogos desde la época de Durkheim hasta al menos 1970 habrían acogido<sup>7</sup>. En consecuencia, quisiera reformular el argumento de Durkheim como el **Axioma Número 1** de la cultura de la sociología: **Existen grupos sociales que tienen estructuras explicables y racionales**. Planteado de este modo sencillo, creo que ha habido pocos sociólogos que no presupongan su validez.

El problema con lo que llamo el Axioma Número 1 no es la existencia de estos grupos, sino su falta de unidad interna. Aquí es donde entra Marx. El busca responder la pregunta: ¿por qué los grupos sociales que supuestamente son una unidad (el significado, al fin y al cabo, de "grupo") de hecho tienen luchas

---

<sup>7</sup> En su reciente discusión sobre la teoría de la elección racional, William J. Goode escribe: "Normalmente, los sociólogos comienzan con conductas cuyas metas y objetivos parecen ser suficientemente claros e intentamos averiguar cuáles variables explican la mayor parte de la variación. Sin embargo, si esas variables no logran una predicción adecuada, si por ejemplo la gente escoge actuar en modos que reducen la probabilidad de que lograrán lo que alegan que es su meta material, moral o estética, no suponemos que esta gente sea irracional. En lugar de ello, los examinamos más de cerca para ubicar la 'racionalidad subyacente' de lo que realmente están buscando" (Goode, 1997, 29).

internas? Todos conocemos su respuesta. Es la oración que abre la primera sección del *Manifiesto Comunista*: "La historia de toda sociedad existente hasta ahora es la historia de la lucha de clases" (Marx y Engels, 1948, 9)<sup>8</sup>. Por supuesto, Marx no era tan ingenuo como para asumir que la retórica explícita del conflicto y las explicaciones de las razones para el conflicto tuvieran que ser tomadas necesariamente al pie de la letra o fueran en algún modo correctas, es decir, correctas desde el punto de vista del analista<sup>9</sup>. El resto de la obra de Marx está constituido por la elaboración de la historiografía de la lucha de clases, el análisis de los mecanismos de funcionamiento del sistema capitalista y las conclusiones políticas que uno debe extraer de este marco de análisis. Todo esto constituye al marxismo, propiamente hablando, el cual, por supuesto, es una doctrina y un punto de vista analítico que han estado sujetos a grandes controversias dentro y fuera de la comunidad sociológica.

No propongo discutir ya sea los méritos del marxismo ni los argumentos de sus opositores. Simplemente quiero preguntar por qué el intento de Parsons de excluir a Marx de la imagen fracasó tan miserablemente, a pesar de la Guerra Fría y a pesar de las preferencias políticas de la mayoría de los sociólogos del mundo. Me parece que Marx estaba discutiendo algo tan obviamente central para la vida social que simplemente no podía ser ignorado, a saber, el conflicto social.

---

<sup>8</sup> En el Prefacio de 1888 añadido por Engels, él reformula "La idea cardinal que inspira todo el *Manifiesto*, a saber: que el régimen económico de la producción y la estructuración social que de él se deriva necesariamente en cada época histórica constituye la base sobre la cual se asienta la historia política e intelectual de esa época, y que, por tanto, toda la historia de la sociedad —una vez disuelto el primitivo régimen de comunidad del suelo— es una historia de lucha de clases, de luchas entre clases explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, a tono con las diferentes fases del proceso social, hasta llegar a la fase presente, en la que la clase explotada y oprimida—el proletariado—no puede ya emanciparse de la clase que la explota y la oprime —de la burguesía— sin emancipar para siempre a la sociedad entera de la opresión, la explotación, opresión y las luchas de clase" (Marx y Engels, 1948, 57).

<sup>9</sup> Al discutir lo sucedido en Francia en el período 1848-1851, Marx escribe: "Y así como en la vida privada se distingue entre lo que el hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace, en las luchas históricas hay que distinguir todavía más entre las frases y las figuraciones de los partidos, y sus organismos efectivos y sus intereses efectivos, entre lo que se imaginan ser y lo que en realidad son" (Marx 1974 [1852], 35).

Marx tenía, ciertamente, una explicación particular del conflicto social, centrada en el hecho de que la gente tiene distintas relaciones con los medios de producción, algunos poseyéndolos y otros no, algunos controlando su uso y otros no. Ha estado muy de moda por algún tiempo argumentar que Marx se equivocó en esto, que la lucha de clases no es el único, o ni siquiera el primario, origen del conflicto social. Se han ofrecido diversos sustitutos: grupos de estatus, grupos de afinidad política, el género, la raza. La lista es más larga. De nuevo, no examinaré en lo inmediato la validez de estas alternativas a la clase social, sino que me limitaré a la observación de que todo sustituto para "clase" sigue asumiendo la centralidad de la lucha y simplemente recombina la lista de combatientes. ¿Hay alguien que haya refutado a Marx al decir que todo esto es un sinsentido ya que no existen los conflictos sociales?

Tomemos una actividad tan central para la práctica de los sociólogos como el sondeo de opinión. ¿Qué es lo que hacemos? Por lo general constituimos lo que se llama una muestra representativa y le planteamos a esta muestra una serie de preguntas sobre algo. Normalmente asumimos que obtendremos una gama de respuestas a estas preguntas, aunque tal vez no tengamos una idea clara desde el principio de lo que esa gama será. Si pensáramos que todos responderían las preguntas de un modo idéntico, tendría poco sentido hacer el sondeo. Cuando obtenemos las respuestas a estas preguntas, ¿qué hacemos a continuación? Correlacionamos las respuestas con una serie de variables básicas, tales como el estatus socioeconómico, ocupación, sexo, edad, educación, etc. ¿Por qué hacemos esto? Se debe a que presuponemos que a menudo, incluso por lo general, cada variable alberga un continuo de personas a lo largo de cierta dimensión, y que los obreros asalariados y los hombres de negocio, los hombres y las mujeres, los jóvenes y los ancianos, etc., tenderán a dar diferentes respuestas a estas preguntas. Si no presupusiéramos la variación social (y muy frecuentemente el énfasis efectivamente ha sido sobre la variación en estatus socioeconómico), no estaríamos comprometidos en esta empresa. El paso de la variación al conflicto no es muy grande, y por lo general quienes intentan negar que la variación conduce

al conflicto son sospechosos de querer desatender una realidad obvia por razones puramente ideológicas.

Conque ésta es la situación. Todos somos marxistas en la forma diluida que denominaré el **Axioma Número 2** de la cultura de la sociología: **Todos los grupos sociales contienen subgrupos que se escalonan según jerarquías y que entran en conflictos entre sí.** ¿Es esto una dilución el marxismo? Por supuesto que sí; de hecho, es una dilución severa. ¿Es, sin embargo, una premisa de la mayoría de los sociólogos? Por supuesto que también lo es.

¿Podemos detenernos allí? No, no podemos. Habiendo decidido que los grupos sociales son reales y que podemos explicar su modo de funcionamiento (Axioma Número 1), y habiendo decidido que albergan en su interior conflictos repetidos (Axioma Número 2), nos enfrentamos a una pregunta evidente: ¿Por qué todas las sociedades simplemente no explotan o se despedazan o se destruyen a sí mismas de algún otro modo? Parece evidente que, aunque semejantes explosiones efectivamente suceden de vez en cuando, no parecen ocurrir la mayor parte del tiempo. Parece que hay algo que se asemeja a un "orden" en la vida social, a pesar del Axioma Número 2. Aquí es donde entra Weber, porque tiene una explicación de la existencia del orden a pesar del conflicto.

Por lo común identificamos a Weber como el anti-Marx, que insiste sobre explicaciones culturales en oposición a las explicaciones económicas y que insiste en la burocratización más que en la acumulación como la fuerza motriz central del mundo moderno. Pero el concepto clave de Weber que funciona para limitar el impacto de Marx, o al menos para modificarlo seriamente, es la legitimidad. ¿Qué es lo que Weber dice sobre la legitimidad? Weber está interesado en el fundamento de la autoridad. ¿Por qué, se pregunta, los sujetos obedecen a quienes dan órdenes? Hay varias razones obvias, tales como la costumbre y el cálculo material de ventajas. Pero Weber afirma que no son suficientes para explicar lo común de la obediencia. Añade un tercer y crucial factor, la "creencia en

la legitimidad" (Weber, 1974, 170)<sup>10</sup>. En este punto, Weber esboza sus tres tipos puros de autoridad o dominación legítima: legitimidad basada en fundamentos racionales, legitimidad basada en fundamentos tradicionales y legitimidad basada en fundamentos carismáticos. Pero, ya que para Weber la autoridad tradicional es la estructura del pasado y no de la modernidad, y ya que el carisma, no obstante la función importante que cumple en la realidad histórica y en el análisis weberiano, es esencialmente un fenómeno transitorio, que siempre a la larga se "rutiniza," nos quedamos con la "autoridad racional-legal" como el "tipo específicamente moderno de administración" (Weber, 1974, 175).

La imagen que Weber nos ofrece es la de que la autoridad es administrada por un equipo, una burocracia, que es "desinteresada," en el sentido de que no tiene partido tomado *a priori*, ya sea frente a los sujetos o frente al Estado. Se dice que la burocracia es "imparcial," es decir, que toma sus decisiones según la ley, razón por la cual esta autoridad es denominada racional-legal por Weber. Ciertamente, Weber admite que, en la práctica, la situación es un poco más complicada<sup>11</sup>. Sin embargo, si ahora simplificamos a Weber, tenemos una explicación razonable para el hecho de que los Estados sean usualmente ordenados, es decir, que las autoridades sean generalmente aceptadas y obedecidas, más o menos o hasta cierto grado. Denominaremos a esto **Axioma Número 3**, que puede ser

---

<sup>10</sup> "En lo cotidiano domina la *costumbre* y con ella intereses *materiales*, tanto en ésta como en cualquiera otra relación. Pero la costumbre y la *situación de intereses*, no menos que los motivos puramente afectivos y de valor (racionales con arreglo a valores), no pueden representar los fundamentos en que la dominación confía. Normalmente se les añade otro factor: la creencia en la *legitimidad*. De acuerdo con la experiencia ninguna dominación se contenta voluntariamente con tener como probabilidades de su persistencia motivos puramente materiales, afectivos o racionales con arreglo a valores. Antes bien, todas procuran despertar y fomentar la creencia en su "legitimidad". Según sea la clase de legitimidad pretendida es fundamentalmente diferente tanto del tipo de obediencia, como del cuadro administrativo destinado a garantizarla, como al carácter que toma el ejercicio de la dominación" (Weber, 1974, 170).

<sup>11</sup> "Pero en general es válido lo siguiente: el fundamento de toda dominación, y por consiguiente de *toda* obediencia, es una *creencia*: creencia en el "prestigio" del que manda o de los que mandan. En el caso de la dominación "legal" *nunca* es puramente legal, sino que la creencia de la legalidad se ha hecho ya un hábito y está, por tanto tradicionalmente condicionada –la ruptura de la tradición puede aniquilarla. Y es también carismática en el sentido negativo: de que los fracasos,

enunciado del siguiente modo: **En la medida en que los grupos/Estados contienen sus conflictos, ello acontece mayormente porque los subgrupos de menor rango conceden legitimidad a la estructura de autoridad del grupo, basados en que esto permite al grupo sobrevivir, y los subgrupos ven ventajas de largo plazo en la supervivencia del grupo.**

Lo que he estado tratando de argumentar es que la cultura de la sociología, que todos compartimos, pero que fue más la fuerte en el período de 1945-1970, contiene tres proposiciones simples—la realidad de los hechos sociales, la perennidad del conflicto social, la existencia de mecanismos de legitimación para contener el conflicto—que conforman una base mínima coherente para el estudio de la realidad social. He intentado demostrar el modo en que cada una de las tres proposiciones fue derivada de uno de los tres pensadores formativos: Durkheim, Marx y Weber, y alego que por eso es que repetimos la letanía de que esta tríada representa a la “sociología clásica”. De nuevo, repito, este conjunto de axiomas no es un modo sofisticado y mucho menos adecuado de percibir la realidad social. Es un punto de partida, que la mayor parte de nosotros ha internalizado y que opera principalmente al nivel de las premisas no cuestionadas que son asumidas más bien que debatidas. Esto es lo que denominaré “la cultura de la sociología”. Este, a mi modo de ver, es nuestro legado esencial. Pero de nuevo repito que es el legado de un constructo intelectual que es de reciente data, y si bien este legado es vigoroso, también es frágil.

## **II. Los Desafíos**

Les presentaré seis desafíos que en mi opinión plantean preguntas muy serias acerca de la serie de axiomas que he denominado “la cultura de la sociología”. Los presentaré en el orden con el que empezaron a tener impacto sobre el mundo de la sociología, y más generalmente sobre la ciencia social, lo cual sucedió a veces mucho después de que fueran escritos. Quiero insistir desde el principio en que

---

notoriamente inisistentes de todo gobierno en proceso de descomposición quiebran su prestigio y dejan maduros los tiempos para revoluciones carismáticas” (Weber, 1974, 211).

son desafíos, no verdades. Desafíos son serios si hacen demandas creíbles a los estudiosos para reexaminar sus premisas. Una vez que aceptemos que los retos son serios, podemos vernos estimulados a reformular las premisas, de modo que las hagan menos vulnerables a los retos. O tal vez nos vemos obligados a abandonar las premisas, o al menos a revisarlas drásticamente. Un desafío es entonces parte de un proceso, el inicio y no el final del proceso.

