

ENSAYOS

“LA SOCIOLOGIA COMO NATURALEZA O COMO HISTORIA: Cui prodest?”*

I

Hasta la década de los sesentas, la sociología se limitaba básicamente a la noción de sociología como una forma de conocimiento. El vínculo de mediación conceptual entre la sociología como una forma de conocimiento y las condiciones sociológicas propias de ella lo constituía, desde luego, la cuestión general relativa a los fundamentos ideológicos del conocimiento sociológico. La ideología era, en otras palabras, el campo común tanto de la epistemología como de la sociología. Una preocupación central desde esta perspectiva giraba alrededor del tópico clásico relativo a la posibilidad del conocimiento objetivo. Hasta ahora y después de un largo y continuo debate, no hay acuerdo dentro de la comunidad académica sobre si las condiciones objetivas para esta posibilidad existen o no. Por supuesto, está el partido de quienes reivindican la existencia de las posibilidades para el conocimiento objetivo y así mismo el partido de quienes alegan que no existen las condiciones objetivas para esta posibilidad.

No obstante, desde la década de los sesentas, la sociología de la sociología ha modificado su énfasis hacia un enfoque más institucional y menos epistemológico. Los miembros actuales de la disciplina son más conscientes que antes de que la sociología no es simplemente una forma de conocimiento sino también, y sobre todo, una institución científica. En cuanto tal, la sociología es igualmente una comunidad de científicos con intereses corporativos y compromisos ideológicos de alguna naturaleza. Por supuesto, este compromiso ideológico puede asumir frecuentemente el carácter de una práctica científica no comprometida que acaba siendo, de todos modos, una forma disfrazada de compromiso ideológico. Igualmente, hay una toma de conciencia creciente de que la práctica ortodoxa y la sociología normal, de acuerdo con la expresión de Kuhn, están predicadas en la comunidad a que pertenece cada sociólogo en particular.

* Esta es una versión modificada del trabajo “Sociology as Nature or as History: Cui Prodest?” presentado al Simposio sobre “Universalism versus Indigenization in Sociological Theory”, X Congreso Mundial de Sociología de la International Sociological Association, Ciudad de México, 16 al 21 de Agosto de 1982.

Es incorrecto, por consiguiente, considerar que la sociología se atiene a un tipo singular de práctica científica. Existen tantas ortodoxias cuantas comunidades sociológicas hay. El esfuerzo por legitimar cada ortodoxia simplemente sobre la base de ese hecho es, no obstante, mala ciencia social. Si bien cada ortodoxia está socialmente condicionada por los intereses materiales y corporativos de sus practicantes, no hay duda de que el grado de legitimidad de cada ortodoxia depende también de fundamentos metasociológicos. Mi tesis es que estos fundamentos tienen que ver con la filosofía del conocimiento adoptada por cada ortodoxia.

Después de alguna reflexión sobre las diferentes ortodoxias actualmente practicadas por los sociólogos *urbi et orbi*, ellas se pueden dividir en dos clases principales. Por un lado, tenemos lo que técnicamente responde al nombre de naturalismo sociológico. Por otro lado, lo que provisionalmente podríamos denominar sociología histórica.

La primera clase de ortodoxia, el naturalismo sociológico, incluye, en términos generales, corrientes sociológicas como el estructural funcionalismo, el estructuralismo y todas las variedades de sociología experimental que enfatizan los datos estadísticos y los modelos cuasi-matemáticos. Pocos sociólogos pondrían en duda que, en el estado actual de la disciplina, esta clase de ortodoxia representa la tendencia dominante en el seno del orden académico establecido.

La segunda clase de ortodoxia, la sociología histórica o crítica, incluye, con algunas reservas menores, un grupo variado de ortodoxias. A primera vista, y desde algunas perspectivas particulares, hay diferencias tan grandes entre ellas como entre cualquiera de ellas y la primera clase de ortodoxia. No obstante, como grupo, todas comparten una visión del conocimiento y de la ciencia que las aparta radicalmente de la primera clase de ortodoxias. Tengo en mente el grupo que incluye corrientes como la marxista, la weberiana, la sociología crítica y tendencias sociológicas como la de Simmel ya sea de carácter hermenéutico pautado sobre el legado de las *Kulturwissenschaften* y el historicismo alemán o de impronta subjetivista derivadas de la influencia de la fenomenología alemana, particularmente la obra de Edmund Husserl.

