

Derivaciones sociológicas de la filosofía de la liberación

ARIE MOISÉS BRITO MACÍN*

UNTIL NOW THE GREAT THEORETICAL EFFORTS of sociology consist in the general and objective description of society, presupposing that such knowledge is possible and that it is even necessary. This principle is a fundamental part of Western rationality, but to question it, which is to question the rational foundation of modern society, opens a path towards a transmodern sociology, proper to satisfy the demands of Latin American societies. This sociology is only possible thanks to the philosophical critique of modernity from its Exteriority, that is, from the Enrique Dussel's Philosophy of Liberation, and from a critique of modern epistemology already present in the personalist philosophy of Emmanuel Levinas but crystallized in Dussel.

Keywords: *social science, sociological analysis, philosophy, ethics.*

HASTA AHORA LOS GRANDES ESFUERZOS TEÓRICOS de la sociología consisten en la descripción general y objetiva de la sociedad, presuponiendo que dicho conocimiento es posible e incluso necesario. Este principio es parte fundamental de la racionalidad occidental. Sin embargo, cuestionarlo es cuestionar el fundamento racional de la sociedad moderna y abre el camino hacia una sociología transmoderna útil para satisfacer las exigencias de las sociedades latinoamericanas. Esta sociología sólo es posibilitada gracias a la crítica filosófica de la modernidad desde su exterioridad, es decir, a partir de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel, y a partir de una crítica a la epistemología moderna ya presente en la filosofía personalista de Emmanuel Levinas, pero cristalizada en Dussel.

Palabras clave: *ciencias sociales, análisis sociológico, filosofía, ética.*

* Sociólogo por la UAM-Xochimilco, sus estudios de posgrado están centrados en la sociología transmoderna de la educación en México y Latinoamérica.

El ocaso de la sociología tradicional

El fundamento ontológico del pensamiento moderno –como enseña Dussel (2014: 33)– reside en “la subjetividad del sujeto que pone la objetividad del objeto”. Imperiosamente se dicta que no hay conocimiento si no hay racionalidad y objetividad, rasgos esenciales de los que parte (y debe partir) toda ciencia social. En concreto, la sociología es hija de esta particular forma histórica de conocer. No obstante, pensar más allá de dicha subjetividad es pensar más allá de la modernidad. Es posibilitar una sociología que, propédeuticamente, llamaremos transmoderna.

A partir de la segunda mitad del siglo pasado, la búsqueda por esta sociología se ha vuelto una exigencia en todo el globo. En Latinoamérica esta necesidad se hace presente por una insatisfacción general de la racionalidad en cuestión. Desde mi perspectiva esto se debe a que la práctica sociológica, en su mayoría, antepone las necesidades del pensamiento objetivo a las necesidades de la moral. Lo que importa en las grandes academias o instituciones es que el saber se pueda medir; si se puede cuantificar se puede constituir como mercancía y, por tanto, puede integrarse a la lógica del capital.

Luis Alarcón ha manifestado esto al señalar que en Latinoamérica se vive una “doble tensión” de la práctica sociológica. Por un lado, hay una sociología comprometida con la voz del otro, “preocupada por el pueblo y sus significados” (Alarcón, 2001); y por otro, una sociología comprometida con los fundamentos de la modernidad, con la universalidad y univocidad, con la ciencia y la tecnología. En Latinoamérica, la sociedad siempre ha estado de frente al proceso de modernización, que no es más que la práctica de cercenar la otredad para integrarla al sistema social moderno restando su alteridad. Por ello, no podemos negar que el camino a seguir para una sociología transmoderna debe ser una sociología crítica y, sobre todo, no una ética de la sociología, ni una sociología de la ética, sino una sociología ética. ¿Cuáles serían las implicaciones de dicha sociología? A mi entender, radica en renunciar a dos cosas: por un lado, a ser una ciencia objetiva y, por ende, renunciar a ser una ciencia objetual. Se trata de entender que la sociología tiene como fundamento servir al proyecto social en el que se desarrolla, esto es, que es una disciplina comprometida con el *proyecto temporal-espacial* de la *modernidad como totalidad*; decidir servir o no a dicha totalidad es dejar de ser objetivo, sobre todo cuando dicha decisión tiene implicaciones en el método.

En efecto, dejar de servir al proyecto moderno implica también renunciar a ser objetual, a observar la sociedad micro o macrometodológicamente como un *ente*, como una *cosa*. Implica repensar la sociedad como algo radicalmente

humano. Ciertamente, a partir de estas premisas, una sociología transmoderna debe ser, necesariamente, una *sociología de la liberación*. Liberación en dos sentidos: en tanto que pretende liberarse de una *totalidad de sentido*; y en que piensa la sociedad a partir de la indeterminación esencial del ser humano.

Fals Borda ya había pensado que una sociología de la liberación debería describir, analizar y aplicar el conocimiento para transformar la sociedad (Borda, 1973: 23), pero no cuestionó la epistemología moderna. Hoy, por el contrario, nos enfrentamos a la realidad de que una sociología verdaderamente crítica sólo puede lograrse partiendo de una crítica epistemológica.

La propuesta metodológica transmoderna, la analéctica de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel (1973; 2006; 2011; 2014; 2015), interpela hoy a la sociología abriendo brechas y nuevos caminos para pensar y realizar aquella ciencia propia, comprometida, rebelde y subversiva que pensaba Borda. Retomamos por tanto la siguiente cuestión: ¿Es posible una sociología de la liberación? Indicativamente diré que sí, pero la respuesta no puede darse a partir de la sociología, ya que, tal y como la conocemos, ella es parte del problema del que nos queremos liberar en tanto constitutivamente moderna. Por tanto, es preciso un diálogo interdisciplinario con la filosofía y, concretamente, con la filosofía de la liberación, que es una crítica radical de la modernidad (y tal vez la más completa hasta ahora) desde su exterioridad. Se trata de un diálogo y aún más, de una interpelación que la sociología debe atender si quiere transformar el mundo. La tesis que defiende, aún bastante inmadura, es que hasta ahora la sociología ha privilegiado la relación sujeto-objeto. Si, por el contrario, como afirma Dussel, privilegiamos el carácter político de la ciencia y hacemos especial énfasis en la relación sujeto-sujeto, haciendo uso de la analéctica, y complementando el método con la filosofía personalista, la sociología tendrá nuevos despliegues para un mundo en transformación. En resumen, lo que intento explicar es que el pasaje de una ciencia proxémica a una ciencia relacional es posible haciendo uso de las categorías *Totalidad* y *Exterioridad*.

