

¿SOCIOLOGÍA REFLEXIVA? NO, SOCIEDAD REFLEXIVA.
LAS TRES PRECONDICIONES DEL PENSAR SOCIOLÓGICO¹

***Reflexive sociology? No, reflexive society.
Three pre-conditions of sociological thought***

***Sociologia reflexiva? Não, sociedade reflexiva. As três
pre-condições do pensamento sociológico***

Emilio Lamo de Espinosa*

Recibido: 4 de octubre de 2014.
Corregido: 14 de marzo de 2015.
Aprobado: 20 de marzo de 2015.

Resumen

La sociología clásica se construye a partir de tres creencias constitutivas, rara vez tematizadas. La primera define el espacio de la sociología, la segunda el tiempo, y la tercera la posición del observador y el discurso. Las tres definen el objeto de la investigación así como el modo de abordarla. Este trabajo intenta hacer tres cosas: 1) identificar esas tres creencias; 2) hacerlas explícitas y tematizarlas, discutir las; 3) finalmente, trascenderlas, ir más allá, apoyándome en tres evidencias: globalización, post-modernidad y reflexividad. Es pues un ejercicio de sociología

¹ Una primera versión de este trabajo se publicó con el título "Morir de éxito. Tres creencias constitutivas de la sociología", en Pérez Yruela, M. T. González de la Fe y T. Montagut (edit.) (2007), *Escritos sociológicos en homenaje a Salvador Giner*, CIS, Madrid, pp. 55-74.

* Doctor en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid y doctor en Sociología por la Universidad de California. Catedrático de Sociología en la Universidad Complutense de Madrid. Patrono de la Fundación Real Instituto Elcano. Correo electrónico: emilio.lamo@cps.ucm.es

como reflexión epistemológica general que explicita (como tema social singular) la reflexividad entendida, ahora, no como reflexión del sociólogo sobre su propio pensamiento, sino como reflexión de la sociedad sobre sí misma.

Palabras clave: Reflexividad, globalización, modernidad, sociedad, creencias.

Abstract

Classical sociology was built upon three constitutive beliefs, rarely discussed. The first defined the space of sociology, the second defined the time and the third the position of the observer and the type of discourse. All three defined the subject matter of sociological investigation and the way to address it. This paper attempts to do three things: 1) identify these three beliefs; 2) make them explicit and discuss them; 3) ultimately transcend them, go beyond them profiting from three evidences: globalization, post-modernity and reflexivity. It is thus an exercise in sociology of sociology, understood as a general epistemological reflection that makes explicit (as singular subject) social reflexivity, understood, not as a self-analysis of the sociologist, but as a reflexivity of society upon itself.

Key words: Reflexivity, globalization, modernity, society, beliefs.

Resumo

A sociologia clássica foi construída a partir de três crenças constitutivas, raramente discutidas. A primeira relaciona-se com o espaço da sociologia, a segunda com o tempo, e a terceira com a posição do observador e do discurso. As três definem o objeto de pesquisa sociológica e as maneiras de estudá-lo. Neste trabalho pretendemos fazer três coisas: 1) identificar tais crenças; 2) explicitá-las, tematizá-las e discuti-las; 3) e finalmente, ir além delas, utilizando três evidências: a globalização, a pós-modernidade e a reflexividade. Intentamos fazer, portanto, um exercício de sociologia a partir de uma reflexão epistemológica geral que explícita (como uma questão social singular) a reflexividade, entendida agora não como uma reflexão do sociólogo sobre seu próprio pensamento, mas como uma reflexão da sociedade sobre si mesma.

Palavras-chave: Reflexividade, globalização, modernidade, sociedade, crenças.

El progreso del conocimiento implica, en el caso de la ciencia social, un progreso en el conocimiento de las condiciones del conocimiento.

Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, 1980.

Siempre habrá algunas reglas gobernando el espíritu que el espíritu, en su actual estado, no puede comunicar, y que, si adquiere capacidad para comunicar dichas reglas, ello supondría que había adquirido otras reglas más elevadas que, de nuevo, no podrían ser comunicadas

L. von Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, 1967.

1. Ideas y creencias de la Sociología: tres rayas constitutivas

En un trabajo editado hace ya algunos años Salvador Giner nos advertía que el proyecto de la sociología (la “inteligencia sociológica”, como la denomina), lejos de fracasar, según es usual pensar, había “consumado su triunfo”. Para añadir de manera enfática:

Sea cual fuere el juicio que emitamos sobre la disciplina sociológica propiamente dicha y sobre la calidad y alcance de sus logros, de lo que no cabe duda es del vasto efecto que sobre la conciencia contemporánea ha tenido la mera presencia de la perspectiva sociológica entre nosotros. La sociología es ya parte integrante del espíritu de nuestro tiempo.²

Más tarde volvería sobre el tema, afirmando con rotundidad que esa victoria de la sociología (si bien “incierta”, “ambivalente”, “paradójica” y “ambigua”, son todos adjetivos suyos, con los que matiza el juicio) “es un acontecimiento de primera magnitud en la historia de la cultura humana.”³ Comparto plenamente su opinión e incluso su rotundidad, hasta el punto que este artículo no es sino un largo comentario a ese triunfo de la sociología.

² Giner, Salvador (1991), “Una incierta victoria: la inteligencia sociológica”, en VV. AA. *Sociología. Unidad y diversidad*, CSIC, Madrid, p. 233.

³ Giner, Salvador (2003), “El logro de la Sociología” en S. Giner (coord.) *Teoría sociológica moderna*, Ariel, Barcelona, p. 43.

Triunfo como ciencia capaz de comprender la sociedad para extraer su lógica, la “sociológica”. Pero triunfo también, más allá de los muros de la ciencia, como cultura colectiva y como hábito natural de ver el mundo. Pues la tesis que sostendré es que la sociología no es ya sólo una ciencia, exitosa por lo demás, sino parte del conocimiento de sentido común sobre el mundo; no un saber exotérico sino una práctica social; no un saber “sobre” la sociedad sino un saber “de” la sociedad (aunque ella todavía no lo sabe). Y en ese no saber (todavía) la sociología lo que ya es puede que radique el punto ciego de nuestra mirada como sociólogos científicos.

Y para ello comenzaré discutiendo tres ideas de otros tantos sociólogos.

La primera es la máxima con la que Bourdieu inicia, precisamente *El sentido práctico*: “El progreso del conocimiento supone, en el caso de la ciencia social, un progreso en el conocimiento de las condiciones del conocimiento.”⁴ Un argumento que permite comprender un dato empírico: la enorme presencia de sociólogos del conocimiento entre la élite de la teoría sociológica, es decir, la importancia que para hacer teoría tiene la reflexión del sociólogo. Y así, entre la élite de la sociología del siglo xx encontramos los nombres de C. Wright Mills, P. Berger y N. Luckmann, P. Bourdieu, R. K. Merton, N. Elias, J. Habermas, E. Goffman, todos ellos expertos en el arte de practicar lo que Gouldner llamará “sociología reflexiva”, tal y como la expone primero en *The Coming Crisis of Western Sociology* (1970) y más tarde en *For Sociology* (1975).

Ahora bien, no pretendo hacer un ejercicio cualquiera de sociología reflexiva sino otro de mayor calado en la estela de Bourdieu y Wacquant:

La reflexividad no debe realizarse mediante un trabajo de campo *post festum*, ni tampoco mediante discusiones sobre la situación del observador en relación con lo observado. No es el inconsciente individual del investigador sino el inconsciente epistemológico de la disciplina lo que debe ser desenterrado.⁵

Lo que me interesa es el inconsciente epistemológico de la disciplina, la “cultura disciplinaria”, el hábito sociológico del mirar de cierto modo. Pues

⁴ Bourdieu, Pierre (1980), *Le sens pratique*, Minuit, Paris, p. 13.

⁵ Bourdieu, Pierre, y Wacquant, Loïc (1992), *Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press, Chicago, p. 41.

todo modo de ver es, al tiempo, un modo de no ver, y todo punto de vista tiene su punto ciego.

Fijado el objetivo la pregunta es ¿cómo hacerlo? Y para ello vayamos a otro gran sociólogo, este español, y recordemos al Ortega y Gasset de *Ideas y creencias*. Ideas son aquello que pensamos. Puedo aceptar o rechazar las ideas, juego con ellas, las mezclo, las tengo delante de mí, soy consciente de ellas, puedo enumerarlas, analizarlas y, eventualmente, rechazarlas. Creencia, por el contrario, es aquello desde donde (y con lo que) pensamos nuestras ideas: “operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo.”⁶ Las creencias son pues instrumentos del pensamiento, no objetos del mismo, y son, por ello, el punto ciego de la mirada. De este modo, si bien soy consciente de mis ideas, ignoro mis creencias. Y por ello los hombres tenemos ideas, pero las creencias –dice Ortega– nos tienen a nosotros. Reflexionar (por ejemplo: hacer sociología del conocimiento de la sociología) es transformar creencias (implícitas e inconscientes) en ideas (explícitas y conscientes), para así poder aceptarlas o rechazarlas.