En vista de la proliferación de perspectivas sociológicas, sería un ejercicio estéril hacer un pronunciamiento programático o resolver las cuestiones sobre el carácter universalista o autóctono que debe guiar a la investigación sociológica sin antes hacer explícita la perspectiva desde la cual se hace el pronunciamiento o se propone el acuerdo. Ahora bien, el argumento que deseo formular es el de que el ideal de conocimiento sociológico al que el sociólogo puede aspirar no está meramente determinado por su filiación corporativa a una u otra de estas dos clases de ortodoxia. Mi argumento es el de que la búsqueda de tal conocimiento está predicada en una u otra concepción de la sociedad y en el entendimiento apropiado de ella que tal concepción reivindica. Hay, por así decir, razones necesarias que trascienden el acto meramente accidental de la elección académica corporativa. El valor pedagógico de este trabajo, si es que lo tiene, es mostrar que la especie de conocimiento sociológico que nos esforzamos por construir está enraizado en terreno metateórico. La advertencia de este terreno puede ser útil al menos para hacernos conscientes de las razones latentes que dormitan detrás de nuestras convicciones sociológicas. El objetivo de este trabajo es, si se me permite frasear la expresión de un filósofo de la ciencia francés, Gaston Bachelard, bosquejar un psicoanálisis preliminar de la sociología.

Un modo tal de análisis obviamente requiere algunas consideraciones sobre los accidentes históricos que condujeron a las posibilidades de institucionalización de una u otra clase de ortodoxia. Pero antes de embarcarme en un análisis crítico de esos accidentes

históricos, quisiera primeramente describir los rasgos básicos de la primera clase de ortodoxia, el naturalismo científico, que constituye la perspectiva dominante en el seno del establecimiento académico.

El naturalismo sociológico representa una visión del conocimiento modelada sobre la epistemología y la filosofía de las ciencias naturales de los siglos XVIII y XIX, particularmente la mecánica clásica y la biología. De acuerdo con esta perspectiva, el ideal de conocimiento es un sistema de conocimiento universal. Tal conocimiento está compuesto por proposiciones abstractas y analíticas, idealmente de forma arquitectónica y dejando a un lado las idiosincrasias, peculiaridades y accidentes del objeto de conocimiento. Como tal, el conocimiento del objeto es principalmente formal y persigue básicamente identificar las regularidades susceptibles de ser halladas. Clase, ley y tipo constituyen las categorías formales de tal conocimiento. Como sociólogo naturalista, por ejemplo, no estaría interesado en lo más mínimo en los aspectos genuinos y peculiares, por ejemplo, de la revolución mexicana de comienzos de siglo. Mi interés, por el contrario, básicamente radicaría en encontrar aquellos aspectos y rasgos de esa revolución que son de naturaleza genérica, esto es, aquellos que son aspectos regulares o típicos de esa clase de fenómenos denominada revoluciones nacionales. Por consiguiente, la revolución mexicana se transforma, en las manos de un sociólogo naturalista, simplemente en un ingrediente para el desarrollo de una teoría general de las revoluciones nacionales. Mi interés no yacería en la revolución mexicana como tal sino en la teoría general, el conocimiento abstracto. Dentro de esta perspectiva la historia aparece apenas como un dato, como material factual y no como una forma de conocimiento. La forma, por el contrario, es suministrada por la idea de naturaleza: la existencia de regularidades cíclicas de carácter mecánico o biológico. El objetivo del conocimiento sería, desde luego, la acumulación analítica, de la manera más sistemática posible, de proposiciones que codifiquen tales regularidades empíricas. El conocimiento aparece como el entendimiento de universales, no de particulares.

Un buen ejemplo de naturalismo sociológico lo constituye la obra de uno de los padres del pensamiento sociológico, Emilio Durkheim. La pretensión de Bellah de hacer de Durkheim un sociólogo histórico es un caso instructivo para mostrar la incompreensión académica típica del conocimiento histórico. Bellah sostiene, por ejemplo:

“Así, pues, aunque Durkheim hace énfasis en que solamente las variables operativas en el momento pueden ser aceptables como causas de fenómenos sociales [por oposición a causas genéticas y secuencias hipotéticas de estadios históricos pretéritos], insiste con igual vehemencia en que tales variables únicamente pueden ser entendidas mediante un análisis comparativo que implica el recurso a la historia. De manera que en la concepción madura de Durkheim no hay dos modos de explicación de los fenómenos sociales, uno en términos de la función social y el otro en términos del pasado histórico. Hay solamente un método de explicación, simultáneamente sociológico e histórico.” (1)

(1) Robert N. Bellah, “Durkheim and History”, in Robert A. Nisbet, ed., **Emile Durkheim**, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1965, p. 161. Nisbet tácitamente difiere de la interpretación académica del método histórico de Durkheim según Bellah: “El contraste entre pasado y presente es un aspecto fundamental de la metodología de Durkheim, pero en la mayor parte de su obra este contraste posee más importancia periférica (background) que central (foreground importance). Yendo más al punto, Durkheim inclusive niega la realidad de la continuidad desarrollista en la historia de los tipos sociales”. Robert Nisbet, “Perspectives and ideas”, in Nisbet, op. cit., p. 95.