El primer reto que quiero presentar lo asocio con Sigmund Freud. Esto tal vez pueda parecer sorprendente. Por un lado, Freud fue esencialmente un contemporáneo de Durkheim y Weber, no alguien que vino significativamente después. Por otro lado, Freud ha sido de hecho ampliamente incorporado a la cultura de la sociología. La topología de Freud de la psiquis—el ello, el yo y el superyo—por mucho tiempo ha sido algo que usamos para proporcionar las variables intermedias que explican cómo los hechos sociales de Durkheim son internalizados dentro de las conciencias individuales. Puede que no todos usemos el lenguaje exacto de Freud, pero la idea básica está allí. En cierto sentido, la psicología de Freud es parte de nuestras suposiciones colectivas.

Sin embargo, en este momento no me interesa la psicología de Freud sino su sociología. Aquí solemos discutir algunas obras importantes, tales como *Civilización y sus descontentos*, y ciertamente son importantes. Pero existe la tendencia a ignorar las implicaciones sociológicas de sus modos de diagnóstico y terapia. Deseo discutir lo que considero es el reto implícito de Freud al concepto mismo de racionalidad. Durkheim se denominó a sí mismo racionalista. Weber hizo de la legitimación racional-legal el centro de su análisis de la autoridad. Y Marx se dedicó a buscar lo que llamaba el socialismo científico (es decir, racional). Todos nuestros pensadores formativos eran hijos del Iluminismo, incluso cuando, como en el caso de Weber, planteaban interrogantes pesimistas sobre hacia dónde nos dirigíamos. (Pero la Primera Guerra Mundial causó mucho pesimismo para la mayoría de los intelectuales europeos.)

Freud de ningún modo era un extraño a esta tradición. De hecho, ¿a qué se dedicó al fin y al cabo? Le dijo al mundo, y en particular al mundo médico, que el

comportamiento que nos parece extraño e irracional es de hecho explicable, si uno logra comprender que gran parte de la mente del individuo opera a un nivel que Freud llamó el inconsciente. El inconsciente, por definición, no puede ser escuchado o visto, incluso por el individuo mismo, pero, dijo Freud, hay modos indirectos de saber lo que sucede en el inconsciente. Su primera obra importante, *La interpretación de los sueños* (1900), trató precisamente este tema. Freud dijo que los sueños revelan lo que el yo está reprimiendo en el inconsciente<sup>12</sup>. Los sueños no son la única herramienta analítica que tenemos a nuestra disposición. Toda la terapia psicoanalítica en su conjunto, la llamada cura discursiva, fue desarrollada como una serie de prácticas que podían ayudar tanto al analista y al analizando a cobrar conocimiento de lo que sucedía en el inconsciente<sup>13</sup>. El método está esencialmente derivado de las creencias iluministas. Refleja la visión de que una mayor conciencia podría conducir a una mejor toma de decisiones, esto es: un comportamiento más racional. Pero el camino hacia este comportamiento más racional pasa por el reconocimiento de que el llamado comportamiento neurótico es realmente "racional," una vez que uno comprende lo que el individuo intenta lograr mediante la conducta y, por ende, la razón por la que ocurre. La conducta puede ser menos que óptima en la opinión del analista, pero no por ello es irracional.

En la historia de la práctica psicoanalítica, Freud y los primeros analistas trataron exclusivamente, o al menos principalmente, adultos neuróticos. Pero

---

<sup>12</sup> "Hemos aprendido del psicoanálisis que la esencia del proceso de represión yace, no en poner fin a, en aniquilar, la idea que representa un instinto, sino en evitar que se vuelva consciente" (Freud, 1957, 166).

<sup>13</sup> "Un progreso en el significado es un fundamente perfectamente justificable para ir más allá de los límites de la experiencia directa..."

Al igual que Kant nos previno de que no dejáramos de advertir el hecho de que nuestras percepciones están subjetivamente condicionadas y no deben ser consideradas como idénticas con lo que es percibido aunque incognoscible, del mismo modo el psicoanálisis nos advierte que no equiparemos las percepciones por medio de la conciencia con los procesos mentales inconscientes que son su objeto. Al igual que lo físico, lo psíquico no necesariamente es en realidad lo que se nos aparenta que es" (Freud, 1957, 167, 171).

siguiendo la lógica de la expansión organizacional, analistas subsiguientes se aprestaron a analizar niños y hasta infantes que aún no habían llegado a la edad de hablar. Otros más comenzaron a hallar modos de tratar con psicóticos, es decir, con personas presumiblemente más allá de la capacidad para entrar de frente en una discusión racional. Freud mismo tiene algunas cosas interesantes que decir sobre los neuróticos agudos y los psicóticos. Al discutir lo que Freud llama la "metapsicología de la represión", él indica las múltiples formas que puede asumir la represión, las diversas neurosis de transferencia. Por ejemplo, en la histeria ansiosa, puede haber al principio un retiro ante el impulso y una huida hacia una idea substitutiva, un desplazamiento. Pero entonces la persona siente la necesidad de "inhibir... el desarrollo de la ansiedad que surge del sustituto". Freud nota entonces que "con cada aumento de la excitación instintiva el muro protector alrededor de la idea substitutiva debe ser ensanchado un poco más hacia afuera" (Freud, 1957, 182). En este punto, la fobia se vuelve aún más complicada y desemboca en intentos adicionales de huida.<sup>14</sup>

Lo que se está describiendo aquí es un interesante proceso social. Algo ha causado ansiedad. El individuo busca evitar los sentimientos y consecuencias negativos mediante un dispositivo represivo. Esto logra aliviar la ansiedad, pero a un precio. Freud sugiere que el precio es demasiado elevado (¿o es que tal vez podría ser demasiado elevado?). Lo que el psicoanalista presumiblemente está tratando de hacer es ayudar al individuo a enfrentar lo que está causando la ansiedad, y a continuación ser capaz de aliviar el dolor a un precio menor. De modo que el individuo está tratando racionalmente de reducir el dolor. Y el

---

<sup>14</sup> "El yo se comporta como si el peligro de un desarrollo de ansiedad lo amenazara no desde la dirección de un impulso instintivo sino desde la dirección de una percepción, y por ende se ve habilitado para reaccionar contra el peligro exterior mediante los intentos de huida representados por las conductas de evitar el estímulo. En este proceso, la represión es exitosa en un aspecto; la liberación de la ansiedad puede hasta cierto punto ser represada, pero sólo con sacrificios muy grandes de libertad personal. Un intento de huir de las exigencias del instinto son, sin embargo, por lo general inútiles, y a pesar de todo, el resultado de huida fóbica permanece insatisfactorio" (Freud, 1957, 184).

psicoanalista está tratando de conducir al paciente a percibir de que podría haber un mejor modo (¿un modo más racional?) para reducir el dolor.

¿Tiene el analista razón? ¿Es el modo nuevo uno más racional de aliviar el dolor? Freud concluye esta discusión del inconsciente al volverse a situaciones más difíciles aún. Freud nos exhorta que veamos “cuánto más radical y profundamente se pone en práctica este intento de huida, esta huida del yo, en las neurosis narcisistas” (Freud, 1957, 203). Pero aun aquí, en lo que Freud considera una patología aguda, todavía lo percibe como la misma búsqueda, la misma búsqueda racional por reducir el dolor.

Freud está muy consciente de los límites del papel del analista. En *El yo y el ello*, advierte claramente contra la tentación de jugar al “profeta, salvador y redentor”<sup>15</sup>. Freud manifiesta un sentido similar de advertencia en *Civilización y sus descontentos*. Está discutiendo la imposibilidad de cumplir nuestra tarea necesaria de tratar de ser felices. Dice: “No hay regla dorada que se aplique a todos: cada hombre debe averiguar por sí mismo en qué modo particular puede salvarse” (Freud, 1961, 34). Añade que las opciones llevadas a un extremo conducen a peligros y huidas hacia la neurosis, y concluye que: “El hombre que ve su búsqueda de la felicidad acabar en la nada en años posteriores puede aún hallar consuelo en la descarga de placer que brinda la intoxicación crónica; o puede embarcarse en el intento desesperado de rebelión aparente en una psicosis” (Freud, 1961, 35-36).

---

<sup>15</sup> “La batalla contra el obstáculo de una sensación inconsciente de culpa no se le hace fácil al analista. Nada se puede hacer contra ella directamente, y nada indirectamente excepto el lento procedimiento de desenmascarar sus raíces inconscientes reprimidas, y por ende de gradualmente convertirla en una sensación *consciente* de culpa... Depende principalmente de la intensidad de la sensación de culpa; a menudo no hay ninguna fuerza opuesta de una fortaleza igual que el tratamiento pueda usar para contrarrestarla. Tal vez puede depender también de sobre si la personalidad del analista le permita al paciente colocarlo en el lugar de su ideal de yo, y esto implica para el analista una tentación de interpretar el papel de profeta, salvador y redentor del paciente. Debido a que las reglas del análisis están diametralmente opuestas a que el médico haga uso de su personalidad en semejante modo, se debe confesar honestamente que aquí nos encontramos ante otra limitación de la efectividad del análisis; después de todo el análisis no busca volver imposibles las reacciones patológicas, sino darle al yo del paciente la libertad de decidir entre un camino o el otro” (Freud, 1960, 50-51).

Me impresionan varias cosas en estos pasajes de Freud. Las patologías que él observa en el paciente son descritas como huidas del peligro. Recalco de nuevo cuán racional es huir del peligro. De hecho, incluso la huida aparentemente más irracional de todas, aquella hacia la psicosis, está descrita como "un intento desesperado de rebelión", como si la persona tuviera poca alternativa. Desesperado, intentó la psicosis. Y finalmente, lo que el analista puede hacer tiene un límite, no sólo porque no es, no puede ser, un profeta, sino también porque "cada hombre debe averiguar por sí mismo de qué modo particular puede salvarse".

No estamos en un congreso de psicoanalistas. No he planteado estos asuntos para discutir ya sea el funcionamiento de la psiquis ni las modalidades de tratamiento psiquiátrico. He introducido estos pasajes de Freud debido a la luz que arrojan sobre nuestra subyacente presuposición de racionalidad. Algo puede ser descrito como racional sólo si hay otras cosas que pueden ser descritas como irracionales. Freud entró en el ámbito de lo que era aceptado socialmente como conducta irracional y neurótica. Su aproximación fue descubrir la racionalidad subyacente de esta conducta aparentemente irracional. Siguió hacia adelante a lo más irracional, lo psicótico, y halló allí una explicación que podemos llamar racional, una vez más la huida ante el peligro. Por supuesto, el psicoanálisis se basa en la presuposición de que hay modos mejores y menos buenos de enfrentar el peligro. Las diferentes respuestas del individuo cobran precios diferentes, para usar la metáfora económica de Freud.

Al proseguir hasta el final, sin embargo, la lógica de la búsqueda de la explicación racional de lo aparentemente irracional, Freud nos llevó por un camino cuya conclusión lógica es que nada es irracional desde el punto de vista del actor. ¿Y quién es cualquier externo para decir que él tiene la razón y el paciente se equivoca? Freud es cuidadoso en cuanto a cuán lejos debería ir el analista en la imposición de sus prioridades sobre el paciente. "Cada hombre debe averiguar por sí mismo de qué modo particular puede salvarse." Pero si nada es irracional, visto desde el punto de vista de otra persona, ¿de dónde provienen las alabanzas a la

modernidad, la civilización, la racionalidad? Este es un desafío tan profundo que yo argumentaría que ni siquiera hemos empezado a enfrentarlo. La única conclusión consistente que podemos sacar es que no existe tal cosa como la racionalidad formal; o más bien que, para decidir lo que es formalmente racional, uno debe necesariamente descifrar hasta el más mínimo detalle de complejidad y especificidad el final que se propone, en cuyo caso todo depende del punto de vista y del balance de preocupaciones del actor. En este sentido, el posmodernismo en sus versiones más radicales y solipsistas retoma esta premisa freudiana hasta su destino final, y, obsérvese, sin darle a Freud el más mínimo crédito en este proceso, probablemente porque no están conscientes del origen cultural de sus afirmaciones. Pero por supuesto, semejantes posmodernistas no están asumiendo el reto freudiano como un reto sino como una verdad universal eterna, la más grande de las grandes narrativas, y, con este tipo de auto-contradicción, esta posición extrema se autodestruye.

