



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Xochimilco

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

LICENCIATURA EN SOCIOLOGÍA

MODULO XII “SOCIOLOGÍA Y SOCIEDAD”

ASESOR: DR. GERARDO ÁVALOS TENORIO

**“HACIA UNA SOCIOLOGÍA TRASNMODERNA: DERIVACIONES
SOCIOLÓGICAS DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN”**

ALUMNO: ARIE MOISÉS BRITO MACÍN

MATRÍCULA: 2153023675

ÍNDICE

Introducción.....	2
1.1. Problemática	4
1.2. Objetivos	7
2. Categorías esenciales de la Filosofía de la Liberación	9
2.1. Política como voluntad de vida y como voluntad de poder.....	10
2.2. La proximidad como lo previo a la sociología.....	11
2.3. Totalidad y Alienación	12
2.4. Mediaciones	13
2.5. Exterioridad o Trascendentalidad Interior.....	14
2.6. Situaciones metafísicas.....	15
2.7. Modernidad y decolonialismo.....	17
3. Sociología Fáctica y Sociología Crítica.....	19
3.1. Los ámbitos de la ciencia	20
3.2. Ciencias Fácticas y el origen fáctico de la Sociología	23
3.1. Dialéctica negativa: Hacia los fundamentos políticos de la sociología	26
3.2. Momento Analéctico: Hacia el origen de la sociología crítica.....	28
4. Modernidad, posmodernidad y metamodernismo	31
4.1. Sobre la diversidad del pensamiento sociológico.....	31
4.2. La teorías clásicas y el modernismo	33
4.3. Posmodernismo	35
4.4. Neomodernismo.....	38
4.5. Metamodernismo	40
5. Hipótesis para una sociología transmoderna.....	42
5.1. Características generales de la sociología transmoderna.....	42
5.2. El papel del científico	43
5.3. Tareas emergentes de la sociología transmoderna	43
BIBLIOGRAFÍA	44

Introducción

Hasta ahora los grandes esfuerzos teóricos de la sociología consisten en la descripción general de la sociedad, presuponiendo que dicho conocimiento es posible y que incluso es necesario. Este principio es parte fundamental de la racionalidad occidental y cuestionarlo sería cuestionar el fundamento racional de la sociedad moderna que es el centro desde el cual se organizan los objetos y se conforma el *mundo*. Se vuelve, por tanto, un cuestionamiento contra la naturalización de la cultura moderna.

Este cuestionamiento no es un cuestionamiento *per se*, sino que está inscrito en la insatisfacción que, al menos en Latinoamérica, se vive de dicha racionalidad y desde la cual los esfuerzos de la ciencias sociales por transformar la sociedad parecen inútiles. La práctica sociológica, aunque no exclusivamente, antepone las necesidades del pensamiento objetivo a las necesidades de la moral (Levinas, 2016). Por esto, salvo en casos específicos, la sociología en Latinoamérica parece ser una ciencia infértil y sin razón de ser. Si entendemos bien, esta miseria de la sociología está en su fundamento.

José Rubio y Jesús Vara (1997) nos dicen que la ciencia es un modo de conocimiento particular que “busca explicar los fenómenos de la naturaleza refiriéndose a causas demostrables empíricamente y a componentes materialmente tangibles y medibles por diferentes procedimientos y técnicas.” Debemos ser sinceros, y aceptar que la sociología no cumple con estos requisitos o, como dijo Bourdieu (2008), “[la sociología] posee todas las propiedades que definen a una ciencia. Pero ¿en qué grado? Ésa es la cuestión”.

Existen, por tanto, al menos tres grandes problemas que hacen de la sociología una ciencia que goce “del triste privilegio de tener que afrontar incesantemente la cuestión de su cientificidad” (Bourdieu, 2008). A saber, su objetividad, la eticidad, y la determinación de su ámbito de estudio.

La sociedad y la sociología latinoamericana, como lo menciona Luis Alarcón (2001), siempre han estado de cara hacia la modernización, que es la búsqueda por integrar a la otredad en el sistema social moderno reduciendo su alteridad. Esto, claramente ha dividido el camino en dos vías difíciles de reconciliar: por un lado, hay una

sociología que le parece inevitable y necesario escuchar y observar al otro como distinto, se preocupa “por el pueblo y sus significados”; por otro lado, está la sociología comprometida con la universalidad y la ciencia, que son los valores fundamentales del conocimiento moderno, es decir, una sociología comprometida con la modernidad. Esta tensión es de difícil resolución, porque la sociología es constitutivamente moderna, la cuestión, entonces, está en cómo refundamentar la sociología en una disciplina del conocimiento que no ignore los beneficios de la ciencia, pero que eso no le cueste sacrificar el compromiso político del sociólogo: Esto significa evitar la tentación estéril de dividir la práctica sociológica latinoamericana en “una tendencia holística y nomotética, preocupada por la mera investigación sin importarle la utilidad de sus resultados” o “la tendencia cientificista e ideográfica, preocupada por la aplicabilidad y utilidad de sus resultados” (Alarcón, 2001).

Si realizamos adecuadamente el pasaje de una sociología fundamentada en el modelo sujeto-objeto, a una sociología fundamentada en el modelo sujeto-sujeto propuesto por Emanuel Levinas, y extendido por Enrique Dussel con la propuesta de método analéctico, se podrían solucionar los primeros dos problemas (objetividad y eticidad). En cuanto al tercero, nos parece, más bien, un problema endémico de la sociología. La sociedad es in-comprensible en su totalidad, más no incognoscible.

Desde Levinas (2016) sabemos que “el saber cuya esencia es crítica no se puede reducir a conocimiento objetivo”. La problemática que planteamos acerca del conocimiento en las ciencias sociales reside en la disputa entre entender a la sociología como ciencia que domina a su objeto (deseo para sí), o como ciencia que desea al otro como otro. Dominación o Deseo es el debate que realizaremos, no desde Europa, ni Estados Unidos, sino desde la periferia del sistema-mundo moderno.

Estas cuestiones exigen necesariamente ir “más allá” del horizonte con fundamento en el ser, y buscar lo radicalmente distinto; buscar rostros particulares e históricos más allá de la modernidad y el capitalismo es de lo que se trata. Superar la modernidad, nos enseña Dussel “no se alcanza todavía en la trascendencia

hombre-mundo que funda al sujeto-objeto, sino en el descubrimiento de que la Totalidad hombre-ser, como ser-en-el-mundo, se abre y es fundamento desde lo previo: el Otro" (Dussel, 1974). Se trata, entonces, de otra epistemología. Por ello diferimos de las sociologías modernistas, post y neomodernistas que fundamentan sus análisis en lo Mismo.

Esta búsqueda, por el otro, es poner como fundamento de la práctica sociológica a la política como voluntad de vida, que difiere ya de la sociología clásica y contemporánea que, limitadas por el espíritu positivista, se mantienen infértiles en el paradigma de la política como voluntad de poder.

1.1. Problemática

- 1.1.1. Mundo es el horizonte que le da sentido a las cosas. Pensar fuera de dicha totalidad es buscarles otro sentido a los entes, referencia semántica de las ciencias fácticas y sociales; pensar desde la Exterioridad es constituirles un sentido *alter*-mundista.
- 1.1.2. El mundo, como fundamento de nuestra sociedad, es moderno. Constituir una racionalidad altermundista es, por consecuencia, constituirlo *trans*-moderno.
- 1.1.3. En este sentido entendemos que, desde su origen hasta la actualidad, la modernidad como hecho (época), como ideología o como crítica es el fundamento o núcleo articulador de sentido sobre el cual parten las teorías sociológicas. La sociología es intrínsecamente moderna. Podríamos, entonces, describir a dicha disciplina a partir de una característica esencial: es producto de la modernidad que se piensa.
- 1.1.4. Este pensar es una reflexión desde un lugar de enunciación que, en este caso, es aquel mismo sobre el que se piensa: es decir, la sociología es la búsqueda moderna por resolver problemas modernos. Su propósito como ciencia (como disciplina en el paradigma de la razón instrumental) está ampliamente vinculado a su origen, y es limitada constantemente por el devenir de su razón.

Fals Borda (2015) decía que se trata de una autoconciencia científica de la sociedad moderna o, podríamos decir, modernidad reflexiva.¹ Constitutivamente la sociología es “una empresa del mundo moderno” (Wallerstein, 2016) y para el mundo moderno. En su icónico manual de sociología Anthony Giddens (2009) escribe que “El estudio sistemático de la sociedad es algo relativamente reciente, cuyos orígenes se encuentran a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. El contexto que [le] dio origen (...) fue el de la serie de cambios fulminantes precipitados por la revolución francesa y el nacimiento de la revolución industrial en Europa a mitad del siglo XVIII”. A su vez, Jeffrey Alexander (2008) dice que: “La sociología surgió como disciplina a partir de [la] diferenciación del individuo en la sociedad [producto de la modernidad] pues la independencia del individuo, el crecimiento de su capacidad para pensar libremente acerca de la sociedad permitió que la sociedad misma fuera concebida como objeto de estudio”. Por su parte, Wallerstein (2016), con una visión de la historia más crítica, considera que las raíces de la ciencia social “se encuentran en el intento, plenamente desarrollado desde el siglo XVI y que es parte inseparable de la construcción de nuestro mundo moderno, por desarrollar un conocimiento secular sistemático sobre la realidad que tenga algún tipo de validación empírica”.

- 1.1.5. Puede pensarse como el producto de una transformación del ethos medieval hacia lo que Dussel llama la pedagógica moderna. Esto es, que la sociología “tiene como horizonte de fondo, y contra el cual se rebela, la pedagógica de la autoridad medieval, la organización de la disciplina de la cristiandad latino-germánica” (Dussel, 1977). Por ello Comte pensaba que la filosofía positiva salvaría a Occidente de la “anarquía intelectual” producida por la Revolución Francesa (Wallerstein, 2016). De la misma forma que Weber enfatizó ser “un hijo del moderno mundo cultural europeo” (Weber, 2011).
- 1.1.6. A pesar de todo, la modernidad como marco categorial explicativo de sus propios efectos y fenómenos se ha cuestionado desde la segunda mitad del siglo pasado en Latinoamérica y el resto del mundo. Algunos autores piensan que dichas explicaciones parten de un sistema en crisis e incluso terminal.

¹ La modernización reflexiva que propone Ulrich Beck (et. al, 2004) no es más que una forma de la autorreflexión moderna; una forma de ser de esta reflexividad que siempre ha proporcionado la sociología.

Desde la década de los setenta Orlando Fals Borda ya había planteado seriamente la idea de crisis moderna y la de su transformación necesaria desde una sociología comprometida: “Es crisis porque las estructuras mismas han llegado a plantarse contradicciones o a sufrir incongruencias de tal entidad que no se pueden resolver sin modificar esencialmente sus propias formas y contenidos” (Fals, 1973). Para él, los problemas teóricos son también problemas prácticos porque aquellos devienen a ideología y método que orientan el cambio social.

Sousa Santos (2006), en un país semi-periférico, dirá por su parte que “las ciencias sociales están pasando una crisis, porque (...) están constituidas por la modernidad occidental”. Afirmando, además, que “tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas”.

En Italia, Donati (2006) afirma que la semántica clásica y moderna se están quedando obsoletas y está emergiendo una semántica nueva que él llama “dopo-moderna”; en Alemania, autores como Ulrich Beck (et al., 2004), reconocen la necesidad de renovar la sociología: “el marco social cambia y el marco conceptual de la ciencias sociales debe ser remodelado”; y en Estados Unidos, el sociólogo americano Jeffrey Alexander (2019) asegura que “la sociología como un todo está modificando sus orientaciones como disciplina y está abriéndose a una segunda generación”.

Un sinnúmero de autores dan cuenta de este ocaso o transformación de la modernidad, la cuestión, entonces, no es si la sociología debe repensarse o no, sino cómo debe hacerlo, o con fundamento en qué. De aceptar la tesis del ocaso de la modernidad, deberíamos preguntarnos si es posible buscar respuestas no modernas a problemas que permanecen modernos.

