

# Las ciencias sociales del siglo XX: ¿Continuidad o cambio?

**FERNANDO URICOECHEA**

*By dreaming of systems so perfect that no one will need to be good.*

T.S. Eliot, *Choruses from 'The Rock'*.

I  
En pocos días llegará a su fin el siglo XX, el siglo durante el cual las ciencias sociales o humanas jugaron por primera vez un papel que les permitió situarse al mismo nivel *institucional* de las ciencias de la naturaleza –la física, la química y la biología. Si dejamos a un lado la ciencia jurídica con sus extraordinarios desarrollos durante la Reforma Gregoriana de los siglos XI al XIII y durante el siglo XIX, por un lado, y al pensamiento sistemático de orientación filosófico-política sobre lo social de los siglos XVIII y XIX, por el otro, prácticamente todas las demás ramas de las ciencias humanas tuvieron o su nacimiento o su maduración durante el siglo que está por terminar.

Sería quimérico, por supuesto, pretender señalar una sola causa que pudiese dar cuenta de esa "afinidad" o "solidaridad" que se dio de forma tan evidente entre el siglo XX y el desarrollo de las ciencias sociales. ¿Qué peculiaridad sociológica exhibió, no obstante, el siglo que ahora termina para que se favoreciese de forma tan conspicua la reflexión sistemática sobre lo social, sobre la vida en sociedad? Aun dentro del limitado campo de la sociología sería, de nuevo, vano pretender apuntar "la" causa que revelara la asociación antes señalada. Pero entre una actitud nihilista que rehusase pretender siquiera explicar el fenómeno y otra simplificadora que tratase de reducirlo a una sola causa, está la opción

FERNANDO  
URICOECHEA  
Maestro  
universitario,  
Universidad  
Nacional de  
Colombia

intermedia que procura encontrar un "campo" dentro del cual sería posible identificar las fuerzas humanas y los factores accidentales que merecerían ser investigados como posibles determinantes de la mencionada asociación. Si se asume esa perspectiva más limitada, entonces, es posible señalar un elemento morfológico, estructural, decisivo en el desarrollo histórico de la vida en sociedad, durante el siglo XX, que puede arrojar luz sobre la necesidad de las ciencias sociales durante ese período, a saber: el formidable desarrollo e intensificación de las redes de interacción humana, jamás vistas en la historia anterior con tal magnitud. Para ponerlo en términos familiares al pensamiento de Emilio Durkheim, el gran sociólogo francés, la escala social y la densidad moral de la sociedad adquirieron niveles nunca antes vistos. La expansión demográfica, las concentraciones urbanas, la multiplicación de la comunicación social, la proliferación de las redes de interacción social; en fin, todo aquello a lo que los filósofos y economistas políticos del siglo XVIII daban en términos genéricos el nombre de *comercio*, asumió niveles jamás vistos antes. La sociedad del siglo XX ha sido, entonces, una sociedad en cierta forma cualitativamente diferente de *todas* las otras sociedades históricas, gracias a la superación tanto de la condición agraria como al fortalecimiento del secularismo asociado a esa nueva fenomenología social. Sin ninguna duda, el repudio secularista a cualquier explicación o interpretación del mundo en términos de esquemas pre-existentes de naturaleza sagrada o trascendental, en otras palabras, el repudio a la tradición, fue un elemento vigoroso para dar pábulo a una orientación, si no científica, al menos *reflexiva*, racional, sobre el conocimiento de lo social y de la vida colectiva.

Hablando con rigor, no obstante, el pensamiento científico sobre lo social no principió en el siglo que culmina. (El psicoanálisis es probablemente uno de los pocos casos de un saber genuinamente contemporáneo, aunque aún se resiste a transformarse en una disciplina y pre-

fiere conservarse más como una profesión ajena al mundo académico). Pero lo que sí distingue a la práctica científica actual de la perteneciente al siglo XIX es el énfasis en la dimensión *metodológica*. Mills el joven y Comte, por un lado, y Marx, por otro lado, habían ya planteado de modo formal, por supuesto, la necesidad de cánones metodológicos para llevar a cabo procesos de investigación. Pero en el caso de los dos primeros, tal planteamiento fue más un ejercicio lógico independiente de –más que preliminar a– sus respectivos trabajos. Por eso no es accidental que la obra de Marx sí haya tenido mayor valor en el contexto *académico* para efectos de entrenamiento en las destrezas necesarias para la investigación. Algo semejante puede decirse de la antropología. Si bien dicha disciplina tiene sus comienzos en el siglo XIX, el carácter genuinamente científico y "moderno" vino a adquirirlo a partir del momento en que Durkheim y Malinowski hicieron hincapié en sus exigencias metodológicas.