A la luz del reto de Freud, algunos han reaccionado con alegría y se han vuelto solipsistas, y otros han retrocedido a repetir la letanía de la racionalidad. No podemos darnos el lujo de hacer ninguna de estas dos cosas. El reto de Freud a la operacionalidad misma del concepto de racionalidad formal nos obliga a tomar más en serio el concepto weberiano complementario de racionalidad material, y analizarlo con mayor profundidad de lo que Weber mismo estaba dispuesto a hacerlo. Lo que Freud retó, lo que de hecho tal vez ha destruido, es la utilidad de concepto de racionalidad *formal*. ¿Puede haber algo semejante a una racionalidad formal abstracta? La racionalidad formal es siempre la racionalidad formal de alguien. ¿Cómo puede haber entonces una racionalidad formal universal? La racionalidad formal suele presentarse usualmente como la utilización de los medios más eficientes para lograr un fin. Pero los fines no son tan fáciles de definir. Nos invitan a hacer una "descripción gruesa" geertziana. Y una vez concedido eso, como insinúa Freud, todo el mundo es formalmente racional. La racionalidad *material* es precisamente el intento de lidiar con esta subjetividad irreductible y

sugerir que a pesar de ello podemos hacer escogencias inteligentes y dotadas de sentido, escogencias sociales. Regresaré a este tema.

El segundo reto que quiero tratar es el reto al eurocentrismo. Este está ampliamente difundido. Rara vez se lo mencionaba hace treinta años. Una de las primeras personas en plantear este asunto públicamente entre nosotros fue Anouar Abdel-Malek, cuya denuncia del "Orientalismo" (1963) se adelanta a la de Edward Said por más de una década. Es un estudioso que ha dedicado su obra vital a sugerir lo que ha llamado un "proyecto civilizacional alternativo" (1981, xii). Quisiera discutir lo que él ha argumentado, particularmente en *Social Dialectics* (1981). Escojo discutir su obra porque Abdel-Malek va más allá de una mera denuncia de las fechorías de Occidente hacia una exploración de las alternativas. Abdel-Malek comienza con la presuposición de que, en la realidad geopolítica transformada, "el universalismo [p]repostulado, como receta, simplemente no funciona"<sup>16</sup>. Para llegar a lo que Abdel-Malek percibe como una "teoría social significativa" (1981, 43), sugiere que empleemos un comparativismo no reduccionista que compare lo que ve como un mundo conformado por tres círculos entretejidos—civilizaciones, áreas culturales y naciones (o "formaciones nacionales"). Para él, sólo existen dos "civilizaciones," la indoaria y la china. Cada una contiene múltiples áreas culturales. La indoaria contiene la antigüedad egipcia, la antigüedad grecoromana, Europa, Norteamérica, África Sub-sahariana, las zonas

---

<sup>16</sup> "La inspiración inicial... yace y permanece hondamente enraizada en la transformación del mundo de nuestro tiempo, en la llegada a la contemporaneidad de Oriente—Asia y África, junto con América Latina..."

La dificultad central que enfrenta la teoría social en el momento de Yalta, el clímax de la hegemonía occidental, era cómo generar modos y medios de abordar las culturas y sociedad hasta entonces marginadas que pertenecían a moldes civilizacionales no occidentales. El universalismo prepostulado, como receta, simplemente no iba a funcionar. Ni era capaz de interpretar, desde adentro, las especificidades existentes, ni era aceptable para las tendencias formativas más importantes dentro de las escuelas nacionales de pensamiento y acción...

Una teoría social no temporal puede darse sólo en las producciones epistemológicas subjetivistas de los ideólogos profesionales, divorciados del mundo real concreto, de las dialécticas objetivas de las sociedades humanas en períodos y lugares históricos dados y de las influencias formativas geohistóricas que operaban en la parte oculta del iceberg" (Abdel-Malek, xi, xiii).

islámicas tanto árabes como persas y partes importantes de América Latina. La civilización china contiene a la China propiamente dicha, Japón, el sureste asiático, el subcontinente indio, Oceanía y la zona islámica asiática.

Si el factor clave para Abdel-Malek es la "civilización," el concepto clave es "especificidad," y esto requiere, según sus propias palabras, añadir un "hilo geográfico" a lo histórico (Abdel-Malek, 1981, 97). Pero habiendo dicho esto, añade entonces que el problema central en la teoría general y la epistemología es el de "profundizar y definir las relaciones entre el concepto del tiempo y la constelación de nociones que versan particularmente sobre la densidad del tiempo en el ámbito de las sociedades humanas" (Abdel-Malek, 1981, 156). Aunque uno puede comparar las civilizaciones en términos de producción, reproducción y poder social, la diferencia crucial está en las relaciones con la dimensión-tiempo, donde hallamos la mayor "densidad de especificidad manifiesta y explícita. Porque aquí estamos en el corazón mismo de la cultura y el pensamiento..." El se refiere a "la influencia central, constitutiva y omnipresente de la dimensión-tiempo, la profundidad del campo histórico" (Abdel-Malek, 1981, 171-172).

El reto geográfico por ende se convierte en un concepto alternativo del tiempo. Recuérdense que, para Abdel-Malek, sólo hay dos "civilizaciones" en el sentido en que emplea el término, y por consiguiente sólo dos relaciones con la dimensión-tiempo. De un lado está la visión occidental del tiempo, una "visión operacional," que él retrotrae hasta Aristóteles, "el auge de la lógica formal, la hegemonía del pensamiento analítico," el tiempo como "una herramienta de acción, no como una concepción del lugar del hombre en la duración histórica..." (Abdel-Malek, 1981, 179). "En el otro lado del río", hallamos un concepto no analítico donde "el tiempo es el amo," y por consiguiente no puede ser "aprehendido como mercancía"<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> "En el otro lado del río, las concepciones del Oriente se estructuraron a través de un proceso diferente realizado en un ambiente totalmente diferente.

Si estudiamos la constitución histórico-geográfica de las naciones y sociedades de Oriente—Asia, alrededor de China; el área islámica en África y Asia—se volverá inmediatamente evidente que tenemos ante nosotros las sociedades de formaciones socioeconómicas sedentarias y estables

Concluye con un llamado a “una interacción dialéctica no antagonista mas contradictoria entre las dos orillas de nuestro río común” (Abdel-Malek, 1981, 185).<sup>18</sup> ¿Dónde nos deja esto? Nos deja con las dos orillas de un río compartido— de ningún modo la visión de Durkheim, Marx y Weber. Nos deja con especificidades irreducibles sobre las que no obstante podemos teorizar. Nos deja con un desafío civilizacional sobre la naturaleza del tiempo, un tema que ni siquiera era un tema para la cultura clásica de la sociología. Y esto nos conduce directamente al tercer desafío.

El tercer desafío también tiene que ver con el tiempo, no sobre dos visiones del tiempo, sino sobre las múltiples realidades del tiempo, sobre la construcción social del tiempo. Puede que el tiempo sea el amo, pero si así es, en opinión de Fernand Braudel, es a la vez un amo que hemos construido nosotros mismos, y sin embargo uno que es difícil de resistir. Braudel argumenta que en realidad hay *cuatro* tipos distintos de tiempo social, pero que, en el siglo diecinueve y gran parte del veinte, la mayoría abrumadora de los científicos sociales percibieron solamente *dos* de ellos. Por un lado, había aquéllos que consideraban que el tiempo estaba esencialmente compuesto por una secuencia de eventos, lo que Paul Lacombe había denominado “*histoire événementielle*,” “historia episódica”. Según esta visión, el tiempo era el equivalente de una línea euclidiana que contenía un número infinito de puntos. Estos puntos eran “episodios-eventos” y

---

más antiguas de la historia de la humanidad. Un grupo de sociedades llegó a establecerse alrededor de los ríos principales, frente a amplias aperturas al océano y al mar, lo cual permitió que grupos pastorales avanzaran hacia un modo de producción y existencia social más estable, agrícola y sedentario... Lo crucial aquí es tener presente la relevancia de la ‘durabilidad’, del ‘mantenimiento social’ a lo largo de siglos y milenios para estos elementos básicos objetivos...

El tiempo es el amo. Por ende, la concepción del tiempo puede decirse que se desarrolló como una visión no analítica, como una concepción unitaria, simbiótica, unificada y unificante. El hombre ya no podía ‘tener’ o ‘carecer’ de tiempo; el tiempo, amo de la existencia, no podía ser aprehendido como una mercancía. Por el contrario, el hombre estaba determinado y dominado por el tiempo” (Abdel-Malek, 1981, 180-181).

<sup>18</sup> Abdel-Malek no está rechazando la totalidad de la modernidad occidental. De hecho, añade esta advertencia a Oriente en su enfrentamiento con Occidente: “Si Oriente desea convertirse en amo de su propio destino, haría bien en ponderar el viejo decir de las artes marciales en Japón: ‘No

estaban colocados según una secuencia diacrónica. Esto, por supuesto, concuerda con la antigua visión de que todo está continuamente cambiando a cada momento, que la explicación es secuencial y que la experiencia es irrepetible. Está en la base de lo que llamamos la historiografía idiográfica, pero también en la del empirismo a-teórico, ambas corrientes ampliamente difundidas en la ciencia social moderna.

La visión alternativa del tiempo ampliamente difundida es que los procesos sociales no tienen tiempos, en el sentido de que lo que explica los eventos son reglas o teoremas que se aplican a lo largo y ancho del tiempo y del espacio, incluso si en el momento presente no podemos esclarecer todas estas reglas. En el siglo diecinueve, a esta visión se le refería como "física social," en alusión a la mecánica newtoniana que proporcionaba el modelo de este tipo de análisis. Braudel se refirió a este tipo de tiempo como "*la très longue durée*", "*la muy larga duración*" (que no debe confundirse con "*la longue durée*", "*la larga duración*"). Podríamos denominarlo el tiempo eterno. Braudel presentó a Claude Lévi-Strauss como su ejemplo principal de este procedimiento, pero, por supuesto, el concepto ha sido ampliamente empleado por otros. De hecho, se podría decir que constituye el uso imperante dentro de la cultura de la sociología y lo que generalmente designamos cuando hablamos de "positivismo." Braudel mismo dice de esta variedad de tiempo social: "si existe, sólo puede ser el período de tiempo de los sabios" (Braudel, 1974, 95).

La objeción básica de Braudel a estos dos conceptos del tiempo es que ninguno de ellos toma al tiempo en serio. Braudel piensa que el tiempo eterno es un mito y que el tiempo episódico, el tiempo del suceso, es, en su famosa frase, "polvo." Sugiere que la realidad social de hecho ocurre principalmente en dos tipos distintos de tiempo que han sido en gran parte ignorados tanto por los historiadores idiográficos como los científicos sociales nomotéticos. Denomina a estos tiempos los de la *longue durée* (*larga duración*), o tiempo estructural, largo pero no eterno, y el de la *conjoncture* (*coyuntura*), o tiempo cíclico, el tiempo de

---

olvides que sólo aquél que conoce las cosas nuevas a la vez que conoce las cosas antiguas puede convertirse en un auténtico maestro" (Abdel-Malek, 1981, 185).

rango intermedio, el tiempo de ciclos *dentro* de estructuras. Ambos de estos tiempos son constructos del analista, pero también son simultáneamente realidades sociales que restringen a los agentes. Ustedes piensen quizás que Durkheim, Marx y Weber no eran completamente resistentes a semejantes constructos braudelianos, y esto, hasta cierto punto, es verdad. Los tres fueron pensadores sofisticados y sutiles, y dijeron muchas cosas que hoy día ignoramos a nuestro propio riesgo. Pero como los tres fueron incorporados a lo que estoy denominando la cultura de la sociología, no había ningún espacio para el tiempo socialmente-construido, y por ende Braudel representa un reto fundamental a esa cultura.

Puesto que el reto del eurocentrismo nos obliga a ingresar a una geografía más compleja, de igual modo la protesta en contra de la ignorancia del tiempo social nos obliga a entrar en una perspectiva de tiempo mucho más larga de lo que habíamos estado acostumbrados a utilizar—pero siempre una, recuérdese, que es mucho menos que infinita. Sin duda, el surgimiento en la década de 1970 de lo que ahora llamamos la sociología histórica fue una respuesta, al menos en parte, al reto braudeliano, pero ha sido absorbida como una especialidad dentro de la sociología, y la exigencia implícita braudeliana para una mayor reconfiguración epistemológica ha sido resistida.

El cuarto reto viene desde afuera de la ciencia social. Ha llegado del surgimiento de un movimiento de conocimiento en las ciencias naturales y las matemáticas que se conoce hoy como estudios de complejidad. Hay una cantidad de figuras importantes en este movimiento. Me concentraré en el que en mi opinión formuló el reto más radicalmente, Ilya Prigogine. Sir John Maddox, el antiguo editor de *Nature*, advirtió la singular importancia de Prigogine y afirmó que la comunidad investigativa le debe una gran deuda “por su casi obstinada insistencia a lo largo de cuatro décadas en los problemas del no equilibrio y la complejidad” (1997). Prigogine por supuesto es un premio Nobel en química, otorgado por su trabajo en las llamadas estructuras disipativas. Pero los dos

conceptos clave que resumen su perspectiva son la "flecha del tiempo" y "el fin de las certezas"<sup>19</sup>.