La sociología que llamaré tradicional (y en general, toda ciencia moderna) puede ser entendida como un subproyecto de producción de sentido¹ (poiético) del proyecto temporal-espacial de la modernidad como totalidad.

¹ El sentido, afirma Dussel (2011:53-54), es la estructura eidética del ente que se interpreta conceptualmente en respectividad al mundo (moderno, en este caso) como totalidad del fenómeno.

En el tiempo, el proyecto moderno es la continua actualización de lo potencialmente dado, prolongación del pasado, modernización; como totalidad en el espacio, el mundo organiza los entes, desde los centrales (con mayor valor y sentido) hasta los periféricos (con menor valor y sentido); centro y periferia se constituyen (Dussel, 2011). La sociología tradicional contribuye a esta labor pues, como dice Wallerstein (*et al.*, 2016) las ciencias sociales son “una empresa del mundo moderno”, esto es, que la modernidad como hecho, ideología o como crítica, es el núcleo articulador de sentido de la teoría y práctica sociológica.

No obstante, cada vez más los sociólogos en su labor teórica han logrado percibir que la realidad social excede el sentido moderno que se le asigna y no sólo esto, sino que dan cuenta de que dicho sentido tiene muchas deficiencias internas. Poco a poco se fue trazando el camino de una sociología tradicional o ingenua a una sociología crítica. El antimodernismo y el posmodernismo son dos grandes movimientos que comenzaron a cuestionar la modernidad como marco categorial explicativo a partir de la segunda mitad del siglo pasado y, hasta hoy, casi finalizando la segunda década del siglo XXI, dichos esfuerzos permanecen. Los trabajos que afirman la necesidad de reestructurar la sociología a partir de la noción de *crisis de la modernidad* son muchos; aparecen nombres como el ya mencionado Fals Borda (1973; 2015), Pablo González Casanova (1998), De Sousa Santos (2003; 2006; 2010), Pierpaolo Donati (2006), Bruno Latour (2007), Zygmunt Bauman (1992; 1996), sin mencionar, claro está, a los trabajos de la Escuela de Frankfurt.

A pesar de dicho “despertar” teórico, lo cierto es que el sentido moderno del mundo no se agota, sino que se reproduce continuamente en el marco de las discusiones teóricas por deficiencias o en la descripción de la totalidad, o en la identificación de las alternativas. Por eso Borda no cuestiona la epistemología moderna; Santos no discierne la coimplicancia esencial entre modernidad y capitalismo; Latour apenas abandona la modernidad como un ejercicio de la memoria; luego de un largo viaje por el posmodernismo, Bauman (2000) regresa decididamente a ser (neo)moderno. Por ello mismo, autores como Ulrich Beck (*et al.*, 2004) pugnan por retomar y avivar el proyecto moderno. De tal suerte que puede haber afirmaciones tales como que “todos los logros de la modernidad se mantienen” (Luhmann, 2004: 905), o que la necesidad de una crítica a la modernidad y la imposibilidad de abandonarla están siempre juntas (Kozlareck, 2014).

Si bien es cierto que debemos reconocer muchos triunfos de la sociología crítica, también debemos reconocer que sólo se ejerce como un intento

por resanar las deficiencias de la sociología tradicional, pero al final, para el mismo proyecto espacio-temporal; la modernidad, promesa burguesa que devino a distopía. Desde su inicio en la periferia, pero desde luego también en el centro.

Borda (1973: 34) decía que la crisis es “la situación en que una sociedad o nación, en su desarrollo histórico, experimenta contradicciones e incongruencias de tal entidad que la solución de ellas no se logra sin producir transformaciones fundamentales”. Abandonar la modernidad como núcleo de sentido no es una necesidad dada por una *crisis del paradigma* de la ciencia moderna, sino por una *crisis de la humanidad* dada por una realidad moderna.

Inicialmente, la incompatibilidad que me interesa señalar es aquella que hay entre “las estructuras sociales [de América Latina] con las necesidades del desarrollo” (Borda, 1973: 37) que inician, desde luego, con las necesidades que impulsan el desarrollo de la ciencia moderna.

Las teorías tradicionales y críticas son insuficientes para satisfacer las necesidades latinoamericanas. Aquellas, porque no cuestionan su lugar de enunciación, y éstas porque hacen de la totalidad moderna la fuente de su movilidad crítica; es decir, la creatividad termina ahí donde se hallan los límites de la modernidad. Por ello, como afirma Dussel (2011: 241), necesitamos una crítica que afirme lo imposible para el sistema: “negación de la negación, *desde la afirmación de la Exterioridad*” que, además de trazar una vereda hacia lo radicalmente otro, agrega un componente ético esencial en la teoría sociológica, un paso que no pudo dar la Escuela de Frankfurt al no superar la categoría de *totalidad*.

El objetivo de este artículo, por tanto, es exponer a la sociología al menos parcialmente y examinarla a la luz de la filosofía de la liberación. Si es posible hacer una sociología de la liberación, sólo es posible hacerlo desde una crítica a la sociología tradicional y a la sociología crítica. La interpelación de la filosofía de la liberación no opera sólo a partir de la negación, es decir, como antítesis, sino que subsume los elementos positivos que nos regala la historia del devenir crítico. La sociología transmoderna, de esta forma, subsume los beneficios de la ciencia moderna y agrega dos momentos esenciales: la dialéctica negativa, regalo de la sociología crítica para saber situar cada cosa con su totalidad condicionante y la analéctica, producto de la crítica dusseliana a la dialéctica, para escuchar las interpe-laciones de la exterioridad.

Inicialmente expondré las categorías que nos ayudaran a situar la sociología en su totalidad condicionante, esta dependencia ya ha sido explicada

por diversos autores, pero por ser el principio de una sociología crítica, es preciso retomar esta discusión.