Pese a las pretensiones académicas como la de Robert Bellah de hacer de Durkheim un sociólogo histórico, en ningún momento de su obra muestra Durkheim el interés en individuos históricos como tales. Siempre hace uso de datos históricos, en cambio, para establecer regularidades empíricas con el fin de construir una sociología general. Es este el caso en **De la división del trabajo social** (2) y **Las formas elementales de la vida religiosa** (3). Pero el recurso a la historia no hace una investigación por ello mismo histórica. El conocimiento histórico procura la reconstrucción de individuos históricos y esta reconstrucción trata de recuperar el movimiento de dichos individuos así como el significado cultural que poseen para nosotros. Durkheim nunca negó la distinción clásica entre la historia, como el terreno de lo particular, y la sociología, como el terreno de los tipos y las leyes, como el mismo Bellah reconoce (4).

¿Cuáles son las consecuencias prácticas de un modo tal de conocimiento? ¿Al servicio de qué intereses, en otras palabras, se encuentra un estilo de teorización como ese? **Cul prodest?** No se precisa de mucho magín para comprender que ese procedimiento transforma la realidad social y los individuos históricos en instrumentos para el desarrollo de la teoría sociológica en lugar de hacer de la teoría sociológica una herramienta para el conocimiento y comprensión de la realidad social y de los individuos históricos. La historia se emplea para poner a prueba o para ilustrar el grado de adaptación y de coherencia de las teorías y modelos sociológicos. Existen datos históricos pero no conocimiento histórico.

Hasta una apreciación calmada y desapasionada de tal estilo de teorización conduciría a la conclusión que él representa un caso transparente de alienación. En efecto, lo que está llamado a ser un instrumento para el conocimiento social (léase: conocimiento de lo social), i.e.: la teoría, se transforma mediante una inversión perversa en el fin último de la ciencia subordinando, de paso, la realidad social como mero instrumento para el conocimiento teórico. Como joven estudiante de sociología, por ejemplo, no ingresé a la Universidad para aprender teoría sociológica en gracia de ella misma sino para poder entender una sociedad, una cultura, las clases, los grupos, las instituciones que la constituyen y los procesos que los atraviesan.

Las fuentes de tal perversión, por supuesto, yacen en el pasado y en el presente. Con el riesgo de ser excesivamente esquemático, es posible formular la proposición según la cual una de las fuentes contemporáneas la constituye el proceso de institucionalización del conocimiento científico como una organización corporativa relativamente independiente. La ciencia se ha convertido en una esfera institucional relativamente autónoma que abarca una comunidad de científicos y académicos relativamente grande con intere-

Del otro lado del Atlántico, Niklas Luhmann, citando expresamente el mismo trabajo de Bellah, coincide con éste en el supuesto método histórico de Durkheim y aduce una cita de Durkheim sobre la importancia del análisis histórico para el conocimiento del hombre. Cita de pertinencia insuficiente, a la luz de la postura humeana de Durkheim en **Las Reglas**, para negar a) la distinción entre **evento** y **hecho** social; b) la relación meramente cronológica y no necesaria entre períodos históricos y c) la distinción entre ilustración y verificación. "Ilustración sociológica" en **Ilustración sociológica y otros ensayos**, Buenos Aires: Editorial Sur, 1973, p. 131 y nota de pie de página.

(2) 7a. ed., París: P.U.F., 1960.

(3) Buenos Aires: Schapire, 1968.

(4) Bellah, *op. cit.*, p. 155.

ses creados corporativos atrincherados en el seno de organizaciones académicas burocráticas. Esta tendencia ha hecho del desarrollo científico no más un medio para la comprensión de la sociedad y sí un fin para la legitimación de instituciones e intereses académicos. En el proceso, por lo tanto, el conocimiento se divorcia de su empleo genuino para transformarse en un fin en sí mismo.

Otra fuente importante es de origen histórico y se remonta a la emergencia de la filosofía de René Descartes. Hasta entonces, la realidad social era entendida en términos de modelos orgánicos. La sociedad era percibida como un organismo y, como tal, tenía sus procesos de nacimiento, crecimiento y decadencia. Esta concepción orgánica de la naturaleza es tan antigua como el pensamiento social clásico. Vinculadas con esta concepción se encuentran todas las explicaciones formuladas en términos de orígenes históricos. Las explicaciones históricas, no obstante, no poseen un concreto *terminus a quo*. Cualquier causa histórica, en otras palabras, puede ser legítimamente referida hacia atrás dando pie a un regreso infinito de causas. Esta limitación de las explicaciones históricas inevitablemente conducía a la **idea** de lo absoluto, al concepto de Dios (5).