Ambos conceptos buscan refutar las presuposiciones más fundamentales de la mecánica newtoniana, presuposiciones que Prigogine cree que sobrevivieron incluso a las revisiones necesitadas por la mecánica cuántica y la relatividad<sup>20</sup>. Los conceptos no newtonianos de entropía y probabilidades ciertamente no son recientes. Estuvieron en la base de la química, tal como se desarrolló en el siglo diecinueve, y de hecho en cierto sentido justificaron la distinción entre física y química. Pero, desde el punto de vista de los físicos, el recurrir a semejantes conceptos indicaba la inferioridad intelectual de la química. La química era incompleta precisamente porque era lo insuficientemente determinista. Prigogine no sólo se niega a aceptar el mérito inferior de semejantes conceptos, sino que va mucho más lejos. Quiere argumentar que la física misma debe estar basada en ellos. Tiene la firme intención de herir al dragón en su línea de defensa más íntima, cuando afirma que la irreversibilidad, lejos de ser dañina, es una "fuente de orden" e "interpreta un papel constructivo fundamental en la naturaleza"

---

<sup>19</sup> *The End of Certainty* es el título dado a la traducción al inglés de su obra en 1997, pero el título original francés fue *La fin des certitudes* (1996), y que creo que esta forma plural es más adecuada para sus planteamientos.

<sup>20</sup> "El ejemplo por excelencia es la ley de Newton, que vincula fuerza y la aceleración. Es sabido que la física newtoniana fue destronada en el siglo veinte por la mecánica cuántica y la relatividad. Pero los rasgos fundamentales de la ley de Newton – su determinismo y simetría temporal-sobrevivieron..."

Por supuesto que la mecánica cuántica ya no describe trayectorias sino funciones de onda, pero su ecuación de base, la ecuación de Schrödinger, también es determinista y reversible. Las leyes de la naturaleza enunciadas por la física representan por lo tanto un conocimiento ideal que alcanza la certidumbre. Una vez establecidas las condiciones iniciales, todo está determinado. La naturaleza es un autómata que podemos controlar, al por lo menos en principio. La novedad, la elección, la acción espontánea son apariencias relativas al punto de vista humano...

La concepción de una naturaleza pasiva sujeta a leyes deterministas es una especificidad de Occidente. En China, o en Japón, "naturaleza" significa "lo que existe por sí mismo" (Prigogine, 1997, 19-20).

Obsérvese aquí la similitud con la insistencia de Abdel-Malek en dos diferentes relaciones civilizacionales con la dimensión-tiempo.

(Prigogine, 1997, 27-29).<sup>21</sup> Prigogine deja bien claro que él no desea negar la validez de la física newtoniana. Trata con sistemas integrables y se sostiene dentro de su "ámbito de validez" (Prigogine, 1997, 30). Sin embargo, este ámbito es reducido, ya que los "sistemas inegrables son la excepción" (Prigogine, 1997, 118)<sup>22</sup>. La mayoría de los sistemas "involucran tanto procesos deterministas (entre bifurcaciones) como procesos probabilísticos (en la escogencia de los ramales)" (Prigogine, 1997, 75), y los dos procesos juntos crean una dimensión histórica que registra las sucesivas escogencias.

No estamos en un congreso de psicoanalistas, igualmente no estamos en un congreso de físicos. Si planteo este reto aquí entre nosotros, se debe en gran parte a que, como hemos estado tan acostumbrados a asumir que la mecánica newtoniana representaba un modelo epistemológico que debíamos emular, es entonces importante reconocer que este modelo epistemológico está enfrentado a un desafío severo dentro de la misma cultura que le dio origen. Pero, más importante aún, se debe a que este replanteamiento de la dinámica invierte completamente la relación de la ciencia social con la ciencia natural. Prigogine nos recuerda la afirmación de Freud de que la humanidad ha conocido tres heridas

---

<sup>21</sup> "Después de más de un siglo, durante el cual la física conoció mutaciones extraordinarias, la mayoría de los físicos presenta la interpretación de la irreversibilidad en cuanto aproximación como si fuera algo evidente..."

Esta interpretación – que implica que nuestra ignorancia y la tosquedad de nuestras descripciones serían responsables del segundo principio y en consecuencia de la flecha del tiempo – es insostenible. Nos obliga a concluir que el mundo parecería perfectamente simétrico en el tiempo ante los ojos de un observador bien informado (como el demonio imaginado por Maxwell) capaz de observar los microestados...

El punto de vista nuestro es diferente. En su formulación tradicional, las leyes de la física describen un mundo idealizado, estable, y no el mundo inestable y evolutivo, en el que vivimos. En primer lugar, nuestro rechazo de la banalización de la irreversibilidad ya no pueden asociarse sólo a un aumento del desorden. Por el contrario, los desarrollos recientes de la física y de la química de no equilibrio muestra que la flecha del tiempo puede ser fuente de orden" (Prigogine, 1997, 27-29).

<sup>22</sup> "[N]uestra posición es que la mecánica clásica está incompleta porque no incluye los procesos irreversibles asociados con un aumento de entropía. Para incluir estos procesos dentro de su planteamiento, debemos incorporar la inestabilidad y la no integrabilidad. Recordemos también que los sistemas integrables son la excepción. La mayoría de los sistemas dinámicos (empezando por el sistema de tres-cuerpos), son no integrables" (Prigogine, 1997, 118).

sucesivas a su orgullo: cuando Copérnico demostró que la tierra no era el centro del sistema planetario; cuando Darwin demostró que los seres humanos eran una especie animal; y cuando él, Freud, demostró que nuestra actividad consciente está controlada por nuestro inconsciente. A esto Prigogine añade: "La actividad creativa e innovadora, no es ajena a la naturaleza. Se la puede considerar una ampliación e intensificación de rasgos ya presentes en el mundo físico, que el descubrimiento de los procesos alejados del equilibrio nos ha enseñado a descifrar" (Prigogine, 1997, 78). Obsérvese lo que él ha hecho aquí. Prigogine ha reunido a la ciencia social y a la ciencia natural, no bajo la presuposición decimonónica de que la actividad humana puede ser vista simplemente como una variante de otra actividad física, sino bajo el fundamento invertido de que la actividad física puede ser vista como un proceso de creatividad e innovación. Esto seguramente es un desafío para nuestra cultura, tal y como ha sido practicada. Más aún, Prigogine también discute el tema de la racionalidad que aquí hemos planteado. Aboga por un "regreso al realismo" que no es un "regreso al determinismo" (Prigogine, 1997, 145).<sup>23</sup> La racionalidad que es realista es precisamente la racionalidad que Weber denominaba "material," es decir, la racionalidad que es resultado de la escogencia realista.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> "El retorno al realismo propio de nuestro enfoque no es un retorno al determinismo..."

El azar, o la probabilidad, no es ya un modo conveniente de aceptar la ignorancia, sino más bien parte de una nueva y expandida racionalidad.

Al aceptar que el futuro no está determinado, llegamos al fin de las certezas. ¿Es esto acaso una admisión de derrota para la mente humana? Por el contrario, creemos que lo opuesto es verdad...

El tiempo y la realidad están irreduciblemente ligados. Negar el tiempo puede ser o un consuelo o un triunfo de la razón humana. Siempre es una negación de la realidad... Lo que hemos intentado seguir es efectivamente un camino estrecho [Nota de I. Wallerstein: escuchen las palabras: un camino estrecho] entre dos concepciones que ambas llevan a la alienación: un mundo regido por leyes deterministas, que no deja ningún espacio a la novedad, y un mundo regido por un Dios que juega a los dados, donde todo es absurdo, sin causa e incomprensible" (Prigogine, 1997, 145, 155, 183, 187-188).

<sup>24</sup> Es interesante en este punto regresar a Braudel para ver cómo sus planteamientos, escritos tres décadas atrás, emplean un lenguaje muy similar al de Prigogine. Él desea describir sus intentos por

El quinto desafío que quiero discutir es el feminismo. Las feministas le dicen al mundo del conocimiento que ha estado prejuiciado de múltiples maneras. Ha ignorado a las mujeres como sujetos del destino humano. Ha excluido a las mujeres como estudiantes de las realidades sociales. Ha utilizado presuposiciones *a priori* sobre las diferencias sexuales que no se basan en investigaciones realistas. Ha ignorado el punto de vista de las mujeres<sup>25</sup>. Todas estas acusaciones me parecen justas en los términos del registro histórico. Y el movimiento feminista, dentro de la sociología y en el ámbito más amplio del mundo del conocimiento social, ha tenido algún impacto en décadas recientes en rectificar estos prejuicios, aunque por supuesto falta mucho por recorrer antes de que estos temas se vuelvan no temas<sup>26</sup>. Sin embargo, en todo este aspecto del trabajo de las feministas, no han estado retando a la cultura de la sociología. Más bien la han estado utilizando y simplemente afirmando que la mayoría de los sociólogos (y más generalmente los científicos sociales) no han respetado las reglas mismas que establecieron para la práctica de la ciencia social.

Esto sin duda es algo importante que había que hacer. Pero pienso que hay algo aún más importante, en lo cual las feministas muy definitivamente han estado

---

mezclar "unidad y diversidad dentro de las ciencias sociales" mediante un término que dice tomar prestado de sus colegas polacos, el de "estudios complejos" (Braudel, 1980b, 67). Describe la *histoire événementielle*, la que considera que es polvo, como historia "lineal" (Braudel, 1980b, 67). Nos dice que acojamos la visión de Gurvitch de la sociedad global, en un modelo que nos recuerda las bifurcaciones: "[Gurvitch] ve el futuro de ambas [la Edad Media en Occidente y nuestra sociedad contemporánea] como dudando entre diversos destinos diferentes, todos los cuales son radicalmente diferentes, y esto me parece una evaluación razonable de la variedad de la vida misma; el futuro no es un camino único. De modo que debemos renunciar a lo lineal" (Braudel, 1980a, 200).

<sup>25</sup> Cito dos afirmaciones resumidas de en qué consiste la labor académica feminista. Constance Jordan (1990, 1): "La labor académica feminista se basa en la presuposición de que las mujeres han experimentado la vida de un modo diferente a los hombres y que esa diferencia vale la pena ser estudiada." Joan Kelly (1984, 1) escribe: "La historia de las mujeres tiene una meta dual: devolver las mujeres a la historia y devolver la historia a las mujeres."

<sup>26</sup> Véase a Joan Kelly de nuevo (1984, 1): "Al buscar añadir a las mujeres a los fundamentos [verificar] del conocimiento histórico, la historia de las mujeres ha revitalizado a la teoría, porque ha conmocionado las concepciones del estudio histórico. Lo ha hecho al volver problemáticas tres de las preocupaciones básicas del pensamiento histórico: (1) periodización, (2) categorías de análisis social y (3) teorías de cambio social."

retando a la cultura de la sociología. Ha sido la afirmación de que ha habido un prejuicio machista no sólo en el ámbito del conocimiento social (donde, para decirlo así, habría sido teóricamente previsible), sino también en el ámbito del conocimiento del mundo natural (donde en teoría no debería haber existido). Con esta afirmación, han atacado la legitimidad del alegato a favor de la objetividad en su *sanctum sanctorum*, un alegato central para la cultura clásica de la sociología. Al igual que Prigogine no estaba satisfecho con que se le permitiera que la química fuera una excepción al determinismo de la física, sino que ha insistido en que la física no es y no puede ser determinista, del mismo modo las feministas no están satisfechas con tener el conocimiento social definido como un ámbito en el que los prejuicios sociales son de esperar (aunque indeseables); insisten en que esto se aplica de igual modo al conocimiento de los fenómenos naturales. Abordaré este tema mediante la discusión de algunas académicas feministas cuyos antecedentes (es decir, su formación inicial) se hallan en las ciencias naturales y quienes por ende son capaces de tratar el asunto con el conocimiento técnico necesario, la formación en y la simpatía por las ciencias naturales.

Las tres que he escogido son Evelyn Fox Keller, entrenada como biofísico matemático; Donna J. Haraway, entrenada como biólogo homínido; y Vandana Shiva, entrenada como físico teórico. Keller relata su caída en cuenta hacia mediados de los años 70 que lo que hasta entonces le había parecido una pregunta evidentemente absurda repentinamente asumió precedencia en su jerarquía intelectual: "¿Cuánto de la naturaleza de la ciencia está involucrado con la idea de la masculinidad y qué significado tendría para la ciencia si fuera de otro modo?" Luego indica cómo responderá a esta pregunta: "Mi tema... [consiste en] cómo la construcción de hombres y mujeres ha afectado la construcción de la ciencia." Hasta aquí, no nos hemos alejado aún de la sociología del conocimiento o de la sociología de la ciencia. Y Keller dice correctamente que plantear la pregunta sólo de este modo resultará en un impacto "marginal" a lo sumo sobre la cultura de la ciencia natural. Lo que tiene que demostrarse es que el género afecta la "producción de la teoría científica" (Keller, 1985, 3-5).