Posteriormente intento responder a la siguiente cuestión: si la sociología es inmanente a su “objeto”, es decir, si es parte constitutiva del mundo que estudia ¿cómo se relaciona con el proyecto de dicho mundo? En concreto, lo que se expone es que no podemos entender a la sociología sin entender el fundamento ontológico del mundo en el que se desarrolla. Ambas cosas se explican mutuamente.

En un tercer apartado explicaremos a grandes rasgos la *analéctica*, propuesta metodológica que pretende superar la categoría de *totalidad* subsumiéndola. Se expone únicamente como propuesta teórico-metodológica, pues su historia está aún por escribirse. Por último, resumiré cuales serían las implicaciones que supone una sociología transmoderna.

1. Mundo y ciencia social

Oliver Kozlarek (2014: 26) entendió que “una teoría social enfocada en el mundo promete estar en condiciones de poner a prueba algunos de los supuestos convencionales que importunan los debates de la teoría social”. Comparto el principio de que la categoría *mundo* debe ser hoy una categoría fundamental en la construcción de una sociología transmoderna pero, a diferencia de Kozlarek que deriva la categoría de la teoría histórico-genética de Günter Dux, partiré, más bien, de la tesis de Enrique Dussel (2011), para quien el mundo se define como una totalidad de partes orgánico-funcionales estructuradas a partir de su semejanza. Se trata de un metasistema existencial o de una totalidad que es fundamento de toda formalización: “«Mundo», de etimología latina, quiere designar la totalidad de sentido comprendida por el horizonte fundamental” (Dussel, 2012: 38). La *totalidad* no es una categoría nueva, pero sí ha sido bastante omitida por la academia.

Diacrónica y sincrónicamente pueden existir diversos mundos, a los que se le pueden imputar el carácter de totalidad, no obstante, desde el siglo XVI se ha configurado la totalidad predominante no sólo como unidad política jurídicamente definida, como el “sistema-mundo” lo supone. Además, se afirma como el mayor sistema autopoiético, es decir, productor de sentido; a saber, el mundo moderno.

La categoría *mundo* nos permite liberarnos de la infructuosa discusión *micro-macro link*, por ser el fundamento tanto de los sistemas sociales (económico, político, pedagógico, etc.) como de los comportamientos parciales

y singulares de la sociedad. Dirá Kozlarek (2014: 26) “«mundo» y «acción» se salen de esa lógica porque el actuar construye un mundo, pero depende siempre de un mundo ya existente”.

Por cuanto el mundo es una totalidad instrumental de sentido y el sentido es dado por el hombre, podemos decir que el mundo es una construcción humana o, al menos, que “sin ser humano no hay mundo” (Dussel, 2011: 54). El mundo entonces, refiere a la totalidad de los entes² en su relación con el hombre.

El trabajo del científico en el mundo moderno consiste en integrar dichos entes “en órdenes conceptuales y mantener dichos órdenes de tal modo que él mismo y todos los que se deban servir de ellos puedan dominar un ámbito de objetos [entes] lo más amplio posible” (Horkheimer, 2000: 31). Evidentemente dicha integración no es objetiva como la epistemología moderna lo supone, sino que toda proposición científica se halla en una totalidad de sentido condicionante. El proyecto del mundo moderno es original y esencialmente (al menos hasta ahora) esta totalidad para la sociología; originalmente, porque las raíces de las ciencias sociales 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” (Wallerstein *et al.*, 2003: 4). Y esencialmente porque, desde entonces, determina su realidad sociolingüística (Zima, 2004).

Es gracias al trabajo interpretativo de integrar un ente al proyecto del mundo que éste se mantiene siempre como lo *Mismo*: un ámbito “donde todo es uno y la verdad es todo” (Dussel, 1973: 97). Recluido en este ámbito, el ente sólo se define a partir de su diferencia. Es decir, “la identidad se establece como la negación de lo opuesto, de lo diverso o de lo que simplemente es externo a uno mismo. La unidad es dialéctica o binaria” (Donati, 2006: 67). Tal vez, la cristalización de esta semántica es la sociología de Luhmann. La distinción sistema/entorno, medular en la teoría constructivista, descansa sobre el principio de que “la unidad de la forma permanece presupuesta como diferencia” (Luhmann, 2007: 43).

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 (Dussel, 2011).

Vale la pena decir que la totalidad moderna desplaza de su conciencia la existencia de Dios. A causa de su secularización, el hombre queda recluso en la soledad. La totalidad deja de ser cosmológica como lo fue para los griegos y pasa a ser *logo*-lógica. Este “logos” en el que se centra es “un momento de la persona” (Dussel, 1973: 108). En filosofía, dicho momento es explicitado en el *ego cogito* de Descartes, pero también se hace presente en las ciencias sociales: la “comprensión” (*verstehen*) de la acción social que propone Max Weber es producto de esta reclusión logológica.³ Por ello decimos que la sociología es una ciencia *egocéntrica*; parte del sujeto que tematiza el mundo, es “el ejercicio de una libertad segura de sí misma en su espontaneidad ingenua” (Levinas, 2016: 90).

Si se entiende a la ciencia social así, debe entenderse a la teoría sociológica no como un sistema que aprehende la realidad, sino como un sistema simbólico que interpreta la sociedad a partir de los supuestos básicos subyacentes del mundo moderno.⁴ Ya Horkheimer (2003: 31) había expuesto esto al decir que “el científico y su ciencia están sujetos al aparato social; sus logros son un momento de la autoconservación, de la constante reproducción de lo establecido”. De la misma forma Jeffrey Alexander (2019: 223) menciona que la teoría social “debe considerarse, no sólo como un discurso generalizado, del cual una parte muy importante es ideología. Como estructura de significado, la teoría científica social funciona, efectivamente, de forma extracientífica”.

La coimplicancia mundo-ciencia no es un descubrimiento novedoso, pero sí bastante ignorado. Si queremos lograr una sociología crítica debemos partir de este principio: que ninguna ciencia es estrictamente objetiva. Por el contrario, está siempre integrada a un sistema, a una totalidad, y su objetivo como “parte de” es el preservar dicho sistema. Decimos, por tanto,

³ Recordemos que Weber (2014: 77) llama sociología “a la ciencia que quiere *comprender* la acción social mediante una interpretación de la misma, explicando por esa vía la causa de su realización y de sus efectos”.

