



CEU
Biblioteca

Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de docencia e investigación de acuerdo con el art. 37 de la Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 de Julio del 2006.

Trabajo realizado por: CEU Biblioteca

Todos los derechos de propiedad industrial e intelectual de los contenidos pertenecen al CEU o en su caso, a terceras personas.



El usuario puede visualizar, imprimir, copiarlos y almacenarlos en el disco duro de su ordenador o en cualquier otro soporte físico, siempre y cuando sea, única y exclusivamente para uso personal y privado, quedando, por tanto, terminantemente prohibida su utilización con fines comerciales, su distribución, así como su modificación o alteración.



ALVIN GOULDNER EN LUCHA CONTRA EL MINOTAURO

Por LUIS NUÑEZ LADEVEZE

A pesar de que él se defina de este modo, entiendo que Alvin Gouldner no es un «marxista proscrito», es decir, un marxista cuya indisciplina es rechazada por los marxistas ortodoxos, ni tampoco un «proscrito marxista», es decir, un intelectual marginado a causa de sus planteamientos marxistas. Esto no quita que Gouldner haya sido rechazado por los marxistas ortodoxos y marginado por los sociólogos académicos a causa de sus planteamientos irreverentes en cualquier caso y, en buena medida, marxistas. Pero el marxismo de Gouldner, si es que existe, se manifiesta, sobre todo, por su preocupación y estudio del tema, por su respeto hacia los teóricos marxistas y por la asunción que hace del pensamiento marxista en tanto pensamiento real y efectivo en la sociedad contemporánea. En esto Gouldner se traiciona algo a sí mismo cuando se define, como «marxista proscrito» al menos la definición no hace justicia descriptiva a su lenguaje ni a su discurso. Gouldner no se preocupa por ser o parecer marxista, y tal vez esto de que no se hace justicia a un sociológico norteamericano pueda sorprender, pero, puesto que él conoce Europa y muy especialmente Holanda, habrá, sin duda, percibido esa extraña propensión del universitario izquierdista europeo por parecer más marxista de lo que es o por parecer marxista en cualquier caso. A mi modo de ver el pensamiento del Gouldner actual está muy lejos de este tipo de complejos.

Este comentario toma pie, en todo caso, en la reciente traducción de dos importantes obras de este sociólogo norteamericano que escandalizó hace una década a los intelectuales de su país con la publicación de un libro que hizo crisis porque delataba «La crisis de la sociología actual», es decir, la norte-

americana (1). Estas dos obras son: *La sociología actual: renovación y crítica* y *La dialéctica de la ideología y la tecnología* (2). Con éstas, y en lo que a mis conocimientos alcanza, son tres, pues, las traducciones con que cuenta la bibliografía de Gouldner en castellano. El comentario se ceñirá exclusivamente a estos tres volúmenes, bien entendido que es lo único que conozco de su autor. En la actualidad esta bibliografía debería ser completada, si se prescinde de monografías en diversas revistas, con la traducción de *Enter Plato*, que es su primera exposición sistemática, y *The future of intellectuals and the rise of the new class*, que posiblemente traduzca Alianza Editorial con el título de *Intelectuales revolucionarios*. El inventario se completaría con la anunciada publicación de un ya legendariamente prometido trabajo, *Sobre el marxismo* y de otro sobre *La sociología de la cognición*. Los tres últimos trabajos citados —repito, el primero de ellos publicado en inglés en 1979, y los otros dos anunciados, pero en distinto estadio de elaboración— junto con el libro que va a ser objeto principal de este comentario (*La dialéctica de la ideología y la tecnología*) integran un *corpus* coherente cuyo objetivo es el estudio de las relaciones entre ideología y sociología. Gouldner lleva ya varios años dedicado al desarrollo de esta investigación cuya culminación parece inminente.

Aunque este comentario no puede englobar la obra de Gouldner, por las limitaciones ya expresas, creemos honestamente que afecta de tal modo a lo más importante de su producción que puede servir no sólo de introducción a su pensamiento actual (para lo cual bastaría la referencia al volumen sobre *La dialéctica*), sino que puede dar también una idea descriptiva de la evolución de sus ideas. Para ser cabalmente completo Gouldner exige sólo una mirada retrospectiva a *Enter Plato* que, desgraciadamente, no estamos en condiciones de hacer. Así que nuestro punto de referencia será *La crisis de la sociología occidental*. No puede decirse que, en todo caso, entre *La crisis* y *La dialéctica* no haya habido cambio de actitud ni de temas. Aunque Gouldner busca, no sé si deliberadamente, establecer conexiones entre sus puntos de

(1) *La crisis de la sociología occidental*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

(2) *La sociología actual: renovación y crítica*, Alianza, Madrid, 1979.

Es curioso que este libro, cuyo título original dice *For sociology. Renewal and Critique in sociology today*, haya sido traducido de este modo. Es una muestra de la poca delicadeza de la industria editorial española demasiado aficionada a traicionar los propósitos del autor. *For sociology*, es decir, *Por la sociología* es el título de uno de los ensayos más importantes de este libro, entre los que destacaría también *La política del espíritu*. En nuestro ambiente es especialmente valorado *El antiminoταuro*, pero a mí me parece inferior a estos otros dos ensayos.