Decidido a expulsar la metafísica de la ciencia positiva, Descartes propuso acabar con las explicaciones históricas mediante la sustitución de modelos orgánicos por modelos mecánicos. La introducción de la noción de sistema en reemplazo del organismo fue un hito radical en la historia de la filosofía de las ciencias sociales: la explicación sistemática opera sin causas eficientes y las substituye por causas finales. Así, para conocer el motor de mi carro no necesito conocer la historia de su motor sino simplemente sus funciones, las relaciones entre sus elementos constituyentes. De igual modo, para conocer un sistema social puedo satisfactoriamente reducirme a investigar sus funciones con total indiferencia por su historia (6).

La semilla plantada por Descartes fue cosechada por Auguste Comte en el siglo XIX y por maestros de la sociología como Emile Durkheim y Talcott Parsons. Es esta epistemología que privilegia la naturaleza regular antes que la historia accidental y que la consciencia subjetiva y objetiva la que se ha entronizado en el seno de la sociología contemporánea.

Contra esta ortodoxia, otra ha intentado rescatar a la consciencia y a la historia para incorporarlas nuevamente en el terreno del pensamiento social. A mi juicio, el precursor de esta otra ortodoxia fue el filósofo italiano del siglo XVIII Gianbattista Vico quien trató de formular los principios del método histórico. Sostuvo él que los límites necesarios del conocimiento humano estaban establecidos por la praxis. Conocemos y comprendemos —y no

(5) Tal "limitación", desde luego es válida únicamente para la razón pura. La necesidad de un conocimiento arquitectónico, completo, autocontenido es reclamada por la razón trascendental. Cf. Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, trans. by Norman Kemp Smith, London and Basingstoke: The Macmillan Press, 1973, Second Division, transcendental Dialectic.

(6) Cf. la siguiente observación de un brillante científico social inglés, Ernest Gellner: "Sería interesante observar la serie completa de (del todo inconexas) revoluciones intelectuales, en varias disciplinas, distribuidas en el tiempo alrededor y un poco después de la vuelta del siglo, todas ellas en favor de explicaciones 'estructurales' (posiblemente con otros nombres) y en contra, más o menos por completo de explicaciones genéticas, en términos de 'orígenes'. El slogan general podría haber sido: las estructuras explican, pero no los orígenes." Ernest Gellner, **Thought and Change**, London: Widenfeld and Nicolson, 1964, p. 18.

simplemente percibimos— sólo aquello que hemos hecho. La sociedad es un **factum** humano: somos nosotros quienes construimos sistemas lingüísticos, jurídicos, políticos, etc. El conocimiento humano está vinculado con aquellas instituciones que hemos podido crear. Esta posición, claramente solidaria con el pensamiento político de Hobbes, inmediatamente hizo trizas de la clásica oposición entre hechos y valores. El escepticismo cartesiano, el problema de distinguir entre cuestiones relativas a ideas y cuestiones relativas a hechos, una antinomia permanente para el pensamiento sistemático racional, no tiene sentido para el conocimiento histórico. La idea de una realidad histórica y esa realidad misma son una sola cosa. La diferencia entre valores y hechos se disuelve. Los valores, en otras palabras, **son** hechos sociales (7).

El siglo XIX, el siglo que inauguró el naturalismo científico en la sociología con la metodología de Augusto Comte, fue también el siglo que plantó la semilla para el pensamiento histórico en las ciencias sociales. Alemania fue la cuna de este movimiento. Es verdad que antes Schleiermacher y Herder habían reivindicado un enfoque diferente para el estudio del lenguaje y de las instituciones sociales. A ellos le debemos, en efecto, el surgimiento de la hermenéutica. No obstante, la historia como una perspectiva articulada para el nacimiento de las ciencias sociales modernas se debe a dos tendencias opuestas pero convergentes: una es, por supuesto, la obra de Karl Marx; la otra es la obra de los proponentes de las **Kulturwissenschaften** y, en particular, Droysen, Windelband, Rickert y Dilthey. (8) Droysen fue el primero en atacar frontalmente el espíritu positivista y su insistencia en la "objetividad". Restablece la vieja tesis de Vico sobre el carácter interpretativo del conocimiento histórico y, en particular, la necesidad del historiador de aproximarse a la historia y a la sociedad con su punto de vista y sus valores, una línea de análisis común al historicismo alemán y a la sociología weberiana. Al igual que Vico, Droysen sostuvo que el historiador debe entender la historia del hombre recurriendo a sus obras e instituciones. Las contribuciones de Dilthey, Windelband y Rickert son harto conocidas como para hacer una presentación detallada. Todos ellos, sin embargo, comparten la idea de que las **Naturwissenschaften**, las ciencias naturales, construyen conocimiento nomológico, conocimiento de universales en tanto que las ciencias de la cultura y la historia persiguen el conocimiento de "individuos históricos". Por otra parte, mientras que el objetivo de las ciencias naturales es la **explicación** de regularidades empíricas por medio de leyes generales, el objetivo de las ciencias del hombre es la interpretación empática de hechos so-