De lo antes dicho se deduce que nuestras ideas y creencias como sociólogos, nuestra “cultura disciplinar” como una (ciertamente variada, pero singular) “comunidad científica”, viene arrastrada de nuestra socialización en facultades y departamentos donde se nos enseña a hablar y a pensar de acuerdo con marcos de referencia heredados de los “clásicos”. Decía Javier Zubiri, con gran agudeza, que los griegos no son nuestros clásicos; nosotros somos griegos, como somos romanos o ilustrados o cristianos, pues en eso consiste el ser clásico, en que no muere sino que vive en nosotros.⁷ Del mismo modo, y en cuanto sociólogos, somos marxistas, weberianos o durkheimianos, nos guste o no. Pues Marx, Weber o Durkheim son nuestros clásicos, y la sociología no ha podido seguir el consejo de Whitehead de “olvidar a los clásicos” (luego veremos por qué). Como sociólogos, arrastramos no pocas creencias heredadas de nuestros clásicos que debemos transformar en ideas para aceptarlas o,

⁶ Ortega y Gasset, José (1942), “Ideas y creencias”, *Revista de Occidente*, Madrid, p. 17.

⁷ Zubiri, Javier (1944), *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid 1944, p. 332.

en su caso, rechazarlas. Creencias que, probablemente, fueron ideas en los clásicos y sus compiladores, fueron después internalizadas por la comunidad sociológica, y hoy se asienta sobre ellas la sociología toda, e incluso buena parte de las ciencias sociales.

De modo que todos nosotros pensamos a través de ellos y, en cierto sentido, somos ellos mismos pensando a través nuestro. Y por ello la pregunta inmediata es la siguiente: ¿cómo nos hacen pensar?⁸ ¿Cuáles son esas creencias / ideas que nos piensan? En absoluto pretendo elaborar un inventario completo, pero sí identificar a algunas de las más importantes.

Y para ello –y esta es mi tercera referencia– seguiré a Spencer-Brown cuando señalaba que pensar es trazar una raya sobre un espacio homogéneo para poder así comparar lo que queda a los dos lados.⁹ Y a medida que trazamos rayas y creamos más unidades de comparación, progresa nuestro pensamiento. Pensamos dividiendo, trazando rayas. Pues bien, ¿qué rayas constitutivas de la sociología trazaron los clásicos para nosotros?

Creo que, sobre todo, tres. Una raya en el espacio, una raya en el tiempo y una raya en el discurso.

La primera define nuestro espacio: las “sociedades” como unidades empíricas de análisis. La segunda raya define nuestro tiempo objeto de análisis, lo “moderno” como algo distinto de lo “tradicional”. Ambas rayas, conjuntamente, construyen el objeto material de la indagación, el ente espacio-temporal o la “cosa” o “hecho social” sobre cuyo estudio nos volcamos: las sociedades en tránsito de la tradición a la modernidad. Finalmente la tercera raya separa el discurso científico de los discursos ordinarios y define el objeto formal, el punto de vista desde el cual vamos a analizar esa “cosa”: el punto de vista del observador diferenciado del punto de vista del actor. En conjunto las tres rayas nos proporcionan una mirada y un objeto al que se dirige esta mirada, y son pues creencias constitutivas del proyecto mismo de la sociología. La sociología ve “a través” de esas creencias, pero no las ve a ellas.

⁸ Véase Wallerstein, Immanuel (1999), “The Heritage of Sociology, the Promise of Social Science”, *Current Sociology*, pp. 1-37.

⁹ Brown, George Spencer (1994), *Laws of Form*, Portland, Cognizer Press, (1º ed. 1969).

Como veremos las dos primeras rayas son, propiamente, creencias, y lo han sido casi desde los orígenes de la sociología. Tanto que no son temas ni objeto de discusión; se dan por supuesto, *taken for granted*. Son la vivencia constitutiva. La tercera, por el contrario, es idea y creencia al tiempo.

Y por supuesto si hoy podemos (y debemos) identificarlas como ideas, rescatándolas del singular “olvido” en que se hallan las creencias, ello se debe a que necesitamos tematizarlas, dejar de darlas por supuesto para ir más allá de ellas. Es más, si nos las planteamos, ¿no será porque no funcionan, porque ya no sirven? Salvador Giner nos alertaba de que “quien ignora a los clásicos corre indudables peligros.”¹⁰ Ciertamente. Pero ¿qué peligros corremos al seguirlos? Junto al riesgo de rechazar una hipótesis cierta está el de aceptar una hipótesis falsa.

Me propongo exponer rápidamente una crítica a las dos primeras creencias (que podemos identificar con las palabras “globalización” y “post-modernidad”), que ya he analizado en otra ocasión, para centrarme en la tercera: la reflexividad.

2. El marco espacio-temporal de la Sociología: sociedad-Estado y modernización

Recordemos el primero de los “Ocho Postulados Malignos” de la ciencia social identificados por Charles Tilly: “La sociedad es una entidad separada; el mundo como un todo se divide en ‘sociedades’ distintas cada una con su cultura, gobierno, economía y solidaridad, más o menos autónoma.”¹¹ Las sociedades están ahí, son pues una “cosa” material, algo observable. ¿Acaso no seguimos atrapados por este primer postulado maligno?

En efecto, ¿qué es sociedad? La respuesta tácita es siempre la misma: grupos humanos estatalmente organizados. Cuando pensamos en referentes empíricos para la palabra “sociedad” estamos siempre pensando en “Inglaterra”, o en “los franceses” o los “españoles”, en sociedades o

¹⁰ Giner, Salvador (2001), “Algunas notas sobre mi trabajo sociológico” en *Revista Española de Sociología*, 1, p. 101.

¹¹ En Tilly, Charles (1984), *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Russell Sage, New York; hay traducción en Alianza Editorial; la cita es de la p. 11.

grupos humanos unificados y organizados por / alrededor de un Estado. El Estado, más que la nación, articula el objeto empírico de la indagación. Como escribe Ulrich Beck, “el paradigma social dominante es la nación-Estado... el concepto de sociedad se aplica sólo a la nación-Estado... En general la sociología observa, mide y comenta sus fenómenos en un contexto nacional más que en el contexto de la sociedad mundial.”¹² Hay aquí –como observa Beck agudamente– un “hegelianismo secreto” que considera la sociedad como un derivado del Estado: no es el Estado de la sociedad lo que se analiza sino la sociedad del Estado.

Hay que decir que este proceder era, sin embargo, bastante razonable. Casi todos los grupos humanos grandes que conocemos adquieren su tamaño porque estaban estatalmente organizados. Es más, los Estados fueron durante bastantes siglos (al menos hasta finales del *xix*) unidades auto-subsistentes en buena medida, y ciertamente auto-referenciadas. Si se pensaban como unidad es porque, en buena medida, lo eran. Y la consecuencia fue (como ha argumentado G. Therbon) que la “estadística” y la recogida de datos tomaron como base la “población” de un Estado (y el término “población” continua siendo el universo de la estadística), o que la misma institucionalización de la sociología tuvo inevitablemente un carácter nacional, reforzando la identificación “sociedad = Estado.”¹³ La realidad social estaba organizada por sociedades estatalmente articuladas; pero además la mirada sobre esa sociedad era también una mirada estatalizada. Condiciones ideales para que el “postulado maligno” de Tilly acabara siendo “creencia” en el sentido orteguiano de la palabra.

Hoy sabemos que esto no es ya así. Y que, por supuesto, nunca fue del todo así, y la historia es un cementerio de pueblos, sociedades y Estados. Sabemos que el mundo es más una unidad que una serie de sociedades, que el único sujeto de la historia es la humanidad en su conjunto, y que el referente empírico de la palabra “sociedad” no es ya nunca (o casi nunca) sociedades estatalmente organizadas, sino la “sociedad-mundo”, en toda su extensión y en toda su profundidad.

¹² Beck, Ulrich (2000), “The Cosmopolitan Perspective”, *British Journal of Sociology*, 51, 1, p. 80.

¹³ Therbon, Göran (2000), “At the Birth of Second Century Sociology”, *British Journal of Sociology* 51, 1, p. 50.

Y es esa desterritorialización lo que pone en entredicho la sociología clásica, que se sustenta sobre la hipótesis –ya irreal– de una sociedad/economía/Estado con fronteras territoriales. Pues –como dice Beck– “el proyecto cosmopolita contradice y re-emplaza el proyecto de la nación-Estado.”¹⁴ Por ello la actual globalización, añade Therbon, “significa una ruptura decisiva con la perspectiva eurocéntrica de los clásicos”¹⁵ ir más allá de “realidades decimonónicas”, más allá de “políticas de Estado-nación”, asegura John Law.¹⁶

En resumen, puede que Dios organizara el mundo distribuyendo la totalidad del territorio entre diversas culturas o etnias con claras y nítidas fronteras, como decía Tilly. Pero si alguna vez fue así, los humanos le hemos estropeado el diseño hace tiempo y ya sólo nos queda un sujeto, la humanidad, y el reto primero de la ciencia social hoy es pensar el mundo en su totalidad. No como una colección serial de unidades independientes, y ni siquiera como la mera agregación externa de esas unidades al modo comparativo, sino como un “conjunto”, quizás un “sistema” (palabra excesivamente fuerte), en todo caso una “totalidad”.