¿Es esto factible? Keller mira hacia la variable intermedia de las psiquis de los científicos. Ella habla de la "dinámica intrapersonal de la 'la escogencia de la teoría'" (Keller, 1985, 10)<sup>27</sup>. Keller no tiene ninguna dificultad en demostrar que los fundadores de la ciencia baconiana imbuyeron su obra con metáforas masculinistas que involucraban un dominio y subyugación viriles de la naturaleza, y que el alegato de los científicos de ser diferentes de los filósofos naturales basándose en que sólo los científicos renuncian a la proyección de la subjetividad, simplemente no resiste la prueba del análisis<sup>28</sup>. Keller por ende observa "androcentrismo" en la ciencia, pero se niega a sacar la conclusión ya sea de rechazar a la ciencia *per se* ni de pedir la creación de una llamada ciencia radicalmente diferente. Más bien, dice:

---

<sup>27</sup> "Leer las leyes naturales por su contenido personal revela la inversión personal que los científicos hacen en el impersonalismo; el anonimato de la imagen que producen se revela a sí misma como una especie de firma... La atención a la dinámica intrapersonal de la 'teoría de la escogencia' ilumina algunos de los medios más sutiles por medio de los cuales la ideología se manifiesta en la ciencia—incluso ante las mejores intenciones de los científicos...

El hecho de que la ley de Boyle no esté equivocada no debe, sin embargo, ser olvidado. Cualquier crítica efectiva de la ciencia necesita tener en cuenta los indudables éxitos de la ciencia al igual que los compromisos que han hecho posibles tales éxitos...

La ley de Boyle sí nos brinda una descripción confiable,... [una] que resista las pruebas de la replicabilidad experimental y la coherencia lógica. Pero se tiene que reconocer que es una afirmación sobre una serie particular de fenómenos, prescritos para satisfacer ciertos intereses particulares y descritos de acuerdo a ciertos criterios de común acuerdo tanto sobre la confiabilidad como la utilidad. Los juicios sobre cuáles fenómenos vale la pena estudiar, cuáles tipos de datos son significativos—al igual que cuáles descripciones (o teorías) de esos fenómenos son los más adecuados, satisfactorios, útiles e incluso confiables—dependen críticamente de las prácticas sociales, lingüísticas y científicas de los juicios en cuestión...

[L]os científicos en cada disciplina viven y trabajan con presuposiciones que parecen constantes... pero que de hecho son variables y, dado el estímulo adecuado, están sujetas a cambio. Semejantes parroquialismos... sólo pueden ser percibidos a través del lente de la diferencia, al salirse de la comunidad" (Keller, 1985, 10-12).

<sup>28</sup> "[E]s una tesis de este libro que la ideología de la ciencia moderna, junto con su innegable éxito, lleva dentro de sí su propia forma de proyección: la proyección de desinterés, de autonomía, de alienación. Mi argumento no es simplemente que el sueño de una ciencia completamente objetiva es en principio imposible de realizar, sino que contiene precisamente lo que rechaza: los rasgos vívidos de una autoimagen refleja" (Keller, 1985, 70).

“Mi visión de la ciencia—y de las posibilidades de al menos de una criba de lo cognitivo de lo ideológico—es más optimista. En concordancia con ello, la finalidad de estos ensayos es más exigente: es la reclamación, desde adentro de la ciencia, de la ciencia como un proyecto humano más bien que machista, y la renuncia a la división entre trabajo emocional e intelectual que mantiene a la ciencia como ámbito masculino.” (Keller, 1985, 178).

Donna Haraway comienza desde sus preocupaciones como biólogo homínido y ataca los dos intentos un tanto diferentes de R.M. Yerkes y E.O. Wilson por transformar a la biología “de una ciencia de los organismos sexuales a una de grupos que se reproducen genéticamente” (Haraway, 1991, 45). El objetivo de ambas teorías, según ella, es la ingeniería humana, en dos formas sucesivamente distintas donde las diferencias simplemente reflejan cambios en el mundo social más amplio. A las dos teorías dirige la misma pregunta: ¿ingeniería humana en los intereses de quién? Denomina a su trabajo uno “sobre la invención y reinención de la naturaleza—tal vez el área más central para la esperanza, opresión y contestación para los habitantes del planeta tierra durante nuestros tiempos” (Haraway, 1991, 1). Ella insiste en que no está hablando de la naturaleza tal como es sino sobre las historias que nos relatan sobre la naturaleza y la experiencia, en cuyos relatos los biólogos interpretan un papel clave.

No intentaré reproducir aquí sus argumentos, sino simplemente llamaré la atención sobre las conclusiones que ella desea extraer de esta crítica. Al igual que Keller, ella se niega a sacar de su crítica del “determinismo biológico” una visión exclusivamente “construccionista social” (véase a Haraway, 1991, 134-135). Más bien ve el desarrollo social del siglo veinte como uno en el cual todos nos hemos vuelto “quimeras, híbridos de máquina y organismo teorizados y fabricados”, que ella denomina organismos cibernéticos. Dice que el suyo es “un argumento a favor de *complacernos* en la confusión de las fronteras y a favor de *la responsabilidad* en construir las” (Haraway, 1991, 150). Las rupturas de frontera que ella observa son

los de humano y animal o humano más animal (u organismo) y máquina; de lo físico y lo no físico.

Ella advierte en contra de una "teoría universal, totalizante" que llama "un gran error que pierde la mayor parte de la realidad", pero también alega que "asumir responsabilidad por las relaciones sociales de la ciencia y la tecnología implica negar una metafísica anticientífica, una demonología de la tecnología..." (Haraway, 1991, 181).<sup>29</sup> El tema de la responsabilidad es central a este desafío. Ella rechaza el relativismo no en nombre de "visiones totalizantes" sino en nombre de "conocimientos parciales, ubicables y críticos que sostengan la posibilidad de redes de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología" (Haraway, 1991, 191).<sup>30</sup>

La crítica de Vandana Shiva se enfoca menos en los métodos científicos propiamente dichos que en las implicaciones políticas que se sacan de la posición de la ciencia en la jerarquía cultural. Ella habla como una mujer del Sur y por ende su crítica entronca con la de Abdel-Malek.<sup>31</sup> Ella opone a la idea del "imperio del

---

<sup>29</sup> Para Haraway, esto "implica dedicarse a la labor cuidadosa de reconstruir las barreras de la vida cotidiana, en conexión parcial con los demás, en comunicación con todas nuestras partes... Éste es un sueño no de un lenguaje común sino de una heteroglosia heterodoxa y poderosa" (Haraway, 1991, 181).

<sup>30</sup> Ella concluye que "los cuerpos como objetos del conocimiento son nódulos generativos materiales y semióticos. Sus *fronteras* se materializan en la interacción social. Las fronteras se dibujan al cartografiar procesos; los 'objetos' no las preexisten en cuanto tales. Los objetos son proyectos de las fronteras. Pero las fronteras se desplazan desde adentro; las fronteras son muy huidizas. Lo que las fronteras contienen provisionalmente permanece generativo, productivo de significados y cuerpos. Localizar (y visualizar) las fronteras es una práctica riesgosa.

La objetividad no está relacionada con el distanciamiento sino con la estructuración mutua y normalmente desigual, con la asunción de riesgos en un mundo donde 'nosotros' somos permanentemente mortales, es decir, desprovistos de control 'final'" (Haraway, 1991, 200-201).

<sup>31</sup> "La Carga del Hombre Blanco se está volviendo progresivamente más pesada para el mundo y especialmente para el Sur. Los últimos 500 años de historia revelan que cada vez que una relación de colonización se ha establecido dentro el Norte y la naturaleza y los pueblos fuera del Norte, los hombres y la sociedad colonizadora han asumido una posición de superioridad y, por ende, de responsabilidad por el futuro de la tierra y por otros pueblos y culturas. De la presunción de superioridad fluye la noción de la carga del hombre blanco. De la idea de la carga del hombre blanco fluye la realidad de las cargas impuestas por el hombre blanco sobre la naturaleza, las

hombre sobre la naturaleza" el concepto de "democracia de todo tipo de vida", el cual según ella es la base de "la mayoría de las culturas no occidentales" (Shiva, 1993, 265). Ve la preservación de la biodiversidad y la preservación de la diversidad cultural humana como cosas íntimamente ligadas, y por consiguiente está muy preocupada por las consecuencias de la revolución biotecnológica contemporánea.<sup>32</sup>

Me impresionan dos constantes en el reto tal como lo plantean Keller, Haraway y Shiva. Uno es que la crítica de la ciencia natural tal y como ha sido practicada nunca se traduce en un rechazo de la ciencia como actividad cognitiva sino más bien en un análisis científico del conocimiento y la práctica científicos. En segundo lugar, la crítica de la ciencia natural tal como ha sido practicada conduce a un llamado hacia el juicio social responsable. Puede que ustedes opinen que el caso a favor del prejuicio sexual en la ciencia natural no ha quedado probado. Aquí pienso que Sandra Harding hace la respuesta adecuada: "Por improbables que [los intentos de demostrar cómo las leyes naturales de Newton y Einstein podrían participar en la simbolización sexual] puedan sonar, no hay razón para considerarlos en principio incapaces de ser exitosos" (Harding, 1986, 47).<sup>33</sup> La

---

mujeres y otros. Por consiguiente, la descolonización del Sur está íntimamente ligada a la descolonización del Norte" (Shiva, 1993, 264).

<sup>32</sup> "Mientras que la ciencia misma es un producto de fuerzas sociales y tiene una agenda social determinada por aquéllos que pueden movilizar la producción científica, en tiempos actuales la actividad científica ha sido asignada la posición epistemológica privilegiada de ser social y políticamente neutral. De este modo la ciencia asume un carácter dual: ofrece soluciones tecnológicas para los problemas políticos y sociales, pero se absuelve y se distancia a sí misma de los nuevos problemas sociales y políticos que crea..."

El asunto de volver visibles los lazos ocultos entre la tecnología científica y la sociedad y volver manifiestos y palpables los tipos de temas que se mantienen fuera de vista y sin mencionar está ligado con la relación entre el Norte y el Sur. A menos que y hasta que pueda haber responsabilidad social por las estructuras de tecnología y ciencia y los sistemas cuyas necesidades satisfacen, no puede haber ningún equilibrio y ninguna responsabilidad en los términos de las relaciones entre Norte y Sur...

Cuestionar la omnipotencia de la capacidad de la ciencia y la tecnología para resolver los problemas ecológicos es un paso importante para la descolonización del Norte" (Shiva, 1993, 272-273).

frase clave es "en principio." Es sobre esta apelación al principio más básico de la ciencia, el sometimiento de toda afirmación a la verificación empírica, que descansa el reto del feminismo a la ciencia. Mediante las dudas que arroja sobre la afirmación de que cualquier presuposición *a priori* de que el género es irrelevante para la práctica científica, el feminismo plantea un reto fundamental a la cultura de la sociología. El que plantee un desafío igual a la cultura de la ciencia natural, uno que ellos tomarán en cuenta, aún está por verse.<sup>34</sup>

El sexto y último desafío que trataré es tal vez el más sorprendente de todos y el que menos se discute. Consiste en que la modernidad, la pieza central de todo nuestro trabajo, en realidad nunca existió. Esta tesis ha sido adelantada con mayor claridad por Bruno Latour, el título de cuyo libro es el mensaje: "Nunca hemos sido modernos." Latour comienza su libro con el mismo argumento que Haraway, que las mezclas impuras son constitutivas de la realidad. Habla de la proliferación de "híbridos," lo que ella denomina "organismos cibernéticos". Para ambos, los híbridos son un fenómeno central que aumenta con el tiempo, que está

---

<sup>33</sup> "En la investigación social nosotros... queremos explicar los orígenes, formas e influencias de patrones de creencia y acción humanas aparentemente irracionales pero que se dan a lo largo y ancho de una cultura... Sólo si insistimos en que la ciencia está analíticamente separada de la vida social podemos mantener la ficción de que las explicaciones de las conductas y creencias sociales no podrían, en principio, aumentar nuestra comprensión del mundo que la física explica.

Contar objetos y dividir una línea son prácticas sociales comunes y estas prácticas pueden generar modos contradictorios de pensar sobre los objetos de la investigación matemática. Puede que sea difícil imaginar qué prácticas basadas en la división de los géneros pueden haber influido en la aceptación de unos conceptos particulares en la matemática, pero casos como éstos demuestran que la posibilidad no puede ser descartada *a priori* mediante la simple afirmación de que el contenido intelectual y lógico de las matemáticas está libre de toda influencia social" (Harding, 1986, 47, 51).

<sup>34</sup> Jensen dice en una nota crítica sobre cinco libros sobre estas cuestiones: "Exceptuando a la primatología, las ciencias principales han virtualmente ignorado los intentos feministas por dar un nuevo nombre a la naturaleza y reconstruir a la ciencia. Más allá de sugerir modelos y taxonomías que sean menos jerárquicas, más permeables y más reflexivas que los prototipos masculinos... no quedan claras las implicaciones de las revisiones y reconstrucciones feministas de la ciencia. Las prácticas feministas podrían originar nuevos modos de estar en el mundo... y así procrear nuevos modos de conocer y describir el mundo. Por otro lado, tal vez el logro mayor de estas nuevas epistemologías sea delinear los límites del lenguaje y el conocimiento; delinear la imbricación del conocimiento dentro de las estructuras (determinadas por el género) de las relaciones de poder" (1990, 246).

subanalizado y que no es para nada aterrador. Lo crucial para Latour es la superación de la segmentación académica y social de la realidad en las tres categorías de naturaleza, política y discurso. Para él las redes de realidad son “simultáneamente reales, como la naturaleza, narradas, como el discurso, y colectivas, como la sociedad” (Latour, 1993, 6).