Indicativamente diremos que sí, pero en un primer momento la respuesta no puede ser hallada en la sociología pues es constitutivamente una empresa moderna y tiene como objetivo la permanencia del sistema moderno como Totalidad. En palabras de Sousa (2006): “queda claro que no podemos buscar la solución para algunos de estos problemas en las ciencias sociales, porque si las usamos de manera convencional ellas son parte del problema y no de la solución”.

1.2. **Objetivos**

- 1.2.1. Desde nuestro entender, la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel tiene respuestas a estos problemas teóricos porque es una crítica radical de la modernidad desde su exterioridad. En concreto, nuestra pregunta de investigación es la siguiente: ¿Cómo podemos pensar en una sociología transmoderna a partir de los principios de la filosofía de la liberación?
- 1.2.2. La tesis que sostenemos es la siguiente: Hasta ahora, la tradición occidental, y con ello la sociología, ha privilegiado la relación sujeto-objeto porque entendieron al ser como cogito. Si, por el contrario, como afirma Dussel, privilegiamos el carácter político de la ciencia y hacemos especial énfasis en la relación sujeto-sujeto, al estilo de Levinas, la sociología tendrá nuevos despliegues para un mundo en transformación. Inicialmente, y es lo que queremos lograr en este trabajo, es apenas *comprender* cuatro cosas fundamentales. A saber:
 - 1.2.2.1. Las categorías esenciales de la *filosofía de la liberación*
 - 1.2.2.2. El lugar que tienen las ciencias en dicha filosofía
 - 1.2.2.3. El pasaje del modelo sujeto-objeto al sujeto-sujeto que supone una sociología crítica
 - 1.2.2.4. Y el método analéctico para la comprensión de la palabra en la relación sujeto-sujeto
- 1.2.3. De forma preliminar diremos que el fundamento de la sociología es la modernidad como Totalidad de sentido; el proyecto al que sirve es la afirmación de dicha Totalidad como absoluta. De lo que se sigue, que una sociología transmoderna es la afirmación de lo negado desde dicha Totalidad, es decir, afirmación de la Exterioridad como fundamento. Esto significa que, a nivel de las ciencias sociales, el ejercicio y desarrollo de una ciencia crítica debe fundamentarse en el *momento analéctico* de la dialéctica; un modelo científico en el que se hace necesaria la aceptación ética de la interpelación de la “exterioridad” o de la “interioridad trascendental” desde los fundamentos del sistema (Dussel, 2011).
- 1.2.4. Como lo pensamos el principio fundamental para una superación de la modernidad es ético-político. De lo que se sigue que la única forma de pensar en una Sociología transmoderna es pensarla como una sociología *de la Liberación*, en el sentido de

considerar al ser humano como libre, y que ella misma se libere de una totalidad de sentido fetichizada y naturalizada.

- 1.2.5. Si la sociología como ciencia es funcional para algún proyecto político (determinación de los entes como mediación para la retención o transformación de la totalidad como tal) debe contener en sí misma un principio ideológico (*política como voluntad de poder*) o ético (*política como voluntad de vida*) que, hasta ahora, o se ignorado, o no se ha pensado explícitamente como parte constitutiva de la sociología, sino como una reglamentación aparte. He aquí la innovación que se propone; no la de una ética de la sociología o la de una sociología de la ética, sino la de una Sociología Ética.
- 1.2.6. Desde luego, no queremos ignorar que existen ya aportaciones de diversos autores para la superación de la modernidad como núcleo de la teoría social: Donati (2006) con su proyecto dopo-moderno de la sociología relacional; Zygmunt Bauman (1996) que, aunque a partir de una postura posmoderna, intenta ya re-fundamentar la sociología; algunos trabajos de Luis Alarcón (2001) que piensa en una sociología de la alteridad al buscar en la episteme de la Otredad un nuevo fundamento; los cuestionamientos de Boaventura de Sousa (2010; 2006; 1998) sobre la insuficiencia de las teorías liberales y marxistas para responder a problemas contemporáneos; y desde luego los trabajos de Fals Borda (2015) a quien le debemos la pregunta sobre la posibilidad de una sociología de la liberación. Son todos ellos un gran esfuerzo por despegar la teoría social de la modernidad en busca de mejores y nuevas respuestas, por ello pretendemos construir dialógicamente las posibles respuesta a las preguntas planteadas aquí.
- 1.2.7. Debemos señalar insistentemente, en que no intentamos aquí hacer una reinterpretación histórica de la sociología, ni establecer ya un método sociológico de la liberación, sino señalar, al menos indicativamente, aquello a lo que una teoría sociológica de la liberación debería responder según la filosofía de la liberación. Se advierte, también, que lo dicho aquí solo es de carácter exploratorio. Los temas abordados apenas se tocarán para “echar luz” sobre nuevos caminos a recorrer.

2. Categorías esenciales de la Filosofía de la Liberación

La Filosofía de la Liberación se inscribe en una tradición crítica que parte de los poshegelianos (Schelling, Feuerbach, Marx y Kierkegaard) como críticos de la dialéctica monológica, y en Levinas como crítico de la ontología heideggeriana. Para Dussel (1974), estos constituyen la prehistoria de la filosofía latinoamericana porque colocan en la exterioridad abstracta al sujeto existente en concreto, más siguen apresados por la modernidad: “El pensar de Schelling se cierra en una Totalidad divina que somos por naturaleza; la intención de Feuerbach no supera la Totalidad de la Humanidad; el pensar de Marx nunca va más allá de la Totalidad cultural antropológica; la meditación de Kierkegaard reduce la alteridad a la de un individualismo ante Dios: es un solipsismo teológico y no llega a describir una posición alterativa solidaria y antropológica” (Dussel, 1974).

La crítica dusseliana, yendo más allá del ser y la modernidad, repasa el discurso crítico desde la exterioridad del Otro, que es lo que denomina *el método analéctico*. El otro, con respecto a la Totalidad europea, es América Latina (asiática y africana por analogía), y si la filosofía de la liberación es propiamente aquello a lo que podemos llamar una filosofía latinoamericana, parece ser, entonces, la primera filosofía desde la cual una ciencia social puede pensarse como propia y subversiva. Dicha filosofía está estructurada en seis niveles de reflexión (proximidad, totalidad, exterioridad, mediaciones, alienación y liberación), en cuatro situaciones metafísicas (política, erótica, pedagógica y antifetichismo), y en cuatro distinciones de la óntica (Naturaleza, semiótica, poiética y económica). Repasar estos elementos es de suma importancia para comprender que el ámbito de la sociología es óntico-metafísico de los hechos culturales.

En este apartado, por tanto, haremos un breve resumen de las categorías que consideramos más importantes, al menos para la construcción de una Sociología de la Liberación. No obstante, para una mayor comprensión de lo abordado no está demás decir que es importante la lectura directa del *Método para una Filosofía de la Liberación* (1974), la *Filosofía de la Liberación* (2011), y el primer y segundo tomo de *Para una Ética de la Liberación* (1973).

2.1. *Política como voluntad de vida y como voluntad de poder*

- 2.1.1. En su crítica, la filosofía de la liberación privilegia la espacialidad (proximidad y lejanía) y la política. Antepone la relación hombre-hombre, a la relación hombre-naturaleza. La proximidad se piensa como lo previo al *cogito*.
- 2.1.2. En política esto significa privilegiar la vida, por ello Dussel (2006) realiza la distinción entre política como *voluntad de poder* y política como *voluntad de vida*. La primera refiere a la expresión más radical de la política en la modernidad eurocéntrica, y es la forma tradicional de pensarla entendiéndose como praxis dominadora.
- 2.1.3. La dominación “es el acto por el que se coacciona al otro a participar en el sistema que lo aliena” (Dussel, 2011), es decir, el otro es obligado a reducir su alteridad para integrarse al fundamento del mundo y reproducirlo.
- 2.1.4. La política como voluntad de vida, en cambio, tiene como principio que el ser humano es un ser viviente que desea vivir². Privilegia no solo la vida, sino toda alteridad que de ella derive, y la vida en comunidad que implica.
- 2.1.5. Es el hecho de que el ser humano es un ser viviente y originalmente comunitario lo que impulsa la actividad humana: la proximidad, la proxemia y el fundamento y desarrollo del mundo. Es decir: “la política es una actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros. Y en cuanto tal podría denominarse ‘voluntad general’” (Dussel, 2006).
- 2.1.6. Como veremos, las ciencias sociales surgen con fundamento en la política como voluntad de poder, esto es, el deseo estatal por la dominación de la sociedad para la retención del sistema político moderno como proyecto. Una sociología de la liberación busca, por otro lado, fundamentarse en la política como voluntad de vida.
- 2.1.7. La re-fundamentación de la sociología como disciplina científica es necesaria para desarrollar un proyecto de transformaciones factibles antihegemónicas, que es el tercer nivel de la praxis crítica propuesta por Dussel (2006) en sus 20 Tesis de Política³. La importancia de las ciencias políticas, como la sociología, residen en

² En su *Ética de la Liberación*, Dussel (1998) plantea que este “deseo” en realidad no parte (al menos no únicamente) de la conciencia o la subjetividad, sino que es un proceso auto-organizado. Por ello, su ética es una ética *de contenido* o *material*, porque parte de la exigencia de los organismos por prevalecer con vida.

³ Véase la tesis 15

esta utilidad: No ya en la de la retención de la Totalidad sino en la de su transformación hacia otro mundo posible.

2.2. La proximidad como lo previo a la sociología

- 2.2.1. La proximidad es el acortar distancia hacia alguien. Es la relación cara-a-cara o, específicamente, el rostro-a-rostro⁴ que es “el origen anterior a todo origen”. Es la realidad más esencial del hombre: “la metafísica en su sentido estricto” (Dussel, 2011).
- 2.2.2. En la proximidad no hay mediaciones: es lo anterior a Todo, al Mundo, a las cosas-sentido. Es anterior a toda tematización y, por tanto, a toda sociología que es “*el ejercicio ingenuo de una libertad segura de sí misma*” (Levinas, 2016). Es anterior, entonces, a la acogida del Otro que invierte la tematización hacia el sometimiento de una exigencia.
- 2.2.3. Es entendida también como la *acronía inespacial del instante sin mediaciones*, porque no solo se hace nula la tematización, sino que el tiempo y el espacio parecen disolverse en la *alegría del estar juntos*. El instante de la proximidad es lo que Walter Benjamin denominaba *Jetztzeit*; “Un tiempo colmado, pero al mismo tiempo como destrucción del *continuum* de la historia” (Sucksdorf, 2002). Es el origen y el final de las épocas.
- 2.2.4. Mientras la inmediatez madre-hijo es definida como la *proximidad originaria*. La *proximidad histórica* está definida por la relación cultura-pueblo: “El nacimiento se produce siempre dentro de una totalidad simbólica que amamanta igualmente al recién llegado en los signos de su historia (...) anterior al mundo está el pueblo; anterior al ser (diremos nosotros, al *cogito*) está la realidad del otro” (Dussel, 2011).
- 2.2.5. Por ello, la proximidad, la relación Yo-Otro, es la experiencia originaria de la que debe partir toda sociología, y no la del solipsismo de ego o del ser. La relación rostro-

⁴ Queremos apuntar que la categoría “cara-a-cara” de la filosofía de la liberación se distingue del sentido que se le da en la sociología de Simmel (2014), Berger y Luckmann (1995) y, en general, en toda sociología. Esto es porque la pensamos, no como un objeto, sino como un hecho previo a la tematización de la sociedad u objetivación del cogito, es decir, previo a la sociología, que condiciona a la sociología misma. La noción dusseliana y aún más, leviniana de la relación cara-a-cara es hebraica, y hace referencia a la inmediatez sin mediaciones. Esta distinción es de suma importancia, y para resaltar dicha distinción nos referiremos a esta experiencia como el rostro-a-rostro que hace alusión a la filosofía leviniana del Otro. El rostro, *tà enópia*, nos enseña Dussel (1974), significa “muro fronterizo”, de tal forma que la experiencia en cuestión se refiere al encuentro de dos exterioridades.

ante-el-rostro no puede ser objeto de la ciencia, sino que la ciencia es objeto de dicha relación: esto es el sometimiento al Otro.