Totalidad en el espacio, pero también en el tiempo.

Pues la sociología clásica se construyó alrededor de otra de esas rayas, de una línea de demarcación nítida: la que separaba lo “tradicional” y lo “moderno”, un ante y un después. La sociología describía el triunfo de la modernidad frente a la tradición, y por ello pensaba (o mejor, “era pensada”) a partir de una cesura que contraponía las sociedades tradicionales a las modernas y trata de entender ese tránsito. Es pues, en definitiva, una teoría de la transición a la modernidad o, si se prefiere, una “teoría de la modernización”. Las dicotomías “metafísico” y “positivo” en Comte, “modo de producción feudal” y “modo de producción capitalista” en Marx, “militar” e “industrial” en Spencer, “comunidad” y “sociedad” en Toennies, “estatus” y “contrato” en Maine, “solidaridad mecánica” y “solidaridad orgánica” en Durkheim, y así hasta las *pattern-variables* de Parsons, las salidas del “subdesarrollo” o incluso las actuales “transiciones a la democracia”,

¹⁴ Beck, *op. cit.*, p. 90.

¹⁵ Therbon, *op. cit.*, p. 51.

¹⁶ Law, John y Urry, John (2004), “Enacting the Social”, *Economy and Society*, 33, 3, p. 390.

(concebidas unas y otras como simples procesos de modernización) todo apunta en la misma dirección: el tránsito desde sociedades agrícolas, estables, rurales, a sociedades industriales, dinámicas, urbanas. La perplejidad ante la emergencia de una nueva sociedad europea a partir del siglo XVIII fue la experiencia fenomenológica constitutiva de la indagación social, y así toda la sociología ha sido desde entonces una teoría de la modernización, lo que es lo mismo que decir una teoría de la destradicionalización y del tránsito (o, si se prefiere –como decía Merton– una sociología “de la crisis” que nunca acaba).

Con el uso continuado del prefijo “post” los sociólogos contemporáneos han tratado de marcar una nueva línea de delimitación, una nueva cesura constitutiva, y así hablamos de post-moderno, post-capitalista, post-burgués, post-industrial, post-emocional, post-materialista o post-fordista. Una actitud que parece sobre-determinar la más moderna sociología.

Fue Daniel Bell con *El advenimiento de la sociedad post-industrial* (1972) quien abrió la problemática que, desde entonces, ha tenido numerosos seguidores que ya no merece la pena enumerar. Con ello se quiere dar a entender que estamos más allá de las sociedades modernas “industriales”, ante un cambio nuevo e imprevisto que supone una segunda modernización, una modernización de la modernidad y, por lo tanto, una modernización reflexiva (Beck). Como ha escrito Gösta Esping-Andersen, “puede que no podamos probarlo, pero muchos estamos convencidos que un orden social nuevo, cualitativamente diferente, se está desplegando” de modo que emerge una sociología de “post-algo”.¹⁷

Era evidente. No hemos alcanzado “el fin de la historia” (ni siquiera Fukuyama lo pretendió),¹⁸ el cambio social no se detiene (al contrario, se acelera) y las sociedades actuales se des-tradicionalizan al igual que lo hicieron las tradicionales, sólo que ya no de tradiciones “tradicionales” (y valga la redundancia), sino de tradiciones modernas, las propias de la sociedad industrial. El cambio social afecta a lo ya cambiado, y es por ello un cambio del cambio mismo. Y así, comprobamos que instituciones esenciales que han sido la arquitectura de la sociedad burguesa clásica

¹⁷ Esping- Andersen, Gösta (2000), “Two Societies, One Sociology, and No Theory”, *British Journal of Sociology*, 51, 1, p. 60.

¹⁸ Fukuyama, Francis (1992), *The End of History and the Last Man*, Free Press.

están sufriendo modificaciones drásticas que la sociología contemporánea trata de captar saltando desde modelos dicotómicos clásicos (tradicional / moderno) a modelos tricotómicos: de lo tradicional a la primera modernidad, una modernidad incompleta, en transición y todavía atrapada por las tradiciones “tradicionales”. Y desde esa primera modernidad incompleta a lo post, una segunda modernidad triunfante, que realiza plenamente los ideales ilustrados y se asienta plenamente en la ciencia y la innovación, institucionalizando lo que para Kant era una novedad y una ruptura, *Sapere aude*, que es ya una rutina: la rutina de la innovación sistemática, la rutina de la transgresión, de romper las rutinas.¹⁹ No estaríamos por tanto ante una sociedad post-moderna, sino más bien ante una modernidad radicalizada que, por ello mismo, hace emerger un horizonte utópico post-moderno. Si podemos pensar la post-modernidad es justamente porque nuestra realidad es ya plenamente moderna.²⁰ Y al contrario, pues (como dice Wallerstein) “súbitamente la modernidad parece ser el pasado, no el futuro.”²¹

Pero el hecho de que aún no hayamos encontrado un concepto que sustituya el “post” negativo sólo indica que, si bien hay acuerdo en que estamos “más allá” de las sociedades modernas (y ciertamente más allá de las industriales), todavía no hemos sabido identificar el factor nuclear o constituyente de estas nuevas sociedades. Y así, si Bell (y tras él Dahrendorf y Touraine) las definían en función del tránsito de la industria a los servicios a causa de la primacía del conocimiento y la innovación, otros han destacado la información (más que el conocimiento) como eje integrador (así Castells)²² y otros, finalmente (como el propio Beck), revisando una tradición crítica de

¹⁹ He sostenido la tesis de la modernidad “incompleta” clásica en Lamo de Espinosa, Emilio (2010), *La sociedad del conocimiento. Información, ciencia, sabiduría*, Discurso de Ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Real Academia de CC. Morales y Políticas, Madrid, p. 79.

²⁰ Véase mi trabajo: *La sociedad del conocimiento. Información, ciencia, sabiduría*, ya citado.

²¹ Wallerstein, Immanuel (2000), “From Sociology to Historical Social Science”, en *British Journal of Sociology*, 51, 1, p. 28.

²² Aunque recientemente prefiere el término “Era de la Información” al de “Sociedad de la información”. Véase Castells, Manuel (2000), “Materials for an Exploratory Theory of the Network Society”, *British Journal of Sociology*, 51, 1, pp. 5-6.

la racionalidad que debemos remontar a la Escuela de Frankfurt, hacen de la noción de riesgo el contenido positivo de lo post.

En todo caso el resultado es que, del mismo modo que saltan las fronteras espaciales, saltan también las temporales. Nada más evidente, por ejemplo, que el desvanecimiento de las fronteras clásicas entre antropología y sociología. Pues al tiempo que lo moderno es ya viejo y deviene tradicional, clásico, *démodée*, e incluso conservador, lo tradicional se preserva y conserva dentro de lo nuevo como algo valioso y actual (y es característico de lo post ese afán por conservar la tradición), y no está ya fuera, sino dentro y, en esa medida, no es ya tradicional. La modernidad barría las tradiciones despiadadamente, era su enemiga, ya fueran lenguas, costumbres, hábitos o creencias. Recordemos la potente descripción que se hace en el *Manifiesto Comunista* de lo que Marx llamaba (en otro texto) la “influencia civilizadora del capital”:

La burguesía ha desempeñado, en el transcurso de la historia, un papel verdaderamente revolucionario... al explotar el mercado mundial, da a la producción y al consumo de todos los países un sello cosmopolita... Las viejas industrias nacionales se vienen a tierra, arrolladas por otras nuevas... industrias que ya no transforman como antes las materias primas del país sino las traídas de los climas más lejanos, y cuyos productos encuentran salida no sólo dentro de las fronteras, sino en todas las partes del mundo... la red del comercio es universal y en ella entran, unidas por vínculos de interdependencia, todas las naciones. Y lo que acontece con la producción material, acontece también con la del espíritu. Los productos espirituales de las diferentes naciones vienen a formar un acervo común. Las limitaciones y peculiaridades del carácter nacional van pasando a segundo plano, y las literaturas locales y nacionales confluyen todas en una literatura universal.

Pues bien, la post-modernidad no arrasa con la tradición, la mima y la cuida, la conserva y la renueva, y si no la tiene, la inventa. Es uno de los modos de cancelar la diacronía imparable del concepto “moderno” (es decir, viejo) de “progreso”.

El otro modo es romper la raya que separaba en el tiempo formas sociales diversas. ¿Sociedades de cazadores-recolectores que devienen agrícolas, que devienen industriales, que devienen post? Puede, pero lo post no es eso, eso es ya viejo progreso y vieja modernidad. Lo post es la

co-existencia interrelacionada de todo ello. Así, a medida que, desde el centro de Sao Paulo o Johannesburgo me acerco a los suburbios y, desde ellos, me integro en el interior del país, comienzo a transitar desde avanzados núcleos urbanos que dinamizan sociedades del conocimiento a cinturones industriales repletos de fábricas y obreros manuales (sociedades industriales), para encontrar más adelante sociedades agrarias “tradicionales” con señores de la tierra y siervos campesinos, y finalmente, incluso restos de viejísimas sociedades neolíticas de cazadores-recolectores “no contactados”, tipos / categorías sociales que coexisten unos con otros y conviven en el mismo espacio/tiempo y no serialmente en un continuo temporal. Lo que fueron esquemas evolutivos colapsan hoy en modelos estructurales, el tiempo colapsa en el espacio. De nuevo sólo una humanidad.