⁴ Según Gouldner, las teorías sociales están formuladas a partir de postulaciones y supuestos básicos subyacentes (*background assumptions*). Estos últimos pueden ser creencias generales, es decir, hipótesis acerca del mundo, o bien, supuestos acerca de ámbitos particulares (*domain assumptions*). En cualquier caso, lo que intenta demostrar Gouldner (1970: 37) es que: “Afirmo, pues, que la labor de los sociólogos, como la de otros, se halla influida por un conjunto subteórico de creencias ya que los supuestos básicos subyacentes son eso: creencias acerca de todos los miembros de ámbitos simbólicamente constituidos”.

que la sociología tradicional opera bajo una totalidad condicionante. En tanto reproductor de sentido tiene un carácter político; ¿qué significa que la teoría social funciona de forma extracientífica? Si bien toda ciencia moderna tiene como principio “dominar un ámbito de objetos”, la sociología tiene como fundamento la voluntad de dominación del complejo social, es decir, reducir la alteridad del otro para integrarlo al fundamento del mundo y reproducirlo.

2. Proyecto moderno y sociología como reproducción de sentido

¿Cuáles son las características esenciales de la modernidad como totalidad condicionante? La respuesta es, por demás, debatible. Pero aquí no partimos de las respuestas eurocentradas, ni de aquellas que defienden el proyecto que definen. Por el contrario, nos sumamos a las investigaciones críticas, poscoloniales y periféricas que desmienten los mitos modernos.

En principio, afirmaremos que “la modernidad comienza con la apertura al océano Atlántico del mundo latino-germánico de la cristiandad medieval en 1492” (Dussel, 2014: 297) y que, con ella, seis fenómenos constitutivos se inauguran:

- 1] Políticamente, la colonialidad (...) en América Latina (...)
- 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: 297)

Al ser originalmente colonialista en su fundamento y en su crítica, el mundo moderno excluyó diversos sistemas culturales en la construcción del “nuevo mundo”. Se hicieron recortes funcionales en algunos casos, pero siempre con fundamento en el proyecto del mundo moderno. El excedente del recorte quedó fuera del proyecto como lo absurdo e inútil. Este *excedente humano* que se generó, se acerca a lo que De Sousa Santos (2006)

llama *ausencias* producidas por la “realidad hegemónica”, por la totalidad del mundo moderno; se trata de elementos residuales producidos por la monocultura de la modernidad. Lo que no existe es lo que no se enmarca en la totalidad y es activamente producido como no existente. Según el sociólogo portugués hay cinco formas de producción de ausencias, estas son: la monocultura del saber y el rigor, que invalida todo tipo de conocimiento alternativo 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 está por encima de otras formas de producción (De Sousa Santos, 2006).

De alguna forma, por “transferencia de sentido” podríamos decir, la sociología comparte los mismos atributos que la modernidad: la sociología es, en su generalidad, una ciencia colonial, eurocéntrica, capitalista, fetichista, egocéntrica y objetual, que tiende a observar a su objeto a partir de los sesgos de la monocultura moderna.

Mariani (1994) expuso a pensadores que operaron radicalmente bajo estos principios en el albor de la sociología latinoamericana, como por ejemplo el sociólogo José Ingenieros, quien mencionó en alguno de sus textos: “cuanto se haga en pro de las razas inferiores es anticientífico; a lo sumo se les podría proteger para que se extingan agradablemente, facilitando la adaptación provisional de los que por excepción pueden hacerlo” (Ingenieros, J. en Mariani 1994: 241). Es cierto que la sociología ha madurado y ha desplazado muchos mitos modernos, pero “la visión de hacer sociología desde la racionalidad capitalista [y eurocéntrica] de la sociedad occidental” (Roitman, 2008: 19) persiste.

Es importante que los sociólogos puedan medir lo que estudian: lo que no se puede medir no es conocimiento, tal vez porque en lo que se puede medir se puede invertir. Como dijo Adorno (1975: 13): “Ninguna teoría escapa ya al mercado: cada una de ellas es puesta a la venta (...) todas son devoradas”.

Metodológicamente, la sociología tradicional se originó y fundamentó en el principio de univocidad de las ciencias fácticas y en el principio político de voluntad de dominación. Recordemos que para Comte (1975: 78) “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 (...). Nuestras investigaciones positivas deben reducirse esencialmente (...) a la apreciación sistemática de lo que es, renunciando a descubrir su primer origen y su destino final”. En Comte la idea de coimplicancia entre los hechos, los datos, la experiencia (*e.g.* sustantividad real del ente sociológico) y la univocidad de la razón fundamentaron su *filosofía positiva*. La tendencia positivista radica en pensar la naturaleza objetualmente, de tal forma que le permita al hombre dominarla, pues “lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la manera de servirse de ella para dominarla por completo; y también a los hombres” (Horkheimer & Adorno, 2007). Por ello decimos que el principio político de la sociología tradicional está en la voluntad de dominación del ente sociológico, pues la ciencia moderna “se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos” (Horkheimer & Adorno, 2007). La necesidad de una ciencia positiva estaba impulsada no por una necesidad propia de la razón. Como Wallerstein (et al. 2003: 13) enseña: “Políticamente el concepto de leyes deterministas parecía ser mucho más útil para los intentos de control tecnocrático de movimientos potencialmente anarquistas (...) no sólo para los que se resistían al cambio tecnocrático en nombre de la conservación de las instituciones (...) sino también para los que luchaban por posibilidades espontáneas y radicales de introducir la acción humana en la esfera sociopolítica”.

Weber se preocupó por la tendencia de la racionalización y burocratización de la sociedad moderna “en la cual se llegaría a una desautorización de la experiencia concreta y a la manipulación de los individuos reducidos a simples unidades cuantificadas, sometidas a una despiadada *ratio* económica que se funda en el cálculo” (Perlini, 1976: 14), y trabajó, tal vez, en lo que podríamos llamar una sociología antitética en algunos ámbitos a la parsoniana, pero por ser él mismo —como dijo— un “hijo del moderno mundo cultural europeo” (Weber, 2011: 55), no halló ni buscó alternativas radicales al problema; ello hubiera implicado enemistarse con sus padres (el mundo moderno y la cultura europea). Por el contrario, Weber sólo propuso remedios paliativos y toda sociología llamada crítica se permeó de esta insuficiencia.