2.3. Totalidad y Alienación

- 2.3.1. Cuando la proximidad cesa, la proxemia comienza. Mientras la proximidad refiere al encuentro de dos seres humanos sin mediaciones, la proxemia refiere a la cercanía a los entes.
- 2.3.2. Los objetos o las cosas están constituidos en un sistema o totalidad instrumental de sentido, que es el horizonte cotidiano en el que vivimos: un mundo.
- 2.3.3. El mundo es totalidad fundamental en el tiempo y el espacio: En el tiempo, el proyecto del mundo es la actualización de lo que potencialmente está ya en el mundo, es retención del pasado; y como totalidad en el espacio, el mundo sitúa al sujeto como el centro desde el cual los entes se organizan, desde los centrales (con mayor valor y sentido) hasta los periféricos (con menor valor y sentido).
- 2.3.4. La filosofía griega y moderna piensa al Ser como fundamento del mundo y como única realidad, es decir, se piensa universal (fundamentalidad eterna y divina) y, por tanto, se posiciona como centro desde el cual se configura el mundo.
- 2.3.5. La totalidad es totalidad-inconclusa, “no se debe confundir totalidad con completitud” (Locher en Wallerstein, 1979). El devenir le imposibilita cerrarse completamente y, no obstante, es siempre lo Mismo. Los momentos diferenciales proceden siempre de la interioridad de Mismo: es dialéctica monológica.
- 2.3.6. Pueden existir diversos mundos, pero el *moderno sistema mundial* es la totalidad predominante, pues es mayor, no solo que cualquier unidad política jurídicamente definida, como supone Wallerstein (1979), sino también mayor que cualquier otro sistema autopoiético o productor de sentido.
- 2.3.7. Cuando la totalidad pretende ser absoluta se dice fetichizada. Su ejercicio alienante consiste en sistematizar la alteridad del Otro. En el sistema económico capitalista, por ejemplo, el Otro se vuelve un instrumento al vender su fuerza de trabajo; de la misma forma, en la sociología como producto de la racionalidad moderna que no cuestiona su horizonte, el Otro se vuelve objeto con dos posibles fines: o para retener el pasado, esto es, la solución de problemáticas internas del sistema social moderno; o para incorporar al Otro en Mismo (modernización).

2.3.8. La comprensión científica de la sociedad puede ser *desde* el mundo, es decir, que sirva al aspecto temporal y espacial de la totalidad; o, al ser crítica, *a través* del mundo (analéctica), es decir, que se abre al devenir y a la exterioridad. En ningún caso la sociología es positiva o cientificista, solo es ideológica o crítica.

2.4. Mediaciones

2.4.1. La proxemia origina el sentido de las cosas. Los proyectos exigen mediaciones para su cumplimiento y, de esta forma, el mundo se pobla de cosas-sentido. Los proyectos pueden ser prácticos o poiéticos.

2.4.2. Las mediaciones son los entes de los que se vale el hombre para cumplir el objetivo final de sus acciones. La elección de mediaciones es solo un nivel de libertad porque aún está determinada por la totalidad (autodeterminación y autodiferenciación electiva). Este ámbito de la libertad o, si se quiere, de espontaneidad, se funda en el proyecto del ser como Totalidad.

2.4.3. Las cosas pueden ser descritas en tres niveles distintos: La cosa como realidad, como ente (o entidad de la cosa), y como fenómeno (o la fenomenalidad de la cosa).

2.4.3.1. La realidad de la cosa es aquello que es de sí, independiente de su relación con el mundo; la esencia.

2.4.3.2. El ente es la cosa incorporada en el mundo, en consideración con la esencia de la cosa. Los entes pueden ser o no, mediaciones o posibilidades cotidianas para un proyecto: materia de trabajo, signos o significantes, artefactos o mercancía, según sea el proyecto del hombre. La forma de enfrentarnos a los entes está condicionada a la cotidianidad de nuestra vida, pues es por ella que integramos las cosas al mundo.

2.4.3.3. El fenómeno es la cosa que aparece en el mundo (ente) y que se le asigna un sentido con respecto a la totalidad significativa. El fenómeno es precisado en su estructura eidética; un recorte de la realidad de la cosa que tiene sentido en el mundo.

2.4.3.4. A su vez, el sentido es lo que se interpreta del fenómeno en cuanto a integración a un proceso como mediación, sea práctico o poiético.

2.4.4. El hombre constituye de distintos modos el sentido de las cosas, aunque a partir de un mismo fundamento. El conocimiento del ente es objetual (captación de su

contenido con sentido dentro de la totalidad ontológica de sentido), abstracta y universal. Así, la ciencia moderna, sea fáctica o social, tematiza el mundo u objetualiza a las cosas desde el *ego cogito* y desde el proyecto histórico moderno.

- 2.4.5. La ciencia moderna es el gran proyecto poiético; su función es la de integrar las cosas reales al mundo. En las ciencias sociales esto claramente constituye un problema del cual la sociología altermundista quiere liberarse: el de la consideración del otro como ente.

2.5. Exterioridad o Trascendentalidad Interior

- 2.5.1. Exterioridad indica el ámbito desde donde el otro se me revela como libre e incondicionado del sistema. Muestra que hay realidad más allá del ser (fundamento de todo sistema): se es Otro en tanto que se es exterior al Yo.
- 2.5.2. Este otro puede tener mayor o menor alteridad, pero es “realísticamente Otro cuando su exterioridad es más plena, cuando es trans-versal con respecto al horizonte de comprensión” (Dussel, 1973). El otro o alteridad metafísica puede ser físico-viviente (persona singular) que, como indicamos anteriormente, se revela en el rostro-a-rostro, o puede ser el otro histórico (pueblo) que refiere a la alteridad de todo sistema posible. Pero el Otro es primeramente la historia de un pueblo antes que biografía singular. El rostro a rostro no es únicamente una experiencia metafísica individual, sino que siempre es el encuentro de historias populares.
- 2.5.3. El Otro es aquello más allá de lo Mismo, que puede ser objeto de explotación, o sujeto de justicia. La lógica de la totalidad es la de la cosificación de dicha otredad o, en el caso de las ciencias sociales, la de su objetuación, es decir, la consideración del otro como objeto; la lógica de la exterioridad es la de la libertad del otro, es decir, la consideración del otro como otro, y la afirmación de yo como sujeto (a dicha otredad). Esta última lógica no deja de ser científico-fáctica, pero, sobre todo, es histórica y analéctica.
- 2.5.4. De la nada o el no-ser, del otro, surgen los nuevos sistemas (*creatio ex nihilo*). Como exterioridad es el comienzo de un mundo nuevo porque hace el diagnóstico de la patología del sistema y afirma su alteridad: “el otro es la exigencia de postular un orden utópico” (Dussel, 2011). Pero no se trata de una otredad teleológica, sino que se manifiesta como una voz que interpela diacrónicamente.

- 2.5.5. El otro nunca es el absolutamente otro como lo proponía Levinas, sino que es *analógicamente distinto*. Yo y el Otro no pueden llegar a la síntesis de la dialéctica monológica porque tienen fundamentos metafísicos distintos. La única forma en la que Yo accede al Otro es sólo por iniciativa del otro, pero su voz no es objeto de la razón.
- 2.5.6. Dicha inaprehensibilidad se debe a la libertad del otro con respecto al ser como fundamento de la totalidad. El otro es libre porque es metafísicamente distinto, no comparte fundamento con el Yo y por tanto se vuelve irreconocible.
- 2.5.7. En este principio, el de la incomprensibilidad del otro, reside la complejidad de una Sociología de la Liberación porque ¿qué clase de sociología reconoce su incapacidad para comprender al otro?

2.6. Situaciones metafísicas

2.6.1. La relación Yo-Otro no es una proposición abstracta, sino que refiere a distintas situaciones metafísicas, es decir, situaciones en las que el Yo se abre a la alteridad; al encuentro con el otro. Estas situaciones parten de la modalidad libre-libre, y se reducen a tres, aunque se manifiestan de distintas formas: varón-mujer, padres-hijo, hermano-hermano, y sus derivaciones. Muy poco sabemos de estas formas desde el método analéctico, lo que representa un reto para la sociología de la liberación. Por lo pronto mencionaremos a grandes rasgos lo dicho en *Para una Ética de la Liberación*, por Enrique Dussel (1973).

2.6.1.1. La primera situación se establece entre los que son más distintos: varón-mujer, que es la manifestación del Otro como rostro sexuado. Esta relación posee en sí misma la potencialidad de otra alteridad humana (el hijo) y es la relación en la que se debate, con mayor potencia, la ontología de la Totalidad. Precisamente, desde la subjetividad moderna, es decir, desde la voluntad de poder, la mujer pasó a ser objeto del hombre estableciendo una dialéctica de dominación entre Varón-Mujer.

2.6.1.2. La segunda situación es de alteridad media: padres-hijo, o pedagogo-alumno. El Otro de la relación esponsal entre varón-mujer, se pro-yecta, pero es guiado constantemente en su camino, se manifiesta con rostro pedagógico. Este

Otro se vuelve un lo Mismo cuando se le revela una alteridad más allá de sí; el maestro.

En la tradición helenística y moderna, es decir, en la lógica de la Totalidad (voluntad de poder) se piensa al alumno como *tabula rasa* que no se abre a la alteridad creadora, sino que conoce a partir del desvelamiento de lo ya dado. El acto de conocer no es sino dar a luz lo ya dado. Teóricamente, el sujeto es un ser pasivo, aunque prácticamente el alumno es obligado a no salir de lo Mismo. En efecto, como lo plantea Paulo Freire (2012) en su *Pedagogía de la Liberación*, el conocimiento es bancario, se deposita en el alumno lo Mismo del maestro, y se reduce lo Mismo del alumno, es decir, su alteridad con respecto al maestro. Este proceso, por analogía, se reproduce en todas las instituciones pedagógicas.

La ruptura de este solipsismo está posibilitada cuando el maestro enseña desde “la situación existencial del discípulo (...) La ana-léctica, más allá de la dialéctica, enseña que el proceso dialéctico se mueve desde un más allá del mundo: desde “el Otro” (Dussel, 1973). El maestro y el discípulo siempre tienen algo que aprender.

2.6.1.3. Los hermanos o los ciudadanos son la alteridad menos distinta. En la relación fraternal, el rostro-a-rostro se puede vivir de distintas formas. Ya sea que el hermano esté armoniosamente en la “fiesta de estar juntos”, o que se halle absolutamente fuera de “lo Mismo”: “más allá de lo mismo está la viuda, más allá del hijo está el huérfano, más allá del familiar está el extranjero, más allá del amigo está el enemigo, más allá del igual está el pobre”.

Desde la voluntad de poder, la relación fraternal es una filosofía de la guerra, pero desde la comprensión analéctica se exige una metafísica de la paz y el servicio.

2.6.1.4. En cada una de las situaciones planteadas, la sociología de la liberación desea al otro como otro. Si hace ciencia, hace ciencia para la alteridad.

Tabla 1 Diversos grados de distinción y alteridad

ENCUENTRO	GRADO DE DISTINCIÓN ANTES DEL ENCUENTRO	GRADO DE ALTERIDAD DESPUES DEL ENCUENTRO
VARÓN-MUJER	MÁXIMO	MÍNIMO (ERÓTICA)
PADRES-HIJOS	MEDIO	MEDIO (PEDAGOGÍA)
HERMANO-HERMANO	MÍNIMO	MÁXIMO (POLÍTICA)
Recuperado de Dussel, 1973		

2.7. Modernidad y decolonialismo

2.7.1. La crítica a la modernidad no puede darse sin una definición de la modernidad y, aunque en toda la obra de Dussel se expresan determinaciones específicas de la modernidad, no hay expresión más clara que la que manifiesta en la última tesis de su *16 Tesis de Economía Política*:

“Seis aspectos se originan simultáneamente y son momentos de un mismo fenómeno: 1] Políticamente, la colonialidad comienza en América Latina en 1492 (...) 2] Geopolíticamente, el desplazamiento de centralidad del mundo mediterráneo hacia el Atlántico (...) 3] Económicamente, el capitalismo, desde el mercantilismo afecta la cuantiosa acumulación originaria dineraria (...) 4] Culturalmente, el eurocentrismo metropolitano tornará fetichista la vida cotidiana europea y todas las ciencias sociales modernas. 5] Antropológica y Ontológicamente, la instauración del ego narcisista, individualista, competitivo de las relaciones humanas (...) 6] Cosmológicamente, interpretará científica, tecnológica y cotidianamente a la naturaleza como un objeto explotable y dada en cantidad infinita como mera res extensa sin cualidades” Dussel (2014).