Latour a menudo es malinterpretado como una variante de posmodernista. Es difícil ver cómo un lector atento en realidad podría cometer este error, ya que él ataca con igual vigor a quienes denomina antimodernos, a los que denomina modernos y a los que denomina posmodernos. Para él, los tres grupos presuponen que el mundo en el que hemos estado viviendo durante los últimos siglos y en el que continuamos viviendo es “moderno” en la definición que los tres grupos en común dan a la modernidad: “una aceleración, una ruptura, una revolución en el tiempo [en contraste con] un pasado arcaico y estable” (Latour, 1993, 10).

Latour argumenta que la palabra “moderno” oculta dos tipos bastante diferentes de prácticas: por un lado, la creación constante por vía de la “traslación” de nuevos híbridos de naturaleza y cultura; y por el otro, un proceso de “purificación” que separa a dos zonas ontológicas, las humanas y las no humanas. Los dos procesos, argumenta, no están separados y no pueden ser analizados por separado, porque paradójicamente es precisamente al prohibir los híbridos (purificación) que se vuelve posible la creación de híbridos y, a la inversa, es al concebir híbridos que limitamos su proliferación<sup>35</sup>. Para ubicar el llamado mundo

---

<sup>35</sup> “¿Qué lazo existe entre el trabajo de traducción o mediación y el de purificación? Ésta es la pregunta sobre la cual quisiera arrojar luz. Mi hipótesis—que permanece como demasiado cruda—es que la segunda ha hecho posible a la primera: cuanto más nos prohibimos a nosotros mismos concebir híbridos, tanto más posible se vuelve la hibridación—tal es la paradoja de los modernos... La segunda pregunta se relaciona con los premodernos, con otros tipos de cultura. Mi hipótesis—nuevamente excesivamente simple—es que al dedicarse a conceptualizar híbridos, las otras culturas han excluido su proliferación. Es esta disparidad la que explicaría la Gran División entre Ellos—todas las demás culturas—y Nosotros—los occidentales—y haría posible finalmente resolver el problema irresoluble del relativismo. La tercera pregunta se relaciona con la crisis actual: si la modernidad fuera tan eficiente en su tarea dual de separación y proliferación, ¿por qué se debilitaría a sí misma hoy día al impedir que nos convirtamos en plenamente modernos? De allí la pregunta final, que también es la más difícil: si hemos dejado de ser modernos, si ya no podemos separar el trabajo de la proliferación del trabajo de la purificación, ¿en qué nos vamos a convertir? Mi hipótesis—la cual, como todas las anteriores, es demasiado basta—es que vamos a tener que ir

moderno, Latour recomienda una "antropología", mediante lo cual quiere dar a entender "enfrentarse a todo a la vez"<sup>36</sup>.

Latour concibe un mundo en el que vivimos basados en lo que llama una Constitución que vuelve a los modernos "invencibles" al proclamar que la naturaleza es trascendente y más allá de la construcción humana, pero que la sociedad no es trascendente y por ende los humanos son totalmente libres<sup>37</sup>. Latour cree que, si algo, lo contrario es verdad<sup>38</sup>. El concepto entero de modernidad es un error.

---

más lento, reorientar y regular la proliferación de monstruos al representar su existencia oficialmente" (Latour, 1993, 12).

<sup>36</sup> "Si fuera a existir una antropología del mundo moderno, su tarea consistiría en describir del mismo modo cómo están organizados todas las divisiones de nuestro gobierno, incluyendo las de la naturaleza y las ciencias duras, y en explicar cómo y por qué estos ramos se bifurcan al igual que explicar los múltiples arreglos que los hacen converger" (Latour, 1993, 14-15). El subtítulo de la versión francesa original, que fue borrado del título en inglés, es *Essai d'anthropologie symétrique* (1991).

<sup>37</sup> "Debido a que cree en la separación total de humanos y no humanos, y porque simultáneamente anula esta separación, la Constitución ha vuelto invencibles a los modernos. Si los criticas al decir que la naturaleza es un mundo construido por manos humanas, ellos demostrarán que es trascendente, que la ciencia es una mera intermediaria que permite acceso a la Naturaleza y que ellos no intervienen allí. Si se les dice que la Sociedad es trascendente y que sus leyes nos sobrepasan infinitamente, ellos responderán que son libres y que nuestro destino está en nuestras propias manos. Si se los acusa de doblez, ellos demostrarán que jamás confunden las Leyes de la Naturaleza con la imprescriptible libertad humana" (Latour, 1993, 37).

He corregido un error de traducción impresionante al referirme al original francés (Latour, 1991, 57). En el texto en inglés, en la tercera oración se lee, con una completa falta de corrección: "Si se les dice que somos libres y que nuestro destino está en nuestras propias manos, ellos responderán que la Sociedad es trascendente y que sus leyes nos sobrepasan infinitamente."

<sup>38</sup> Latour ahonda en aclarar esta paradoja al examinar su expresión en el mundo del conocimiento: "Los científicos sociales por mucho tiempo se han permitido a sí mismos denunciar el sistema de creencias de las personas comunes. Llamamos a este sistema de creencias 'naturalización.' La gente común imagina que el poder de los dioses, la objetividad del dinero, la atracción de la moda, la belleza del arte, provienen de algunas propiedades objetivas intrínsecas a la naturaleza de las cosas. Afortunadamente, los científicos sociales saben más y demuestran que la flecha va en dirección contraria, de la sociedad a los objetos. Los dioses, el dinero, la moda y el arte ofrecen sólo una superficie para la proyección de nuestras necesidades e intereses sociales. Al menos tal ha sido el precio de la entrada a la profesión de la sociología desde Emile Durkheim.

La dificultad, sin embargo, es reconciliar esta forma de denuncia con otra en la cual las direcciones de las flechas están exactamente invertidas. La gente común, los meros agentes sociales, los ciudadanos promedio, creen que son libres y que pueden modificar voluntariamente sus deseos, sus motivaciones y sus estrategias racionales... Pero afortunadamente los científicos

Nadie jamás ha sido moderno. La modernidad nunca ha comenzado. Nunca ha habido un mundo moderno. El uso del pretérito perfecto es importante aquí, porque es una cuestión de sentimiento retrospectivo, de releer nuestra historia. No estoy diciendo que estamos ingresando a una nueva época; por el contrario ya no tenemos que continuar la huida hacia adelante de los pos-pos-posmodernistas; ya no estamos obligados a aferrarnos a la vanguardia de la vanguardia; ya no buscamos ser cada vez más astutos, cada vez más críticos, cada vez más hundidos en la 'edad de la sospecha'. No, en lugar de ello descubrimos que nunca hemos terminado por entrar en la era moderna. De allí la insinuación de ridiculez que siempre acompaña a los pensadores posmodernos; ialegan venir después de una época que ni siquiera ha comenzado! (Latour, 1993, 47)

Sin embargo, sí hay algo nuevo; consiste en que hemos llegado a un punto de saturación<sup>39</sup> Esto conduce a Latour al problema del tiempo, el cual como pueden ver está ahora en el centro de la mayoría de los desafíos:

Si explico que las revoluciones intentan abolir el pasado pero no pueden hacerlo, nuevamente corro el riesgo de ser tomado por un reaccionario. Esto se debe a que para los modernos—al igual que para sus enemigos antimodernos e igualmente para sus falsos enemigos posmodernos—la flecha del tiempo no posee ambigüedad; uno puede ir hacia adelante, pero entonces se tiene que romper con el pasado; uno puede elegir ir hacia atrás, pero entonces se tiene que romper con las vanguardias

---

sociales están vigilantes y denuncian, desmitifican y ridiculizan esta creencia ingenua en la libertad del sujeto humano y la sociedad. Esta vez utilizan la naturaleza de las cosas—es decir, los indisputables resultados de las ciencias—para demostrar cómo esta naturaleza determina, da forma y moldea las suaves y plegables voluntades de los pobres seres humanos" (Latour, 1993, 51-53).

<sup>39</sup> "[Los] modernos han sido víctimas de su propio éxito... Su Constitución podía absorber unos cuantos contraejemplos, unas cuantas excepciones—de hecho, medraba con éstas. Pero se queda desvalida cuando las excepciones proliferan, cuando el tercer estado de las cosas y el Tercer

modernizadoras, que han roto radicalmente con su propio pasado... Si hay algo que somos incapaces de llevar a cabo, lo sabemos ahora, es una revolución, ya sea en la ciencia, la tecnología, la política o la filosofía. Pero aún seguimos siendo modernos cuando interpretamos este hecho como una decepción (Latour, 1993, 69).

Todos nosotros, dice Latour, nunca cesamos de ser "amodernos" (1993, 90). No existen las "culturas," tal y como no existen las "naturalezas"; sólo existen las "naturalezas-culturas" (Latour, 1993, 103-104). "Naturaleza y Sociedad no son dos polos distintos, sino una y la misma producción de estados sucesivos de sociedades-naturalezas, de colectividades" (Latour, 1993, 139). Es al reconocer esto y al convertirlo en el centro de nuestros análisis del mundo que podemos seguir adelante.

Llegamos al final de nuestro recital de los desafíos. Les recuerdo que para mí los desafíos no son verdades sino mandatos para la reflexión sobre las premisas básicas. ¿Tienen algunas dudas sobre cada uno de los desafíos? Muy probablemente. Yo también las tengo. Pero juntos constituyen un ataque formidable a la cultura de la sociología y no pueden sernos indiferentes. **¿Puede existir semejante cosa como una racionalidad formal? ¿Existe un desafío civilizacional a la visión occidental/moderna del mundo que debemos tomarnos en serio? ¿La realidad de múltiples tiempos sociales nos obliga a reestructurar nuestra teorización y nuestras metodologías? ¿En qué sentido los estudios de complejidad y el fin de las certidumbres nos obligan a reinventar el método científico? ¿Podemos demostrar que el género es una variable estructuradora que irrumpe en todo sitio, incluso en zonas que parecen increíblemente remotas, tales como la conceptualización matemática? Finalmente, ¿es la modernidad un**

---

Mundo se unen para invadir todas sus asambleas en masa... [La] proliferación de híbridos ha saturado el marco constitucional de los modernos" (Latour, 1993, 49-51).

### **engaño—no una ilusión sino un engaño—que ha defraudado en primer lugar a todos los científicos sociales?**

¿Pueden los tres axiomas, derivados como sugerí de Durkheim/Marx/Weber, los axiomas que constituyen lo que he llamado la cultura de la sociología, enfrentarse adecuadamente a estas preguntas y, en caso de que no, se derrumba por ello la cultura de la sociología? Si lo hace, ¿con qué podemos reemplazarla?

### **III. Las Perspectivas**

Quisiera abordar la promesa de la ciencia social en los términos de tres perspectivas que me parecen tanto posibles como deseables para el siglo veintiuno: la reunificación epistemológica de las llamadas dos culturas, las de la ciencia y de las humanidades; la reunificación organizacional y renovada división de las ciencias sociales; y la asunción por parte de la ciencia social de centralidad dentro del mundo del conocimiento.

¿Qué conclusiones podemos sacar de mi análisis de la cultura de la sociología y de los desafíos a los que se ha estado enfrentando? Ante todo, simplemente que la ultraespecialización que la sociología y, de hecho, todas las demás ciencias sociales han estado padeciendo ha sido tanto inevitable como autodestructiva<sup>40</sup>. No obstante, continuamos luchando en contra de ella, con la esperanza de crear algún equilibrio razonable entre profundidad y amplitud del conocimiento, entre la visión

---

<sup>40</sup> Véase a Deborah Gold (1996, 224): "Durante las últimas décadas, la sociología se ha convertido en una disciplina de ultraespecialización. Aunque los sociólogos puedan creer que estamos dando a nuestros estudiantes graduados una amplia educación sociológica, en la realidad, mediante el ejemplo, alentamos a los estudiantes a estrechar sus áreas de especialización. Desafortunadamente, este parroquialismo implica que muchos sociólogos no están al tanto de lo que está vigente en especializaciones ajenas a las suyas. Si la sociología continúa con este procedimiento, difícilmente podemos esperar que inspiraremos a un Talcott Parsons o un Robert Merton del siglo veintiuno que pudiera tomar una perspectiva más amplia. En cambio, es más probable que los sociólogos del futuro configurarán sus áreas de especialización de modos aún más estrechos." Es conveniente anotar que esta peroración fue publicada en una revista muy especializada, *The Gerontologist*.

microscópica y la sintética. En segundo lugar, tal y como Smelser lo planteó tan bien hace poco, no existen "los actores sociológicamente ingenuos"<sup>41</sup>. ¿Pero acaso poseemos actores sociológicamente bien informados? Es decir, ¿son racionales nuestros actores? ¿Y qué mundo es el que conocen nuestros actores?