Tal fue el caso de la escuela de Frankfurt que, desde la categoría otológica de *totalidad* (presente en Hegel, Heidegger y Lukács) originó una crítica a la epistemología y a la sociedad moderna, pero sólo al nivel de conocimiento crítico y no como una ética estructurada; no pudieron superar la categoría

que les permitió iniciar su crítica. En su dialéctica negativa, por ejemplo, Adorno no propone alguna alternativa que superase a la modernidad, tal vez porque tenía miedo a que, como le sucedió a Lukács, la teoría se convirtiera en puro pragmatismo: “la teoría, transformada en un instrumento para la revolución, manipulaba la verdad según las necesidades estratégicas del partido” (Buck-Morss, 1981: 79). La crítica quedó recluida en la totalidad como diferencia, pero no como algo ontológicamente distinto.

Por todo esto, desde Comte, hasta la sociología contemporánea, la disciplina se describe como un eterno regreso a lo mismo: como sociología tradicional opera para modernizar lo no-moderno y como sociología crítica es la búsqueda moderna por resolver problemas modernos. Luhmann (2012: 8) mencionó algo que aún hoy en día a algunos les cuesta decir: que, “después de los clásicos, y por tanto desde hace casi 100 años, la sociología no ha mostrado progresos dignos de mención en la teoría de la sociedad”. A mi entender, esta falta de trascendencia se debe a que la racionalidad moderno-europea ha entendido la realidad social únicamente como dialéctica con fundamento en el ser; es decir, a partir del principio de identidad, que refiere únicamente a las sociedades del centro, industriales, burguesas y capitalistas.⁵ El devenir ya está inscrito potencialmente en lo dado, por eso, cuando hablamos del presente o del futuro de la sociedad, sólo hacemos alusión al pasado con un prefijo o complemento (“posmodernidad”, “posindustrialismo”, “hipermodernismo” etc.): “un sistema —dirá Luhmann (2012: 86) apelando a Hegel— no es otra cosa (o no tiene otra cosa) que la historia de su propio movimiento”. La modernidad acabó con la utopía y la sociología, atrapada en los márgenes de la totalidad, con la capacidad de imaginar otros mundos.

Hoy, no obstante, la tesis sobre la diversidad de los mundos representa para nosotros un alivio. Lo que está más allá del horizonte, lo que se escapa a la hegemonía de la totalidad, el Otro, que se considera desde el centro como el no-ser, pareciera ser hoy la única razón por la cual mantener la esperanza en una sociología y un mundo nuevo. ¿No es la exterioridad la base para nuevos despliegues teóricos y prácticos? Pero ella no es todavía

algo dado. Los posmodernos pecaron de predicar su libertad atados aún a las cadenas de la modernidad. Por ello, todo antimodernismo que quiera evitar este error debe considerar su idea no como un hecho, sino como un pro-yecto. Una sociología antimodernista necesariamente debe pensarse como una sociología *ludita*, que desmantele el proyecto hegemónico y, a su vez, construya un nuevo mundo donde quepan otros mundos.

3. Sociología de la liberación: una solución transmoderna _____

Retomemos la premisa de que el dominio del sujeto sobre el objeto en el que se funda el conocimiento moderno se vuelve un acto político cuando dicho ente es no algo, sino alguien. El origen de la conciencia sociológica tradicional es proxémico, en tanto que refiere a la sociedad (“hecho social”, “relación social” o “sistema social”) como un ente, un objeto, y no a partir de su componente esencial, que es humano. La captación teórica del contenido del ente sociológico con sentido dentro de la modernidad como totalidad ontológica es objetual, abstracta y universal; la sociología tradicional tematiza la sociedad a partir del ego cogito como res extensa; como ciencia fáctica requiere pensar la sociedad como un hecho u objeto que lo despoje de su realidad 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, reduciendo la experiencia metafísica que supone la interacción entre el científico y la sociedad a coimplicancia fáctica: “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”, dice Weber (2014: 80). Y Durkheim, por su parte, (2012: 82) escribe: “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”. Lo “objetual” en este sentido no es más que el residuo de alguna finalidad práctica que puede ser o bien una necesidad del Estado o una necesidad del mercado.

La reducción a coimplicancia fáctica de la sociedad entonces, es dada por una *necesidad* y por tanto una voluntad de dominación. El conocimiento que llamamos “objetivo” no es más que el conocimiento de un ente en relación a un proyecto.

En *Totalidad e Infinito*, Emanuel Levinas denuncia enfáticamente este despojo de la alteridad y humanidad del hombre en la mirada moderna que

⁵ Consideremos, por ejemplo, la pregunta que se hace Weber (2014: 55) en su *Introducción General a los Ensayos sobre sociología de la religión*: “qué serie de circunstancias han llevado a que precisamente el suelo de Occidente, y sólo aquí, se hayan dado ciertas manifestaciones culturales, mismas que se encuentran en una dirección evolutiva de alcance y validez universales?” (subrayado mío).

tematiza al mundo. Lo cierto es que, entre el Yo científico, sujeto moderno, y el Otro, sujeto libre e indeterminado, se desborda la idea de *Infinito* y “pensar lo infinito, lo trascendente, al Extranjero, no es, pues, pensar un objeto” (Levinas, 2016: 46). Levinas reconoce que la actitud hacia el Infinito no puede ser la de *necesidad*, sino la del Deseo: “El Deseo es una aspiración que lo Deseable anima: nace partiendo de su «objeto», es revelación. La necesidad es un vacío del Alma, parte del sujeto” (Levinas, 2016: 62). Bajo este principio ¿la sociología no está obligada a *desear* su “objeto” más allá de *necesitarlo*? De ser así la sociología deja de ser proxémica, su saber más bien se origina y determina por la *proximidad*. Ésta es el acortar distancia hacia alguien. Es la relación cara-a-cara o, específicamente, el rostro-a-rostro⁶ que es “el origen anterior a todo origen” (Dussel, 2011: 31). Es la realidad más esencial del hombre: “la metafísica en su sentido estricto” (Dussel, 2011: 35). Mientras la proxemia refiere a la cercanía con los entes, la proximidad es el encuentro de dos seres humanos sin mediaciones: es lo anterior al mundo, a toda tematización y, por tanto, a toda sociología. Es anterior entonces, a la acogida del Otro e invierte la tematización hacia el sometimiento de una exigencia; el sociólogo espera con voluntad de servicio a que el Otro se exprese por medio de su palabra.