La dialéctica de la ideología y de la tecnología, Alianza, Madrid, 1978.

vista actuales (sea cual sea esta actualidad siempre que sea posterior a *La crisis*) y sus orígenes, no cabe duda de que ha habido cambios profundos. Tal vez no tanto en lo que hace referencia a la actitud (él sigue siendo un «sociólogo radical» y casi un «marxista proscrito»), tal vez tampoco en lo relativo a los temas (pues aun cuando sean nuevos no debemos ignorar que ya en *La crisis* habría prometido tratarlos), pero sí, indudablemente, en lo que se refiere al lenguaje, al estilo, al método de exposición y a las influencias que asimila. Acaso lo mejor sea, para hacer resaltar estas diferencias, puntualizar primero, los tópicos permanentes en la obra de Gouldner.

Yo señalaría tres principales, y aunque puedan parecer anecdóticos a primera vista, yo insistiría en que se trata de una «primera vista» en realidad son bastante indicativos de su forma de pensar. Primero: Gouldner es un escritor preocupado por la formación clásica, lo cual es sorprendente en un americano y le distancia en gran parte de muchos sociólogos americanos. Segundo: siempre ha sido un pensador criticista, fuere cual fuere su posición en el momento de escribir. Por «criticista» no entiendo exactamente crítico, en el sentido en que se puede entender sociología crítica, sino algo más a flor de piel, un escritor incómodo e inconformista. Tercero: en su obra se manifiesta una mayor propensión hacia la conceptualización que hacia el dato. Estos tres rasgos constantes permiten aseverar que, desde su origen, Gouldner no respondió a las pautas habituales de los sociólogos norteamericanos. Aunque sólo mucho más tarde se haya autocalificado como un mulato, un yanqui europeo, lo cierto es que siempre tuvo una veta más intensamente europeísta que cualquier otro sociólogo de su país.

Estas podrían ser las constantes. En cuanto a las variables habría que entenderlas como variables de esas mismas constantes. Me extenderé algo más sobre esta cuestión, pero antes me parece que debo distinguir tres grandes etapas en la obra de Gouldner: una etapa de formación dominada por el funcionalismo; una etapa de crisis dominada por el radicalismo, y una etapa de construcción incipiente todavía en cuanto a los resultados, pero fecunda ya por sus dos primeras producciones y por la importancia y magnitud de las anunciadas. Es muy posible, sin embargo, que este diagnóstico no retrate los gustos de Gouldner, quien, como ya advertí, suele insistir —sobre todo a raíz de determinadas críticas insidiosas de que fue objeto *La crisis*— en la continuidad de su labor. Especialmente, el que haya calificado como «funcionalista» su primera etapa es muy probable que no resultara de su agrado. En todo caso, hay un primer Gouldner más dogmático y con menos perspectiva crítica; un segundo Gouldner que irrumpe violenta y aparatosamente en la escena de la sociología norteamericana como Cristo en el templo haciendo preguntas y cuestionando credenciales, derribando mercaderes y destruyendo

escaparates, y un tercer Gouldner constructivo, sintético e innovador, sistemático en sus planteamientos y positivo en cuanto al sentido de sus investigaciones. Un Gouldner que no se contenta ya con hacer preguntas y cuestionar respuestas sino que trata de responderse y respondernos.

Para distinguir estas etapas me baso únicamente en los tres libros de referencia. Pero hay que advertir que el último traducido es especialmente indicativo para fundamentar estos juicios, pues reúne un importante número de monografías de diversas épocas que pueden compararse entre sí y permiten el contraste con los otros dos títulos, *La crisis*, por un lado, y *La dialéctica*, por otro. La distinción de estas etapas afecta, como decía, en primer lugar al lenguaje. En efecto, en el lenguaje utilizado se advierte, especialmente en lo que al léxico se refiere y a los temas que trata, una clara discontinuidad. En los ensayos anteriores a la publicación de *La crisis* (que no son precisamente los primeros en la recopilación) predomina un léxico funcionalista en el que se advierte sobre todo el predominio, al menos lexical, de Parsons y a veces de Merton. Términos como *alter* y *ego*, «Sistema social», «Funciones latentes y manifiestas», «complementariedad», «gratificación», «análisis sistémico», etc. Esto no resta nada a lo que he dicho en cuanto a su incomodidad e inconformismo constantes; pero sí parece claro que estos rasgos no aparecen definidos de una manera sistemática, sino vaga y original. Es muy plausible que ese funcionalismo de Gouldner sea nada más que un síntoma de una disposición limitada (limitada en cuanto al Gouldner posterior, se entiende) de recursos conceptuales y retóricos. El Gouldner de *La crisis* introduce un léxico nuevo: «dialéctica», «autoconciencia», «en sí y para sí», «totalidad» son términos-síntoma fundamentales de su inventario. Puede advertirse que no es un léxico habitual en la sociología académica norteamericana. En lo que atañe a la tercera se observa un nuevo giro léxico-lógico. En *La dialéctica*, sin que se haya renunciado a las series terminológicas aludidas, aparecen nuevos instrumentos conceptuales que quedan me parece bastante bien retratadas en la siguiente nomenclatura: «espacio semiótico», «competencia comunicativa», «gramática de la racionalidad», «ambiente simbólico», «discurso ideológico», «variante lingüística», etc. (curioso: nunca aparecen «sintaxis» ni «semántica»). Naturalmente estas variaciones son a la vez reflejo de las influencias que asimila: en *La crisis* el marxismo hegeliano, principalmente y a través de la Escuela de Francfort en particular; en *La dialéctica*, la obra de Habermas y de la sociolingüística a través de las variaciones chomskianas principalmente y de modo más adventicio, la hermenéutica europea (Gadamer sobre todo) y la filosofía de la ciencia (principalmente Khun, pero también, en el fondo, Popper y la disputa en torno al positivismo en las ciencias sociales). Por último, también el estilo y el método de exposición experi-