Me parece que los hechos sociales con los que tratamos son sociales en dos sentidos: son percepciones compartidas de la realidad, compartidas más o menos por un grupo entre mediano y grande pero con diferentes matices para cada perceptor individual. Y ellas son percepciones socialmente construidas. Pero seamos claros. No el analista cuya construcción social del mundo es lo que interesa. Es la de la colectividad de los actores que han creado la realidad social mediante el cúmulo de sus acciones. El mundo es tal como es debido a todo aquello que ha precedido a este momento. Lo que el analista intenta discernir es cómo la colectividad ha construido al mundo, utilizando por supuesto su propia visión socialmente construida.

La flecha del tiempo es por ende ineluctable, pero también impredecible, ya que ante nosotros siempre hay bifurcaciones cuyo resultado es inherentemente indeterminado. Más aún, aunque no existe sino una única flecha del tiempo, existen múltiples tiempos. No podemos darnos el lujo de ignorar ya sea la *longue durée* estructural o los ritmos cíclicos del sistema histórico que estamos analizando. El tiempo es mucho más que cronometría y cronología. El tiempo es también duración, ciclos y disyunción.

Un mundo real existe, indudablemente. Si *él* no existe, *nosotros* no existimos, y eso es absurdo. Si no creemos esto, no deberíamos estar dedicados a la empresa de estudiar el mundo social. Los solipsistas ni siquiera pueden conversar consigo mismos, ya que todos estamos cambiando a cada instante y, en consecuencia, si uno adopta el punto de vista de un solipsista, nuestras propias opiniones de ayer

---

<sup>41</sup> "Podríamos incluso decir que el modelo de los agentes sociológicamente ingenuos—como en los modelos de elección racional y teoría de juegos—se equivoca en casi todas las ocasiones. Nuestras tipificaciones y explicaciones deben involucrar la interacción continua de expectativas,

son tan irrelevantes para nuestras visiones creadas de hoy como son las visiones de los demás. El solipsismo es la mayor de todas las formas de arrogancia, mayor aún que el objetivismo. Consiste en la creencia de que nuestros raciocinios crean lo que percibimos y que por ende percibimos lo que existe aquello que hemos creado.

Pero, por otro lado, es también cierto que sólo podemos conocer el mundo a través de nuestra visión del mismo, una visión social colectiva sin duda, pero una visión humana a pesar de todo. Esto es tan obviamente cierto de nuestra visión del mundo físico como de nuestra visión del mundo social. En ese sentido, todos dependemos de los lentes con los que nos dedicamos a esta percepción, los mitos organizadores (sí, las grandes narrativas) que McNeill (1986) denomina "*mythistory*" ("mitohistoria"), sin las que no podemos afirmar absolutamente nada. Se sigue de estas limitaciones que no existen conceptos que no sean plurales; que todos los universales son parciales; y que existe una pluralidad de universales. También se sigue de ello que todos los verbos que usamos deben escribirse en tiempo pretérito. El presente termina antes de que podamos pronunciarlo, y todas las afirmaciones necesitan estar ubicadas en su contexto histórico. La tentación nomotética es igual de peligrosa que la tentación idiográfica y constituye una calle ciega hacia la cual la cultura de la sociología nos ha conducido con mucha frecuencia a demasiados de nosotros.

Sí, estamos al final de las certidumbres. ¿Pero qué significa esto en la práctica? En la historia del pensamiento, nos han ofrecido constantemente la certidumbre. Los teólogos nos ofrecieron certidumbres vistas por profetas, sacerdotes y textos canónicos. Los filósofos nos ofrecieron certidumbres racionalmente deducidas o inducidas o intuitas por ellos. Y los científicos modernos nos ofrecieron certidumbres verificadas empíricamente por ellos, utilizando criterios que ellos inventaron. Todos ellos han alegado que sus verdades estaban validadas visiblemente en el mundo real, pero que estas pruebas visibles eran meramente la

---

percepciones, interpretaciones, afectos, distorsiones y conductas institucionalizadas" (Smelser, 1997, 27).

expresión exterior y limitada de verdades profundas y más ocultas para cuyos secretos y descubrimientos ellos eran los intermediarios adecuados.

Cada serie de certidumbres ha prevalecido en algunos momentos y en algunos lugares, pero ninguna de ellas en todos lados o eternamente. Allí entran los escépticos y nihilistas que han señalado esta amplia gama de verdades contradictorias y han derivado de las dudas sembradas por esta situación la proposición de que ninguna verdad alegada es más válida que cualquier otra. Pero si el universo es de hecho intrínsecamente incierto, no se sigue de ello que las empresas teológicas, filosóficas y científicas no posean mérito alguno, y seguramente no se sigue que cualquiera de ellas represente meramente un engaño gigantesco. Lo que sí se sigue es que seríamos sabios al formular nuestras búsquedas bajo la luz de la incertidumbre permanente y mirar esta incertidumbre, no como una ceguera desafortunada y temporal ni como un obstáculo insuperable al conocimiento, sino más bien como una increíble oportunidad para imaginar, crear y buscar<sup>42</sup>. El pluralismo se convierte en este punto no en una indulgencia de los débiles e ignorantes sino una cornucopia de posibilidades para un mejor universo<sup>43</sup>.

Este mismo año, un grupo compuesto principalmente por físicos publicó un libro que titularon un diccionario de la ignorancia, argumentando que la ciencia juega un papel mayor en la creación de zonas de ignorancia que en la de zonas de conocimiento. Cito las palabras promocionales que colocaron en la contraportada del libro:

---

<sup>42</sup> "Historiador, ¿aquél que conoce? No, aquél que busca" (Febvre, 1950, v).

<sup>43</sup> Me parece que el tema esencial que Neil Smelser abordó en su Discurso Presidencial ante la American Sociological Association en 1997 era la incertidumbre cuando discutió la "ambivalencia," un término que tomó prestado de Merton. Sin embargo, lo examinó principalmente como una constante psicológica en los términos de las motivaciones de los agentes más bien que como una constante estructural del mundo físico. Sin embargo, saca una conclusión con la cual estoy plenamente de acuerdo: "Podríamos incluso sugerir que la ambivalencia nos obliga a razonar más que lo que lo hacen las preferencias porque el conflicto podría ser una motivación más fuerte para pensar que el deseo" (1998, 7).

En el proceso de la ciencia de ensanchar nuestro campo de conocimiento, nos volvemos conscientes, paradójicamente, de que nuestra ignorancia también crece. Cada nuevo problema que resolvemos tiende a causar la aparición de nuevos enigmas, de modo que los procesos de investigación y descubrimiento se renuevan constantemente. Las fronteras del conocimiento parecen ensancharse incesantemente y crear preguntas previamente insospechadas. Pero estos nuevos problemas son saludables. Al crear nuevos desafíos a la ciencia, la obligan a avanzar en un movimiento perpetuo sin el cual, tal vez, su luz se apagaría rápidamente (Cazenave, 1998).

Uno de los problemas de la creación de nuevas ignorancias es que no hay razón plausible para suponer que pueden ser abordadas del mejor modo en o mediante el estrecho ámbito donde estas ignorancias fueron descubiertas. El físico puede exponer nuevas ignorancias que requieren para su resolución abordar temas antes denominados biológicos o filosóficos. Y esto es ciertamente verdad, como sabemos, de las ignorancias descubiertas por los sociólogos. La protección del territorio de uno ante las nuevas ignorancias es el peor de los pecados académicos y el mayor obstáculo posible a la claridad.

Es este tema del territorio lo que subyace a las problemas organizacionales de las ciencias sociales. La institucionalización de las divisiones nominales de las ciencias sociales es sumamente fuerte en la actualidad, a pesar de las genuflexiones ante el alba rosácea de la "interdisciplinariedad". De hecho, yo argumentaría que la interdisciplinariedad es ella misma un sebo que representa el mayor soporte a la lista actual de disciplinas porque implica que cada una tiene algún conocimiento especial que sería útil combinar con algunos otros conocimientos especiales para resolver algún problema práctico.

El hecho es que las tres grandes segmentaciones de la ciencia social decimonónica: pasado/presente, civilizado/otros y Estado/mercado/sociedad civil son todas totalmente indefendibles como marcadores intelectuales en la

actualidad. No hay afirmaciones sensatas que se puedan hacer en los llamados ámbitos de la sociología, la economía o la ciencia política que no sean históricas, y no hay análisis históricos sensatos que uno pueda emprender que no hagan uso de las llamadas generalizaciones que se emplean en las otras ciencias sociales. ¿Por qué entonces continuamos la pretensión de que estamos comprometidos en tareas diferentes?

En cuanto a civilizado/otro, los civilizados no son civilizados y los otros no son otros. Las especificidades por supuesto existen, pero son una legión, y las simplificaciones racistas del mundo moderno son no sólo nocivas sino intelectualmente incapacitantes. Debemos aprender a tratar con lo universal y lo particular como una pareja simbiótica que nunca desaparecerá y que debe estar presente en todos nuestros análisis.

Finalmente, la distinción de Estado/mercado/sociedad civil es simplemente poco plausible, como sabe cualquier actor real del mundo real. El mercado está construido y constreñido por el Estado y la sociedad civil. El Estado es un reflejo tanto del mercado como de la sociedad civil. La sociedad civil, por último, está definida por el Estado y el mercado. Uno no puede separar estos tres modos de expresión de los intereses, preferencias, identidades y voluntades de los actores en áreas nítidamente delimitadas acerca de las cuales diferentes grupos de personas harán afirmaciones científicas, *ceteris paribus*.

Sin embargo, continúo compartiendo la premisa durkheimiana de que la psicología y la ciencia social son dos actividades separadas y que la psicología está más cerca, tal vez sea una parte intrínseca, de la biología. Constató que la mayoría de los psicólogos, desde los conductistas hasta los freudianos, parecen compartir esta opinión. El grupo que más resistencia pone a esta separación de hecho se encuentra en la sociología.

Si entonces ninguno de los modos existentes de dividir hoy día las ciencias sociales en organizaciones separadas de conocimiento tienen sentido, ¿qué haremos? Aquellos que han estudiado lo que se llama la sociología de las organizaciones han demostrado una y otra vez lo resistentes que son las

organizaciones al cambio impuesto, cuán feroz y astutamente actúan sus líderes para defender intereses que no confiesan pero que parecen muy reales para quienes están en el poder. Es difícil forzar el paso de la transformación. Es quizás hasta quijotesco intentarlo. Por otro lado, hay procesos internos a cada una de nuestras organizaciones que están destruyendo las fronteras sin la irrupción de ningún proceso intencional de reforma. Académicos individuales están buscando pares para formar pequeños grupos y redes que ven como necesarios para continuar su trabajo. Crecientemente, esas redes no le están prestando absolutamente ninguna atención a las etiquetas disciplinarias.

Más aún, a medida que prolifera la especialización, aquellos que manejan los cerraderos presupuestarios se están poniendo crecientemente más inquietos sobre la aparente irracionalidad de los solapamientos entre ámbitos, especialmente dadas las presiones mundiales para reducir más bien que aumentar los gastos en educación superior. Los contadores apuran a lo mejor nuestro paso, y muy posiblemente de modos que no sean intelectualmente óptimos. Por ende, me parece urgente que los estudiosos acometan la exploración organizacional que permita una amplia experimentación, y que sean muy tolerantes de los esfuerzos de los demás, con el fin de ver qué clases de realineamientos organizacionales podrían funcionar mejor. Tal vez el procedimiento micro-macro debería ser institucionalizado como un modo de organizar a grupos de académicos. No estoy seguro. Hasta cierto punto, ya se utiliza en las ciencias naturales y, en la práctica (si no en la teoría), los científicos sociales lo están utilizando también. O tal vez deberíamos dividirnos a nosotros mismos según las temporalidades de cambio a que nos enfrentamos—corto plazo, mediano plazo, largo plazo. No tengo opinión fija sobre ninguna de estas líneas divisorias por el momento. Siento que deberíamos probarlas.

De lo que sí estoy muy seguro es que debemos abrirnos colectivamente y reconocer nuestras anteojeras. Debemos leer con mayor amplitud de lo que lo hacemos ahora, y debemos incitar enérgicamente a nuestros estudiantes a que lo hagan. Debemos reclutar a nuestros estudiantes graduados de un modo más

amplio de lo que lo hacemos, y debemos permitirles tener una función más importante en la determinación de dónde podemos ayudarlos a crecer. Y es crucial que aprendamos otros idiomas. Un estudioso que no pueda *leer* de 3-5 lenguajes académicos importantes sufre un severo handicap. El inglés es sin duda crucial, pero el inglés sólo implica que uno tiene acceso a lo sumo al 50% de lo que se escribe, y, a medida que pasen las décadas, ese porcentaje disminuirá debido a que las áreas de mayor crecimiento serán progresivamente no angloparlantes en su producción escrita. El conocimiento lector aumentado de lenguajes va emparejado con la progresiva internacionalización de nuestro cuerpo de académicos, aunque no sean idénticos. No sé qué clase de reestructuración ocurrirá, pero dudo que haya un centésimo aniversario de ninguna de las asociaciones internacionales existentes de ciencia social, al menos bajo el mismo nombre.