El encuentro rostro-a-rostro imposibilita la exigencia del conocimiento positivista porque, a través de su expresión, “el rostro del Otro destruye a cada momento y desborda la imagen plástica que me deja” (Levinas, 2016: 48). Es incomprensible. La “verdad”, dice Levinas, surge cuando el Otro me habla, no cuando Yo lo tematizo. Nuestro punto de acceso al otro está determinado por el lenguaje y aunque incomprensible, no es incognoscible.

La Exterioridad es ese ámbito “más allá” desde el cual el otro me habla; es la categoría a la que la Escuela de Frankfurt no pudo acceder. Este ámbito se manifiesta en las culturas no modernas, pero también revela la existencia de una trascendencia interior a la totalidad que nunca ha sido

subsumida por su proyecto. Es decir, que la totalidad nunca ha sido totalizada. Pensar las cosas más allá de la modernidad y el capitalismo, más allá del *ego*, es la cuestión analéctica.

El pasaje de las ciencias fácticas a las ciencias humanas es expuesto brevemente por Dussel (2012: 239):

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.

Pero ¿cómo interpretamos la palabra del Otro? 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 subsumición del Otro en Mismo como síntesis. La *dabar* (“palabra” en hebreo), por otro lado, es 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 del Mismo. La inmanencia del sociólogo 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. Por otro lado, la hermenéutica analógica (Beuchot, 1997) intenta decodificar y contextualizar la palabra, como *dabar*, en cualquiera de sus formas. Esto es que, siendo un texto cultural, puede referirse a escritos, diálogos o acciones significativas. La hermenéutica analógica es esencial en el proceso hacia una sociología transmoderna. Hasta ahora, un péndulo ha dirigido los caminos de la reflexión sociológica; por un lado, la sociología tradicional, positiva, interpreta los datos con pretensión de univocidad y, por otro, un extremo relativismo es el origen de la reflexión posmoderna. La analógica, por su parte, pretende situarse en un espacio intermedio, aunque inclinado a la equívocidad.

En resumen, la novedad del método analéctico consiste en dos cosas. En principio, que no se trata de una crítica interna del Mismo que, en su mismidad, posibilita el movimiento como actualización del sistema o como desarrollo de lo potencialmente dado en sus fundamentos, sino que

⁶ Quiero señalar 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 y que de hecho, 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. 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.

se abre a lo radicalmente Otro que predica de otras formas el ser; es decir, que la modernidad no es la única forma en la que puede constituirse un mundo, sino que es una de infinitas formas. A diferencia de la crítica que parte de la totalidad, de la dialéctica negativa, la analéctica o dialéctica positiva abre el ámbito del sujeto moderno que tematiza el mundo y lo enmudece, para hallar en la Exterioridad aquellas respuestas a las que por sí mismo no puede llegar.

Por otro lado, es un método esencialmente ético, piensa a la sociedad no a partir de su facticidad sino de su exterioridad metafísica; de su distinción analógica. El científico se acerca a ella con voluntad de vida y servicio. La moderna voluntad de dominación queda excluida por una experiencia transontológica no fetichizada.

A grandes rasgos, la sociología transmoderna, habiendo pasado desde el método fáctico hasta el analéctico, intenta extender no sólo un plano simétrico (analógico) desde el cual pensar y articular conceptualmente lo alienado por la modernidad, sino que además abre un campo de acción desde el cual el científico, interpelado por la exterioridad o trascendencia interior, es decir, por los oprimidos y desplazados de la totalidad hegemónica, puede moverse hacia ellos sin necesidad de introyectarlos a su proyecto. El conocimiento sociológico no está en la síntesis de la comprensión del ente sociológico, sino en la relación antitética y analógica entre el Yo científico y el sujeto que se expresa tematizando el mundo.

4. Hipótesis para una sociología de la liberación _____

Hasta aquí, hemos trazado brevemente el camino a seguir para pasar de una sociología tradicional a una sociología transmoderna. Dijimos inicialmente que una tal sociología sólo puede pensarse como una sociología de la liberación en el sentido filosófico del término. Dicha sociología es activa, e intenta transformar el proyecto hegemónico de la modernidad para crear un mundo donde sea posible la existencia de otros mundos. Esta sociología entonces, debe ser entendida como un proyecto al que deben sumarse fuerzas, reflexiones e investigaciones; superar el proyecto moderno es una necesidad moral, científica y sociológica que no se agotará en la producción académica de una biografía particular. La cuestión, por tanto, no es la de determinar qué es la sociología transmoderna, sino tan sólo exponer algunas de sus delimitaciones. ¿En qué consiste entonces el proyecto de la sociología transmoderna?

En principio, decimos que la sociología transmoderna propone un conocimiento relacional, humanista y práxico, a contraposición del objetual, funcional y contemplativo que supone la sociología tradicional. Responde a las necesidades políticas de la periferia del moderno sistema mundial por repensar la sociedad más allá del cientificismo de la racionalidad eurocéntrica. El origen de su conocimiento no es la del científico que tematiza el mundo, sino la del científico que escucha la voz de la sociedad y, en especial, a los desplazados del proyecto moderno. A diferencia de la sociología antihumanista de Luhmann, la sociología transmoderna intenta ser radicalmente humanista; a diferencia de la sociología crítica de la Escuela de Frankfurt, la sociología transmoderna tiene un componente ético que le impide mantenerse pasivo en la reflexión teórica ante las exigencias de la humanidad; a diferencia de la sociología posmoderna, la sociología transmoderna no declara una victoria inexistente, más bien, supone que el proyecto moderno debe ser desmantelado a la vez que revaloriza otras formas de existencia.