mentan transformaciones. Mucho más persuasivo y retórico en *La crisis*, y más sistemático y apacible, más completo y configurado, en definitiva, en *La ideología*.

Lo que, en todo caso, es preciso destacar en Gouldner es su clasicismo, un rasgo que comienza a manifestarse también en otros pensadores de su país y que los distancia del funcionalismo académico. En efecto, los epistemólogos norteamericanos y la nueva lingüística aportada a partir de Chomsky han dado un profundo giro en este aspecto. Pero esto es algo que Gouldner no ha tenido que innovar para consigo mismo. Ya en sus primeros artículos ostenta un conocimiento profundo de los «padres fundadores», principalmente de Saint-Simon y Comte. Después va progresivamente ascendiendo de la sociología a la filosofía arraigando con mayor intensidad su pensamiento presente en los orígenes del pensamiento. Gouldner es un heredero, en este sentido, y de una manera expresa y consciente, de una doble tradición del pensamiento moderno: del criticismo kantiano y la dialéctica hegeliana. Tal vez no sea aventurado decir que la sociología académica norteamericana se instala en una tradición principalmente kantiana y humeana, aun cuando pocas veces se eleva hasta ella y muy frecuentemente la ignora. No es éste el caso de Gouldner. A medida que cambia y se actualiza mayor es su consistencia fundamentada en el legado de la tradición.

Con esto creo que puede darse por cerrado el arco descriptivo de su evolución intelectual. Pasemos, por tanto, a la descripción de su contenido. Esta es una labor especialmente dificultosa, pues Gouldner toca demasiados temas y como, por otro lado, los dos libros que comentamos responden a estrategias muy diversas es muy difícil reducirlos a unidad. Insistiremos, por tanto en *La dialéctica*, e incidentalmente haremos referencia a los ensayos reunidos en *La sociología actual*.

Decía que son muchos los temas tratados. Pero no se trataba de hacer un reproche, pues Gouldner los interrelaciona continuamente y siempre con vistas a hacer un uso sistemático y comprensivo de esa multiplicidad. Si mi sensibilidad no ha ido desenfocada puede decirse que la preocupación subyacente a su exposición consiste en encontrar una síntesis superadora de un par antagonico: por un lado, la sociología (entendida como ciencia social), y, por otro lado, la ideología (entendida como conocimiento teórico-práctico). El segundo Gouldner, el de *La crisis*, estableció ya categóricamente esta oposición, aunque la resolvió a favor de uno de sus términos: la ideología. *La crisis* fue sobre todo una apuesta a favor de «la ideología» y en contra de la «sociología académica». Aunque en ensayos posteriores se haya irritado por esta interpretación que se hizo de su primera gran obra (primera si se prescinde de *Enter Plato*), lo cierto es que dio motivos suficientes para avalar

dicho diagnóstico. En cualquier caso su criterio a favor de una sociología valorativa y reflexiva es en sí mismo indicativo. No hay una sociología «exenta de valores» —escribe en el «Antiminotauro», uno de los trabajos más interesantes reunidos en *La sociología actual*— aunque eso no quiere decir que la sociología deba ser «valorativamente comprometida» —dice en *Remembranza y renovación de la sociología*—, pero la línea de demarcación entre una sociología, negativamente desgajada del objetivismo mediante la afirmación de que no puede quedar exenta de valores, y una sociología negativamente desgajada de la ideología, mediante la afirmación de que no puede quedar valorativamente comprometida, es ambigua. Quiere decir que ha de ser teóricamente comprometida en valores, pero prácticamente independiente de ideologías concretas. Esta es, no obstante, una diferencia difusa y difícil de administrar en la práctica a menos que se entienda por práctica la vinculación expresa a un partido ideológico lo cual sería, a mi modo de ver, una elusión trivial del problema que se plantea, pues la independencia material del intelectual respecto de un partido no puede confundirse con la ausencia de un compromiso ideológico, aunque éste no sea expreso.