-
- (7) La extraordinaria penetración de Vico con respecto a la relación entre instituciones y conciencia tuvo impacto en la fenomenología moderna. Compárese su posición con la de uno de los filósofos modernos a este respecto:

"Es únicamente en las grandes creaciones de la conciencia cultural donde se puede verdaderamente discernir el devenir del yo, pues el hombre madura hasta alcanzar la conciencia de su ego solamente en sus obras espirituales: únicamente se apropia de su yo cuando, en lugar de permanecer dentro del eternamente idéntico flujo de acontecimientos, divide la corriente y le confiere forma."

Ernst Cassirer. **The Philosophy of Symbolic Forms**, vol. 3: **The Phenomenology of Knowledge**, New Haven and London: Yale University Press, 1957, p. 90.

- (8) Una notable excepción al origen alemán del historicismo la constituye la obra del italiano Benedetto Croce. Como Vico, afirma que el conocimiento humano era necesariamente histórico:

"Les sciences de la nature ne fournissent pas a proprement parler de connaissances, mais des classes et des lois utiles pour résumer les expériences pratiques et pour cataloguer les phénomènes."

En Carlo Antoni, **L'historisme**, Geneve: Droz, 1963, p. 123.

ciales. No puede haber conocimiento histórico sin referencia a los valores mediante los cuales tenemos acceso al significado cultural e histórico de las totalidades o individuos históricos.

Si bien por razones diferentes, el marxismo se ha opuesto también a la distinción entre juicios de realidad y juicios de valor. Las razones para esta oposición marxista están fundadas en la epistemología dialéctica. De acuerdo con ésta, la división entre sujeto y objeto es, en el mundo social, una oposición meramente analítica y, por tanto, enteramente artificial. El mundo del hombre es el mundo de la praxis y ello significa que todo conocimiento teórico sin contenido práctico, esto es, moral, es abstracto, incompleto. Y como el mundo del hombre es el mundo de la libertad, por oposición al mundo de la necesidad característica de la naturaleza, el conocimiento de aquel mundo remite a acciones y decisiones, en otras palabras, a la **voluntad** humana. Por esta razón, todo conocimiento social que merezca el nombre de tal debe ser teórico-práctico. Cualquier conocimiento que carezca, pues, de ese ingrediente práctico es, en la terminología kantiana, regulativo para el entendimiento pero no constitutivo, o sea, realmente determinante. El conocimiento teórico está, así, condenado a continuar siendo abstracto si no incorpora categorías que recojan las acciones concretas y los actos de voluntad de los sujetos implicados.

II

El capítulo anterior procuró mostrar cómo las prácticas sociológicas están enraizadas no solamente en afiliaciones y lealtades institucionales sino también en puntos de vista epistemológicos susceptibles de ser referidos a la propia historia de las ciencias sociales. Los argumentos y las ortodoxias sociológicas, pues, son efectivos y eficaces no solamente con base en su contenido semántico sino también con base en las fuentes institucionales y corporativas a que se hallan asociadas. Para decirlo de otra forma, la persuasión es tan efectiva como la razón.

Hemos visto igualmente que la sociología y su práctica científica se encuentra dividida en dos grandes corrientes antagónicas: una de ellas hace hincapié en la teoría general, el análisis, la observación empírica, la hipótesis, la medición, la verificación, los sistemas y modelos formales y en una representación de la sociedad como naturaleza; la otra, en cambio, pone énfasis respectivamente en las categorías opuestas: la monografía, la síntesis, la reconstrucción imaginativa, la tesis, el significado, la ilustración, los individuos históricos y en una representación de la sociedad como historia y como conciencia.

En vista de las diferencias tan formidables, sería quimérico buscar el acuerdo en medio de tal antagonismo entre estilos y teorías. Con esto en mente, podemos ahora examinar la cuestión de este simposio: el etnocentrismo, la investigación autóctona y la sociología como una teoría general y sistemática.