He reservado para el final la que me parece la perspectiva más fascinante de todas y tal vez la más importante. Siempre desde el llamado divorcio entre la filosofía y la ciencia consumado a finales del siglo dieciocho, las ciencias sociales han sido el pariente pobre—ni lo uno ni lo otro y despreciadas por ambos lados en la guerra de las “dos culturas”. Y los científicos sociales han internalizado esta imagen, ya que sienten que no tienen otro destino que alinearse ya sea con los científicos o con los humanistas. Hoy en día la situación ha cambiado radicalmente. En las ciencias físicas existe un fuerte y creciente movimiento cognitivo, los estudios de complejidad, que habla de la flecha del tiempo, las incertidumbres, y cree que los sistemas sociales humanos son los más complejos de todos los sistemas. Y en las humanidades, existe un fuerte y creciente movimiento, los estudios culturales, que cree que no existen los cánones estéticos esenciales y que los productos culturales están enraizados en sus orígenes sociales, sus recepciones sociales y sus distorsiones sociales.

Me parece evidente que los estudios de complejidad y los estudios culturales han empujado a las ciencias naturales y a las humanidades respectivamente hacia el terreno de la ciencia social. Lo que había sido un campo centrífugo de fuerzas en

el mundo del conocimiento se ha convertido en uno centrípeto, y la ciencia social es ahora central al conocimiento. Estamos en el proceso de intentar superar las "dos culturas". de tratar de reunir en un solo ámbito la búsqueda de lo verdadero, lo bueno y lo bello. Esto es una causa para regocijarse, pero será una tarea ardua de acometer.

El conocimiento, ante la incertidumbre, involucra escogencias—escogencias en toda materia y por supuesto escogencias por los actores sociales, entre ellos los académicos. Y escogencias implican decisiones sobre lo que es materialmente racional. Ya no podemos ni siquiera pretender que los estudiosos puedan ser neutrales, es decir, despojados de su realidad social. Pero esto no significa de ningún modo que todo vale. Significa que tenemos que pesar cuidadosamente todos los factores, en todos los ámbitos, para tratar de llegar a decisiones óptimas. Eso a su vez implica que tenemos que conversar unos con otros y hacerlo en pie de igualdad. Sí, es cierto que algunos de nosotros tenemos más conocimiento específico sobre áreas específicas que otros, pero nadie, y ningún grupo, tiene todo el conocimiento necesario para tomar decisiones materialmente racionales, incluso en ámbitos relativamente limitados, sin tomar en cuenta el conocimiento de otros que están fuera de esos ámbitos. Sí, sin duda, yo quisiera el neurocirujano más competente si necesitara neurocirugía, pero la neurocirugía competente involucra juicios que son jurídicos, éticos, filosóficos, psicológicos y sociológicos también. Además, una institución como un hospital necesita unir estas sabidurías dentro de una visión combinada materialmente racional. Más aún, las opiniones del paciente no son irrelevantes. Es el neurocirujano más que cualquier otro quien necesita saber esto, al igual que el sociólogo o el poeta. Las habilidades no se disuelven en un vacío sin forma, pero las habilidades siempre son parciales y necesitan estar integradas con otras habilidades parciales. En el mundo moderno, hemos estado haciendo muy poco de esto. Y nuestra educación no nos prepara lo suficiente para esto. Una vez que nos demos cuenta de que la racionalidad funcional no existe, entonces, y sólo entonces, podemos empezar a lograr la racionalidad material.

Esto es lo que yo creo que Prigogine y Stengers quieren decir cuando hablan del "reencantamiento del mundo" (1984)<sup>44</sup>. Con esto no se quiere negar la importante tarea del "desencantamiento", sino sólo insistir en que debemos volver a recomponer las piezas. Desechamos las causas finales con demasiada rapidez. Aristóteles no estaba tan equivocado. Sí, necesitamos examinar las causas finales. Los científicos generalizaron una táctica útil para desembarazarse de los sistemas de control teológicos y filosóficos hasta hacer de ella un imperativo metodológico, y esto ha sido incapacitante.

Finalmente, el mundo del conocimiento es un mundo igualitario. Esta ha sido una de las grandes contribuciones de la ciencia. Cualquiera está autorizado para retar la veracidad de afirmaciones existentes de la verdad, siempre que proporcionen alguna evidencia empírica para la afirmación contraria y que la ofrezcan a la evaluación colectiva. Pero ya que los científicos se negaron a ser científicos sociales, no observaron, ni siquiera se dieron cuenta, que esta virtuosa insistencia sobre el igualitarismo en la ciencia no era posible, no era siquiera creíble, en un mundo social no igualitario. Es cierto que la política despierta temores en los estudiosos, y ellos buscan seguridad en el aislamiento. Los estudiosos temen a la poderosa minoría, la minoría en el poder. Temen a la poderosa mayoría, la mayoría que podría acceder al poder. No será fácil crear un mundo más igualitario. Sin embargo, para lograr el objetivo que la ciencia natural legó el mundo se requiere de un contexto social mucho más igualitario del que actualmente tenemos. La lucha por el igualitarismo en la ciencia y en la sociedad

---

<sup>44</sup> "Estamos ahora más cerca de esta naturaleza, a propósito de la cual, según los escasos ecos que han llegado hasta nosotros, se interrogaban los presocráticos y también de esta naturaleza sublunar de la que Aristóteles describía las potencias de crecimiento y corrupción, de las que señalaba la intelegibilidad y la incertidumbre inseparables. No se puede prever con certezas los caminos de la naturaleza, la parte accidental es irreductible y mucho más decisiva de lo que entendía el mismo Aristóteles; la naturaleza bifurcante es aquella en la cual pequeñas diferencias, fluctuaciones insignificantes pueden, si se producen las oportunas circunstancias, invadir todo el sistema, engendrar un nuevo régimen de funcionamiento.

El cambio radical de perspectiva en la ciencia moderna, la transición hacia lo temporal, lo múltiple, puede ser visto como la inversión del movimiento que trajo el cielo de Aristóteles a la tierra. Ahora estamos llevando la tierra al cielo" (Prigogine y Stengers, 1984, 2996).

no son luchas separadas. Son una y la misma, lo cual apunta nuevamente a la imposibilidad de separar la búsqueda de lo verdadero, lo bueno y lo bello.

La arrogancia humana ha sido la limitación más grande que la humanidad se impuso a sí misma. Este me parece que es el mensaje de Adán en el Jardín del Edén. Fuimos arrogantes al alegar haber recibido y comprendido la revelación de Dios, de conocer la intención de los dioses. Fuimos más arrogantes aún al afirmar que éramos capaces de llegar a la verdad eterna a través del uso de la razón humana, una herramienta tan falible. Hemos sido continuamente arrogantes al buscar imponernos, y con tal violencia y crueldad, nuestras imágenes subjetivas de la sociedad perfecta unos a otros.

En todas estas arrogancias, nos hemos traicionado a nosotros mismos en primer lugar y hemos clausurado nuestras potencialidades, las posibles virtudes que hubiéramos podido tener, las imaginaciones posibles que hubiéramos podido fomentar, las cogniciones posibles que hubiéramos podido lograr. Vivimos en un cosmos de incertidumbre cuyo principal mérito importante es la permanencia de la incertidumbre, porque es esta incertidumbre la que hace posible la creatividad—la creatividad cósmica y con ello desde luego de la creatividad humana. Vivimos en un mundo imperfecto, uno que siempre será imperfecto y por ende albergará la injusticia. Pero estamos lejos de la indefensión ante esta realidad. Podemos hacer al mundo menos injusto, podemos hacerlo más bello, podemos aumentar nuestro conocimiento de él. Sólo necesitamos construirlo y para construirlo sólo necesitamos razonar unos con otros y luchar para obtener de cada uno de los demás el conocimiento especial que cada uno de nosotros ha logrado conseguir. Podemos labrar en las viñas y producir frutos, si tan sólo lo intentamos.

Mi íntimo colaborador, Terence Hopkins, me escribió una nota en 1980 que tomaré como nuestra conclusión: "No nos queda ningún sitio adónde ir sino hacia arriba, arriba y arriba, lo cual se traduce en estándares intelectuales cada vez más y más y más elevados. Elegancia. Precisión. Moderación. Estar en lo correcto. Perdurar. Eso es todo."

## **Bibliografía**

Abdel-Malek, Anouar (1981 [1972]). *Civilisations and Social Theory*, volumen I de *Social Dialectics*. Londres: Macmillan.

Bourdieu, Pierre (1988). *Homo Academicus*. Stanford: Stanford Univ. Press.

Braudel, Fernand [1974]. *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid.

Catlin, George E.G. (1964 [1938]). "Introduction to the Translation," de Emile Durkheim. *The Rules of Sociological Method*. Glencoe, Illinois: Free Press, 8va. edición. Traducción de Sarah A. Solovay & John H. Mueller.

Cazenave, Michel, dir., (1998). *Dictionnaire de l'ignorance*. París: Bibl. Sciences Albin Michel.

Clark, Terry N. (1968), "The Structure and Functions of a Research Institute: the *Année Sociologique*," *European Journal of Sociology*.

Connell, R.W. (1967). "Why is Classical Theory Classical?" *American Journal of Sociology*, CII, 6, Mayo, 1511-57.

Durkheim, Emile (1982). *The Rules of Sociological Method*. Glencoe, Illinois: Free Press. Traducción de W.D. Halls.

Febvre, Lucien (1950). "Par manière d'introduction" en G. Friedmann, *Humanisme du travail et humanités*. *Cahiers de Annales*, 5. París: A. Colin.

Foucault, Michel (1970). *La arqueología del saber*, Siglo XXI Editores, México.

Freud, Sigmund (1955 [1900]), *The Interpretation of Dreams*, 1era. edición. Nueva York: Basic Books.

Freud, Sigmund (1957 [1915]), "The Unconscious," en *Standard Edition*, XIV, 161-204.

Freud, Sigmund (1960 [1923]). *The Ego and the Id*. Nueva York: W.W. Norton.

Freud, Sigmund (1961 [1930]). *Civilization and its Discontents*. Nueva York: W.W. Norton.

Gold, Deborah T. (1996). "Introduction" a "Section III: Cross-Fertilization of the Life Course and Other Theoretical Paradigms," *The Gerontologist*, XXXVI, 2, Abril, 224-225.

Goode, William J. (1997). "Rational Choice Theory," *The American Sociologist*, XXVIII, 2, Verano, 22-41.

Haraway, Donna J. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Nueva York: Routledge.

Harding, Sandra (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell Univ. Press.

Jensen, Sue Curry (1990). "Is Science a Man? New Feminist Epistemologies and Reconstructions of Knowledge." *Theory and Society*, XIX, 2, Abril, 235-246.

Jordan, Constance (1990). *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models*. Ithaca: Cornell Univ. Press.

Keller, Evelyn Fox (1985). *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale Univ. Press.

Kelly, Joan (1984). *Women, History, and Theory: The Essays of Joan Kelly*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Latour, Bruno (1991). *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.

Latour, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press.

Maddox, Sir John (1997). Palabras promocionales en cubierta de Ilya Prigogine, *The End of Certainty*. Nueva York: Free Press.

Marx, Karl (1974) [1852]), *El 18<sup>th</sup> Brumario de Luis Napoleon*. Editorial Progreso, Moscú.

Marx, Karl & Friedrich Engels (1948 [1848]), *El Manifiesto Comunista*,

McNeill, William J. (1986). *Mythistory and Other Essays*. Chicago: Univ. Of Chicago Press.

Morrison, Ken (1995). *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought*. Londres: Sage.

Parsons, Talcott (1949 [1937]). *The Structure of Social Action*, 2da. Edición. Glencoe, Illinois: Free Press.

Prigogine, Ilya (1996). *La fin des certitudes*. París: Odile Jacob.

Prigogine, Ilya (1997). *El fin de las certidumbres*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, quinta edición.

Prigogine, Ilya y Stengers, Isabelle (1984). *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. Boulder, Colorado: New Science Library.

Shiva, Vandana (1993). Diversos capítulos en Maria Mies & Vandana Shiva, *Ecofeminism*. Nueva Delhi: Kali for Women.

Smelser, Neil J. (1997). *Problematics of Sociology*. Berkeley: Univ. Of California Press.

Smelser, Neil J. (1998). "The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences," *American Sociological Review*, LXIII, 1, Febrero, 1-16.

Wallerstein, Immanuel et al. (1996). *Abrir las ciencias sociales: Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, Siglo XXI Editores, México.

Weber, Max (1946 [1919]). "Politics as Vocation," en H.H. Gerth & C. Wright Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology*. Nueva York, Oxford Univ. Press, 77-128.

Weber, Max (1974). *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.