En su planteamiento más reciente, Gouldner, pareciendo dar la razón a esta hermenéusis, plantea la oposición de un modo distinto, es decir, en lugar de apostar a favor de uno de los términos de la alternativa trata de remontarse sobre ambos: hay que buscar una superación entre ideología y sociología, o dicho de otro modo, entre sociología académica y hermenéusis ideológica. Pero no se trata, a pesar de que este modo de exponer (por mi parte) la cuestión pueda haberlo insinuado (y a pesar del título de su libro, *La dialéctica*) de buscar una síntesis dialéctica entre una tesis y una antítesis. Al menos Gouldner no recurre nunca a esta terminología. Si mi interpretación es correcta el inventario léxico que antes ofrecí es, en este aspecto, sintomático de su posición. La superación que indaga Gouldner apela a otros recursos, más actuales y, en lo que a mi apreciación respecta, más poderosos: Gouldner trata de urdir una malla metalingüística a partir de la cual poder referirse a la oposición entre «sociología» e «ideología», como si se tratara de un lenguaje objeto. Por otro lado, aunque este tratamiento se inserte en el «paradigma» (en el sentido de Khun) o en la «problemática» (en el sentido de Foucault: episteme) que hoy parece imperar en los nuevos modos de la ciencia social, el tipo de búsqueda que suscita es ciertamente original. La cuestión está en si es posible esperar de este planteamiento una solución. Una vía para una respuesta más fundada, en principio, sí; pero una solución concreta no es posible decidirlo al menos si nos remitimos exclusivamente al trabajo que comentamos. Dos tipos de dificultades se presentan a mi modo de ver: 1. Al buscar una perspectiva metalingüística que abarque y comuni-

que dos lenguajes, o mejor dicho, dos modos de discursos opuestos, como son la «sociología» y la «ideología», se potencian tanto los aspectos comunes de ambos que sus diferencias se desdibujan: la sociología resulta ideológica y la ideología aparece sociológica. Lo cual resulta, por otro lado, coherente con la tesis final de *La crisis* acerca de una convergencia entre marxismo y sociología académica, que no debe interpretarse como «final de la ideología», que queda descartada (y matizada) explícitamente en *La dialéctica*. Sería interesante, a este respecto, conocer cómo interpreta Gouldner el fenómeno «eurocomunista». Esta es una situación casi paradójica si se tiene en cuenta el Gouldner anterior, el de *La crisis*, pues allí estos mecanismos discursivos resultaban tan tajantemente enfrentados, y la apuesta a favor de uno de ellos surgía tan radical que parece ahora extraño, al menos al lector, que ambos modos de discurso puedan ser presentados tan afines. Pero esto es así por mucho que sorprenda. Gouldner prácticamente no insiste en las diferencias que los oponen, tal vez porque entienda que este es un tema que ya quedó definitivamente despejado en su crítica anterior, y subraya en muchas ocasiones los aspectos comunes que los religan, que permitan al lector comprender sus concomitancias ocultas y subyacentes. 2. La segunda dificultad es más teórica: se trata de distinguir con precisión entre el nivel metalingüístico y el del lenguaje-objeto (en este caso, los dos lenguajes-objeto). Gouldner incorpora esta operación que distingue entre metalenguaje y lenguaje-objeto a partir de la tradición semiótica importada por los logicistas de Viena y Chicago (aunque no lo declare expresamente). Para este planteamiento siempre es posible dilucidar una jerarquía de discursos, en los que unos engloban o se refieren a otros. Esto puede dar lugar a una «regresión infinita» y Gouldner alude alguna vez de manera expresa a esta dificultad. Pero no es éste, a mi modo de ver, el principal obstáculo (y del cual tiene conciencia), sino que, además, hay otra tradición que personalmente me parece más firme y que resuelve el problema de otro modo: el lenguaje cotidiano, dice Hjelmslev, tiene la calidad de ser metalingüístico respecto de cualquier lenguaje, incluso respecto de sí mismo. Si esto puede decirse del «lenguaje», otro tanto podría decirse del «discurso» (y aquí conviene precisar que cuando Gouldner —que no es lingüista— habla de lenguaje, se refiere siempre al «discurso»). El tema de la «regresión infinita» quedaría desde esta perspectiva despejado. Y, acaso, sustituido por el del «círculo vicioso», pero con ello no se resuelve el problema que afecta al planteamiento de Gouldner, sino que exige, por el contrario, mayor precisión en la respuesta a su cuestión: ¿en qué sentido el «discurso metalingüístico», que Gouldner urde, se refiere a su «lenguaje objeto», y cuál es su dependencia respecto del «lenguaje cotidiano»? Pues si esa «dependencia» es del mismo signo que

la de sus «lenguajes-objetos» entonces su esfuerzo, evidentemente importante, incisivo y poderoso, queda en parte deteriorado.