Podríamos, entonces, adelantar que una manera eficaz de ponderar la real significación de los avances teóricos en el seno de las ciencias humanas consiste en indagar sobre la importancia metodológica de dichos desarrollos. Dicho de otro modo, en la medida en que una nueva teoría replantea las exigencias metodológicas para la investigación de los fenómenos, mayores serán sus implicaciones para el desarrollo del campo científico.

Desde esa perspectiva, se puede afirmar con un buen grado de verosimilitud que los grandes desarrollos teóricos de las ciencias humanas, durante el presente siglo, han significado un cambio fundamental en la manera de proceder metodológicamente. Y esos cambios metodológicos inducidos por los progresos teóricos están asociados con la institucionalización de nuevas categorías conceptuales, como *acción*, *sentido* y *sistema*.

Quisiera ilustrar la aseveración anterior con algunos de los desarrollos que se han dado en dicho campo. El primero que quisiera comentar es el paso de la teoría de factores a la teoría de sistemas.

El desarrollo teórico de las ciencias humanas desde el siglo XIX ha significado, entre otras cosas, el desplazamiento de las teorías de factores hacia las teorías de sistemas. Las teorías de *factores* buscan atribuir el surgimiento y las características especiales de cada estructura social a determinadas causas aisladas, llámense éstas necesidades económicas, impulsos psicológicos, raza o clima. Son conceptos, como señala Niklas Luhmann, demasiado simplistas que dan origen, a su turno, a teorías demasiado abstractas que, al acentuar variables aisladas pierden una perspectiva de la totalidad. Limitan la investigación "a comprobar las [supuestamente] 'verdaderas' causas del hacer. De esta manera, desatendieron las estructuras de sentido" y estas estructuras de significación fueron devaluadas al ser interpretadas como meras superestructuras, como racionalizaciones, como ideologías y como sublimaciones de motivos no reconocidos, "en suma, como mundo aparente..."<sup>1</sup>. Las teorías de *sistemas*, en cambio, son teóricamente más complejas. En efecto, estas teorías reconstruyen analíticamente las estructuras sociales —es decir, cualquier complejo de interacciones continuas como las sociedades, las empresas, las iglesias, los Estados, etc.— "como complejos sistemas de acción que deben resolver una cantidad de problemas si quieren mantenerse en su medio"<sup>2</sup>. Además, no se ocupan de *causas* aisladas, sino más bien de *funciones* y *estructuras*. Así, pues, al pasar de las teorías de factores a las teorías de sistemas, el orden de los conceptos varía de lo concreto (raza, etc.) a lo abstracto. La introducción de un concepto como *función*, por ejemplo, obliga a distanciarse del inmediatismo empírico para traducir los procesos sociales a una dimensión analítica que les confiere un significado teórico

adicional. Esos avances teóricos, a su turno, demandan un replanteamiento de los procedimientos metodológicos en una doble dirección. En primer lugar, el proceso de verificación se torna más complejo en la medida en que ya no se trata simplemente de identificar o registrar empíricamente la presencia de éste o aquel factor causal que se supone responsable de los efectos observados. Se trata, ahora, en cambio, de interrelacionar teóricamente —al destacarlos analíticamente— un conjunto de elementos y, mediante la construcción de juicios de posibilidad objetiva, ponderar, por medio de experimentos ideales y con la ayuda de generalizaciones empíricas, cuáles de ellos serían decisivos para alterar el curso real de los acontecimientos.