El argumento que deseo desarrollar es el de que cualquier posición que se asuma con respecto a estas cuestiones parte no sólo de una consideración teórica específica sino igualmente de consideraciones enteramente prácticas. En otras palabras, cualquier punto de vista que se adopte no se deduce apenas de la teoría sino de juicios prácticos también. Esto se hace evidente cuando se tiene en cuenta que la adopción de una ortodoxia es una decisión que depende tanto de inclinaciones teóricas y epistemológicas como de intereses prácticos y corporativos.

Comencemos por tratar el último punto, o sea, si es deseable o no trascender las particularidades e idiosincrasias de la investigación autóctona a fin de elaborar un sistema de

conocimiento sociológico lo suficientemente general como para que pueda ser aplicado sin trabas a diversas sociedades. Si adoptamos el ideal de la forma sociología como un sistema abstracto de proposiciones analíticas de carácter formal, esto es, si enfocamos la sociedad como **orden y regularidad** la respuesta es, desde luego, afirmativa. Pero entonces no estaríamos contribuyendo al conocimiento de sociedades particulares sino al progreso del conocimiento abstracto. El pecado de la teoría general es que el objeto social es transformado en un instrumento para el progreso del conocimiento. Personalmente prefiero la perspectiva alternativa: emplear la teoría general y el conocimiento para mejorar mi comprensión de sociedades particulares.

De otro lado, cuando adoptamos el ideal de la sociología como una ciencia histórica orientada hacia la síntesis y el conocimiento de lo concreto así como hacia la reconstrucción significativa de "individuos históricos", esto es, cuando percibimos la sociedad como **historia y movimiento**, entonces, la respuesta es definitivamente negativa. Desde esta perspectiva, además, el conocimiento sociológico no aparece como un **código** para la transformación abstracta y formal de signos y hechos sociales en categorías conceptuales. El conocimiento sociológico, por el contrario, aparece como un **lenguaje** preñado de expresión y estilo. La obra científica toma así la forma de una obra de arte en la medida en que la perspectiva significativa, personal y subjetiva pero no por ello menos objetiva se integra con el proceso de reconstrucción histórica.

La continuidad entre el punto anterior y el que sigue, a saber, la cuestión de la investigación autóctona, es bastante evidente. Por investigación autóctona quiero significar la investigación orientada hacia la comprensión y explicación de la sociedad y de la cultura del propio investigador. El punto que quiero subrayar es el de que más allá de cualesquiera consideraciones prácticas que hagan deseable el estudio de la sociedad de origen —consideraciones tan intuitivamente evidentes que no requieren ninguna substanciación discursiva— hay también consideraciones teóricas que hacen de tal elección una decisión racional. En mi opinión, uno de los objetivos capitales de la investigación sociológica es la búsqueda de significado, el mundo social de los símbolos y de la conciencia. Es esta tarea la que diferencia al conocimiento sociológico de una visión estrictamente naturalista de la sociedad y de sus procesos. Cuando nos representamos a la sociedad simplemente como naturaleza y regularidad, todo lo que podemos hacer es establecer conexiones necesarias entre fenómenos. Con todo, tal representación es insuficiente en la medida en que carecemos de los vínculos significativos que le confieren sentido e inteligibilidad a tales conexiones. Sin esos vínculos podemos explicar pero no podemos comprender. Ahora bien, mi argumento es el de que la probabilidad de establecer adecuadamente tales vínculos es típicamente mayor cuando hacemos parte del mismo mundo que queremos comprender e interpretar. Así, un colombiano tiene más probabilidades de suministrar una interpretación adecuada de la sociedad mexicana que un bantú o un azande. El significado del significado es, *coeteribus paribus*, definitivamente más accesible a aquellos que toman parte en su reproducción social que a quienes no toman parte. En la medida en que toda sociedad constituye una totalidad singular de significados sociales, la tarea de su comprensión teórica recae primeramente en los hombros de quienes participan en ella. Un investigador autóctono posee incuestionablemente más familiaridad y parentesco con el mundo simbólico de su sociedad que cualquier otro. Finalmente, existe, además, un riesgo inherente en todo esfuerzo por aproximarse a una sociedad ajena, a saber: el exotismo, cuyo peligro radica en su inhabilidad para situar a la sociedad dentro de una matriz histórica (9).

(9) Véase Roland Barthes, "Continente perdido" en *Mitológicas*, México: Siglo XXI, 1980, p. 169.