En cualquier caso, Gouldner trata de precisar los elementos léxicos y conceptuales que permitan a su planteamiento actuar como metalingüístico simultáneamente respecto de sus dos discursos-objetos: la ideología y la sociología. Para ello necesita elaborar un determinado concepto de la «racionalidad». Lo que se persigue es mostrar cómo la «ideología» y la «sociología» coinciden en un punto culminante: que ambos tratan de ser modos racionales del discurso. Pero si esto es así, es porque la «racionalidad» puede ser un atributo que pueda predicarse no analógicamente sino unívocamente a ambos. Gouldner ofrece una prueba de este aserto, y a partir de ella elabora un concepto de la «racionalidad». La coincidencia en la «racionalidad» de ambos lenguajes-objeto se funda en la siguiente aserción: «el discurso racional es una cultura históricamente específica» (pág. 66), o lo que es su equivalente aunque mucho más específicamente referido al tema en cuestión: «la ideología y la ciencia social, por igual, son sistemas simbólicos modernos, postradicionales» (pág. 40). Dicho de otro modo: son sistemas simbólicos distintos característicos de *un* concepto de la «racionalidad» propio de la sociedad moderna, aunque sean variantes diferentes de ese concepto, modelo o sistema común. Los aspectos comunes son múltiples, y no vamos a hacer aquí una referencia detallada a todos ellos. Pueden bastar, no obstante, dos, posiblemente los más definitivos: por un lado, ambos se basan en el intento de extrapolar el método de las ciencias sociales al estudio de la sociedad, al ámbito de las relaciones humanas; por otro lado, ambos son discursos «autofundamentados», fundados en sí mismos, en su propio aparato conceptual, en su propio método de análisis. Ambos rasgos los distinguen de otros sistemas simbólicos predominantes en las sociedades no modernas (es decir, tradicionales) que se basaban, principalmente, en el argumento de autoridad, o en otro tipo de fundamentaciones. Esos comentarios pertenecen al ámbito de la «prueba» que trata de ofrecer Gouldner de cómo ambos sistemas, el ideológico y el sociológico, pueden ser considerados como lenguajes-objetos similares respecto de un metalenguaje que trate de analizarlos. Pero la prueba cabal es de otra inspiración e indudablemente de mayor fuerza teórica. Ambos lenguajes, interpreto, no sólo son coincidentes, contextuales, sino que además entran en relación entre sí, se comunican, dialogan, se analizan, se interfieren. Ahora bien, allí donde hay comunicación hay puesta en común. Precisamente esto es lo que los distinguen de otros sistemas simbólicos tradicionales como puedan ser la religión o el mito, de otros modelos organizativos del discurso, en que no se interfieren con ellos, en que quedan desagajados o fuera de contacto: religión y ciencia, o ideología, o ciencia y mito no

pueden mantener entre sí una comunicación estable: hablan con sintaxis distintas, ofrecen semánticas dispares. Pero ideología y ciencia tienen una conexión semántica y una similar disposición sintáctica, disputan, polemizan, tratan de invadir el mismo terreno de juego, buscan excluirse mutuamente, pero utilizando las mismas reglas. Por tanto, si hay juego puede haber espectador, puede urdirse un metalenguaje que los contemple y que los juzgue: «Hay una *cultura del discurso* compartida... Lo que digo, pues, es que todos los lenguajes 'artificiales' o técnicos de la ciencia y la erudición son variantes lingüísticas —sociolectos— de un lenguaje compartido, un código lingüístico 'elaborado' compartido, una gramática compartida de la racionalidad, una cultura compartida del discurso crítico..., una cultura común del discurso... La validez que puedan poseer las pretensiones a la verdad, pues, ha de ser entendida como propuestas y contrapropuestas en un diálogo de una comunidad de interesados que comparten una cultura del discurso crítico» (página 44) y a la vez «como discurso que no hace referencia a ninguna autoridad, la ideología se somete a la gramática de la racionalidad» (pág. 65); pero si la ideología puede desdoblarse en «racionalidad» y «falsa conciencia», la «ciencia positiva puede también desdoblarse en «racionalidad» y «patología»: «lo que Khun llama 'ciencia normal' puede ser concebido, desde el punto de vista de la gramática de la racionalidad, como una patología cognoscitiva» (pág. 77). El paralelismo entre ambos sistemas simbólicos —como los define Gouldner— es muy claro: ambos son racionales y autofundados, ambos prescinden del argumento de autoridad, ambos son patológicos. Difieren indudablemente, pues la sociología recurre a la «objetividad» mientras que la ideología apela a la «autoconciencia». Por otro lado, en cuanto ambos son autofundados manifiestan también una cierta (o total) falta de «reflexividad»: son impotentes para poner en cuestión sus fundamentos, pues «la racionalidad como reflexividad sobre nuestros fundamentos presupone la capacidad de hablar de nuestro lenguaje y los factores que lo fundan» (pág. 77). De este modo quedan desglosados dos conceptos de «racionalidad»: una racionalidad «reflexiva» y una racionalidad «no reflexiva»; esta última caracteriza tanto a la ideología como a la sociología. Y proyectando esta oposición a las pretensiones de Gouldner quedan paralelamente dibujados dos escenarios: el de «una gramática de la racionalidad» que corresponde, en líneas generales, a una cultura crítica, dominadora y generalizada, un código común y compartido que enhebra las distintas flexiones del discurso, ya sean ideológicas, ya sociológicas; y otro púlpito más desdibujado, únicamente aludido y no claramente denotado, aquél desde el cual trata de hablar Gouldner y que permite estudiar la «ideología genérica», o sea, la «variante sociolingüística elaborada» (pág. 174) o, lo que resulta similar, la «gramática de la racionalidad».