2.7.2. A diferencia de muchos autores, Dussel no identifica el origen de la modernidad en el siglo XVII o XVIII, ni con las revoluciones burguesas, o con la famosa reforma protestante. Por otro lado, su análisis histórico exige posicionar la apertura hacia el océano Atlántico como inicio de la modernidad, Era que tiene distintos momentos:

- Modernidad temprana: Comienza en el siglo XVI en España y es económicamente mercantil, monetarista (posteriormente pasará a ser holandés, y en un tercer momento inglés y francés).
- Modernidad Madura: Inicia en el siglo XVIII junto con el capitalismo industrial
- Modernidad Tardía: Se origina en la segunda mitad del siglo XX e inicios del XXI y se define como un capitalismo de posguerra.

2.7.3. El capitalismo y la modernidad son caras distintas de una moneda: “la modernidad es el (...) el fundamento, del aspecto particular en el campo económico en el que consiste el sistema capitalista. El capitalismo presupone siempre una cierta interpretación de la subjetividad económica (...) fundada en la experiencia y en la

concepción moderna de dicha subjetividad” (Dussel, 2014). De lo que se deriva que una alternativa futura no podría ser una modernidad no-capitalista.

2.7.4. De la misma forma que el capitalismo, la colonialidad es una manifestación de la modernidad. Este fenómeno se refiere “a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la re-producción de relaciones de dominación; este patrón de poder (...) garantiza la subalternización y obliteración de los conocimientos, experiencias y formas de vida de [los] dominados y explotados.” (Restrepo & Rojas 2010). La colonialidad es mucho más complejo que el colonialismo, si esta se trataba de una dominación directa, aquella se trata de una dominación indirecta, pero con mayor efectividad. Hablamos de la permanencia de las estructuras de poder a pesar de las instituciones y de los agentes sociales. Una estructura de poder arraigada en las formas de vida y en las interacciones subjetivas. La decolonialidad es, en este sentido, y a grandes rasgos, el proceso que busca trascender históricamente la colonialidad; “supone subvertir el patrón de poder colonial, aun luego de que el colonialismo ha sido quebrado.” (Restrepo & Rojas 2010).

2.7.5. La colonialidad no solo se manifiesta como poder sobre los cuerpos, sino también como dominación epistemológica. A esto se refería Dussel (2014) cuando dijo que “el eurocentrismo metropolitano tornará fetichista (...) todas las ciencias sociales modernas”. Desde la sociología clásica hasta la sociología contemporánea (como en Ulrich Beck) esto es evidente. Veamos, por ejemplo, un pasaje de la *Introducción General a los “Ensayos sobre sociología de la religión”* de Max Weber (2014):

“Tratar los problemas de la historia universal para un hijo del moderno mundo cultural europeo implica necesaria y legítimamente plantearlos desde la siguiente problemática: ¿Qué serie de circunstancias han llevado a que precisamente el suelo de Occidente, y solo aquí, se hayan dado ciertas manifestaciones culturales, mismas que se encuentran en una dirección evolutiva de alcance y validez universales?”

2.7.6. De estas definiciones se deriva que la alternativa para una sociología de la liberación debe ser decolonial y anticapitalista. Se entiende como un momento de liberación de la totalidad (epistemológica y material) moderna.

3. Sociología Fáctica y Sociología Crítica

Reconocer la incapacidad de comprender al otro no es reconocerlo incognoscible, solo es el principio para una ciencia fundamentalmente ética, porque no se trata de “el ejercicio de una libertad segura de sí misma” que tematiza (Levinas, 2016), sino que de la acogida del otro, que es “*ipso facto* la conciencia de mi injusticia” (Levinas, 2016), es decir, que todo conocimiento sociológico crítico se fundamenta en la conciencia moral de la consideración del otro como otro.

Como veremos, la ciencia moderna parte de la necesidad de un objeto al cual dominar. Este hecho no se constituye como problema al referirse a entes naturales (al menos no inmediatamente). No obstante, en ciencias sociales, el problema es decisivo. Específicamente la sociología, al ser fundamentalmente moderna, supuso que el camino a seguir era reducir la relación metafísica (la infinitud entre Otro y Mismo) a un hecho u objeto, a algo que no hable, sino que se observe. Uno de los primeros en denunciar enfáticamente esta realidad fue Emanuel Levinas (2016) en su texto *Totalidad e Infinito*. Su crítica no es exclusivamente filosófica, aunque Dussel lo retoma desde ahí. Aquí, por otro lado, pretendemos retomarlo desde las ciencias sociales.

Precisamente, en la primera sección de su texto, Levinas entiende a la historia universal como la totalidad que subsume las existencias particulares constituyéndolos como hecho, personas que ya no hablan: “Conocer objetivamente es conocer lo histórico, el *hecho* (...) se los tematiza precisamente porque ya no hablan (...) El conocimiento de lo tematizado no es más que (...) una idolatría del hecho, o sea, una invocación de lo que no habla, y una pluralidad insuperable de significación y mistificaciones” (Levinas, 2016). De esta idolatría del hecho también se derivan las múltiples sociologías. Está demostrado que una sociología nomotética o universal es imposible, pero no es lo mismo ser una ciencia múltiple por las ideas que se tienen de la sociedad considerada como *hecho*, que por las distintas voces que manifiestan alteridad, es decir, que por considerar a las sociedades como realidades que nos hablan.

Los grandes estudios sociológicos suelen comenzar con la pregunta sobre su objeto, suponiendo ya, que dicha realidad es objetual. Pensaremos, por ejemplo, en

Las Reglas del Método Sociológico de Durkheim (2012), que considera “la primera regla, y la de carácter más fundamental, (...) considerar a los hechos sociales como cosas” o a Weber, que por evitar la reducción de lo infinito reemplaza a la sociedad por la acción social, lo mismo sucede con todos los relacionistas que, para evitar enfrentarse a la idea de infinito que se desborda entre Otro y Mismo, observan más bien, sus productos.

El asunto aquí no es regresar a la vieja cuestión sobre empirismo o racionalismo, o preguntar nuevamente cuál es el objeto de la sociología, sino denotar que casi toda sociología (al menos toda la que conozco) está fundamentada en el modelo sujeto-objeto.

Haciendo explícitos nuestros fundamentos filosóficos observamos que el origen de una Sociología de la liberación está en hallar el camino para reemplazar adecuadamente el modelo sujeto-objeto, por la de sujeto-sujeto. Esto se logra, inicialmente, entendiendo que el conocimiento tiene niveles de criticidad. ¿En qué nivel de criticidad se halla la sociología? Claramente tiene que diferenciarse, aunque no radicalmente, de las ciencias fácticas y a su vez enfrentarse a la infinitud de la relación metafísica. Si entendemos bien esta distinción nos habremos acercado, indicativamente, a la distinción entre el método de la sociología tal y como la conocemos ahora y una sociología de la liberación. Retomamos, para ello, la primera sección de *Totalidad e Infinito*, de Emmanuel Levinas (2016), y la quinta tesis de Enrique Dussel (2011) de su *Filosofía de la Liberación*.

3.1. Los ámbitos de la ciencia

- 3.1.1. En la modernidad el conocimiento se entiende como desvelamiento de lo ya dado, que significa conocer a partir del proyecto temporal y espacial de la modernidad. Se aborda a los entes a partir de una función, es decir, se les asigna un sentido en el mundo.
- 3.1.2. Comprendamos, por tanto, que “no hay ciencia pura” (Sousa, 2006) porque el sentido de las cosas no se agota, sino que siempre “hay un contacto cultural de producción de ciencia” (Sousa, 2006). Se entiende, así, que la ciencia se halla en una totalidad de sentido condicionante.

- 3.1.3. A pesar de que las ciencias sociales en general, y la sociología en particular, convivan hoy con diferentes culturas, continúan operando bajo los presupuestos culturales de la racionalidad occidental científica, esto es, de la *ciencia moderna*.
- 3.1.4. Llámese ciencia moderna a la privilegiada determinación del saber propia (o analógicamente distinta) de la cultura europea llamada moderna⁵. Las explicaciones que ofrece son demostrativas de los hechos naturales o culturales y se efectúan desde el llamado “método científico” moderno.
- 3.1.4.1. La rigurosidad de la ciencia moderna está en su método: Se confronta un hecho con una teoría existente *a priori*. Una vez situado interpretativamente el hecho de manera general se lo confronta con la realidad a fin de recabar datos para poder interpretar científicamente el hecho (esto es lo que se constituye como caso). Si se descubre un problema es confrontado con la teoría. Si es posible elaborarse una hipótesis será confrontada nuevamente con otros hechos, de lo que se produce una explicación. Si se prueba la hipótesis, con grado diverso de probabilidad, o si se niega (falsabilidad), el resultado se integra a la teoría. En ambos casos retroalimenta el marco teórico y se constituye en un nuevo marco teórico para una próxima investigación científica (Dussel, 2011).
- 3.1.5. A pesar de dicha rigurosidad, si se comprende a la ciencia como condicionada, debe entenderse a la teoría, no como un sistema que aprehende la realidad, sino como un sistema simbólico que interpreta al mundo a partir de supuestos básicos subyacentes, explícitos, y de presupuestos culturales.
- 3.1.6. Esto es especialmente evidente en la teoría social, que “debe considerarse, no solo como un discurso generalizado, del cual una parte muy importante es ideología (o crítica, como veremos más adelante). Como estructura de significado, la teoría científica social funciona, efectivamente, de forma extracientífica” (Alexander, 2019).

⁵ Queda claro que ciencia y cultura moderna se determinan mutuamente en momentos diacrónicamente distintos, pero eso no hace evidente la naturaleza de la determinación. Es decir, para comprender a que llamamos ciencia moderna deberíamos hacer una historia mundial de la ciencia y del saber social en las culturas. Así podríamos comprender qué elementos de la ciencia son similares en la historia de la ciencia, y cuales son analógicamente distintos. Es la comprensión de dichas distinciones las que nos permitirán comprender los fundamentos culturales de la ciencia moderna. Aquí solo hacemos una guía indicativa de lo que la ciencia moderna es según la filosofía de la liberación.

- 3.1.7. ¿Qué significa exactamente que la ciencia funcione de forma *extracientífica*? Desde la filosofía de la liberación la respuesta sería que la ciencia tiene una intencionalidad política. Diremos que las ciencias sociales fácticas están fundamentadas en la política como *voluntad de poder*, y las ciencias sociales críticas en la política como *voluntad de vida*.
- 3.1.8. Como voluntad de poder, las ciencias sociales fácticas tienen como función, la integrar al Otro como objeto al mundo moderno, mientras que las ciencias sociales críticas operan como servicio del otro como otro, es decir, como Deseo.
- 3.1.9. Las ciencias pueden ser formales, fácticas, o humanas. Cada una de ellas opera en un ámbito, tienen una referencia semántica, poseen categorías esenciales, y su discurso metodológico parte de un principio en concreto. Desde nuestro entender, las ciencias humanas necesitan cierto nivel de criticidad frente a las ciencias fácticas, pues no se fundamentan en el objeto o en los entes naturales, sino en el ser humano que tradicionalmente se ha entendido también como un ente, y no como un ser libre. Por ello, en el pasaje de unas a otras se halla el método dialéctico (ontología) y el método analéctico (metafísica) como distintos grados de criticidad que llegan a comprender y analizar a la Totalidad como sistema, y a la Exterioridad como condición de la sustantividad real del ser humano en tanto ser libre.