El análisis histórico-causal, como bien lo mostró Max Weber en sus *Ensayos Metodológicos*<sup>3</sup>, aparece ahora como inseparable de la elaboración de juicios de posibilidad objetiva, juicios que implican un proceso de *abstracción* que está compuesto por: a) la elaboración de "construcciones imaginarias" que ignoran o descartan uno o más de los elementos que estaban presentes en la "realidad", y b) la creación mental de un desarrollo de los eventos diferente al "real" por medio de la modificación de una o más de las "condiciones". Los datos son tenidos en cuenta "como un complejo de relaciones causales posibles" y el análisis debe culminar en una síntesis del complejo causal "real". Se llega, pues, a los juicios de posibilidad objetiva por medio de un proceso de abstracción que implica separaciones y generalizaciones. "Esto significa que descomponemos lo 'dado' en 'componentes', de tal forma que cada uno de ellos se ajusta a una 'regla empírica' ["en especial aquéllas relacionadas con los modos como los seres humanos son pro-

<sup>(1)</sup> Luhmann, Niklas. *Ilustración sociológica y otros ensayos*. Sur: Buenos Aires, 1973, p.102.

<sup>(2)</sup> *Ob. cit.*, p. 101.

<sup>(3)</sup> La versión inglesa lleva por título *The Methodology of the Social Sciences*. The Free Press: Nueva York, 1949; y las citas de dicho texto en este párrafo corresponden a su ensayo "Critical Studies in the Logic of the Cultural Sciences", p.113-188.

pensos a reaccionar dadas ciertas condiciones"]; "por tanto, que se puede determinar qué efecto 'se puede esperar', de acuerdo con una regla empírica, de cada uno de ellos, cuando los otros están presentes como 'condiciones'". Los juicios de posibilidad objetiva implican, pues, una referencia continua a "reglas empíricas" [*Erfahrungsregeln generalizaciones empíricas* derivadas de nuestra experiencia o del conocimiento de la conducta de los otros]. Un juicio de posibilidad implica que el contenido del juicio es *objetivamente probable* de modo histórico. O sea, que el efecto que hubiera ocurrido con las condiciones modificadas habría sido el resultado de "causas adecuadas". El análisis de las abstracciones y de las generalizaciones juega, pues, un papel, por lo demás destacado, que no aparecía ni por asomo en la metodología de la teoría de factores ni, mucho menos, en el realismo histórico ingenuo de un Ranke con su idea de la historia "como ocurrió en realidad" (*wie es eigentlich gewesen ist*).

Otra ilustración de la tesis discutida es aquella asociada a lo que podríamos llamar como el descubrimiento de la *subjetividad*, fenómeno que aparece al mismo tiempo en el terreno de la literatura<sup>4</sup>. La exploración de esa nueva esfera de la experiencia social está vinculada con dos categorías analíticas decisivas para las teorías sociales contemporáneas, a saber: la noción de *interioridad* y la noción de *significado*. Esos dos desarrollos están, de algún modo, vinculados con el nacimien-

to histórico de lo que Charles Taylor denomina un "yo desentrañado"<sup>5</sup>. Ese "yo desentrañado" tiene su génesis fundamentalmente en dos fuentes. En primer lugar, en el surgimiento de la filosofía cartesiana y, en segundo lugar, en el surgimiento de la concepción moderna de la ciencia. La primera –la filosofía cartesiana– da origen a una nueva concepción del yo; y la segunda –la ciencia moderna– da origen a una nueva concepción del universo. A ese respecto, que el conocimiento empírico y racional ha sido decisivo para "desencantar" el mundo y concebirlo estrictamente como un mecanismo causal desprovisto de cualquier significado ético o religioso es uno de los temas centrales de la sociología weberiana de la religión<sup>6</sup>. Y entrambas se forja la nueva persona, el yo desentrañado. Estos dos desarrollos –la filosofía cartesiana y la concepción moderna de la ciencia– estuvieron, a su vez, precedidos por un accidente histórico de enorme significación a medida que se fue generalizando socialmente: el surgimiento de la escritura y, especialmente, de la alfabetización, que permitieron examinar el discurso de modo diferente al favorecer la actividad crítica, la racionalidad y el escepticismo<sup>7</sup>.

¿De qué se "libera" o, mejor aún, de qué "se desentraña" el nuevo yo, el yo "moderno"? De una representación óntica del logos; de una concepción moral del cosmos. Desde su articulación filosófica en la filosofía platónica, con su

<sup>(4)</sup> Una discusión magistral de este tema es la realizada por Erich Auerbach en su *Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*, Fondo de Cultura Económica: México, 1950, esp. Cap. XX.