dad», desde una cierta distancia, desde una perspectiva escrutadora. Lo curioso es que esta perspectiva o este distanciamiento no se consigue separándose del objeto que trata de reflejar, del modo, por ejemplo, como la ciencia clásica consiguió tratar el libro de la naturaleza, estableciendo una ruptura radical entre el observador y lo observado; se consigue, al contrario, mediante una mayor identificación con el objeto. En efecto, puesto que el objeto es, en este caso, lo propiamente humano, el devenir social, la praxis, la autoconciencia, etc., el recurso a la «reflexividad» no puede interpretarse más que como una apelación a la necesidad de una profundización en el «sí mismo» del hombre. En este sentido la propuesta de Gouldner resulta coherente con los supuestos de que parte, y en cierto modo, paradójica en relación a las intenciones que se propone cumplir. Es coherente, porque ya en *La crisis...* adoptó este concepto de la «reflexividad» como pauta para una auténtica ciencia social. Y en un doble sentido. Pues por reflexividad hay que entender, primero, una actitud del sociólogo y, en general, del pensador que piensa sobre su propio pensamiento y sobre los fundamentos de su pensar: reflexividad es, entonces, reflexión, actividad pensadora sobre uno mismo o sobre el pensamiento ajeno, bien entendido que lo ajeno es parte de lo propio. Pero, en segundo lugar, hay que entender por reflexividad una condición más objetivada que afecta a la sociología: una sociología reflexiva es aquella que se plantea crítica y constantemente su propia razón de ser, los límites de su fundamento y los vicios de su origen. Es un tipo de ciencia masoquista, celosa y dudosa de su condición, preocupada por la indagación de su paternidad. En este aspecto, la sociología reflexiva que Gouldner propone es una continuación en línea directa de los proyectos kantiano, hegeliano, marxista y, más actual, de la sociología del conocimiento. Sólo que Gouldner trata de demostrar que ni la crítica kantiana, ni la hegeliana, ni la marxista, ni el proyecto de Mannheim fueron tan críticos y reflexivos como debieran serlo o, como actualmente es posible ser. La reflexividad crítica de Gouldner acaba de este modo con un intento de una mayor identificación entre sujeto y objeto; separándose metalingüísticamente del lenguaje-objeto, tomando distancia de él, se llega, paradójicamente, a una mayor identidad. En este sentido Gouldner, con nuevo instrumental conceptual, con un nuevo utillaje intelectual, viene a repetir el proyecto lukacsiano de identificación entre objeto y sujeto. Pero este proyecto se realiza ahora a través de la propia reflexión en armonía con una reflexión de grupo y concretamente del grupo que tiene por mandato social imperativo la función de reflexionar y criticar: los intelectuales. En su decisivo ensayo *La política del espíritu* —que, por otro lado, prelude y anuncia los temas más importantes abordados en *La dialéctica...*— queda bastante claro el sentido de este proyecto: «La meta,

pues, es comprender nuestra totalidad social concreta... Sólo hay un 'sujeto' dentro del cual pueda alojarse esta empresa intelectual y sólo uno que pueda dominar la variedad de conocimientos considerados. Este 'sujeto' es, desde luego, una organización, la comunidad teórica organizada, y no un sujeto personal» (págs. 113-14).

Como luego detallaré este no es un tema nuevo, aunque Gouldner lo presenta renovado y con inéditas vestiduras. El hecho de que no sea nuevo tiene consecuencias importantes, pues permite poner en cuestión el carácter metalingüístico de la «reflexividad» que es, si no entiendo mal, el argumento supremo de Gouldner para mantener su distanciamiento respecto de la ideología y la sociología. Ya he advertido, en este sentido, la paradoja que surge de considerar este distanciamiento a la vez como una mayor identificación entre el sujeto y el objeto. Pero no cabe duda, a mi juicio, de que Gouldner afirma simultáneamente ambas exigencias: la necesidad de describir una «gramática de la racionalidad» y la importancia de fundir mediante la reflexión el objeto en el sujeto. No es un tema nuevo, lo cual no hay que decirlo en desdoro del trabajo de referencia: ya Comte aludió a «la cité des savants» y Mannheim, precisamente, a la crítica de los intelectuales como criterio regulador de la objetividad y de la independencia en la lucha social. Ciertamente que Gouldner no reproduce ni las pretensiones utópicas de Comte ni los ensueños objetivistas de Mannheim, pero su resultado es similar: «lo que imaginamos es un grupo permanente... que mantenga su unidad en razón de su posición crítica» (pág. 114). El punto de referencia de este grupo ideal sería la Escuela de Frankfurt.