Cuadro 2 Niveles de criticidad en los ámbitos del conocimiento

DISCIPLINA	ÁMBITO	REFERENCIA SEMÁNTICA	CATEGORÍA(S) ESENCIAL(ES)	PUNTO DE PARTIDA DEL DISCURSO
<i>CIENCIAS FORMALES</i>	ABSTRÁCTO	ENTES LÓGICOS O ABSTRACTOS	SISTEMATICIDAD	COIMPLICANCIA FORMAL
<i>CIENCIA FÁCTICA</i>	ÓNTICO	ENTE NATURAL	SUSTANTIVIDAD REAL (Coimplicancia real de los hechos, los datos y la experiencia)	HECHO NATURAL
<i>DIALECTICA NEGATIVA</i>	ONTOLÓGICO	SISTEMAS CONCRETOS	TOTALIDAD	IDENTIDAD Y DIFERENCIA
<i>MOMENTO ANALÉCTICO</i>	METAFÍSICO	EL OTRO	EXTERIORIDAD	EXTERIORIDAD DEL OTRO
<i>CIENCIAS HUMANAS</i>	ÓNTICO Y METAFÍSICO	SER HUMANO LIBRE	TOTALIDAD O ESTRUCTURA SOCIAL, EXTERIORIDAD Y LIBERACIÓN	HECHO HISTÓRICO Y/O CULTURAL

Elaboración propia con base en Dussel, 2011

3.2. Ciencias Fácticas y el origen fáctico de la Sociología

3.2.1. Llamamos ciencias fácticas a las ciencias cuyo ámbito de estudio se sitúan en el nivel óntico y tienen como categoría esencial a la sustantividad real de los entes en tanto ente naturales orgánicos o inorgánicos (Dussel, 2011). Este saber es crítico con respecto al saber de la interpretación cotidiana, pero ingenuo con respecto al saber ontológico; el de los fundamentos de los sistemas.

3.2.1.1. La naturaleza es lo no culturizado del cosmos, pero con sentido, es decir, en el mundo.

3.2.1.2. La sustantividad real, por su parte, exige como principio la coimplicancia real de los hechos, de los datos y de la experiencia. En este sentido, las ciencias fácticas son, por ejemplo, la física, la biología y la química que, en el marco de la ciencia moderna, son las más apegadas a la rigurosidad del método. Pero, por cuanto la naturaleza también es políticamente interpretada, esto es, que adquiere sentido desde el lugar de enunciación u observación, permanecen milimétricamente distanciadas de la pretensión de objetividad o univocidad.

3.2.2. El origen de las ciencias sociales está situado en esta pretensión de univocidad de la ciencias fácticas. Recordemos que para Comte (1975) “la revolución fundamental que caracteriza a la virilidad de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir en todo (...) la mera investigación de las leyes, es decir, de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados”. En Comte la idea de coimplicancia entre los hechos, los datos, la experiencia, y la univocidad de la razón fundamentan su *física social*. Precisamente es Comte quien plantea la separación definitiva entre filosofía y ciencia, desechando todo tipo de explicaciones alternas a la razón, esto es en esencia la *naturaleza del espíritu positivo*: “Nuestras investigaciones positivas deben reducirse esencialmente (...) a la apreciación sistemática de lo que es, renunciando a descubrir su primer origen y su destino final” (Comte, 1975).

A su vez Weber, por medio de la hermenéutica, considera la comprensión por el razonamiento de la acción social como el fundamento de la sociología comprensiva. Aunque sea “metodológicamente” la sociología comprensiva es racionalista y requiere, por tanto, reducir la experiencia metafísica a la coimplicancia fáctica: “tendremos que conformarnos con conocerlos racionalmente o (...) tendremos que tomarlos simplemente como unos datos e intentar comprender el desarrollo de acción por ellos motivada con la interpretación racional que hayamos podido hacer” (Weber, 2014).

La noción de “dato”, se hace presente tanto en la fundamentación metodológica de Weber, como en la de Durkheim (2012): “Los fenómenos sociales son cosas y deben ser tratados como cosas. Basta con constatar que son el único *datum* que se ofrece al sociólogo (...) Tratar como cosas a los fenómenos es tratarlos en calidad de *data* que constituyen el punto de partida de la ciencia”. El sociólogo francés se halla, por tanto, en la misma línea. Incluso intenta hacer una sociología aún más positiva que la de Comte. Recordemos que su sociología se dedica al estudio de los *hechos* sociales (que se definen como un producto de la humanidad), pero lo desarraiga de su realidad metafísica y reduciéndolo a un producto observable y manipulable.

El sociólogo de Épinal pensaba que, a diferencia de la psicología, la sociología no debía someter su objeto a una *ingeniosa tortura*, pero desarraigarlo de su realidad metafísica ya es someterlo a ello: “En la modernidad, la filosofía y la ciencia de occidente comienzan a hacer estragos en los procesos de la subjetividad del individuo al intentar totalizarlo en una objetividad exterior que remite a lo observado, al ente como cosa, en un primado metodológico de neutralidad valorativa en el que la experiencia recurre sólo al pensamiento formal y causal, que se muestra como totalidad” (Aguirre & Jaramillo, 2006).

El gran reto de Durkheim (2016) era pasar de un estadio subjetivo a uno objetivo. Además, su sociología no debía estar sujeta a ningún presupuesto (aunque dicha renuncia significara ya un presupuesto). Recurre, para ello, a “desechar sistemáticamente todas las prenociones”, que no es más que la duda metódica cartesiana aplicada al conocimiento sociológico. Duda, que Levinas cuestionara en su crítica a Descartes.

- 3.2.3. La duda cartesiana que origina la ciencia moderna es una duda que exige una negación infinita: “arrastra vertiginosamente al sujeto a un abismo, incapaz de detenerse” (Levinas, 2016). El *cogito per se* no puede detener su descenso, necesita del otro que tenga el poder de afirmación.
- 3.2.4. Por todo esto, vemos que pensar la sociología como una ciencia fáctica requiere pensar la sociedad (o algún producto de ella) como un objeto, despojarlo de la idea de infinito, de metafísica. Al humano se le extrae de su misterio para pensarlo únicamente a partir de su facticidad, como un dato cuantificable, o como una forma manipulable.
- 3.2.5. Lo “objetivo”, en este sentido, no es más que el residuo de la finalidad práctica del ente (la sociedad o cualquier derivación), que se integra como un recorte de la cosa a la modernidad como totalidad de sentido.
- 3.2.6. El excedente del recorte queda fuera como lo absurdo e inútil. Es un *excedente humano* que nos acerca a lo que Sousa Santos (2006) llama las *ausencias* producidas por la “realidad hegemónica”, es decir, por la totalidad. Lo que no existe,

es lo que no se enmarca en la totalidad y es activamente producido como no existente.⁶

- 3.2.7. Cuando el método del conocimiento sociológico solo se reduce a la facticidad del hecho, la ciencia se encubre de cientificismo, doctrina ideológica que presupone una realidad política: “El cientificismo, ideología corriente en el centro, es una sutil ideología que, aunque menos ingenua que la cotidianidad del hombre de la calle, tiene mayor peligrosidad, por cuanto da los instrumentos necesarios para que el poder del centro se ejerza sobre la periferia” (Dussel, 2011)
- 3.2.8. La modernidad como totalidad observa al humano como un objeto externo plasmable explicativamente (Aguirre y Jaramillo, 2006). La relación sujeto-objeto se reproduce de la misma forma en la ciencia como en la política y se coimplican.
- 3.2.9. En esto reside la diferencia entre métodos ideológicos y métodos críticos. Los métodos ideológicos, como el fáctico en las ciencias sociales, consisten en justificar la dominación que, a cualquier nivel metafísico, el hombre ejerce sobre el hombre.
- 3.2.10. Por el contrario, los métodos críticos permiten al científico poseer conciencia ético-política; en las ciencias fácticas a partir del método dialéctico y en las ciencias sociales a partir del método analéctico.
- 3.2.11. Alejarnos la pretensión de univocidad, o de la noción objetual de la sociedad, es quitarle al *hecho* su carácter de hecho. Supone invertir el proceso de tematización que “no viene a ser *conocerse* como tema al que el otro apunta, sino que consiste en someterse a una exigencia” (Levinas, 2016). Esto no se logra sin entender la relación metafísica entre Mismo y Otro.

3.1. *Dialéctica negativa: Hacia los fundamentos políticos de la sociología*

- 3.1.1. El primer paso hacia una sociología crítica es conocer los fundamentos no científicos de la sociología. Este saber corresponde al método dialéctico negativo, así como conocer los fundamentos ontológicos de la modernidad.

⁶ Existen cinco formas de producción de ausencias, a saber: la monocultura del saber y el rigor, que invalida todo tipo de conocimiento alterno a las concepciones científicas; la monocultura del tiempo lineal que está definida por la concepción de sociedades desarrolladas y subdesarrolladas; la monocultura de la naturalización de las diferencias que oculta las jerarquías sociales; la monocultura de la escala dominante que torna lo global y universal hegemónico, por encima de lo local; y la monocultura del productivismo capitalista que determina que el crecimiento económico y la producción capitalista esta por encima de otras formas de producción. Véase Sousa, 2016.

- 3.1.2. Este método consiste en “atravesar diversos horizontes ónticos para llegar de totalidad en totalidad hasta la fundamental” (Dussel, 2011). Es decir, su ámbito de estudio es el ontológico, teniendo como meta conocer la(s) categoría(a) esencial(es): “El proceso científico parte de la teoría y explica sus resultados. El proceso dialéctico, con respecto a la ciencia, parte de las teorías o de la ciencia como totalidad y se eleva a sus supuestos históricos, sociales, económicos” (Dussel, 2011).
- 3.1.3. La tesis sobre la extracientificidad de la sociología queda demostrado gracias a este método. En efecto, si se quieren conocer los fundamentos políticos de la sociología, basta con pasar de una totalidad a otra para comprender su determinación.
- 3.1.4. Uno de los trabajos que queremos destacar es el coordinado por Immanuel Wallerstein (2016) en 1996, *Abrir las ciencias Sociales*. Dicho trabajo demuestra que la necesidad sociológica clásica de reducir la metafísica a la coimplicancia fáctica obedecía, más bien, no a avances de la evolución del conocimiento, sino a intereses políticos:

“Políticamente el concepto de leyes deterministas parecía ser mucho más útil para los intentos de control tecnocrático de movimientos potencialmente anarquistas (...) no solo para los que se resistían al cambio tecnocrático en nombre de la conservación de las instituciones (...) sino también para los que luchaban por posibilidades espontaneas y radicales de introducir la acción humana en la esfera sociopolítica (...) [la sociología] se desarrolló gracias a la institucionalización y transformación dentro de las universidades de la obra de asociaciones de reforma social cuyo plan de acción había tenido principalmente encarar el descontento y el desorden de las muy crecidas poblaciones de trabajadores urbanos.”

- 3.1.5. A esto nos referimos cuando hablamos de que la sociología existe con fundamento en la política como voluntad de dominación. Si hoy hiciéramos el mismo ejercicio (y debemos hacerlo) de conocer el fundamento político y económico de la sociología y las ciencias sociales, veríamos que los resultados no distan mucho de los que tuvo en sus orígenes, porque ontológicamente, la modernidad se conserva y se actualiza.
- 3.1.6. Es cierto que el interés del sociólogo siempre ha estado en “la gente común y por las consecuencias sociales de la modernidad” (Wallerstein, 2016), pero dichas

soluciones se enmarcan en la misma modernidad como totalidad de sentido. Es un conocimiento “para sí”.

- 3.1.7. La limitación de la dialéctica negativa consiste en que ella es “la fuente de su movilidad crítica” (Dussel, 2011). Conocer los fundamentos es siempre necesario, pero no es el último paso de una ciencia radicalmente crítica.