Esta sociología pretende responder afirmativamente a la pregunta que alguna vez se planteó Fals Borda: ¿es posible una sociología de la liberación? La sociología transmoderna es aquella ciencia propia y subversiva; tiene por empresa la de construir tantos mundos como necesidades existen. En ningún momento debe pensarse que esto es igual a la tesis que pretende desarrollar distintas modernidades que se adapten a las necesidades de las naciones. Esa es una idea del proyecto moderno para sí. Por nuestra parte, creemos que la sociología debe servir como un proyecto de transformaciones factibles antihegemónicas, que es el tercer nivel de la praxis crítica propuesta por Dussel (2006) en sus 20 Tesis de Política.⁷ La importancia de las ciencias políticas, como la sociología, residen en esta utilidad: no ya en la retención de la totalidad sino en la de su transformación hacia otro mundo posible.

4.1 Por su trabajo político, *la sociología transmoderna no es objetiva*. Como afirma Levinas (2016: 89): “El saber cuya esencia es crítica no se puede reducir a conocimiento objetivo. Lleva hacia el Otro. Acoger al Otro es poner mi libertad en cuestión”. Desmentido el mito acerca de la objetividad, se afirma que el sociólogo tiene un compromiso político que puede ser ideológico o crítico; puede servir al proyecto temporal-espacial de la modernidad

⁷ Véase la tesis 15.

o servir al otro en tanto otro. En el primer caso el sociólogo tematiza el mundo, en el segundo interpreta analógicamente la tematización del otro; en el primero la sociología es moderna, en el segundo es *trans*-moderna.

4.2 *El conocimiento crítico que supone no es objetual* porque no reduce al sujeto únicamente a partir de su sustantividad natural o de la coimplicancia fáctica, sino a partir de su indeterminación, de su libertad y de su historia. La sociología no estudia una cosa, sino un hecho no enmudecido, esto es el hecho en su calidad cultural. La voz del sujeto, que no sólo es individuo, sino que sincrónicamente refiere a un pueblo, se expresa tematizando el mundo. Su palabra manifiesta su libertad y su indeterminación, así como mi incapacidad de comprenderlo en su plenitud. El sujeto continuamente modifica mi conocimiento porque tiene una historia. Cada rostro particular tiene detrás de sí la historia de una comunidad, así como cada comunidad está representada por la historia de los sujetos que lo constituyen. El pueblo y el sujeto son analógica y diacrónicamente similares.

4.3 *Metodológicamente agrega dos momentos críticos al modelo fáctico: el momento dialéctico y el analéctico:* El momento dialéctico, como dialéctica negativa, intenta hacer una descripción general de la totalidad para saber situar cada hecho y cada cosa en su totalidad condicionante. En su quinta tesis de la filosofía de la liberación, Dussel (2011: 237) expone:

El ámbito propio de la dialéctica es lo ontológico; es decir, el pasaje de un horizonte de entes a otro hasta su fundamento. En el nivel semántico se refiere a sistemas concretos (...) La categoría propia del método dialéctico es la de totalidad. Su principio es el de identidad y diferencia. Es decir, el método dialéctico parte del principio mismo de la ciencia; puede pensar los supuestos de toda teoría científica, y lo hace desde el mundo (...) puede cuestionar la totalidad de la ciencia.

Por otro lado, el momento analéctico es fundamental para pasar de una crítica a una ética, pues gracias a ella se conocen las interpelaciones de la exterioridad:

El momento analéctico nos abre al ámbito metafísico (...) refiriéndose semánticamente al otro. Su categoría propia es la de exterioridad; por ello, el punto de partida de su discurso metódico (...), es la exterioridad del otro; su principio no

es el de identidad sino el de separación, distinción. El saber pensar (...) desde la dignidad del “expulsado” (...) es una cuestión analéctica. (Dussel, 2011: 239)

El hecho cultural, después de estos dos momentos, se piensa como ambiguo y no uni-versal. Por ello se interpreta analógicamente. La hermenéutica analógica es aquella interpretación que se posa sobre un ámbito intermedio entre la univocidad y la equivocidad, pero siempre inclinada a ésta última. Además, puede referirse a cualquier campo de la vida social: la economía, la política o la pedagógica. Analizar cada uno de estos campos requiere pasar previamente por los dos momentos críticos anteriores. El conocimiento sociológico entiende la relación entre los casos particulares y su fundamento ontológico, y propone su transformación a partir de la voz de los desplazados de dicho proyecto.

4.4 Por no estar comprometida con el proyecto moderno, *la sociología transmoderna revaloriza otras formas de existencia.* En efecto, el sociólogo debe evitar la observación a partir de los lentes de la monocultura moderna. Por su parte, más bien debe conocer las exigencias reales de la sociedad y las distintas culturas, y partir desde ahí para proponer otro mundo. La sociología tradicional opera precisamente de forma inversa; sin escuchar las necesidades de la sociedad impone un proyecto y fuerza los caminos para la introyección de la sociedad a dicho proyecto. Advertimos que la voluntad de dominación es reemplazada por la voluntad de vida o voluntad de servicio; por tanto, el proyecto al que sirva la sociología debe procurar la vida en cualquiera de sus variantes en pro de la humanidad.

4.5 Bajo esta lógica se entiende que *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. Como lo mencionamos arriba, el sociólogo debe proponer transformaciones factibles antihegemónicas.

4.6 Decimos, por tanto, que *el sociólogo transforma el mundo.* La praxis de liberación que ejerce el científico en su papel ético-político no sólo sirve al otro, sino que cambia continuamente el sentido del mundo; lo transforma en diálogo y puede construir entonces, otros mundos. Tantos como sean necesarios. Trabaja en la construcción de un mundo donde otros mundo sean posibles.

4.7 A grandes rasgos, estos son los elementos que deberían dirigir a una sociología transmoderna o de la liberación. Siendo sinceros faltan muchas respuestas que especifiquen el trabajo del sociólogo o que lo diferencien de otras disciplinas. Los bordes parecen difusos, tal vez porque una sociología como la que se propone es necesariamente interdisciplinaria. La realidad es integral, tanto como su estudio debería de serlo. No obstante, estas cuestiones se resolverán con el paso del tiempo y con las investigaciones que se sumen a esta empresa. La duda que muchos pueden tener es si la sociología puede existir sin modernidad. La sociología de la liberación pretende responder afirmativamente a esta cuestión.