En resumen, Occidente tenía un núcleo central espacio/temporal (Europa occidental), y una frontera externa móvil. Hoy tiene multitud de centros y no hay frontera, no hay un dentro y un afuera, ni en términos espaciales (nada queda fuera de la civilización occidental-mundial, y lo que parece estar fuera no está fuera sino dentro, pero marginado), ni en términos temporales (el neolítico está ahí, a la vuelta de la esquina). El viejo tercer mundo está ya dentro del primero (en los barrios de las áreas metropolitanas, en las aldeas de inmigración) y el primero ha saltado sobre el tercero (en las grandes urbes). La antropología es sociología, ¿o es al revés?

Ahora bien, una sociedad con fronteras (y más si estas son móviles), puede exportar sus contradicciones (ya sean excedentes de población, de capital o de basura atómica), bien hacia fuera (en el espacio) o más adelante, al futuro (en el tiempo). Pero si no hay frontera todo queda dentro. Y si nada queda fuera ¿cómo ver la sociedad desde fuera? Esta es la tercera raya que se nos desvanece, la raya que separa la ciencia del resto de los discursos, quizás la más importante de todas. ¿Estamos ante el fin real y efectivo, empírico de las condiciones sociales que hacían posible lo que Adorno llamaba la “metafísica por el ojo de la cerradura,”²³ es decir, ver a la sociedad desde fuera de la habitación sin alterarla?

²³ Adorno, Theodor W. (1975), *Dialéctica negativa*, Taurus-Cuadernos para el Diálogo, Madrid.

3. De la sociología reflexiva a la sociedad reflexiva (o el paradójico triunfo de la sociología)

a. Sociología y etnosociología

Pues la sociología clásica (y nosotros con ella) trazó una tercera raya, quizás la más importante: la que separaba la ciencia del resto de los discursos cotidianos. La ciencia refleja, modela, fotografía la realidad, pero lo hace desde fuera, sin cambiarla, viendo el mundo como por la cerradura de la puerta. La ciencia es un meta-discurso, un discurso sobre la algarabía de los discursos de la vida cotidiana, a los que no afecta. La observación no modifica lo observado ¿Es esto realista, es sensato?

Comencemos por constatar la existencia de al menos dos formas del conocimiento, el gran descubrimiento de la etnometodología de Garfinkel.²⁴ En primer lugar, la ciencia, un saber esotérico, minoritario, propio de expertos (más bien “sacerdotal” que “profético”), con un lenguaje idiosincrático adquirido por aprendizaje formal, usualmente en las universidades. Y de otra, la etnociencia (o la sociología laica, *lay sociology* la llamaba Garfinkel), un saber esotérico, mayoritario, de sentido común, adquirido por simple aculturación informal.

Y constatemos también que esas dos formas de saber, la formal y la informal, son válidas tanto para los saberes sobre la naturaleza como sobre la sociedad. De hecho, eso son las lenguas, entre otras cosas: un depósito de experiencias y conocimientos sobre el hombre, la sociedad y el entorno. Pero con una diferencia importante entre la etnociencia sobre la naturaleza y la etnosociología: que así como el saber sobre la naturaleza no constituye esa misma naturaleza, el saber sobre la sociedad es constitutivo del mismo orden, es un saber performativo.²⁵ Este fue el segundo gran descubrimiento de Garfinkel: que la etnosociología, de una parte, permite comprender las actividades sociales cotidianas pero, de otra, las crea y constituye al tiempo que las hace explícitas. Como escribe con su inimitable estilo:

²⁴ Garfinkel, Harold (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall. N. J. Hay traducción en *Anthropos*, 2006.

²⁵ Pues, como asevera Giddens, “los individuos tienen, como aspecto intrínseco de lo que hacen, la aptitud de comprender lo que hacen en tanto lo hacen”. Giddens, A. (1995), *La constitución de la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires, p. 24.

Las actividades mediante las cuales los miembros de una colectividad producen y controlan situaciones de actividades cotidianas organizadas son idénticas a los procedimientos que dichos miembros utilizan para hacer estos contextos explicables.²⁶

Crítica frase que, traducida, dice lo siguiente: “si describo una escena de mi vida cotidiana, no es por ‘explicar’ el mundo por lo que interesaría a un etnometodólogo, sino porque, al realizarse, mi descripción ‘fabrica’ el mundo, lo construye.”²⁷

¿Por qué es esto así? Porque todo orden social se sustenta en un saber etnocientífico de sentido común que contribuye a constituir ese mismo orden y sin el cual, simplemente, no sería tal orden social, sino otro distinto. Y esto es muy importante: lo que sabemos sobre la sociedad contribuye poderosamente a formar esa sociedad mientras que lo que sabemos sobre las plantas o los insectos no forma parte esencial de ese fenómeno. Los sistemas de parentesco, por ejemplo, son el resultado de la aplicación por parte de los nativos de lo que saben sobre sus sistemas de parentesco, razón por la cual el único modo de conocerlo es preguntárselo a los nativos. Pero ese argumento es válido para todo tipo de orden social. No es posible la monarquía sin nativos que saben lo que es un monarca, ni la democracia sin ciudadanos que saben lo que es un parlamento y unas elecciones, etcétera. Para saber todo ello tenemos que preguntárselo a los nativos. Los órdenes políticos, económicos y tantos otros, son lo que son (entre otras cosas), porque los nativos los constituyen como consecuencia de lo que saben y creen sobre esos mismos órdenes.

Lo que tiene dos muy relevantes consecuencias. En primer lugar, que la *Verstehen*, como señala Giddens, “no constituye únicamente el coto privado del investigador social profesional, sino que la practica todo el mundo.”²⁸ Todos somos, más o menos, sociólogos comprensivos que interpretamos el mundo. Y en segundo lugar (y como consecuencia), todo aquello que cambia nuestros conocimientos sobre la sociedad contribuye a cambiar al tiempo esa misma sociedad. Y esto es muy importante: lo que sabemos

²⁶ Garfinkel, *op. cit.*, p. 1.

²⁷ Coulon, Alain (1988), *La etnometodología*, Cátedra, Madrid, p. 49.

²⁸ Giddens, Anthony (2001), *Política, sociología y teoría social*, Paidós, Barcelona, p. 258.

sobre la sociedad contribuye a formar esa sociedad mientras que lo que sabemos sobre las plantas o los insectos no forma parte esencial de ese fenómeno. Podemos visualizarlo mejor haciendo un experimento mental, un contrafactual. Si mañana los humanos perdiéramos la memoria, y con ella todos nuestros conocimientos sobre el mundo, la naturaleza seguiría su curso impertérrita mientras que las sociedades, todas se irían al garete. Así de sencillo.

Añadamos una tercera idea introductoria para completar el argumento. Como intente mostrar en *Sociedades de cultura y sociedades de ciencia*²⁹ la etnosociología es suficiente para conocer la realidad social en sociedades pequeñas, cerradas y de reproducción simple que, por lo tanto, sufren escaso cambio social, son históricamente “frías”. Son sociedades redundantes, cuyas cadenas de interacción son cortas y evidentes. Los aborígenes australianos no necesitan que vengan los científicos a decirles cómo son sus sociedades; es al contrario, el antropólogo quien les pregunta a ellos. Por eso Weber contraponía la claridad y transparencia de las sociedades tradicionales a la opacidad de las modernas:

...la racionalización de la actividad comunitaria no tiene en absoluto por consecuencia una universalización del conocimiento relativo a las condiciones y relaciones de esta actividad, pues frecuentemente conduce al efecto opuesto. El “salvaje” sabe infinitamente más de las condiciones económicas y sociales de su propia existencia que el “civilizado”, en el sentido corriente del término, de las suyas.³⁰

Nosotros ignoramos las condiciones sociales en las que reposa nuestra existencia; para el nativo de una sociedad de cazadores-recolectoras o de una sociedad agraria tradicional, esas condiciones son evidentes: las tiene delante de sus ojos.

Sin embargo, y como apuntaba Weber, en un momento dado de la historia (la Europa del xvii), la complejidad de los órdenes sociales es tal que la etnosociología, el conocimiento de sentido común, ya no basta. Aparecen sociedades de reproducción ampliada, que se extienden, y crecen, y son

²⁹ Lamo de Espinosa, Emilio (1996), *Sociedades de cultura y sociedades de ciencia*, Ediciones Nóbél, Gijón, 261 pp. Premio Internacional de Ensayo Jovellanos 1995.