3.2. *Momento Analéctico: Hacia el origen de la sociología crítica*

- 3.2.1. Según Dussel, las ciencias humanas, son el conjunto de ciencias cuyo ámbito de estudio es óntico (fáctico) y metafísico (de la relación Totalidad/Exterioridad; Mismo/Otro). Su referencia semántica es el ser humano (como ser libre), y el punto de partida de su discurso metódico son los hechos históricos y culturales. Sus categorías esenciales son la totalidad o estructura social, la exterioridad y la liberación (Dussel 2011). Veamos brevemente cuales son las implicaciones de esta definición.
- 3.2.2. El saber crítico que exige una sociología transmoderna no cesa en la crítica ontológica que proporciona la dialéctica negativa. A diferencia de los métodos que estudian a los entes a partir de su facticidad, la ciencias humanas necesitan un método intrínsecamente ético porque se refiere al ser humano. El método que se expondrá a continuación no niega la dialéctica negativa, sino que la subsume. Sabe que el atravesar horizontes es necesario para conocer el fundamento del sistema como totalidad, pero no se queda ahí, supera dicho análisis porque no busca la actualidad del sistema, sino su transformación al escuchar la voz de la exterioridad.
- 3.2.3. La analéctica indica ese ámbito “más allá” (*anó*) del fundamento y horizonte de la totalidad desde la cual el otro me habla, es la exterioridad desde la que el otro se manifiesta como ser libre e incondicionado de mí o del sistema. Se refiere, pues, al ámbito metafísico.
- 3.2.4. La metafísica se reconoce, no en la necesidad que tenemos de constituir al otro como objeto de la razón, o como objeto del sistema, sino “en la obra del intelecto que aspira a la exterioridad” (Levinas, 2016). El Otro rompe con la totalidad cuando se manifiesta por la palabra; un Discurso del rostro. La objetividad que propone la sociología transmoderna no se refiere a la facticidad del objeto, sino que, al abrirse el encuentro entre Mismo y Otro, se sostiene en el discurso entre dos puntos

antitéticos; Sujeto-Sujeto. La proximidad, en este sentido funda el conocimiento sociológico.

- 3.2.5. En su manifestación, el Otro expide un signo; su palabra. La inversión de la tematización consiste en esto; No en que el Sujeto done sentido al objeto (*sinngebung*); sino en que el Otro da cuenta de sí tematizando el mundo. Su palabra es original, en tanto que no pertenece a Mismo, origina un sentido distinto del mundo.
- 3.2.6. “Lo subyacente a la otredad es la relación comunicativa” (Alarcón, 2001). A partir de aquí se comprende que la sociología tiene como base la comprensión hermenéutica de la palabra del Otro como fundamento del análisis.
- 3.2.7. Lo tematizado no es tematizado por Mismo, ni es tematización del Otro. Es tematización del mundo por Otro. Su palabra se convierte en *hecho*, no en el sentido de pasado o de muerte, sino como actualidad interpelante, palabra imperativa en tanto que propone el mundo. Solo el Otro puede dar cuenta de sí, de su cultura y de su historia, aún cuando habla de sí, es una auto-tematización.
- 3.2.8. El Otro no es absolutamente otro, pero es alteridad; es una diversidad del ser denominada *distinción* metafísica (en contraste con la *diferencia* ontológica que hay, por ejemplo, entre el humano y el ente). Su palabra se capta en la semejanza. Son la Semejanza y Distinción los que definen la relación metafísica entre Mismo y Otro.
- 3.2.9. La palabra puede captarse como *logos* o como *dabar*. La primera es unívoca, y es la forma tradicional de captación de la palabra; es la subsunción del Otro en Mismo como síntesis. La *dabar* (“palabra” en hebreo) es, en oposición, análoga; su palabra remite al emisor, pero su mismidad transontológica permanece oculta. Ir hacia la propuesta del Otro, es abrir la totalidad hacia lo nuevo; es abrir la sociología, afirmarla en un momento de nuevos despliegues que nos desarraigan de Mismo. El sociólogo no es panóptico. Su inmanencia lo constituye como un Yo. No observa desde un “más allá”, sino desde un “más acá” que es su ser mismo, su horizonte de sentido. Analizar la realidad social como mero dato, es evaluarlo desde dicho horizonte. Desde la totalidad moderna. Pensar las cosas más allá de la modernidad y el capitalismo o más allá del Yo, es la cuestión analéctica desde la cual parten las

ciencias humanas (ciencias sociales críticas), y es el punto de partida de la sociología de la liberación en concreto.

3.2.10. Dussel (2011) resume en pocas palabras lo dicho hasta ahora: “En primer lugar, la totalidad es puesta en cuestión por la interpelación provocativa del otro. Saber escuchar su palabra es tener conciencia ética; no poder interpretar adecuadamente dicha palabra, porque irrumpe desde más allá del fundamento, es aceptarla simplemente por respeto a su persona. Saber jugar hasta la vida a fin de cumplir los requerimientos de dicha propuesta, y lanzarse a la praxis por el oprimido es parte del proceso del que se origina el momento analéctico”.

3.2.11. En resumen, la novedad del método analéctico consiste en dos cosas. En principio que no se trata de una crítica interna de Mismo, que en su mismidad posibilita el *movimiento* como actualización del sistema, o como desarrollo de lo potencialmente dado en sus fundamentos, sino que se abre a lo radicalmente otro que predica de otras formas el ser: La modernidad no agota el sentido del mundo.

Por otro lado, es un método esencialmente ético, piensa al hombre no a partir de su facticidad sino de su exterioridad metafísica. Percibe a la sociedad a partir de la historia popular que indica, no con fundamento en la modernidad como totalidad, sino como distinción metafísica, y lo desea, mas no lo necesita.

3.2.12. La sociología transmoderna, habiendo pasado desde el método fáctico hasta el analéctico intenta extender, no solo un *plano simétrico* (analógico) desde el cual pensar y articular conceptualmente lo alienado por la modernidad como lo ostenta Bruno Latour (2007)⁷, además, abre un campo de acción desde el cual el científico, interpelado por la *exterioridad* o *trascendentalidad interior*, es decir, por los oprimidos de la totalidad fetichizada, puede moverse hacia ellos, y no subsumirlos.

⁷ Latour (2007) expone que la modernidad parte de la separación entre mundo natural y mundo social. De forma análoga se crea una asimetría entre los poderes naturales y los poderes políticos: “En cuanto se dibuja un espacio simétrico (...) se deja de ser moderno”.

4. Modernidad, posmodernidad y metamodernismo

Hasta ahora hemos trazado brevísimamente, y de forma exploratoria, el camino a seguir de una sociología que podríamos llamar transmoderna. Desde la luz que proyecta la filosofía de la liberación nos hemos distanciado de la semántica técnica de la sociología, al menos por un instante, para adentrarnos al de la filosofía porque, como indicamos inicialmente, al ser esencialmente moderna, la sociología *per se* no podía pensarse desde otro proyecto que no fuera moderno. Un estudio transdisciplinario, como el que queremos lograr, es analógico a la relación transontológica que hay entre la totalidad y la exterioridad, porque desde fuera se diagnóstica adecuadamente los problemas que por síntesis intentan solucionarse internamente, como parches que dejarán de funcionar cuando el problema se dilate por no solucionar radi-calmente el problema.

No obstante, es de suma importancia regresar a nuestro punto de origen y al discurso que le compete. Como los gitanos de *Cien Años de Soledad*, regresamos al terreno de la sociología con novedades de otros lugares, para enriquecer el conocimiento de aquellos que tienen deseos de “más allá”.

4.1. ***Sobre la diversidad del pensamiento sociológico***

4.1.1. En este penúltimo apartado queremos situar propedéuticamente a la sociología transmoderna en la historia del pensamiento sociológico. Haremos un repaso breve de lo dicho acerca de las teorías clásicas en relación con la sociología que proponemos, pero intentamos también manifestar su importancia ante los pensamientos contemporáneos. Para ello hemos seleccionado breves textos que nos ayuden, de forma general e indicativa, a conocer el pensamiento de los diversos autores.

La obra de Jeffrey Alexander es un buen punto de partida, porque sitúa las diversas teorías sociológicas en lo que llamaremos distintos *momentos reflexivos de la modernidad*, de los cuales retomaremos el moderno, pos, y neomodernismo y agregaremos un quinto que llamaremos meta-modernismo, que son aquellas sociologías que intentan, como nosotros, trascender la modernidad a partir de la tesis de su ocaso o de una ruptura epocal radical.

- 4.1.2. Es necesario mencionar que la reflexión sobre la sociedad no es nueva, ni se inicia en el siglo XIX con la aparición de la filosofía positiva de Augusto Comte. De hecho, podríamos argumentar que es una de las actividades más antiguas del hombre. Heródoto, allá por el 450 a.C, redactó en sus historias elementos detallados de distintas sociedades “bárbaras”; Aristóteles afirmó, en sus estudios sobre política, que el hombre era por naturaleza un ser social; Los libros proféticos (sobre todo los menores) del antiguo testamento (800 a.C – 400 a.C) contienen observaciones y reflexiones sobre los problemas sociales judaicos; Ibn Jaldun (1378) realizó, también, observaciones muy detalladas sobre la naturaleza social del hombre, sin mencionar los trabajos de Al Mawardi o Ibn Hazm; en general, los contractualistas también pueden ser considerados como “filósofos de la sociedad”. Si bien, ninguno de ellos fue sociólogo, sí podemos decir que poseían la imaginación sociológica que les permitía “comprender el escenario histórico más amplio en cuanto a su significado para la vida interior y para la trayectoria exterior de diversidad de individuo” (Mills, 1959)⁸.
- 4.1.3. En este sentido, la sociología solo puede ser pensada como subsunción del conocimiento de lo social bajo la racionalidad moderna.
- 4.1.4. Así entendida, la sociología se define como una ciencia de contexto. Los momentos reflexivos de la modernidad deberán ser entendidos como “situaciones sociolingüísticas [contingentes] en las que se buscan determinadas respuestas a determinadas preguntas” (Zima, 2004). Es decir, como sistemas de pensamiento que intentan explicar la sociedad desde un punto de vista particular. Se enmarca en un proceso socio-histórico específico para comprender, desde ahí, el funcionamiento de la sociedad. La realidad que estudia la sociología es dinámica, siempre cambiante por la misma razón que el hombre no es sino en constante cambio; es libre.
- 4.1.5. Estos momentos, en los que se instauran las teorías, se distinguen de los periodos históricos de la modernidad, aunque se sitúen en ellos. Quiero decir, que tanto el

⁸ Reconocemos la importancia de hacer una historia del pensamiento sociológico precomtiano bajo la hipótesis de que la sociología antecede a la filosofía positiva, no como proto-ciencia, sino como verdadero análisis sistemático de la sociedad.

posmodernismo, como el neomodernismo e incluso la reflexión transmoderna están inscritos en la realidad histórica de la modernidad, aunque en distintas etapas.

4.1.6. Un momento reflexivo es consecuencia o expresión de un momento existencial anterior y una proyección. El conjunto de condiciones que constituyen un periodo cualquiera de la modernidad condiciona *ad intra* las “situaciones sociolingüísticas” que fundamentan la teoría. Pero la proyección, la “imaginación histórica”, orienta el desarrollo de la teoría.

4.1.7. Ya vimos que la pregunta inicial de las teorías sociológicas (ignorando la objetividad y eticidad) suele ser “¿qué es lo sociológico?”, pero, por lo visto, la respuesta nunca es una. Como dijo Giddens (2006), “la sociología nunca ha sido una disciplina con un corpus de ideas cuya validez sea aceptada por todos”.

En su libro “Problemas metodológicos de la sociología contemporánea”, Enrique Luengo (1991) nos habla de una ocasión en la que 39 profesores universitarios dieron distintas respuestas a la pregunta “¿qué es la sociología?”. He aquí tres de ellas:

- a) La disciplina que estudia los fenómenos sociales, económicos y políticos y su interrelación, que se dan en una determinada situación histórica.
- b) Ciencia que intenta explicar los fenómenos y proceso sociales, pero que analiza fundamentalmente el contenido social de la lucha de clases.
- c) La sociología en sí misma no existe; existen corrientes sociologías dentro de un estudio científico de las relaciones sociales y sus productos.

La idea de exponer esta anécdota es demostrar la imposibilidad de demarcar una “zona de lo sociológico”. Decimos, entonces, que no hay una sociología, sino muchas con un mismo propósito; poder explicar científicamente a la sociedad.

4.2. La teorías clásicas y el modernismo

La visión clásica de la ciencia, sobre la que se fundamentó la sociología en sus orígenes, fue constituida sobre dos premisas. En principio que el modelo newtoniano suponía una simetría entre pasado y futuro por lo que desde el presente se podía llegar certezas del futuro; y, en segundo término, el dualismo cartesiano que suponía las distinciones naturaleza/humanos, materia/mente, mundo físico y

mundo social/espiritual. La ciencia así entendida se definió como la búsqueda de leyes naturales universales que se mantenían en todo tiempo y espacio (Wallerstein, 2016).