Tareas emergentes de la sociología transmoderna _____
 ¿Cuáles son los estudios que debe privilegiar este proyecto para constituirse sólidamente como una alternativa científica? Inicialmente debemos profundizar en una sociología de la sociología transmoderna. Este artículo apenas ilumina algunos bordes sobre los cuales se pretende orientar el proyecto, pero es preciso dedicar más tiempo y seriedad a esta reflexión teórica. Entender cuál es el paradero actual de la sociología latinoamericana y entender también la historia de su función política en la región. Deconstruir la sociología implica, además, decolonizar la historia del pensamiento sociológico realizando una historia mundial de la sociología no comtiana y pensar, entonces, qué otra forma puede tomar nuestra ciencia más allá de la monocultura moderna.

En segundo término, debemos también realizar una *sociología transmoderna de la transmodernidad*. ¿La modernidad está terminando?, ¿cuáles son las formas de su decadencia? A partir de este derrumbe ¿cómo podemos proponer otros mundos, es decir, otras formas de existencia? La sociología transmoderna debe enriquecer los estudios históricos de la *filosofía de la liberación* acerca del ocaso de la modernidad y proponer caminos a seguir. El Otro no es un ser abstracto, sino que existe como el rostro sexuado, como el rostro de la pedagógica, o como el rostro de la política. Nuestra sociología debe penetrar cada uno de estos ámbitos y estudiar dialógicamente los campos sociales que implican.

Esto último nos lleva también a *repensar las herramientas de estudio*. ¿Qué pasará, por ejemplo, con las ciencias estadísticas?, ¿en qué nivel tienen cabida en la sociología transmoderna? El *big data*, por ejemplo, ha sido una herramienta de control al servicio del mercado y de la política formal;

los famosos *think tanks* han servido en esta compañía, pero ¿en dónde deberíamos situarla nosotros? Uno de los principios de la sociología transmoderna es no reducir la experiencia metafísica a mero *datum*, pero ¿eso significa que no podemos hacer uso de estas herramientas tecnológicas?, ¿o es acaso que pueden usarse de alguna forma crítica?

Por lo demás, debemos aprender mucho acerca de la Investigación-Acción Participativa y también encontrar los medios adecuados para ejercer la hermenéutica analógica contextualizadamente, es decir, que tenga relación con el campo en el que se está ejecutando y que esté en sintonía con los grupos, sujetos o pueblos con los que se está en diálogo.

Por otro lado, la sociología transmoderna intenta resolver el problema del *micro-macro link*, por ello es preciso que *subsuma los análisis posmodernos y establezca la coimplicancia individuo-estructura; el metarrelato y el microrrelato*. La interpretación del hecho cultural no puede ser radicalmente unívoco ni equívoco. Debe interpretarse siempre a partir de la analogía que abre un ámbito de semejanza y distinción entre las micro y macro instituciones. Si en los estudios acerca de la erótica, de la pedagógica o de la política extendemos adecuadamente este ámbito podremos entender dialécticamente y analéticamente la relación de los sujetos y sus mediaciones.

En fin, el proyecto de la sociología transmoderna es apenas una propuesta que debe pulirse y mejorarse, pero la idea esencial debe permanecer en ella. Esto es, desarrollar una ciencia que responda a las necesidades latinoamericanas por un mundo más justo, que privilegie la vida y que proteja las distintas formas de enunciar el ser y el mundo.



REFERENCIAS

- Adorno, T. (1975) *Dialéctica Negativa*. España: Taurus.
- Alarcón, L. (2001) "Perspectivas de la sociología Latinoamericana. Sociología de la alteridad en el siglo XXI" en *Perspectivas de la sociología latinoamericana* (11). pp. 85-103.
- Alexander, J. (2019) *Sociología Cultural: Formas de clasificación en las sociedades complejas*. México: FLACSO México.
- Bauman, Z. (1996) "Teoría sociológica de la posmodernidad" en *Espiral*, 2 (5). México, pp. 81-102.
- Beck, U.; Bonss, W. y Lau, C. (2004) "Teoría de la modernización reflexiva - Preguntas, hipótesis, programas de investigación" en Pappé, S. (coord.) *La modernidad en el debate de la historiografía alemana*. México: UAM-A.
- Berger, P. y Lukmann, Th. (1995) *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu.
- Beuchot, M. (1997) *Tratado de hermenéutica analógica*. México: Ítaca.
- Buck-Morss, S. (1981) *Origen de la dialéctica negativa*. México: Siglo XXI.
- Comte, A. (1975) *Discurso sobre el espíritu positivo*. Buenos Aires: Aguilar.
- Donati, P. (2006) *Repensar la Sociedad*. España: Ediciones Internacionales Universitarias.
- Dussel, E. (2015) *Filosofías del Sur: Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- _____ (2014) *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- _____ (2011) *Filosofía de la liberación*. México: FCE.
- _____ (2006) *20 tesis de economía política*. México: Siglo XXI.
- _____ (1973) *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomos I y II, Argentina: FCE.
- Fals, O. (2015) *Una sociología sentipensante para América Latina*. México: CLACSO/Siglo XXI.
- _____ (1973) *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Nuestro tiempo.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. (2007) *Dialéctica de la Ilustración*. España: Akal.
- Horkheimer, M. (2003) *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kozlareck, O. (2014) *Modernidad como conciencia del mundo: ideas en torno a una teoría social humanista para la modernidad global*. México: Siglo XXI.
- Latour, B. (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo sobre la antropología simétrica*. Argentina: Siglo XXI.
- Levinas, E. (2016) *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Luhmann, N. (2007) *La sociedad de la sociedad*. México: Herder/IBERO.
- Mariani, R. (2008) *Origen y trayectoria de la sociología latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO.
- Perlini, T. (1976) *La escuela de Frankfurt*. Venezuela: Monte Ávila.
- Roitman, M. (2008) *Pensar América Latina. El desarrollo de la sociología latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO.
- Simmel, G. (2014) *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: FCE.
- De 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" en *Encuentro en Buenos Aires*. Buenos Aires: CLACSO.
- Wallerstein, E. (2016) *Abrir las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI.
- Weber, M. (2014) *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid: Alianza.
- _____ (2011) "Introducción general a los Ensayos sobre sociología de la Religión", en *La Ética Protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.
- Zima, P. (2004) "Modernidad-modernismo-posmodernidad: ensayo de una terminología", en Pappé, Silvia, (coord.) *La modernidad en el debate de la historiografía alemana*. México: UAM-A.