³⁰ Weber, Max (1955), *Essais sur la théorie de la science*, Paris, p. 397.

por ello grandes, abiertas, y entrelazadas en complejas redes de acción, y sometidas a ritmos de cambio social acelerado. El punto de vista del actor (siempre limitado a su contexto vital en el tiempo y en el espacio, siempre territorializado) no es ya suficiente para conocer las condiciones de su propia reproducción (crecientemente desterritorializada). Y es entonces cuando aparece la ciencia social, como un modo de hacer transparentes las sociedades que son de manera creciente opacas, ayudándoles a transitar desde lo que llamamos tradición a lo que llamamos modernidad. Veámoslo al contrario mediante otro contrafactual: si las sociedades modernas fueran transparentes, los científicos sociales tendríamos poco trabajo, seríamos inútiles.

b. La visión ortodoxa de la epistemología científica y sus condiciones sociales de posibilidad

Sobre ese trasfondo, veamos ahora cual es la visión ortodoxa de la ciencia. Ésta asegura que la ciencia social es una ciencia natural más o, al menos, es “como” ella. Que mira el mundo desde fuera como el biólogo mira a las hormigas, sin alterarlo por el hecho de mirarlo, pues el sujeto del conocimiento está fuera del objeto a conocer y la audiencia de la ciencia son otros científicos, de modo que la comunicación entre ellos tampoco altera el mundo. Y, finalmente, que la función de la ciencia es modelar el mundo: *picture*, imagen, representación, fotografía, son los símiles usuales. La ciencia ilumina, ilustra, trae luz desde fuera y así, permite ver. Pensar es pues modelar la realidad. Vale la pena traer a colación la cita completa del *Tractatus* de Wittgenstein donde esta tesis se expone con contundencia:

- 2.1. *Construimos para nosotros mismos pinturas (pictures) de los hechos.*
- 2.12. *La pintura es un modelo de la realidad.*
- 2.13. *A los objetos del mundo le corresponden en la pintura los elementos de la pintura.*
- 2.15 *Que los elementos de la pintura estén combinados unos respecto de otros de un modo determinado, representa que las cosas (en el mundo) están combinadas también unas respecto de otras.*
- 2.17 *Lo que la pintura debe tener en común con la realidad para poder*

*representarla a su modo –justa o falsamente– es su forma de representación.*³¹

En resumen: según este modelo clásico, la ciencia (también la social) está fuera de la sociedad a la que mira como por la cerradura de una puerta para construir representaciones de ella, fotografías, imágenes.

¿Cierto o falso? Depende. Pues es importante entender que (de nuevo) este modo de ver la ciencia social no es en absoluto absurdo pues se corresponde con la sociedad burguesa clásica y la separación en ella existente entre el sujeto del conocimiento (el científico social) y la sociedad que estudia (el objeto), y una vez más vemos cómo el inconsciente epistemológico de la disciplina tiene, o tenía, sólidas bases existenciales. En tales sociedades el científico social es un sujeto minoritario, en gran medida desclasado, en buena parte marginado en universidades o centros de estudio, con poco contacto con el mundo real y que escribe para otros científicos. Hablamos pues de una ciencia social sin lectores nativos y casi sin audiencia.

Es más, la separación social entonces existente entre ciencia social y mundo de la vida era tal que tuvo que aparecer otro tipo de conocimiento social distinto a la ciencia para suplir la laguna de sentido percibida por los actores. Y eso es la literatura y la novela, un saber sobre la sociedad y sus actores que, construido desde la etnociencia, desde la etnosociología, se dirige al público en general. Y he aquí que, con frecuencia, la novela describe la sociedad mejor aún que la sociología. Como confiesa Engels a propósito de las obras de Balzac,

...agrupa una historia completa de la sociedad francesa, de la que yo, incluso en las particularidades económicas (por ejemplo, la redistribución de la propiedad real y personal después de la Revolución Francesa), he aprendido más que de todos los historiadores, economistas y estadistas profesionales.³²

³¹ Wittgenstein, Ludwig (1973), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, p. 43 y ss.

³² Marx, K. y Engels, F. (1975), *Cuestiones de arte y literatura*, Península, Barcelona, p. 137.

Como escribe Milan Kundera, “el conocimiento es la única razón de la novela... surgida siempre de una pregunta sobre la sociedad humana”. La novela (al igual que la sociología), es para Kundera “la exploración del ser olvidado”, la exploración de la realidad oculta e ignorada.³³ Hace explícita nuestra sociedad en sus dimensiones más ocultas, pero lo hace para el sociólogo /ay, nativo, no para al experto. Por lo demás, ¿qué es una novela sino un típico modelo “ideal-típico” weberiano en el que, tras definir un entorno social y unos personajes, se exhibe la lógica de ese juego social (una socio-lógica), que es una sorpresa para autor y lector? De modo que ciencia social y novela coexisten como dos formas alternativas de conocimiento social con mecanismos de producción y audiencias bien distintas. Recordemos: la audiencia determina el medio, decía Florian Znaniecki; pero el medio es el mensaje, como señalaba McLuhan. Y así tenemos dos mensajes distintos para dos medios de comunicación y para dos audiencias. Hasta que un científico social singular rompió la separación entre observador y observado y se puso a hablarle a los nativos mismos. Me refiero a Marx, por supuesto, que decidió cambiar de audiencia para hablarle, no a otros científicos sino a la sociedad misma. Generando una bien conocida paradoja: ¿se equivocó Marx en sus predicciones o bien generó tendencias a la auto-negación de las mismas?

La sociología de la posición observadora del científico social clásico pone así de manifiesto las condiciones sociales que hicieron posible lo que Adorno llamaba “metafísica por el ojo de la cerradura” y, por tanto, la separación entre el sujeto y el objeto del conocimiento. Condiciones bajo las cuales lo que dice el científico no afecta a lo dicho y, por lo tanto, el conocimiento social es teoría pura y no incide sobre la etnociencia. La visión cientifista de la ciencia social como mirada del biólogo sobre las hormigas tuvo pues su oportunidad histórica: la que le proporcionaba la distancia social existente entre el sistema de la ciencia y el sistema de la vida en la sociedad burguesa clásica. Pues ciencia social y etnociencia social vivían aparte, como dos mundos separados, sin tocarse casi.

Lo contrario no es cierto, sin embargo, pues si los nativos no leían sociología (pero sí “leyeron” a Marx) los sociólogos sí leían novelas y

³³ Kundera, Milan (1987), “La desprestigiada herencia de Cervantes”, en *El arte de la novela*, Tusquets, Barcelona.

hablaban el lenguaje de los nativos, y así, la visión común del mundo afectaba al científico social, la etnosociología sí incidía sobre la sociología. Eso lo saben muy bien los sociólogos clásicos y, por ello, tomaron todo tipo de precauciones para evitar la interferencia de los *ídola*, los estereotipos o los pre-juicios, la interferencia distorsionadora del modo común de entender el mundo. Por ello Marx nos asegura que la ciencia se construye contra las apariencias, contra las ideologías, y Durkheim comienza sus *Reglas del método sociológico* aconsejando eliminar las pre-nociones y construyendo el objeto contra el sentido común. La teoría de los *ídola* de Bacon, la teoría de los pre-juicios de los *philosophes* franceses del XVIII (Condillac, Helvetius, Holbach), la teoría de las ideologías de Marx y, más tarde, la misma sociología del conocimiento de Mannheim o la sociología reflexiva de Gouldner, todas ellas son modos de precaverse contra esa interferencia, bien conocida. Los sociólogos habíamos descubierto que el sociólogo es también actor social. Lo que faltaba por descubrir es lo contrario: que el actor social es también sociólogo.

c. El acoplamiento institucional entre Sociología y Etnosociología en la sociedad del conocimiento

En 1958 el agudo politólogo español Murillo Ferrol se preguntaba: “¿Qué sucederá cuando los hombres hayan sustituido progresivamente sus ideas vulgares e intuitivas sobre la vida en común por otras elaboradas científicamente? ¿Qué sucederá a medida que la sociedad, conociéndose cada vez más a sí misma, sea penetrada por la Sociología?” Y hablaba ya del “saber reflexivo” de los sociólogos.³⁴ Profundísima intuición que el tiempo ha actualizado.

Y así, pocos años más tarde, y en un brillante trabajo aún no traducido al castellano el ya anciano Robert K. Merton y Allan Wolfe plantearon conjun-

³⁴ E incluso llega a afirmar: “puede que los futuros historiadores hablen de la revolución sociológica como nosotros lo hacemos de la Revolución Industrial”. En Murillo Ferrol, Francisco (1987), “Sociología del saber sociológico: el impacto sociológico en la sociedad”, en *Ensayos sobre sociedad y política*, Península, Barcelona, p. 193. Primera edición de 1958 en Institut International de Sociologie, Actes du XVII e. Congrès International de Sociologie, Meisenheim, Verlag Anbton Hain, vol. I. (traducción de M. Beltrán). Cito por la edición española.

tamente este fenómeno como uno de los más interesantes de la Sociología contemporánea:

Una de las fases menos conocidas del desarrollo de la ciencia es el proceso mediante el cual descubrimientos científicos, conceptos y modos de pensar dejan atrás a los científicos que los generaron y pasan a formar parte de la cultura y la sociedad general. Este proceso, que tiene lugar en todas las ciencias, es de particular relevancia para los sociólogos. Los términos y conceptos de la sociología, a través de un proceso que ha sido descrito como de “incorporación cultural”, pueden ser difundidos a través del lenguaje cotidiano, frecuentemente perdiendo en el proceso su conexión con la disciplina que le dio origen. Más aun, el conocimiento y las técnicas sociológicas pueden ser objetos de un proceso paralelo de “incorporación social”, por el cual las instituciones sociales y elementos de la estructura social (tanto macro como micro) se apoyan (de modo directo o indirecto y no intencionado) en los métodos y descubrimiento de la sociología.³⁵

Lo que el anciano pero todavía brillante Merton estaba apuntando es a un doble proceso resultado del uso de la ciencia social: de “cómo el conocimiento social es consumido.”³⁶ De una parte, el más conocido: cómo el lenguaje científico pasa a ser lenguaje cotidiano, cómo la ciencia pasa a ser etnociencia, saber nativo de sentido común, la incorporación que llaman “cultural”. El otro, la incorporación “social”, es menos conocida aunque sin duda más importante: cómo la ciencia (social en este caso), a través de sus procedimientos/ productos, pasa a formar parte del entramado mismo de la vida social como un componente estructural más.