<sup>(5)</sup> Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Mind*, Harvard University Press: Boston, 1989.

<sup>(6)</sup> Véase, por ejemplo, su "Religious Rejections of the World and Their Directions". En: Gerth, H.H. y C. Mills, Wright (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press: Nueva York, 1958.

<sup>(7)</sup> Cf. Goody, Jack. *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press: Cambridge, 1977, Cap. 3. Según Goody, "la cultura literaria [alphabetic literacy] aumentó las potencialidades de la crítica puesto que la escritura presentó ante nuestros ojos el discurso de un modo diferente; al mismo tiempo, incrementó la potencialidad de un conocimiento comunicativo, especialmente de tipo abstracto, pues cambió la naturaleza de la comunicación al llevarla más allá del contacto cara a cara y al generar un sistema de conservación de la información; [todo esto] hizo posible que el hombre tomara cierta distancia ante su creación y que la examinara de una manera más abstracta, generalizada y racional". Ídem, p. 37. Énfasis añadido.

teoría de las Ideas, la razón teórica –el conocimiento– y la razón práctica –la conducta moral– estaban ontológicamente vinculadas. El orden de las cosas posee un significado óntico. El cosmos tiene un sentido y únicamente la visión de ese sentido trae orden en nuestra vida y nos permite el conocimiento humano correcto. El logos, la razón, está incorporado en el mundo y no sólo en el sujeto. El verdadero conocimiento, entonces, no está encarnado exclusivamente en el sujeto sino en la realidad cósmica que encarna la acción de las Formas. Los fines y los valores de la vida humana están definidos en relación con la visión del orden cósmico y sólo se encuentran cuando capturamos esa visión. El orden correcto de nuestras vidas, en resumen, depende de nuestra visión del orden armónico y correcto del cosmos. Esa representación, por lo demás típica de las sociedades arcaicas, corresponde a lo que Bellah denomina como “el mito cosmológico”, o sea, “un conjunto de simbolizaciones en el que la naturaleza, la sociedad y el yo se perciben como integrados en una unidad más o menos compacta”<sup>8</sup>. Desde una perspectiva antropológica, en el sistema de pensamiento tradicional, “lo sagrado o lo crucial es más extenso, disperso de forma más desordenada, y mucho más generalizado”<sup>9</sup>. El paso de un yo entrañado a otro desentrañado requiere, entonces, la transformación global del sistema de interpretación cultural. En efecto, en la medida en

que, para hablar con Habermas, el mundo de la vida sea interpretado en función de una cosmovisión que continúe siendo sociecentrica, el sistema cultural de interpretación permanece inmune a la crítica. Pero a medida que la cosmovisión se va descentrando o, en otras palabras, en la medida en que va apareciendo un concepto *reflexivo* del mundo, la orientación de la acción social se va tornando cada vez más racional<sup>10</sup>.

En segundo lugar, se presume, asimismo, que la constitución de la *identidad personal* contemporánea está de cierto modo condicionada por la secularización creciente del espacio público de la estructura social. En efecto, con el surgimiento de las sociedades históricas, el tipo individual comienza a diferenciarse del tipo común o colectivo. Para ponerlo en términos durkheimianos, la consciencia individual comienza a separarse de la consciencia común o consciencia colectiva<sup>11</sup>. Esa separación está vinculada, como Durkheim lo expuso magistralmente, con el desarrollo de la división social del trabajo y se consolida, además, de forma simultánea, con el desarrollo de la dominación social y de un sistema político, es decir, con el surgimiento de la desigualdad social y la estratificación social. Resultado de todo ese complejo proceso es que el yo aparece, entonces, como una agencia social con cierta autonomía virtual frente al resto de agencias institucionales. Surge, entonces, el individualismo como institución central y como

<sup>(8)</sup> Bellah, Robert N. “The Religious Situation in the Far East”. En: *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Berkeley, The University of California Press: Los Ángeles, Oxford, 1970, p. 101. Otra versión analítica del mito cosmológico corresponde al tipo ideal que Bellah denomina “el estado de inocencia soñadora” (*dreaming innocence*) en el cual “las estructuras políticas y familiares se ven como totalmente ‘naturales’, del mismo tenor que todo el cosmos, y la cuestión del individuo apenas si se plantearía.” “Islamic Tradition and the Problems of Modernization”. *Ob. cit.*, p. 147.