Las primeras teorías sociológicas, procedentes de Alemania, Inglaterra y Francia, se cimentaban en principios ideológicos de la ilustración que privilegiaban la racionalidad, la ciencia positiva, y el progreso; universalidad y evolución eran las preguntas y las respuestas. Señalaban problemáticas como la secularización, la alienación, la racionalización y la anomia, vinculándolos con el ascenso del capitalismo y la industrialización de la sociedad.

Comte y Spencer, como diría Durkheim (2012), no fueron más allá “de las generalidades sobre la naturaleza de las sociedades (...) y sobre la marcha general del progreso; incluso la voluminosa sociología de Spencer casi no tiene otra finalidad que la de demostrar cómo se aplica a las sociedades la ley de la evolución universal”. También, como vimos anteriormente, Weber (2011) se preguntaba “¿Qué serie de circunstancias han llevado a que precisamente el suelo de Occidente (...) se hayan dado ciertas manifestaciones culturales, mismas que se encuentran en una dirección evolutiva de alcance y validez universales?”. Con esto, Edgardo Lander (2000) menciona que hay al menos cuatro dimensiones que se articulan de forma compleja y constituyen la cosmovisión moderna sobre la que se fundamentaron los saberes sociales. Estos son: La visión universal de la historia asociada a la idea de progreso (tradición hegeliana); La naturalización de las relaciones sociales y de una determinada naturaleza humana (tradición contractualista); La naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de la sociedad liberal-capitalista (consecuencia de las dos tradiciones anteriores); Y la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad sobre todo saber (tradición existencial del eurocentrismo: ego conquiro).

De la misma forma, el modelo teórico de la modernización o modernismo (1949-1967) retoma principios de las teorías clásicas y agrega algunos otros. Según Alexander (2019) estos son sus rasgos típico-ideales:

- Las sociedades se conciben como sistemas coherentemente organizados cuyos subsistemas son fuertemente independientes entre sí.

- El desarrollo histórico se analiza dentro de dos tipos de sistemas sociales, el tradicional y el moderno
- La modernidad se definía con referencia a la organización social y a la cultura de las sociedades específicamente occidentales que fueron tipificadas como individualistas, democráticas, capitalistas, seculares y estables, y como escindidas entre el trabajo y el hogar a partir de esquemas específicos de género
- La modernización implicaba cambios no revolucionarios sino incrementales
- La modernización garantizaba que las sociedades tradicionales estarían provistas de los recursos como el despegue económico hacia la industrialización, democratización vía ley, y secularización y ciencia vía educación.

4.3. Posmodernismo

En Europa, autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard o Gianni Vattimo constituyen *el movimiento posmoderno* que se levanta contra la razón moderna, “demuestra la vertiente universalista como propia del terror y la violencia de la racionalidad moderna. Ante la unicidad del ser dominante se levanta la *différance*, la multiplicidad, la pluralidad, la fragmentariedad, la deconstrucción de todo macrorrelato” (Dussel, 2015). En palabras de Alexander (2008) la teoría posmoderna puede entenderse “como un intento de enmendar el problema del sentido ocasionado por el fracaso acaecido en los ‘sesenta’ (...) La continuidad con el periodo inicial del radicalismo antimoderno es un hecho porque el posmodernismo también entiende ‘lo moderno’ como su enemigo explícito. En el código binario de esta ideología intelectual, la modernidad se instala en el plano contaminado, representando ‘lo otro’ en los relatos narrativos del posmodernismo. En Latinoamérica, los textos como “Posmodernidad en la periferia” de Herlinghaus y Walter o “The postmodernism debate in Latin America” de Beverly, Oviedo y Aronna, y autores como Santiago Castro-Gómez, Adolfo Sánchez Vázquez, Franz Hinkelammert, Pablo Guadarrama, Arturo Roig, Leopoldo Zea o Augusto Salazar Bondy manifiestan el mismo desencanto.

A pesar de la importancia de este movimiento, y su esfuerzo por desligarse de la modernidad y el modernismo, Enrique Dussel (2015) manifiesta que por desconocer la arqueología epistemológica como herramienta que hubiera permitido la reconstrucción genética del “marco categorial moderno”, los posmodernos recaen en la modernidad.

Uno de los sociólogos más reconocidos en este tercer momento reflexivo de la teoría social es Zygmunt Bauman (1996) quien describe la posmodernidad de la siguiente forma:

La posmodernidad puede interpretarse como la modernidad enteramente desarrollada que se percató de las consecuencias de lo que ha sido producido mientras ésta ha perdurado (...) La condición posmodernista puede, por tanto, ser descrita como modernismo liberado de la falsa consciencia y como un tipo nuevo de condición social que destaca por su manifiesta institucionalización de aquellas particularidades que la modernidad intentaba eliminar de sus proyectos y prácticas de manejo y, cuando esto no dio resultado, camuflarlas.

Para este autor hay al menos nueve dogmas sobre los cuales se fundamenta la teoría de la posmodernidad:

- a) *El ambiente⁹ se piensa como un sistema complejo y no mecánico.* Esto implica que el ambiente no puede ser previsible ni controlado por medios estadísticos.
- b) *No hay una totalidad organizativa (de sentido), por lo que el ambiente esta poblado de agencias que no se subordinan.* Es decir, no hay alguna agencia omnidirigente y coordinadora de todas las aspiraciones y capacidades.
- c) *Los sujetos no están limitados, salvo por las metas a seguir.*
- d) *La agencias no pueden estudiar objetivamente la situación de su entorno,* tanto por el caos del ambiente, como por la determinación de la acción del agente: “El ambiente en el cual quedan inscritas las acciones ante cada una de las agencias aparece como diametralmente diferente del espacio limitado

⁹ Según Bauman (1996) “la estructura del campo cognoscitivo de la teoría [posmoderna] (...) cae aquí (...) sobre el ambiente (hábitat) donde ésta [el agente] se desenvuelve y al que va creando en el transcurso de sus actos”.

por los alcances de sus propias aspiraciones orientadas por las metas” (Bauman, 1996).

- e) *La modalidad existencial de los sujetos es versátil*, en tanto que depende del “autoesblecimiento” del sujeto¹⁰.
- f) *El cuerpo humano es el único factor permanente y palpable de la variabilidad de la identidad*
- g) *Los procesos de autoestablecimiento se orientan por las selección de otras agencias del ambiente*. La selección de algún punto de orientación supone la adopción de “prendas simbólicas de pertenencia”.
- h) *Dicha selección depende por su visibilidad (relevancia) y por su presencia material inmediata*
- i) *La accesibilidad a las prendas depende de los recursos que los sujetos controlen*: “Bajo la condición posmodernista, la libertad del sujeto, medida según el rango que tengan sus decisiones realistas, se convierte en el criterio fundamental de desigualdad y, por tanto, en la apuesta principal de conflictos de tipo redistributivo que nacen de la dicotomía del privilegio y la privación”.

Con respecto al posmodernismo, Luhmann (2007) y Dussel (2015) están de acuerdo en algo: el anuncio de la muerte de los grandes relatos es en sí mismo un metarelato que no revaloriza otras formas de enunciar al sujeto. Pero difieren en el proceso de dicha revalorización. Luhmann dirá por su parte que “Sólo hay que admitir —en el “discurso” de la autodescripción— una pluralidad de autodescripciones; cabría decir, una pluralidad de posibilidades que entre ellas ni se toleran ni no se toleran —sino que simplemente ya no son capaces de tomarse en cuenta mutuamente”. Mientras que Dussel tiene por cierto que es necesario “no descartar las micro instituciones para mejor articularlas a las macro instituciones”. Es decir que el estudio sociológico de la sociedad debe coimplicar la visión anatómica que proponía Foucault, pero para integrarlo al conocimiento macro-social. La sociología transmoderna no solo supone analogía con el sujeto de estudio, sino que dicho

¹⁰ El autoestablecimiento difiere de la auto-organización o plan de vida en que ésta depende de un destino final, mientras que aquella “el ambiente en el cual quedan inscritas las acciones ante cada una de las agencias aparece como diametralmente diferente del espacio limitado por los alcances de sus propias aspiraciones orientadas por las metas” (Bauman, 1996).

sujeto debe estudiarse analógicamente en la relación individuo-estructura. Además de que en su pretensión de eticidad debe buscar la revalorización de otras formas de organización no modernas. Los posmodernos no lograron esto, por ello, Dussel (2015), citando a Eduardo Mendieta, afirma que “la posmodernidad perpetua la intención hegemónica de la modernidad y de la cristiandad al negarle a otros pueblos la posibilidad de nombrar su propia historia y de articular su propio discurso autorreflexivo”.

4.4. Neomodernismo

La caída de la URSS, el fracaso de los pronósticos neomarxistas acerca del estancamiento de las economías capitalistas en los setentas, y el auge de los gobiernos de derecha a partir de los años ochenta tuvo implicaciones importantes en la imaginación histórica de todos los países occidentales, que se expresó como un vuelco al pasado. La teoría sociológica retomó principios de las teorías modernistas para pensar la sociedad.

En este sentido la teoría de la Modernidad Reflexiva de Ulrich Beck es un gran ejemplo de este momento reflexivo. En un pequeño texto Beck, Bonss, y Lau (2004) exponen que “el proyecto de la modernidad debe ser tratado, revisado, y reconstruido nuevamente” desde Europa, pues es Europa el que ha “inventado el modelo occidental de la modernidad”. En pocas palabras, esta teoría consiste en redefinir la primera modernidad a partir de los efectos y experiencias de una modernidad radicalizada, y se abre camino a una segunda modernidad: “La ruptura epocal se manifiesta en el hecho de que las ideales que guiaban a la modernidad occidental comienzan a volverse dudosas a causa de la dinámica de sus consecuencias secundarias”.

A diferencia de la posmodernidad, la teoría de la modernidad reflexiva no parte de la muerte de los grandes relatos, sino que los reafirma: “Mientras que sus seguidores [de la posmodernidad] subrayan una y otra vez la desestructuración y el fin de la modernidad, nosotros ponemos de relieve la reestructuración, partiendo del hecho de que ésta tiene lugar en los centros de la modernidad misma y con su propia dinámica”.

En general hay tres grandes temas a los que la filosofía de la liberación, y con ello la sociología transmoderna, y la teoría de la modernización reflexiva responden de forma completamente opuesta:

- a) A primera instancia, Beck asegura que *el descubrimiento de la globalidad* tiene como consecuencia un mundo en el que no hay otros y, citando a Karl Jaspers, menciona que “ha comenzado la historia universal como una sola historia del todo”. La tesis del *descubrimiento de la globalidad*, enunciado desde la sociología de la liberación sería reformulada como tesis de *la negación absoluta de la otredad* o como la propuesta tesis de *la aniquilación de la distinción* sobre la cual necesariamente opera la modernidad en su proyecto temporal-espacial. Contra la posición de Beck, decimos que una totalidad nunca está absolutamente totalizada.
- b) Tampoco queda negada la idea de proyecto temporal-espacial de la modernidad en la negación que hace Beck acerca de la controlabilidad centroestatal de la modernidad, porque desde la filosofía de la liberación se expresa que los agentes sociales reproducen lo que potencialmente está en el mundo si no tienen una experiencia transontológica no fetichizada, que se vive tanto en la proximidad como en la trascendentalidad interior. Para Beck “se destruye el mito de la finalidad de la modernidad”, pero desde la periferia del mundo moderno, dicha finalidad es evidente.
- c) Si en algo estamos parcialmente de acuerdo, es en el principio de *la coexistencia de certezas que se excluyen mutuamente*. En efecto, el sistema social moderno se ha convertido en un sistema hipercomplejo en el que “diferentes órdenes y concepciones del orden de la convivencia humana se encuentran unos con otros de manera contradictoria y son obligados a la articulación”. No obstante, para los autores, “es la *diferencia*, y no la unidad lo que caracteriza el nuevo espacio de experiencia transnacional”. A contra posición, la filosofía de la liberación propone la categoría de *analéctica* que no supone ni la diferencia ni la unidad, sino la semejanza y la distinción.

Estos son tan solo algunos puntos de debate con la así llamada neomodernidad, que parece radicalmente opuesta a los principios de la sociología transmoderna. En cualquier caso, es preciso establecer un diálogo y pensar que elementos podemos tomar.