Pero la opción por una investigación autóctona no debe de ninguna manera confundirse con el etnocentrismo, el cual implica dirigir el proceso de investigación de acuerdo con conceptos y categorías supuestamente frutos de la propia experiencia autóctona. Sobra decir que ambos puntos guardan alguna relación. Sin embargo, mientras que la cuestión de la investigación autóctona se relaciona primariamente con la conveniencia de orientar el esfuerzo de investigación hacia el estudio de la sociedad de pertenencia de quien investiga, la cuestión del etnocentrismo se refiere a algo diferente, a saber: si debemos o no tomar a nuestra propia sociedad como el criterio sociológico fundamental para el análisis comparativo. El tema anteriormente discutido es, pues, **práctico**. Este segundo tema, en cambio, es **teórico**.

Mi argumento es que traer a cuento los alegatos en favor del primer punto (la investigación autóctona) para zanjar una discusión sobre el segundo (el etnocentrismo) es totalmente equivocado. En otras palabras, aunque uno puede estar en favor de la investigación autóctona eso no implica que necesariamente deba favorecer el etnocentrismo. El argumento que deseo desarrollar en lo que resta de este ensayo es el de que todos los esfuerzos etnocentristas están viciados por la misma debilidad: la incapacidad de comprender que el movimiento histórico de nuestras sociedades no se detiene en el presente y que las sociedades industriales modernas revelan no solamente el sendero probable a seguir por los países subdesarrollados de hoy sino también un desarrollo más objetivo y concreto de las formas sociales y de las categorías del presente.

Me gustaría fundamentar el argumento anterior con la ayuda de la metodología presentada por Marx en su sección "El método de la economía política" de la Introducción a los **Grundrisse**(10) .

La enseñanza de la metodología de Marx radica en el hecho que los universales sociológicos e históricos deben ser buscados en la sociedad y en la historia, en lo concreto y no en la teoría, en lo abstracto. En otras palabras, los conceptos abstractos hunden sus raíces en la sociedad y en la historia. En efecto, él sostiene que

"las abstracciones más generales surgen únicamente en el seno del desarrollo concreto más rico posible cuando una cosa aparece como común a muchas, a todas. Entonces deja de ser pensable de una forma particular solamente."(11)

De este modo, si bien el trabajo es una relación antigua y común a todas las formas de la sociedad, como abstracción, como trabajo abstracto, es el producto de la sociedad burguesa. Anteriormente contábamos con formas particulares de trabajo: modos determinados y específicos de tal. No obstante, únicamente dentro de la sociedad burguesa desarrolla él sus formas concretas posibles dando origen, así, a la aparición del trabajo pero independientemente de sus especificidades. El trabajo como una abstracción, por consiguiente, se vuelve una verdad práctica únicamente con el desarrollo de todas sus potencialidades. En sus propias palabras:

"Entonces la abstracción más simple, que la economía moderna sitúa al comienzo de sus discusiones y que expresa una relación inconmensurablemente antigua válida para todas

(10) **Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy**, New York: Vintage Books, 1973, pp. 100-108.

(11) *Op. cit.*, p. 104.

las formas de sociedad, adquiere sin embargo verdad práctica como abstracción solamente como una categoría de la sociedad más moderna.” (12)

Por lo tanto, en comparación con las sociedades urbano-industriales que despliegan un desarrollo histórico más rico y concreto, las sociedades del tercer mundo representan categorías más simples que aún carecen de determinaciones por oposición a las categorías concretas objetivadas en las sociedades urbano-industriales.

Marx continúa diciendo que el conocimiento de lo concreto se obtiene precisamente con la ayuda de estas categorías desarrolladas y concretas en las cuales la totalidad diversa de determinaciones ha llegado a plasmarse. Si procediéramos analíticamente de acuerdo con la secuencia en que las categorías más simples fueron apareciendo como históricamente decisivas, no podríamos capturar la multiplicidad de determinaciones de la categoría concreta. A lo sumo obtendríamos determinaciones parciales e incompletas del objeto que nos conducirían a una representación nuevamente abstracta y por lo tanto pobre de él. Según Marx, para aprehender la totalidad la secuencia correcta es la opuesta:

“La renta del suelo”, por ejemplo, “no puede ser entendida sin el capital. Pero el capital puede ciertamente ser comprendido sin la renta del suelo. El capital constituye el poder económico omnipotente de la sociedad burguesa. Debe constituir el punto de partida y el punto de llegada y debe ser tratado antes de la propiedad agraria. Después de que ambos han sido examinados en sus particularidades, hay que examinar sus interrelaciones.” (13)

Como consecuencia, la sociedad burguesa constituye el trampolín para el conocimiento de las sociedades pretéritas:

“La sociedad burguesa es la organización histórica de la producción más desarrollada y más compleja. Las categorías que expresan sus relaciones, la comprensión de su estructura, por lo tanto, nos permite penetrar en la estructura y en las relaciones de producción de todas las formaciones sociales desaparecidas, de cuyas ruinas y elementos fue surgiendo aquella, cuyos residuos en parte aún sin conquistar son acarreados por ella y cuyos nuevos matices han desarrollado significación en su seno, etc. La anatomía humana contiene la clave para la anatomía del mico. Los cursos posibles de desarrollo superior entre las especies animales subordinadas, no obstante, sólo pueden ser comprendidos después de que el desarrollo superior es ya conocido. La economía burguesa proporciona la clave para la antigua, etc.”. (14)

La analogía con la metodología de los tipos ideales de Max Weber es muy significativa a pesar de las diferencias en cuanto a sus respectivas premisas filosóficas (15). En efecto, mientras que Marx postula la forma histórica más acabada de desarrollo como la clave para la comprensión adecuada de las formas históricas, Weber plantea no tanto la forma

(12) *Ibidem*, p. 105.

(13) *Ibidem*, p. 107.

14. *Ibidem*, p. 105.

(15) La influencia de Hegel en el caso de Marx es evidente. Véase, por ejemplo, su *Philosophy of Right*, London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1967, Introduction, Paragraphs 3, 31 y 32. No lo es, en tanto, para un metodólogo de formación Kantiana como Weber.

última de desarrollo concreto cuanto la configuración contemporánea de valores. Del mismo modo que para Marx el capital puede ser entendido sin la renta de la tierra pero no ésta sin aquel, así mismo para Weber la burocracia racional es la clave para la comprensión de la dominación tradicional y no a la inversa. Por la misma razón, sería un error pensar que la secuencia en la exposición de los tipos de dominación, que comienza con la forma más acabada, i.e. la legal-racional, que sigue luego con la tradicional y que concluye con el tipo carismático, es meramente arbitraria. Es la analogía previamente señalada la que explica por qué Weber discute primero la dominación legal. La secuencia u orden está lejos de ser arbitraria o casual. Obedece, más bien, a un principio metodológico análogo al de Marx: el presente, ya sea como relación social (Marx) o ya como valor social (Weber) determina el conocimiento del pasado. O, desde otra perspectiva, el presente ya sea como principio constitutivo (Marx) o como principio regulativo (Weber) determina las condiciones de posibilidad de conocimiento del pasado.

Ahora bien, si aceptamos tales prescripciones metodológicas como correctas para el mundo de la economía política, no veo razones para no poder aplicarlas también para el estudio de las formas sociales en general. El conocimiento histórico concreto de todas las formas sociales estaría entonces fundado en el conocimiento de las formas superiores de desarrollo. Y esto, desde luego, valdría no sólo para las sociedades pretéritas sino también, por extensión, para las sociedades contemporáneas en estadios menos avanzados de desarrollo histórico concreto. Esto implicaría, por lo tanto, que el etnocentrismo, tal como ha sido definido aquí, representa un punto de vista enteramente equivocado para el conocimiento de las sociedades del Tercer Mundo. La comprensión racional de estas sociedades se vuelve más determinada y concreta en la medida en que relacionamos sus rasgos y formas sociales con las funciones y el significado correspondientes que poseen esas relaciones de rasgos y formas en contextos históricamente más desarrollados. Solamente de ese modo estaremos en capacidad de ponderar la significación teórica de tales rasgos y formas desde la perspectiva del conocimiento concreto. Las vicisitudes de diversas formas sociales como el mercado, la racionalidad, el utilitarismo, la burocracia, la ciencia, el militarismo y tantas otras en el contexto de países del Tercer Mundo se hacen más inteligibles cuando los situamos dentro de la corriente del desarrollo histórico en términos del cual podemos apreciar objetivamente su significación sociológica.

¿Es posible aprehender razonablemente el significado objetivamente sociológico de, digamos, las instituciones científicas en el Tercer Mundo sin un conocimiento adecuado de estas mismas instituciones, de sus vastas consecuencias sociales y de sus nexos funcionales con la totalidad de la sociedad y del sistema social en países industrializados? ¿Podemos realmente obtener un conocimiento objetivo de la importancia capital de las instituciones de mercado en nuestras sociedades sin tener simultáneamente acceso al conocimiento del papel que ellas desempeñan en las formas más desarrolladas de la sociedad capitalista contemporánea?

Si nuestra respuesta a estos interrogantes es negativa, no habría razones para reivindicar el principio del etnocentrismo como orientación teórica sin establecer simultáneamente limitaciones severas a nuestra capacidad de interpretar sociológicamente nuestras propias sociedades. El parroquialismo teórico representa, en otras palabras, la muerte de la investigación social autóctona genuinamente valiosa.

Cf. Max Weber, "Objectivity" in *Social Science and Social Policy*, en M. Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, New York: The Free Press, 1949.