Pero lo curioso es que Gouldner tiene siempre presente la raigambre del tema. La reflexión, la crítica, ese «mirarse al ombligo» por el que ha sido vituperado, no sólo no es inédito, sino que es quizá el más antiguo tema del pensamiento y la más firme actitud que puede adoptar el pensador. Porque conviene subrayar que Gouldner tiene un concepto del sociólogo como pensador y no como analista o terapeuta social, lo cual es absolutamente acorde con su pretensión de reflexividad. Por decirlo con sus palabras, «lo que es menester subrayar, pues, es lo venerable y la permanente importancia de la preocupación por el autoconocimiento en la civilización occidental» (página 123). Dicho de otro modo: Sócrates-Platón.

Quedan, así, delimitados dos escenarios que, por un lado, tratan de distanciarse y, por otro, no acaban de fundirse, el escenario metalingüístico de la reflexión (la «meditación») y el del lenguaje-objeto, de la sociología y de la ideología. «La ideología, pues, es verdaderamente un modo de discurso con una reflexividad limitada; pero es también un modo de discurso *racional*, en parte porque se funda en otra norma que exalta su autofundamentación...

Este criterio de autofundamentación es una norma de la racionalidad moderna que permite la crítica de sus premisas.» Pero al mismo tiempo la autofundamentación elude esa crítica, genera un silencio, que se hace manifiesto en la ideología. Ahora bien, esta misma autofundamentación de la ciencia social en sí misma, genera un silencio similar: «el objetivismo es esa patología de la cognición que supone el silencio sobre el hablante» (*La dialéctica...*, pág. 78). Por último, el proyecto metalingüístico de Gouldner aparece cuando afirma: «nuestra concepción de la racionalidad —como reflexividad acerca de nuestros propios fundamentos— supone la capacidad de hablar sobre nuestro discurso». El tema de la reflexividad tampoco es nuevo y, antes que Hegel, lo trató en profundidad Fichte. Sorprende que Gouldner no haga relación a los precedentes, entre los que habría que incluir a Schopenhauer.

El problema que se plantea a esta profunda sistematización es, a mi modo de ver, el siguiente: ¿Cómo decidir que la «autorreflexión» no pertenece también al mismo plano lingüístico que la ciencia social y la ideología? ¿No es toda la especulación moderna un discurso en busca de sus autofundamentos, que problematiza sus fundamentos? Es decir, ¿no son discursos reflexivos —en el sentido de Gouldner— la crítica kantiana, la fenomenología hegeliana y, posterior, la crítica marxista de la economía política? Este es el planteamiento teórico del tema de Gouldner. A mi modo de ver no queda clara la diferencia entre el metalenguaje que pretende y los lenguajes-objetos que trata de analizar. Y el propio Gouldner tiene conciencia de esta dificultad cuando hace alusión a «los límites del lenguaje».

Pero en todo caso este enfoque introduce dos aportaciones importantes o tal vez dos clarificaciones. Una de carácter diacrónico: la comprensión histórica de la conciencia presente o de los problemas y contradicciones que se presentan actualmente a la conciencia. El origen común de las posiciones, la afirmación y explotación de una tradición unitaria: ambos son sistemas simbólicos educidos por la europeización y cuya raíz más profunda remontraría a Platón y su teoría de las ideas; ambos son modos idealistas de la conciencia, incluso el pretendido materialismo del marxismo, ambos son resultado de una dinámica común y originaria. Para llegar a estas conclusiones Gouldner apela a la evolución de la filosofía clásica y, sin pretenderlo o pretendiéndolo, su modo de razonar se hace filosóficamente historicista, asume y comparte la tradición que analiza. En este punto es un heredero textual de los «padres fundadores»: lo es de Comte y Saint-Simon, así como de Marx y Hegel. Plantea, modificados por el peso de la actualidad, los temas que allí estaban ya suscitados; eleva, en definitiva, la sociología a sus fundamentos (no fundados), a la crítica de la razón; vuelve, en contra de