<sup>(9)</sup> Gellner, Ernest. “The Savage and the Modern Mind,” *apud* Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*, vol. I: *Reason and the Rationalization of Society*, Beacon Press: Boston, 1984, p. 64. En los sistemas de pensamiento moderno, en cambio, lo sagrado “es más limpio, más estrecho, más, por así decir, económico y está basado en algún principio inteligible y tiende a no estar difundido en los aspectos menudos de la vida”. *Ídem*.

<sup>(10)</sup> Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. *Op. cit.*, Cap. I, 2.

<sup>(11)</sup> Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*. The Free Press: Nueva York, 1964.

valor social que contribuye a redefinir las formas de orientación de la acción social más allá de las fronteras habituales del tradicionalismo y, con ello, un proceso inevitable de secularización.

Las anteriores son las fuerzas históricas y culturales más significativas para el desarrollo de la noción de interioridad como un ingrediente para la construcción de teorías científicas sobre la conducta. Pues bien, esos desarrollos teóricos recientes replantean las demandas metodológicas para el estudio de los sistemas sociales. Éstos comienzan a ser percibidos no sólo como conjuntos de mecanismos cibernéticos en una búsqueda ininterrumpida de la homeostasis y del equilibrio, sino también como estructuras de acción intencional que reclaman un espacio propio en el seno del sistema. Y ese sistema de acción social —que, en últimas, sólo pudo ser elaborado cuando el miembro del grupo social comenzó a ser visto, gracias a su interioridad, como un agente racional importante en el desarrollo de los procesos sociales— requirió la construcción metodológica de una *tipología* de la acción social. Los procesos sociales comienzan a verse, desde entonces, no sólo como procesos cibernéticos sino también como procesos racionales.

Esos desarrollos teóricos contribuyen de igual forma a enriquecer la metodología de la investigación sobre las causas del comportamiento social. Las causas de la conducta no van a ser más buscadas exclusivamente en el mundo externo, el mundo circundante del actor, sino también en la esfera interior, el mundo de los motivos del actor. Todo ello da origen a una novedosa bifurcación de la explicación: por un lado, el habitual esquema *causal* y, por el otro, un nuevo esquema *interaccionista*.

Para entender lo anterior conviene hacer una distinción entre *acción* y *comportamiento*. Una acción es un comportamiento orientado hacia la búsqueda de un fin. Un comportamiento, en cambio, es el resultado de la conjunción de un conjunto de acciones.

Así, pues, en los esquemas causales el fenómeno social se explica como resultado de comportamientos, es decir, de elementos necesariamente anteriores. En los esquemas interaccionistas, en cambio, el fenómeno es explicado en función de las *intenciones* de los actores y de la representación que ellos tienen de los medios para la realización de sus objetivos. En un caso, el fenómeno es explicado, por la posición que el actor ocupa en el sistema de clases, por ejemplo; en el otro, el fenómeno es explicado por las intenciones del actor, esto es, por sus actos intencionales. Y este cambio de perspectiva explicativa implica automáticamente un cambio radical en la metodología de la investigación. Los esquemas interactivos requieren la incorporación de una nueva categoría conceptual, a saber: los *motivos* del actor. La idea de explicar por medio de motivos en lugar de por medio de causas externas desplaza el centro de gravedad de la explicación a *la interpretación del sentido de la acción*. La dimensión hermenéutica se instala, pues, de forma definitiva en el campo de las ciencias humanas a partir de una nueva concepción de la dinámica de la acción social.

A continuación voy a destacar un cambio muy importante en el contenido categorial de las ciencias humanas que se ha venido dando en las últimas décadas, y que representa una ruptura revolucionaria. Para comenzar, quisiera señalar un dato fundamental: de todas las categorías y conceptos que habitualmente manejan las diversas ciencias, ninguna había jugado hasta ahora un papel tan central para la caracterización de la vida social y sus espacios como el concepto de *trabajo*. Ninguna teoría hizo más por destacar la significación del trabajo humano que la marxista. Pero, independientemente de ella aunque junto a ella, las demás teorías de lo social habían siempre concedido un lugar analíticamente destacado al concepto de trabajo. La división social del trabajo, por ejemplo, es reconocida como el punto de partida para el surgimiento de las sociedades con historia que desplazan a las