Veremos después las consecuencias que esta “incorporación” tiene. Lo que me interesa destacar ahora es que esto no es ya un fenómeno bizantino, extraño o raro, sino la regla, y responde, no sólo a cambios en el sujeto, sino también en el objeto. Es decir, la transformación de la Sociología en práctica social es resultado, de una parte (la del sujeto), del desarrollo de la misma Sociología como ciencia aplicada. Pero también, de otra, y más importante (la parte del objeto), consecuencia de la propia complejidad de la vida social que no puede funcionar sin una auto-observación sistemática

³⁵ Merton, Robert K., y Alan Wolfe (1995), “The Cultural and Social Incorporation of Sociological Knowledge”, *The American Sociologist*, 26, 3, pp.15 ss.

³⁶ *Ibid.*, p. 16.

y rutinaria, sin una reflexión constante de la sociedad sobre sí misma. Hace años, mucho antes de que la palabra adquiriera cierta popularidad, lo llamé “sociedad reflexiva”: para poder administrar la creciente complejidad social, la sociedad se ha desdoblado en dos partes, una que actúa y otra que observa a la que actúa, corrige su conducta y le envía información sistemáticamente.³⁷ La parte observadora son las ciencias sociales en su conjunto. Podemos pues decir que la sociedad reflexiva no es sino el resultado del “acoplamiento institucional” entre el sujeto y el objeto de las ciencias sociales, todo ello a su vez, consecuencia de la emergencia de la sociedad del conocimiento o de la ciencia, pero visto desde la perspectiva de las ciencias sociales y no de las naturales. Explico esto que puede parecer un pequeño galimatías.

Es interesante analizar cómo los sociólogos hemos estudiado las relaciones entre ciencia y sociedad. Pues cuando nos movemos en las ciencias duras, pensamos siempre en el efecto de la ciencia sobre la sociedad y hablamos de determinismo científico o tecnológico (desde Comte al menos, pasando por Ogburn y hasta la actualidad de un Castells, por ejemplo), es decir, en el impacto de la ciencia y sus tecnologías (la máquina de vapor, los transportes, la física cuántica o los ordenadores, por citar algún ejemplo) sobre la sociedad, obviando la causalidad inversa (cómo la sociedad afecta el conocimiento científico). Pero si se trata de ciencias sociales lo que nos ha preocupado es la línea causal inversa, es decir, cómo y de qué manera la sociedad determina el conocimiento (y no al contrario), y así, hemos elaborado sociologías del prejuicio y de la mentira con Condillac y Helvetius, teorías de las ideologías con Marx y, finalmente, sociología del conocimiento con Mannheim. Es decir, hemos trabajado las relaciones ciencia-sociedad como si las ciencias naturales no estuvieran afectadas por la sociedad y como si las ciencias sociales no tuvieran relevancia social alguna.

Esta asimetría está siendo corregida por la Sociología moderna. De una parte, la moderna Sociología de la ciencia ha venido a elaborar una verdadera Sociología del conocimiento científico-natural, y no sólo de la ciencia como institución, una Sociología de la ciencia post-mertoniana, pues también

³⁷ Lamo de Espinosa, Emilio (1991), *La sociedad reflexiva*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

las ciencias duras, y no sólo las sociales, son afectadas por la sociedad. Pero de otra parte, y a través del sesgo de la reflexividad y de la “incorporación” de nuestros conocimientos, empezamos a estudiar (inversamente) cómo las ciencias sociales afectan a la sociedad tanto (si bien de otra manera) como las naturales, si no más.

Y al trabajar de esta manera lo que descubrimos es que las invenciones sociales son también elementos constitutivos de los órdenes sociales. Nos fascina, por así decir, el *hardware* (desde la Edad de Bronce a las computadoras pasando por la máquina de vapor), pero hemos menospreciado el *software social*. Sin embargo, la “invención” del Estado, del mercado o de la ciudad, o antes del tabú del incesto (Levi-Strauss) o del principio de paternidad (Malinowski), son *software* constitutivo de la sociedad no menos que el arado o la domesticación del caballo o la oveja. Y de modo similar a cómo la invención de la máquina de vapor trajo la sociedad industrial, ¿hubiera ésta podido existir sin los seguros, la sociedad anónima, la estadística, la demografía o la economía? ¿Cómo controlar la población sin demografía, las ciudades sin urbanismo, la economía sin economía? Al tiempo que los productos de las ciencias duras cambian la sociedad, los productos de las ciencias blandas permiten gestionar y administrar las sociedades y son tanto más necesarios cuanto más complejas son éstas.

Pues bien, esto es lo que se refuerza en el marco de las modernas sociedades del conocimiento, que no son sino la aplicación de la ciencia y la tecnología, en gran escala y de modo rutinario, a la vida social. Ciencia y tecnologías sobre la naturaleza, pero también sobre la sociedad.

Y así vemos cómo la “sociedad reflexiva” no es sino la misma sociedad del conocimiento vista desde la perspectiva de las ciencias sociales. Pues lo que la actual sociedad del conocimiento hace es acelerar este proceso de acoplamiento de la ciencia social con la etnociencia social al multiplicar los centros de observación de la realidad (de producción de ciencia social), pero también de difusión y, finalmente, de recepción. La ciencia social circula por el cuerpo social tanto como la etnociencia, y es de hecho una de las fuentes más poderosas de etnociencia pues, como señaló Thorstein Veblen, “la ciencia da su carácter a la cultura moderna” que es una cultura cientifizada.³⁸

³⁸ Veblen, Thorstein (1919), *The Place of Science in Modern Civilization and Other Essays*, Huesbsch, New York, 1919. Traducido por Maragarita Barañano con una

Lo que se manifiesta, en primer lugar, en la producción constante y rutinaria de conocimiento social a través de la emergencia de centros de elaboración de estadísticas y datos o centros de investigación públicos o privados (universidades, centros públicos de investigación, unidades de estudio, *think tanks*, etcétera). Nos gastamos fortunas estudiándonos, y ello porque sociedades complejas como las nuestras no pueden ser gestionadas sin ese conocimiento. Tanto un Estado como una región o un municipio, una gran empresa, un organismo internacional, todos necesitan información sobre sí mismos y su entorno. Y la producen sistemáticamente, ya sean tasas de natalidad o emigración, índices de precios o inflación, precios de productos, mercados, drogadictos, mujeres maltratadas, viviendas, escuelas, hospitales, prisiones, carreteras, limones o bananas, y un inmenso y creciente etcétera, de modo que, de casi cualquier dimensión u objeto que se nos ocurra hay, no ya datos y estadísticas, sino modelos y teorías que se revisan y actualizan de manera rutinaria. La sociedad compleja moderna se auto-observa sistemáticamente como parte del proceso mismo de gestión y reproducción social, y la Sociología es el espejo a través del cual se mira y se descubre.

Lo segundo es la difusión de esos conocimientos por mil modos: prensa periódica, revistas de interés general o revistas especializadas, seminarios, congresos, conferencias, cursos de reciclaje. Sabemos que un profesional debe dedicar al menos una o dos horas diarias a actualizar sus conocimientos y, por lo tanto, dedica a ello esfuerzos y recursos. Pero todos actualizamos a diario nuestra información sobre el mundo y estamos perpetuamente conectados a fuentes de información social, como son la radio, la televisión o los periódicos. Y por supuesto el medio fundamental para acceder a la inmensa información social disponible es ya la *web*, cuyo volumen de páginas (la verdadera memoria de la humanidad) se dobla aproximadamente cada tres meses.

Lo tercero, por último, es la recepción de esos conocimientos en audiencias masivas formadas tanto por actores corporativos como individuales. Por supuesto los primeros han generado unidades de

observación de sí mismos y de su entorno (mercados, Estados) que buscan pro-activamente la información adecuada, la valoran y analizan, y definen sus estrategias (sus líneas de acción) en función de esos análisis y modelos. Pero también los actores individuales que, entrenados en la lógica de la ciencia a través de largos años de educación (ya no secundaria, sino superior), son audiencias cultas, pero masivas. Más de un 30% de la población activa tiene estudios post-secundarios en el área OCDE de modo que hay “masas” de intelectuales, científicos o ingenieros, que conocen y aprecian el valor de la buena información y los buenos modelos, los buscan, los seleccionan y, por supuesto, los utilizan, no ya en su trabajo, sino para hacer frente a las mil incertidumbres de su vida cotidiana.