las tendencias norteamericanas, a la filosofía. Es algo que estaba ya implícito en el primer Gouldner, pero que ahora aparece sin inhibiciones: la comprensión filosófica y crítica de la modernidad es el tema distintivo de la modernidad. ¿Puede la modernidad desdoblarse su discurso en metalenguaje y lenguaje-objeto?, esta es la cuestión que queda anunciada, una nueva formulación de la pregunta, para la cual, a decir verdad, sólo veo intentos de respuesta, esbozos, pero no respuestas. Acaso Gouldner pulse un límite del pensamiento moderno y no haya hoy respuesta posible para tal cuestión. Pero obsérvese que esto es muy parecido a lo que pretendieron Comte y Saint-Simon: ambos se planteaban cómo era posible conciliar 'orden' y 'progreso'; dicho de otro modo, cómo sujetar la avalancha del pensamiento crítico: ¿a qué disciplina ha de someterse la crítica de la razón introducida por Descartes? Comte aludió a la religión de los sabios, extraña respuesta, que introducía por la puerta trasera lo que se negaba en la principal. Gouldner busca otro desenlace, más actual, más moderno, más empírico: hay que describir la sintaxis de una gramática metalingüística que explique las reglas de las gramáticas modernas. En cualquier caso creo que esto era importante hacerlo: iluminar hasta qué punto estamos todavía insertos en un período crítico, hasta qué punto la crisis del mundo moderno sigue siendo una crisis de ideas introducida por la crítica de las ideas. La sociología académica lo había olvidado. Por otro lado, desde una perspectiva sincrónica, Gouldner ilumina otro aspecto del debate contemporáneo: la dependencia recíproca de los modos preponderantes del discurso, su coetaneidad, su parentesco, su modo no manifiesto de compartir no sólo una herencia, sino también unas reglas de juego. Si no entiendo mal, Foucault hizo algo similar cuando comparó al final de *Las palabras y las cosas* el positivismo y el marxismo: ambos, decía, prenden en una misma episteme, extienden en direcciones opuestas una misma problemática.

Pero, naturalmente, hay otras cosas en este proyecto ambicioso. Hay una elucidación de los mecanismos ocultos del juego. Gouldner se hace eco de la insistente tesis actual que presenta a los científicos y a los técnicos como un elemento de clase neutral e independiente, como una nueva fuente de poder. En este aspecto, que es el lado práctico de la cuestión —y Gouldner insiste en la comunicación entre teoría y praxis—, hay un hecho que le sirve como síntoma de un cambio significativo, es un hecho que merece una meditación: la rebelión estudiantil del sesenta y ocho. Del mismo modo, permítaseme esta comparación, que Hegel y Marx, que Comte y Saint-Simon trataron de asimilar el hecho histórico de la Revolución francesa, Gouldner trata de asimilar el hecho histórico de la rebelión estudiantil. No quiero decir que magnifique el acontecimiento. Más bien lo trata como síntoma de algo

más profundo: la emergencia a la vida social como factor de poder y de equilibrio, no ya de la burocracia, sino de la tecnocracia intelectual. La interpretación es sugestiva y arriesgada. Como se trata de valorar algo que resulta excesivamente cercano me eximo de extenderme en el comentario. Otro aspecto importante y emparentado es el que hace referencia a la valoración de lo que Bell llamó «la cultura antagónica» (y a la cual, si se me admite que no es petulancia, yo denominé la «antítesis cultural» (3). La rebelión estudiantil es antagónica y a la vez integrada; lo curioso es que para Gouldner ha triunfado en contra de todas las apariencias. En este punto Gouldner no sólo apunta a Bell, sino que recurre también a Lukács (el mayor pensador del siglo XX, a su juicio). Pero Lukács da pie para un enfoque más profundo, inquietante y comprensivo todavía, a través de su concepto de «desantropomorfización» que desarrolla en la *Estética*. El viejo Lukács, que la Sontag no llegó a comprender probablemente porque no llegó a leer, da mucho juego para esta hermenéusis.

Otro punto que vale la pena destacar es la exploración diacrónica que Gouldner ofrece de la evolución y trascendencia para la consolidación de la conciencia moderna de los medios de comunicación a partir de la imprenta. Es un tema que acaba de iniciarse y en el que me ocupé en un trabajo sobre *El lenguaje de los «medios»*, por lo que me resulta específicamente familiar. A mi modo de ver Gouldner hace un análisis muy adecuado de este mecanismo y del que resulta instructivo señalar que es posible hacer referencia al asunto sin mencionar para nada al brujo McLuhan.

Dentro del inventario anecdótico me sorprende que Gouldner encuentre estimulante el esquema de Walzer que trata de explicar el conflicto axiológico de las ideologías modernas a través de dos ejes que no se implican necesariamente: el de la libertad y el de la igualdad. Entiendo que el tema es mucho más complejo y que hay una multiplicidad de ejes que admite todo tipo de ambigüedades; por ejemplo, los de individuos/sociedad; los de orden/derechos humanos; los de Estado de Derecho/ley; progreso/ecología, y otros que se podrían inventariar.

Por último, una referencia al tema del marxismo. ¿Hasta qué punto es éste un libro marxista? Esta sería una pregunta superflua si no fuera porque Gouldner la incluye en sus primeras páginas. La búsqueda de un metalenguaje no me parece que responda a una metodología marxista. Gouldner es afectivamente marxista, pero no lo es metodológicamente, cosa que debería importarnos un bledo. En su método incluye expansiones hermenéuticas,

(3) *Crítica del discurso literario*, Edicusa, Madrid, 1974.

adapta a sus intereses la nueva lingüística, no desarrolla el tema de la infraestructura aunque permanezca como telón de fondo. Por lo demás, su análisis de los «dos marxismos» me resulta una formulación esquemáticamente lúcida, aunque su intento de proyectarlo a todas las expansiones del marxismo, desde la teoría a la estrategia, a la táctica, a la política y a la praxis, resulte desmesurado y acabe haciendo agua.