4.5. Metamodernismo

Entramos al siglo XXI con muchas incertidumbres; las crisis políticas y económicas, y el rápido avance tecnológico han llevado a las teorías sociológicas a describir el mundo como incierto, riesgoso y fragmentario. Ante esto, las discusiones entre individuo o estructura parecen inútiles. La sociología ha olvidado la humanidad de lo social y la sociedad de lo humano. Recordemos, por ejemplo, la expresión de Luhmann (2007) sobre su teoría del sistema social moderno: “Las investigaciones que este libro presenta buscan dar el paso hacia un concepto de sociedad radicalmente antihumanista”. Frente a estas posiciones, Pierpaolo Donati intenta recuperar *la sociedad de lo humano*. Hasta cierto punto, como la sociología transmoderna, tiene pretensiones éticas: “Es difícilmente alcanzable una sociedad cada vez más humana si no se lleva a cabo una conceptualización de lo humano que proporcione puntos de anclaje para la esfera normativa de la sociedad dado que (...) actualmente no existe una correlación necesaria entre lo social y lo humano” (Ros, 2017).

A contraposición de la posmodernidad, y la neomodernidad, Donati (2006) propone en su texto “Repensar la sociedad” la categoría *dopo-moderna*. Menciona que el termino intenta demostrar una discontinuidad, que no se dirige a una “segunda modernidad” como lo propone Beck, sino que refiere a una nueva semántica diferente de la clásica (identidad como contingencia de sí) y de la moderna (identidad como negación de lo otro), para establecer la identidad como relación de sí con otro.

En realidad, la tesis que propone Donati (2006) es muy sugestiva para la sociología transmoderna: “En el código simbólico *dopo-moderno*, la identidad se define a través y con la relación, pero no ya por negación dialéctica, sino mediante el establecimiento de una relación con lo otro. La identidad de A es la relación que establece entre A y aquello que A no es (lo otro con respecto a A) (...) Es esta una

semántica de articulación relacional, de integración-diferenciación o, si se prefiere, de integración-diferenciación”.

Si en algo estamos de acuerdo con Donati, y es lo primordial en el diálogo con el relacionalismo, es que “el pensamiento tradicional considera la relación social en un marco filosófico en el cual la relación es tratada como categoría secundaria y subordinada al concepto de sustancia (...) El pensamiento que se desarrolla después de la modernidad considera, en cambio, la relación social como una categoría fundamental”. Además, un gran avance que proporciona el autor está en pensar la relación como *sinergia* y no como síntesis. En efecto, hace presente la noción antitética que supone la relación sujeto-sujeto e incluso dice que “la epistemología relacional (...) se aleja de un discurso cuya semantividad se da, en cierto sentido, *a priori*. Acepta como única condición el que la experiencia del discurso exista como relación”.

A nuestro parecer, la tesis de Donati es innovadora en la modernidad, pero no escapa completamente de ella. Si bien es cierto que la relación o el relacionalismo se presenta como el escape de la Totalidad, no puede afirmarse sobre la noción de Identidad y diferencia; sino como la de semejanza y distinción, es decir, a partir del método analéctico.

Según Garro-Gil (2017) hay tres elementos elementales en la sociología relacional de Donati: Una ontología relacional que explica lo que las cosas son, una metodología explicativa mediante una epistemología relacional, y una teoría práctica (pragmática relacional). Por otro lado, la sociología transmoderna parte de la dialéctica negativa para explicar el fundamento de las cosas, agrega una metodología hermenéutica-analógica (analéctica, es decir, interpretativa, más no explicativa o demostrativa) y, de la misma forma, una teoría práctica (praxis liberadora). En todo caso podríamos pensar en la semántica relacionalista como un nivel superior de criticidad con respecto a la dialéctica negativa, pero esto es apenas una hipótesis¹¹.

¹¹ La búsqueda por la definición de A supone una relación *reciproca* de la cual aún no estamos seguros de afirmar. Sabemos que el autor italiano retoma a Buber como punto de anclaje sobre la cual fundamentar su teoría Levinas (2016), en su *Totalidad e Infinito*, afirma que Buber tiene errores

5. Hipótesis para una sociología transmoderna

Este pequeño trabajo apenas señala algunas brechas sobre las cuales una nueva sociología puede pensarse. La idea fundamental es trascender la modernidad como núcleo de sentido para repensar la sociedad, y proponer soluciones innovadoras a los problemas que, hasta ahora, junto a las soluciones, son un eterno regreso a Mismo. *Trascender la modernidad* tiene muchísimas implicaciones que no se agotaran en la producción académica de una biografía particular, sino que debe pensarse como un proyecto histórico científico-sociológico. La cuestión relevante es ¿en qué consiste el proyecto de la sociología transmoderna?

5.1. **Características generales de la sociología transmoderna**

- 5.1.1. *El proyecto de la sociología transmoderna propone un conocimiento relacional, humanista, y práxico*, a contraposición del objetual, funcional, y contemplativo. Responde a las necesidades políticas de la periferia del moderno sistema mundial por repensar la sociedad más allá del cientificismo que supone la racionalidad eurocéntrica.
- 5.1.2. *Inicialmente, la sociología transmoderna no es objetiva*. El sociólogo tiene un compromiso político que puede ser ideológico o crítico; puede, servir al proyecto temporal-espacial de la modernidad, o servir al otro en tanto otro. En el primer caso, la sociología es moderna; en el segundo es *trans-moderna*.
- 5.1.3. *El conocimiento crítico que supone no es objetual*. No considera al sujeto únicamente a partir de su sustantividad natural, sino a partir de su indeterminación, de su libertad y de su historia. El sujeto es individuo y pueblo sincrónicamente, cada rostro particular tiene detrás de sí la historia de una comunidad.
- 5.1.4. *Metodológicamente, la sociología transmoderna agrega dos momentos críticos al modelo fáctico: el momento dialéctico, y el analéctico*. El momento dialéctico para saber situar cada hecho en su totalidad condicionante, y el momento analéctico para

considerables en el análisis relacional, aunque no explica en qué sentido: “este trabajo –dice Levinas –no tiene la ridícula pretensión de corregir a Buber (...) se sitúa una perspectiva diferente, al partir de la idea de infinito”. Mientras no comprendamos adecuadamente el debate entre Buber y Levinas no podremos decir mucho de las diferencias entre la sociología relacional de Donati, y la sociología transmoderna que proponemos.

conocer las interpelaciones de la exterioridad. Así, el hecho se piensa como ambiguo, y no uni-versal. Es un discurso que se sostiene por dos extremos antitéticos.

5.2. *El papel del científico*

- 5.2.1. *El sociólogo revaloriza otras formas de existencia* por no estar comprometido con la modernidad.
- 5.2.2. *El sociólogo sirve al otro.* Su compromiso político exige su participación en la liberación del Otro con respecto a la Totalidad fetichizada: Su participación en la liberación de la mujer del sistema machista, en la liberación del niño de la pedagogía bancaria, del obrero en la economía capitalista, etc.
- 5.2.3. *El sociólogo trans-forma el mundo.* La praxis de liberación que ejerce el científico en su papel ético-político no solo sirve al otro, sino que cambia continuamente el sentido del mundo; lo transforma en diálogo.

5.3. *Tareas emergentes de la sociología transmoderna*

- 5.3.1. *Una sociología transmoderna de la transmodernidad*, que enriquezca los estudios históricos de la *filosofía de la liberación* acerca del ocaso de la modernidad, y que proponga caminos a seguir.
- 5.3.2. *Redefinir los fundamentos de la sociología mediante una sociología de la sociología transmoderna.* Que implica la decolonización del pensamiento sociológico mediante una historia mundial del pensamiento sociológico no comtiano, y conocer el paradero actual de los fundamentos políticos de la sociología.
- 5.3.3. *Repensar las herramientas de estudio.* ¿Qué pasará, por ejemplo, con las ciencias estadísticas? ¿en que nivel tienen cabida en la sociología transmoderna?
- 5.3.4. *Subsumir los análisis posmodernos y establecer la coimplicancia individuo-estructura; el metarelato y el microrrelato.* La interpretación del hecho social no puede ser radicalmente unívoco, ni equívoco. Debe interpretarse siempre a partir de la analogía. Esto significa encontrar la semejanza y distinción entre las micro y macro instituciones; entre el individuo y la estructura. La proyección de dicha coimplicancia es análoga con otra: La analéctica es una analogía de analogías.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, J. y Jaramillo, L. (2006). "El otro en Levinas: Una salida a la encrucijada sujeto—objeto y su pertinencia en las ciencias sociales". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 4(2), 3-17.
- Alarcon, L. (2001) "Perspectivas de la sociología Latinoamericana. Sociología de la alteridad en el siglo XXI". *Perspectivas de la sociología latinoamericana*, 11: 85-103.
- Alexander, J. (2008). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. España: Gedisa.
- Alexander, J. (2019). *Sociología Cultural: Formas de clasificación en las sociedades complejas*. México: FLACSO México.
- Bauman, Z. (1996). "Teoría sociológica de la posmodernidad". *Espiral*, 2 (5). Guadalajara, México.
- Beck, U., Bonss, W. y Lau C. (2004). "Teoría de la modernización reflexiva – Preguntas, hipótesis, programas de investigación", en Pappe, S. (coord.) *La modernidad en el debate de la historiografía alemana*. México: UAM-A.
- Berger, P. y Lukmann, T. (1995). *La construcción social de la realidad*. Amarrortu
- Beuchot, M. (2014). *Hermenéutica, analogía y ciencias humanas*. México: UACM
- Bourdieu, P. (2008) *Cuestiones de sociología*: Ediciones AKAL.
- Comte, A. (1975). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Buenos Aires: Aguilar.
- Donati, P. (2006). *Repensar la Sociedad*. España: Ediciones Internacionales Universitarias.
- Durkheim, E. (2012). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Alianza Editorial
- Dussel, E. (2017). *En búsqueda del sentido*. México: Colofón.
- _____ (2015). *Filosofías del Sur: Descolonización y transmodernidad*. México: Akal
- _____ (2011). *Filosofía de la liberación*. México: FCE
- _____ (2014). *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- _____ (2006). *20 tesis de economía política*. México: Siglo XXI

- _____ (1977). *La pedagógica latinoamericana*. Bogotá: Editorial nueva América.
- _____ (1974). *Método para una filosofía de la liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____ (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I y II, Argentina: FCE.
- Elias, N. (1999). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Fals, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. México: CLACSO/Siglo XXI.
- _____ (1973). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Nuestro tiempo.
- Freire, P. (2012). *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.
- Giddens, A. y Sutton, P. (2009). *Sociología*. Alianza Editorial.
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo sobre la antropología simétrica*. Argentina: Siglo XXI
- Levinas, E. (2016). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Luengo-González, Enrique. (1991). *Problemas metodológicos de la sociología contemporánea*, Mexico: Universidad Iberoamericana Ciudad de México.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder/IBERO
- Mills, W. (1959). *La imaginación sociológica*: FCE
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010) "Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos: Edt. P.A
- Ros, C. (2007). "Hacia una sociología más humana. El paradigma relacional de Pierpaolo Donati". *Áfora*, 24 (23), 165-187.
- Rubio, J & Vara, J. (1997). *El análisis de la realidad en la intervención social. Métodos y técnicas de la investigación*: Editorial CCS
- Simmel, G. (2014). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: FCE.

- Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur*. Perú: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad/Programa Democracia y Transformación Global
- _____ (2006). "Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social". *Encuentro en Buenos Aires*. Buenos Aires: CLACSO.
- Sucksdorf, C. (2013). "El tiempo de la revuelta: reflexiones en torno al concepto de *Jetztzeit*". *Cuadernos Walter Benjamin*, 10, 124-153.
- Wallerstein, E (1973). *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea del siglo XVI*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, E. (2016). *Abrir las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI.
- Weber, M. (2011). "Introducción general a los Ensayos sobre sociología de la Religión". En *La Ética Protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.
- Weber, M. (2014). "Conceptos sociológicos fundamentales". Madrid: Alianza.
- Zima, P. (2004). "Modernidad-modernismo-posmodernidad: ensayo de una terminología". en Pappe, S. (coord.) *La modernidad en el debate de la historiografía alemana*. México: UAM-A