En resumen, se han multiplicado los observadores de la vida social y la oferta de información y de análisis, se ha multiplicado también los demandantes de esa información y, finalmente, oferta y demanda aparece conectada de mil maneras, de modo que lo que hace décadas era un “cortocircuito” (el que la Sociología hablara a la sociedad, como hizo, por ejemplo, Marx), hoy ha quedado institucionalizado. Los principales actores económicos son ellos mismos economistas y, desde luego, cortejan a los economistas famosos a quienes tienen como asesores o empleados. Los actores políticos puede que no sean politólogos pero sin duda los tienen como asesores muy directos (Hace años, el hombre más poderoso de USA después de Bush era Karl Rove, el politólogo que le asesoraba).

Pero la difusión del conocimiento es osmótica y se produce en todos los niveles sociales. Las ONG que trabajan con emigrantes están asesoradas por sociólogos o antropólogos y diseñan sus estrategias y mensajes en función de los modelos que la ciencia social elabora sobre la emigración. Y así tenemos los estudios sobre la emigración orientando la política migratoria pública o privada y, en última instancia, la misma auto-comprensión del emigrante, que tiende a verse a sí mismo como lo ve el sociólogo que lo estudia. Otro tanto ocurre con las mujeres maltratadas o los drogadictos, que se ven a sí mismos según los ven quienes los estudian.

Pongamos algún ejemplo: cuando el Banco de España publica un riguroso y científico informe sobre la economía española, todos los actores económicos (empresarios, banqueros, inversores, analistas) se apresuran a leerlo, e inmediatamente ajustan su conducta a las previsiones del informe. Y nos podemos hacer una pregunta: ¿los economistas del Banco de España están

reflejando la realidad o la realidad está siendo conducida por el Banco de España? ¿Quién lee a quien, el Banco de España a la realidad o la realidad al Banco de España? Tan pronto iniciamos un periodo electoral los periódicos se nos llenan de sondeos y predicciones que son inmediatamente consumidos por lectores / electores ávidos de información. Y de nuevo la misma pregunta, ¿quién lee a quién y quién refleja a quién? El sondeo refleja el mapa electoral de un instante pero, al difundirse, altera las intenciones de voto (eso, y no otra cosa es el llamado “voto útil”) de modo que más que reflejar conducta electoral podemos decir que la produce y genera.

La “doble hermenéutica” de Anthony Giddens, al presuponer una doble interpretación, una doble *Verstehen*, la que el sociólogo hace del mundo y la que el mundo hace del sociólogo, reintroduce la Sociología en la “habitación” de la vida de la que le había separado el neopositivismo lógico. Hay, como afirma, “un juego interpretativo mutuo entre la ciencia social y aquellos cuyas actividades componen su objeto material.”³⁹ Giddens avanza pues considerablemente en la línea de Merton. Pero sigue dando la prioridad al sociólogo sobre la sociedad, y la performatividad de la ciencia social⁴⁰ aparece casi como una consecuencia no deseada, un cortocircuito. Lo es, desde la perspectiva del sociólogo, que ve sus observaciones profanadas por los actores, usadas y abusadas para sus propios fines. Pero la realidad es la contraria: la sociedad se sirve del sociólogo para estudiarse a sí misma. Toda la ciencia social carecería de sentido de no ser por ello. Y en el marco de la sociedad del conocimiento esta inversión de la relación observador-observado es constitutiva. La cuestión no es que “las mejores y más originales ideas de las ciencias sociales... tienden a ser apropiadas y utilizadas por los mismos actores sociales” (y subrayo yo el “tienden”), como si eso fue un cortocircuito. No, es que esa es su misión y tarea: ilustrar a los actores. No son “apropiadas”; son, si se sigue la metáfora, “propiedad de” los mismos actores que para eso las generan.⁴¹

³⁹ Giddens, Anthony (1986), *The Constitution of Society. Outline of a Theory of Structuration*, Berkeley, University of California, Berkeley, p. xxxiii y p. 348. Hay traducción en Amorrotu, 1995.

⁴⁰ Law, John y Urry, John (2004), “Enacting the Social”, *Economy and Society*, 33, 3, p. 390.

⁴¹ Giddens, Anthony (1987), *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge, Polity Press, p. 19.

¿Qué pasaría si los virus leyeran libros de biología o las plantas tratados de botánica? Pues bien, salvando las distancias, eso es lo que ocurre en la ciencia social. No que ella sea reflexiva, que lo es, sino que es usada por la sociedad que estudia para reflexionar sobre sí misma.

Lo que los científicos sociales dicen sobre el mundo, no sólo forma parte del mundo, forma el mismo mundo. Narcisistas impenitentes que somos, pensamos que observamos el mundo y no hemos caído en la cuenta de algo obvio: que somos el instrumento del que se vale el mundo para auto-observarse. No miramos el mundo; el mundo se vale de nosotros para mirarse a sí mismo. No miramos a la sociedad desde fuera; somos el instrumento del que se vale la sociedad para mirarse. La ciencia es el instrumento de la etnociencia, no al revés. Pues, bien pensado, si no fuera así, ¿para qué servíamos?

De modo que, puede que la ciencia social haya cambiado. O no. Es tema de debate desde hace décadas si las ciencias sociales progresan y pueden seguir el consejo de Whitehead de olvidar a sus clásicos.⁴² Pero lo que sin duda sí ha progresado es el entorno en el que se desenvuelve la ciencia social. Y ese cambio de entorno, hoy ávido consumidor de información y ciencia, altera los parámetros ontológicos en que se desenvuelve la Sociología introduciendo una profunda contradicción epistemológica entre lo que pensamos que somos y lo que de verdad somos, entre nuestra auto-comprensión epistemológica y las condiciones sociales de nuestra epistemología. Al igual que Marx, nos consideramos científicos objetivos distanciados del objeto, pero de hecho hemos sido capturados por el objeto y, desde ese momento, ya no se sabe quién lee a quién y entramos en el bucle reflexivo. Como señalaba Seeley hace años, ¿cómo describir adecuadamente un objeto cuando la descripción forma parte del mismo objeto?⁴³ ¿Debemos describir las descripciones previas? De modo que es la “hegemonía del modo sociológico” de pensar, la “invasión sociológica” del discurso ordinario⁴⁴ la causa de nuestro incierto estatuto epistemológico.

⁴² Whitehead, Alfred N. (1974), *The Organization of Thought*, Westport C T, Greenwood.

⁴³ Seeley, John (1963), “Some Probative Problems”, en M. Stein y A. Vidich (edits.) (1963), *Sociology on Trial*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, p. 60.

⁴⁴ *Ibid.*, *Una incierta victoria*, p. 239.

Podemos decirlo de un modo gráfico: la ciencia social, al margen de ser ciencia es, sobre todo, social. Nos creemos que es, más que nada, ciencia. Y nos olvidamos que es, más que nada, social. Sin duda es ciencia por su método, rigor y objetividad, y estoy seriamente convencido de que no hay diferencia epistemológica alguna entre la ciencia social y las restantes ciencias. La diferencia deriva del modo en que ese conocimiento es usado, de su “incorporación”, una diferencia ontológica, empírica. Esta es la paradoja: en cuanto *ciencia* social, es ciencia; pero en cuanto *ciencia social*, deja de ser ciencia o, al menos, lo es de otra manera. Durkheim ya tuvo que aceptar en el prefacio a la segunda edición de *Las Reglas del método sociológico* que los hechos sociales eran cosas, pero *d'une autre manière*.⁴⁵ Y estaba en lo cierto. Pues bien, a la ciencia social le ocurre lo mismo: es ciencia, pero de otro modo, a medio camino pues entre la ciencia y las humanidades, como señala Lepenies.⁴⁶

De modo que no tenemos más alternativa que aceptar que nuestra tarea es ya otra, como señalaba Merton. No describir el mundo sino hacer lo que de verdad hacemos: llevar luz a los actores, hacer algo más transparente nuestro orden social para que los actores (es decir, nosotros mismos) podamos actuar con menor ignorancia. No describimos el mundo, como mucho hacemos mapas para ayudar, modestamente, a no perdernos.

Pero puesto que la audiencia es el medio y el medio es el mensaje, ese cambio de audiencia en la ciencia social implica una nueva estrategia. Nuestra tarea es acercar los resultados de la ciencia al público culto, que es ya masivo. Debemos escribir de modo que podamos ser entendidos, no sólo por nuestros colegas, sino por las audiencias masivas de personas cultas. Debemos pues recuperar el ensayo en su sentido orteguiano, a saber, la ciencia pero sin su aparato metodológico. Debemos asomarnos a los medios de comunicación pues si no lo hacemos nosotros esa demanda de luz y transparencia será cubierta por otros (periodistas con escasa formación o ignorantes capaces de opinar de lo divino y lo humano), como de hecho está ocurriendo. Hay que cultivar nuevos estilos de pensar y nuevos modos de expresar lo que pensamos, sin dejarse en absoluto

⁴⁵ Durkheim, E. (1968), *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris, p. xii.