sociedades segmentarias anteriores a ésta. La estratificación social y las estructuras de desigualdad asociadas a ella, por una parte, estaban constituidas esencialmente en función de la posición ocupada en el sistema de ocupaciones y, *a fortiori*, en el proceso de producción, vale decir, en el mundo del trabajo. La reproducción de la vida social, por otra parte, es teóricamente inconcebible sin darle cabida a la categoría del trabajo como institución decisiva para dicho proceso. Algunos de los conceptos más significativos para interpretar la organización de los sistemas sociales modernos, conceptos como *contrato*, *interés*, *mercado* y, en buena medida, *función*, finalmente, están genéticamente condicionados por su vinculación inmediata y orgánica con la idea de trabajo. El trabajo, en fin, había constituido el epicentro del análisis de la vida en sociedad.

No obstante lo anterior, a partir de la obra del austríaco Ludwig Wittgenstein, el filósofo analítico más importante del siglo XX, y, posteriormente, de las contribuciones a la filosofía lingüística por parte de John Austin, G.E. Moore y Gilbert Ryle, el papel del *lenguaje* comenzó a jugar un rol creciente para el análisis de la vida social. Para ello, fue necesario primeramente sacar al lenguaje de su habitual contexto gramatical y semántico y reubicarlo en el contexto de la pragmática lingüística, esto es, analizarlo desde la perspectiva del lenguaje hablado, los actos de habla o actos lingüísticos. Al nivel del discurso, el análisis pragmático nos ilustra sobre la manera como los actores que participan en un diálogo interactúan entre sí, con todos los supuestos y convencionalismos implícitos que dicho discurso conlleva. El lenguaje visto de esa manera pragmática o, más exactamente aún, *el habla*, se distancia de las palabras y se aproxima mucho más a lo que hacemos con las palabras, para parafrasear el título de una de las obras de Austin. Todo este movimiento ha llevado a otorgar un papel central a la idea de la *comunicación* como una categoría decisiva para la comprensión de la vida en

sociedad. Hasta entonces, la comunicación y el lenguaje se daban por supuestos *naturales* de la vida en sociedad. Las ciencias sociales no tomaban en serio el hecho fundamental de que los actores sociales son personas que hablan y que se comunican por medio del habla. Simplemente tomaban en cuenta el lenguaje como la base para un sistema de clasificación y de evaluación del ambiente social y natural que permite a los miembros del grupo establecer las fronteras entre la comunidad y su entorno. Pero a partir del descubrimiento del habla, la dimensión comunicativa y discursiva se instaló en el centro de la reflexión contemporánea sobre la vida social. Esos desarrollos teóricos, una vez más, han exigido redefiniciones metodológicas para la explicación del mundo social tal como se reflejan, por ejemplo, en la obra de Jürgen Habermas y en el análisis conversacional que se ocupa del estudio de los papeles, las relaciones sociales y las relaciones de poder entre los participantes.

Los cambios en las perspectivas científicas para el conocimiento de la vida social no se han reducido a las innovaciones con respecto a las categorías y los conceptos explicativos. Se extienden asimismo a nuevos *modos* de percibir viejas estructuras o procesos. Uno de esos cambios es el relativo a la concepción misma de los hechos de la cultura. En un comienzo y durante largo tiempo la noción de hecho cultural fue semejante tanto para los hombres de ciencia, los especialistas, como para los ciudadanos bien informados, los humanistas. Los hechos culturales eran considerados, por unos y otros, como estructuras complejas de significados que tendían un puente de comunicación con nuestros propios valores. La Patria Boba, La Regeneración, la Colonización Antioqueña, el Renacimiento Italiano, la Reforma Protestante y otras constelaciones más eran vistas como "mundos" de viva significación histórica para nosotros, pese a la lejanía que nos distancia de ellos, gracias a la resonancia simbólica que tienen hoy en día para la

comprensión de nuestro propio mundo. Durante el siglo XX, no obstante, las ciencias históricas han procedido a diferenciar el significado propiamente cultural del significado histórico de esos mismos hechos. En efecto, un hecho cultural puede ser visto esencialmente como un *eslabón* dentro de una cadena histórica causal –pongamos por caso el papel de la Colonización Antioqueña como factor de cambio social– o como *síntoma*, aún siendo causalmente ineficaz, de un contexto mayor, como sería el caso de la Regeneración. Esos dos significados “especializados” son relativamente indiferentes para la persona ilustrada pero no lo son, definitivamente, para el especialista. Esos cambios son, a su turno, el fruto de una transformación históricamente revolucionaria con respecto a la noción de causalidad en los asuntos humanos. Los estadios o momentos en la concepción de la causalidad histórica van desde el estadio heroico, como es el caso en Maquiavelo, para el cual la historia la hacen los héroes, hasta el material, como es el caso de Marx, para el cual los cambios en la sociedad obedecen esencialmente a condiciones materiales –esto es, sociales– de tipo económico. El papel de las ideas y de los valores culturales había sido, en esencia, devaluado como instrumento de cambio social. Su revaluación, que coincide en términos generales con los comienzos del siglo actual, es atribuible en buena parte a la escuela neokantiana.

Finalmente, una nueva manera de enfrentar viejos procesos es la relativa a la explicación del cambio social. En este sentido, una de las transformaciones más significativas en la historia de las ciencias sociales es aquella relacionada con la substitución del esquema evolucionista para la explicación de los procesos de cambio social por esquemas propiamente históricos o sociológicos. El evolucionismo constituye una perspectiva ingenua y grosera a la vez de explicar el cambio social. Ingenua al intentar dar cuenta de procesos concretos por medio de entelequias con ropaje de leyes generales sin ninguna mediación histórico-concreta. Y grosera al simplificar los me-

canismos de cambio y la estructura de las instituciones humanas. De hecho, el evolucionismo aparece como un esquema antihistórico y reduccionista en la medida en que las supuestas leyes del cambio social dan cuenta ellas mismas de las transformaciones sociales. La liquidación de los esquemas evolucionistas representó un enorme progreso, con respecto a la representación científica de las sociedades humanas, que comenzaron a ser percibidas como estructuras complejas mediadas por un sinnúmero de intereses y de valores, por un lado, y, por el otro, como sistemas pluridimensionales que desempeñan variadas funciones que les permiten solucionar los desafíos y exigencias que la contingencia, el entorno y la sociedad misma les plantean.

## II

¿Y del futuro qué? ¿Es posible anticipar con un grado razonable de plausibilidad la tendencia dominante en el conocimiento científico de lo social en el siglo XXI? Las consideraciones que siguen a continuación representan un esfuerzo por arrojar alguna luz en esa dirección.

Para comenzar, es posible clasificar el conocimiento científico de lo social, en términos generales, en dos grandes clases: por un lado, un conocimiento con estructura “matemática” articulado alrededor de categorías mayores como *regularidades, mecanismos, funciones, análisis y explicaciones*; por otro lado, un conocimiento con estructura hermenéutica, semántica, simbólica, literaria o como se le quiera llamar organizado en términos de categorías, como *constelaciones, sentido, valores, síntesis e interpretaciones*. Si bien esta segunda clase ha jugado un papel importante para el desarrollo del conocimiento social a lo largo de toda su historia, la verdad es que, por varias razones cuya explicitación exigiría un trabajo aparte, el conocimiento de estructura “matemática” se impuso como el modo dominante de conocer lo social durante el siglo XX y, particularmente, en el seno del mundo académico. Dos modalidades de esa forma de conocer han hecho carrera:

una principal, de pretensión holista, es aquella que percibe la sociedad y sus diversos espacios institucionales como *sistemas adaptativos complejos*, y otra subsidiaria, de orientación coyuntural y tópica que, de manera puntual y en el mejor de los casos con *teorías de alcance medio*, pretende dar cuenta de *asociaciones* entre fenómenos de algún interés.

La tesis que quisiera proponer y que puede eventualmente servir para atalar tímidamente el futuro de la ciencia social es la de que el conocimiento de estructura "matemática" de lo social —en sus dos modalidades: holística y puntual— se enfrenta cada vez más a una situación de rendimientos decrecientes y, *a fortiori*, a cierto estancamiento cognoscitivo. La concepción de las estructuras e instituciones sociales como sistemas adaptativos complejos, por un lado, junto con la "aspiración" a dar cuenta "a pedacitos" de la fenomenología de lo social por medio de asociaciones de variables, por el otro, hacen parte central de lo que Kuhn dio en llamar la ciencia normal, a saber, aquélla cuyo ejercicio descansa en la reiteración permanente de su esquema paradigmático. En el caso que nos ocupa ello significa, en esencia, la aplicación de la teoría de los sistemas adaptativos complejos a nuevas instancias y la reiteración de generalizaciones empíricas ya establecidas. El rendimiento decreciente de esa clase de conocimiento hace referencia a la pérdida creciente de *complejidad* de sus productos. Pero ¿en qué consiste dicha complejidad?

La complejidad de una estructura puede ser identificada en función de dos dimensiones: la *profundidad* y la *cripticidad*<sup>12</sup>. La profundidad hace referencia al grado de laboriosidad necesaria para describir

sus regularidades, mientras que la cripticidad tiene que ver con el grado de laboriosidad necesaria para transformar, mediante una reducción, ese conjunto de regularidades en una teoría. Ahora bien, no cabe la menor duda de que uno de los efectos de toda ciencia normal es el de reducir tanto la profundidad como la cripticidad de los fenómenos estudiados en la medida en que la práctica científica se limita por fuerza a la aplicación canónica del paradigma establecido. Si no fuera ése el caso, entonces el conocimiento aplicado no sería, por definición, un conocimiento paradigmático y la ciencia no sería, por lo tanto, "normal". El conocimiento "matemático" de lo social, por consiguiente, ha ido reduciendo poco a poco su nivel de complejidad.

Ahora bien, es lícito suponer que la tendencia evolutiva al debilitamiento progresivo de la creación —en su sentido más estricto— en el seno de la ciencia normal *tiende* tarde o temprano a generar una insatisfacción colectiva creciente en la comunidad de científicos. La ciencia normal, la ciencia del *déjà vu*, después de todo, embota nuestra sensibilidad y apertura hacia el asombro y sin esa sensibilidad y esa apertura el espíritu creativo se entorpece. (Sería de esperarse, entonces, un fortalecimiento de la otra clase de conocimiento aquí llamado literario, hermenéutico, simbólico, etc. Y con más veras si se tiene en cuenta su saludable resistencia intrínseca al encasillamiento en una ciencia normal.)

Esa insatisfacción colectivamente sentida tarde o temprano induce "orgánicamente" a la eclosión y desarrollo del *carisma* científico<sup>13</sup>. No hay por qué limitar, en efecto, el empleo de la noción de carisma al ámbito de la dinámica religiosa

<sup>(12)</sup> Estos dos criterios, sugeridos por Charles Bennett, son empleados por Murray Gell-Man, el gran físico y premio Nobel norteamericano en su *The Quark and the Jaguar: Adventures in the Simple and the Complex*.: W.H. Freeman and Co.: Nueva York, 1995, p. 100-106.

<sup>(13)</sup> La noción de carisma aquí empleada no corresponde a la célebre noción weberiana. Para Weber el carisma, como don extracotidiano, es un principio de autoridad y, desde luego, de justificación de la misma, es decir, es una fuente de legitimación. El concepto weberiano tiene implicaciones

y política. Como en la vida religiosa y en la vida política, también en la vida científica el carisma vendría a ser el responsable por la revitalización de la estructura y del orden mediante su propia negación y superación. El carisma, como energía creadora –quizá la versión *profana* más cercana a lo que los teólogos llaman el Espíritu Santo–, se instituye entonces como una fuente de creación y de trans-

formación del conocimiento. Hasta ahí nos está permitido humanamente atalayar el futuro científico. Podemos, como acabamos de hacer, anticipar las condiciones de posibilidad del desarrollo científico gracias a las circunstancias que provocan el surgimiento del carisma, pero más allá de eso lo único que podemos percibir es la cámara oscura de la contingencia y del azar.

---

profundamente “aristocráticas”. Aquí, en cambio, no se enfatiza su origen extracotidiano sino su *energía* revolucionaria. Como en el caso de las primeras comunidades cristianas, el carisma puede ser profundamente “democrático”, rasgo repelente para Weber.

Alipio Jaramillo  
MASACRE  
Óleo sobre tela. 1950