⁴⁶ Lepenies, Wolf (1994), *Las tres culturas*, Fondo de Cultura Económica, 1994.

encorsetar por las exigencias de la escritura científica.

Es patético comprobar cuantos científicos sociales, y sin duda muchos de los más competentes, que trabajan sobre la realidad social cotidiana, de importancia vital para sus conciudadanos, han decidido escribir en inglés para esotéricas audiencias extranjeras, privando a sus mismos conciudadanos de la posibilidad de usar ese conocimiento. ¿Para quién trabajamos pues? ¿Para que sirve esa ciencia? Sinceramente, no alcanzo a entender el sentido de hacer ciencia por el placer de hacer ciencia si ese saber no sirve a los mismos ciudadanos cuyos problemas, angustias, temores o esperanzas estamos estudiando.

No es suficiente para nosotros —decía mi viejo maestro Richard Flacks— conocernos a nosotros mismos; lo que es necesario es la creación de un mundo donde todo el mundo sea capaz de comprender la realidad social, y donde, en consecuencia, nadie sea sociólogo.⁴⁷

4. Conclusión: viejas y nuevas creencias

He tratado de hacer explícitas algunas ideas básicas recibidas de nuestros clásicos, aprendidas y encarnadas más tarde a través de nuestra aculturación como sociólogos, y convertidas en hábitos de pensamiento de una cultura disciplinaria, herramientas de nuestra forma de pensar más que temas de investigación y, por lo tanto, puntos ciegos de nuestra mirada. Porque la creencia de que las “sociedades” son grupos humanos estatalmente organizados, que nuestra tarea es comprender los procesos de modernización y, por último, que nuestro conocimiento no modifica el objeto, las tres creencias constitutivas de las ciencias sociales clásicas, parecen ya obsoletas. Las sociedades estatalmente organizadas no son ya un objeto autónomo de investigación en un mundo globalizado. Estamos pasando de sociedades modernas a sociedades post-modernas, un mapa que aún no se ha elaborado. Y nuestro discurso se mezcla cada vez más con las lenguas nativas describiendo el mundo pero cambiándolo al mismo tiempo.

⁴⁷ Flacks, Richard (1972), “Notes on the ‘Crisis of Sociology’”, *Social Policy*, 6, p. 10.

¿Estamos sustituyendo viejas creencias por otras nuevas? Probablemente sí pues es inevitable proceder de ese modo en una inacabada sucesión de creencias que devienen ideas y viceversa. Globalización, postmodernismo y reflexividad se están convirtiendo rápidamente en nuevos hábitos de pensamiento, los prejuicios de la nueva cultura disciplinaria, que nos permiten ir más allá de nuestros clásicos para ver algo más allá, “a hombros de gigantes”. Y que como todo prejuicio (un producto de la economía del pensamiento) ciega la mirada al tiempo que la alerta.

¿Más allá de los clásicos? Sí, en tanto ellos vivieron otro mundo social. Pero no, en tanto generaron el lenguaje y los modelos básicos sin los cuales careceríamos de identidad colectiva. Para ciencias como las nuestras, que no pueden olvidar a sus clásicos y que se mueven a medio camino entre las ciencias duras y las humanidades, olvidar a los clásicos es, literalmente, desaparecer. Pero el presente sí nos obliga a re-leer a los clásicos para buscar en ellos dimensiones nuevas, como ha hecho cada generación desde hace más de un siglo. Lo que significa también otros clásicos distintos. Pero no más allá sino, en cierto sentido, más acá, remontándonos a los clásicos de los clásicos para encontrar el hilo conductor que nos devuelve a la raíz básica de toda la humanidad, a la totalidad constitutiva de la experiencia humana global.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (1975), *Dialéctica negativa*, Taurus-Cuadernos para el Diálogo, Madrid.
- Beck, Ulrich (2000), “The Cosmopolitan Perspective”, *British Journal of Sociology*, 51, 1.
- Bourdieu, Pierre (1980), *Le sens pratique*, Minuit, Paris.
- Bourdieu, Pierre, y Wacquant, Loïc (1992), *Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press, Chicago.
- Brown, George Spencer (1994), *Laws of Form*, Cognizer Press, Portland.
- Castells, Manuel (2000), “Materials for an Exploratory Theory of the Network Society”, *British Journal of Sociology*, 51, 1.
- Coulon, Alain (1988), *La etnometodología*, Cátedra, Madrid.

- Durkheim, Emile (1968), *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Esping-Andersen, Gösta (2000), "Two Societies, One Sociology, and No Theory", *British Journal of Sociology* 51, 1.
- Flacks, Richard (1972), "Notes on the 'Crisis of Sociology'", *Social Policy*, 6.
- Fukuyama, Francis (1992), *The End of History and the Last Man*, Free Press.
- Garfinkel, Harold (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall. N J.
- Giddens, Anthony (1986), *The Constitution of Society. Outline of a Theory of Structuration*, Berkeley, University of California, Berkeley.
- Giddens, Anthony (1987), *Social Theory and Modern Sociology*, Polity Press, Cambridge.
- Giddens, Anthony (1995), *La constitución de la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Giddens, Anthony (2001), *Política, sociología y teoría social*, Paidós, Barcelona.
- Giner, Salvador (1991), "Una incierta victoria: la inteligencia sociológica", en VV.AA. *Sociología. Unidad y diversidad*, CSIC, Madrid.
- Giner, Salvador (2001), "Algunas notas sobre mi trabajo sociológico" en *Revista Española de Sociología*, 1.
- Giner, Salvador (2003), "El logro de la sociología" en S. Giner (coord.) *Teoría sociológica moderna*, Ariel, Barcelona.
- Gouldner, Alvin W. (1970), *The Coming Crisis of Western Sociology*, Avon, New York.
- Gouldner, Alvin W. (1975), *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*, Harmondsworth Penguin.
- Jameson, Fredric (1998), *Teoría de la posmodernidad*, Trotta, Valladolid.
- Kundera, Milan (1987), *El arte de la novela*, Tusquets, Barcelona.
- Lamo de Espinosa, Emilio (2001), *La sociedad reflexiva*, Centro de Investi-gaciones Sociológicas, Madrid.
- Lamo de Espinosa, Emilio (1996), *Sociedades de cultura y sociedades de ciencia-*, Ediciones Nóbel, Gijón.
- Lamo de Espinosa, Emilio (2010), *La sociedad del conocimiento. Información, ciencia, sabiduría*, Discurso de Ingreso en la Real Academia

- de Ciencias Morales y Políticas, Real Academia de CC. Morales y Políticas, Madrid.
- Law, John, y Urry, John (2004), "Enacting the Social", *Economy and Society*, 33, 3, p. 390.
- Lepenies, Wolf (1994), *Las tres culturas*, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Marx, K. y Engels, F. (1975), *Cuestiones de arte y literatura*, Península, Barcelona.
- Liotard, Jean- François (1987) *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona.
- Merton, Robert K., y Alan Wolfe (1995), "The Cultural and Social Incorporation of Sociological Knowledge", *The American Sociologist*, 26, 3.
- McLuhan, Marshal (1967), *The Medium is the Message*, Random House, New York.
- Murillo Ferrol, Francisco (1987), "Sociología del saber sociológico: el impacto sociológico en la sociedad", en *Ensayos sobre sociedad y política*, Península, Barcelona.
- Ortega y Gasset, José (1942), "Ideas y creencias", *Revista de Occidente*, Madrid.
- Seeley, John (1963), "Some Probative Problems", en M. Stein y A. Vidich (eds.) (1963), *Sociology on Trial*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey.
- Therbon, Göran (2000), "At the Birth of Second Century Sociology", *British Journal of Sociology* 51, 1.
- Tilly, Charles (1984), *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Russell Sage, New York.
- Touraine, Alain (1969), *La Société Post-Industrielle*, Editions Denoel, Paris.
- Toynbee, Arnold (1947), *A Study of History*, Oxford University Press, New York.
- Von Hayek, Ludwig (1967), *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Veblen, Thorstein (1919), *The Place of Science in Modern Civilization and Other Essays*, Huesbsch, New York, 1919. Traducido por Margarita Barañano puede verse en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 61, 1993, p. 201.

- Wallerstein, Immanuel (1999), "The Heritage of Sociology, the Promise of Social Science", *Current Sociology*.
- Wallerstein, Immanuel (2000), "From Sociology to Historical Social Science", en *British Journal of Sociology*, 51, 1.
- Weber, Max (1955), *Essais sur la théorie de la science*, Paris.
- Whitehead, Alfred N. (1974), *The Organization of Thought*, Westport CT, Greenwood.
- Wittgenstein, Ludwig (1973), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid.
- Znaniecki, Florian (1940), *The Social Role of the Man of Knowledge*, New York, Transaction.
- Zubiri, Javier (1944), *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid.