

# HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

ANDREW ROTH SENEFF\*

## RESUMEN

Este ensayo revisa, desde una perspectiva epistemológica, la relación entre la construcción histórica de ciertos puntos de vista y las políticas públicas, con el objeto de examinar la reflexividad requerida para una explicación descriptiva de un punto de vista y su institucionalización en prácticas y marcos de interacción. Con base en las propuestas de Bourdieu, se establecen los contrastes entre la reflexividad científica y la reflexividad cerrada basada en algún principio ontológico y a veces teleológico. El ensayo termina con un análisis crítico de algunas políticas públicas mexicanas, dirigidas hacia una transición democrática y al fomento de una cultura nacional innovadora con instituciones de “competencia internacional”.

**PALABRAS CLAVE:** POLÍTICAS PÚBLICAS, EPISTEMOLOGÍA, SISTEMA NACIONAL DE INVESTIGADORES, CIENCIAS SOCIALES.

## ABSTRACT

This essay adopts an epistemological perspective to review the relationship between the historical construction of certain points of view and public policies, in order to examine the reflexivity that a descriptive explanation of a point of view requires, together with its institutionalization in practices and frameworks of interaction. Based on proposals from Bourdieu, it establishes contrasts between scientific reflexivity and the closed reflexivity based on some ontological, or at times teleological, principle. The article ends with a critical analysis of certain public policies in Mexico that address a transition to democracy and the development of an innovative national culture with institutions of “international competence.”

**KEYWORDS:** PUBLIC POLICIES, EPISTEMOLOGY, NATIONAL SYSTEM OF RESEARCHERS, SOCIAL SCIENCES.

Recepción: 15 de mayo de 2008 • Aprobación: 15 de noviembre de 2008

\* Centro de Estudios Antropológicos, El Colegio de Michoacán, A.C. CE: aroth@colmich.edu.mx

## INTRODUCCIÓN

Una consideración de los avances en el desarrollo de una epistemología de las políticas públicas es otra manera de acercarnos a las ciencias históricas como ciencias críticas. No es un proyecto científico nuevo. Podemos encontrarlo plasmado, por ejemplo, en la obra de Weber, en particular en el famoso ensayo sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Actualmente se le asocia con el estudio crítico del desarrollo de la esfera pública (Habermas 1991, Reddy 1992, Anderson 2006, Picatto sf) pero, también, hay otros acercamientos interesantes. Aparece, por ejemplo, en una lectura inportante de la epistemología genética de Jean Piaget (Turner 1974). Y, en efecto, ha existido como proyecto desde al menos la publicación de *La ciencia nueva* de Giambatista Vico. Es, además, un proyecto científico con una perspectiva reflexiva necesariamente abierta y dialógica en marcado contraste con las perspectivas cerradas y lógicas que parten de un tipo general de sujeto epistemológico “racional”, “económico”, o “impulsado por instintos”, etcétera. Además, sus explicaciones descriptivas dependen de acercamientos historiográficos y etnográficos a la cultura no como producto y objeto de crítica sino como una producción inseparable del poder vislumbrado en diferentes formas de organización y de significación (Roseberry 1989:17-29, Wolf 1999:383-397).

En este ensayo voy a revisar la relación entre la construcción histórica de ciertos puntos de vista y las políticas públicas para, así, examinar la reflexividad requerida para una explicación descriptiva de un punto de vista y su institucionalización en prácticas y marcos de interacción. Sigo a Bourdieu (2003, 2004) al argumentar que la forma de reflexividad requerida es científica en contraste con una reflexividad cerrada mediante una lógica basada en algún principio ontológico y a veces teleológico. Termino con una consideración sobre cómo estas distinciones y su operación crítica pueden ejemplificarse en el cuestionamiento de algunas políticas públicas mexicanas dirigidas hacia una transición democrática y el fomento de una cultura nacional innovadora con instituciones de “competencia internacional”.

## LA EPISTEMOLOGÍA DE UN PUNTO DE VISTA

Weber en su famoso ensayo sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo trataba de lograr que el lector pudiese experimentar un sentido de sorpresa y preocupación al reconocer un cambio relativamente novedoso. No provocó el impacto que esperaba, a principios del siglo XX, cuando redactaba su ensayo. La historia de este nuevo “espíritu” ya tenía suficiente profundidad temporal para haberse vuelto habitual. Estaba asociado con un cambio histórico iniciado en el siglo XVI: en el proceso de la Reforma en Europa y su institucionalización durante unos siglos, la vida ascética dirigida a la salvación de

uno mismo y restringida al claustro o la renuncia de la vida en sociedad, se volvió secular, cotidiana e inclusive quedó inscrita en los aforismos sobre éxito, autorrealización y bienestar de, por ejemplo, Benjamin Franklin (1958:48-54).

Weber estaba muy consciente del problema que plantearía la recepción de su argumento en el periodo en el que redactó su ensayo (1904-1905). En efecto el ensayo provocó un debate notable sobre el desarrollo del capitalismo moderno. Escribió una versión revisada del ensayo (1920-1921) con el propósito de responder a los contraargumentos de otros científicos sociales, especialmente de Sombart (1979 [1913]), quienes pusieron en duda la novedad del cambio. Además, a solo unas décadas después de la “era dorada”, la sabiduría de aforismos como “tiempo es dinero” (1958:48, 194-198, nota 12) ya era sintomático de una racionalidad orientada a la acumulación como un valor en sí. El novedoso espíritu moderno de autorrealización “moral” mediante la acumulación ya no parecía tan novedoso en los inicios del siglo XX, más bien se había convertido en “algo” natural y era contemplado como parte de la condición humana. Weber, entonces, trató de comprender la historia de esta familiaridad y naturalidad. Sabía que la acumulación de riqueza como una forma de autorrealización mediante el ahorro ascético y la reinversión calculada y competitiva era, en verdad, “algo” extraño e inclusive un acto considerado asocial durante siglos de vida en sociedad: antes, un individuo tenía que renunciar a la sociedad e ir al claustro para asumir una vida ascética en búsqueda de la salvación; ahora, la misma vida ascética e individualista se puede realizar en sociedad al alcanzar el éxito de la acumulación como un signo (nunca cabalmente comprobable) de la salvación.

El ensayo de Weber ofrece una sociología histórica de un cambio en la mentalidad y las prácticas. Podría decirse que su ensayo trata la construcción histórica de un punto de vista moderno que permite una reinstitucionalización mediante la resignificación y refuncionalización de prácticas dirigidas a la búsqueda de la ganancia y la acumulación. En términos históricos, éste era un punto de vista nuevo, pero también un punto de vista íntimamente relacionado con el desarrollo de la esfera pública moderna y las políticas públicas. Weber, como científico social e intelectual, participaba en la esfera pública moderna y en su desarrollo. Para exponer los resultados de su estudio dentro de esta esfera en donde el punto de vista capitalista era dominante, tenía que tratar de recrear una época cuando tal punto de vista no solamente no dominaba sino que producía conmoción y consternación. Weber nos presenta un problema interesante. Para estudiar el capitalismo y el punto de vista capitalista como fenómeno histórico, necesitamos un punto de vista diferente, uno que permita vislumbrar realidades ocultas para una mirada que se encuentra inmersa en el capitalismo.

En fin, podríamos leer el ensayo de Weber como un acercamiento al problema de la génesis de un punto de vista poderoso. Esta lectura tiene una relación interesante con una serie de trabajos del antropólogo Terrence Turner acerca de la epistemología genética de Jean Piaget y su relevancia metodológica para la antropología. Aun cuando el interés de Piaget estaba en las operaciones lógicas desarrolladas en la formación de la persona,

Turner exploraba el uso de su epistemología genética para el estudio de las operaciones que Piaget caracterizó como “figurativas”. Turner revisaba la descripción piagetiana de un movimiento hacia un estado “descentrado” entre sujeto y objeto para, luego, mediante operaciones figurativas construir un estado “recentrado” en el que se vinculan, de nuevo, estados subjetivos con la experiencia de un medio exterior a la persona (Turner 1984, Turner y Fajans 1988 *apud* Graeber 2001: 54-69). De interés especial fue la posibilidad de que la descripción de la construcción de “modelos figurativos” en la formación de la persona pudieran explicar “la reestructuración de la identidad subjetiva como una proyección de estados subjetivos sobre el medio ambiente objetivo” (1973:353, traducción mía), que Turner consideró un acercamiento epistemológico al problema marxiano de la enajenación (Turner 1984, Turner y Fajans 1988 *apud* Graeber 2001: 54-69).

Por un lado, Weber nos ofreció el esbozo de un argumento histórico sobre el desarrollo e interiorización de un punto de vista sumamente poderoso que ha llegado a dominar la política pública durante la construcción de la modernidad. Por otro, Terence Turner ha argumentado que Piaget abrió la posibilidad de desarrollar una epistemología genética de la construcción e institucionalización de puntos de vista operantes en diferentes culturas; puntos de vista en que los estados subjetivos son objetivados como si fueran, de alguna manera, ajenos a nosotros mismos. Ambos argumentos tratan de describir las condiciones de la posibilidad de un punto de vista pero con una explicación descriptiva compleja que incluye el estudio del desarrollo histórico de las condiciones identificadas así como su institucionalización en prácticas y marcos de interacción y las consecuencias. Además, esta descripción exige que el investigador examine, también, la condición de la posibilidad de su punto de vista durante la descripción, una exigencia que Pierre Bourdieu ha caracterizado como reflexividad científica (2001). Para Bourdieu, y también para Weber y Turner, la reflexividad científica es una reflexividad abierta y dialógica que en la historia de las ciencias contrasta con otra reflexividad cerrada y lógica.

## LAS REFLEXIVIDADES Y LAS FRONTERAS ENTRE CIENCIA Y POLÍTICA<sup>1</sup>

Un vocero contemporáneo de una reflexividad científica cerrada y lógica es Steven Pinker, protagonista de la inteligencia artificial y la psicología evolucionaria en Harvard. Pinker rechaza la reflexividad abierta y dialógica de las ciencias históricas. Desde la publicación en 1994 de su libro, *El instinto del lenguaje*, Pinker ha insistido en la existencia de un “modelo estándar” en las ciencias sociales. Argumenta que este modelo en su desarrollo

<sup>1</sup> Este argumento fue parcialmente desarrollado para el trabajo, “La reflexividad científica ante la globalización” presentado en el coloquio: Ciencia y ética en la globalización, Academia Mexicana de Ciencias, UNAM, IRD y la Embajada de Francia, Octubre 2006.

y su institucionalización ha sido el medio que ha llevado a una distorsión premeditada de información, especialmente de la información acerca de la naturaleza de la creatividad humana y sus bases universales (p.ej., Pinker 1994, 405-415).

La crítica de Pinker es congruente con la postura en las ciencias cognoscitivas asociada con Noam Chomsky (Pinker 1994, 23) y con el proyecto que Chomsky ha defendido como una lingüística cartesiana (1966). El punto central de Chomsky es que la famosa prueba reflexiva de la existencia, *cogito ergo sum*, es, también, un punto de partida para una teoría de los datos cognoscitivos. Así, se aísla e identifica reflexivamente un objeto lingüístico de estudio que supuestamente es siempre el mismo para cualquier observador. En el caso de la lingüística, este objeto homogéneo de estudio resulta de los datos de nuestras intuiciones de la gramaticalidad como hablantes nativos (o mejor dicho las intuiciones del hablante nativo ideal). En contraste, el supuesto “modelo estándar” en las ciencias sociales “viola”, según Pinker (1994, 404-406), el argumento cartesiano puesto que su punto de partida es un principio reflexivo de relativismo.

La oposición que Pinker describe entre un supuesto “modelo estándar” en las ciencias sociales y la lingüística cartesiana, o mejor dicho, un modelo cartesiano en las ciencias cognoscitivas, es, en verdad, un debate muy antiguo. No obstante, la continuidad del modelo cartesiano como paradigma científico en el centro de las ciencias cognoscitivas y también la centralidad de las ciencias cognoscitivas en el contexto actual de la globalización contrastan notablemente con la pluralidad actual de modelos en las ciencias sociales así como con la marginación de los modelos críticos que toman como punto de partida algún principio (limitado o absoluto) del relativismo histórico, lingüístico o cultural.

Ambos modelos tienen un desarrollo de casi tres siglos y medio. Además ambos coexisten actualmente en y ante la globalización. No obstante, operan a partir de reflexividades radicalmente diferentes. La reflexividad cartesiana es cerrada y lógica mientras la reflexividad de las ciencias históricas es abierta y dialógica. El debate sobre estas reflexividades inicia, al menos, con la publicación de la primera edición de *La Ciencia Nueva* en 1725; es decir, setenta y cinco años después de la muerte de René Descartes (1590-1650). El libro de Vico representa un esfuerzo para proponer una metodología científica que critica a la de Descartes. Vico argumentó por una ciencia humana que combina la búsqueda filosófica de las verdades certeras, una búsqueda influenciada por la innovación metodológica de Descartes, con el estudio filológico de los resultados de la voluntad humana. En esta formulación encontramos una contemplación temprana de las relaciones entre estructura y agencia en el estudio del hombre, así como el reconocimiento de que nuestra “naturaleza es ante todo la de un ser sociable” (Vico *apud* Grassi 1987, 164). Según Vico, nuestra agencia o voluntad como seres sociales resulta de una ausencia, de una falta de correlación preestablecida entre las necesidades humanas y la naturaleza. Por lo tanto, la voluntad humana se organiza en el trabajo creativo para la satisfacción de las necesidades y dicho proceso es cultural; implica la humanización de la naturaleza.

La obra de Vico marcó así el inicio del debate entre las ciencias sociales o históricas y las ciencias cognitivas. En vez de aceptar el poder reflexivo de la objetivación (soy quien piensa) como un especie de axioma ontológico para la construcción de una epistemología (mis pensamientos e intuiciones constituyen un objeto comprobable de estudio), Vico insistía en ver las objetivaciones como el resultado de la voluntad y contemplar la voluntad humana como resultante, también, de la falta de relaciones preestablecidas entre la naturaleza (el medio ambiente del cual somos parte) y las necesidades humanas. A la vez, en lugar de las calidades reflexivas de nuestra voluntad, Vico ofreció otro axioma ontológico para fundar su nueva ciencia. Subrayó que todos somos conscientes de la finitud de nuestra existencia y el contexto epistemológico de esta finitud es un mundo autónomo a nosotros, un mundo que existía antes que nosotros y existirá después.

Doscientos años más tarde un eco de esta crítica se encuentra en una reflexión de Antonio Gramsci en una sección de sus *Cuadernos de la cárcel*, sobre “la llamada realidad del mundo externo”. Complementa y aclara la postura de Vico. Gramsci se preguntó:

¿Es posible que exista una objetividad extrahistórica y extrahumana? Pero, ¿quién juzgará de tal objetividad? ¿Quién podrá colocarse en esa suerte de punto de vista que es el “cosmos en sí”? ¿Qué significará tal punto de vista? (Gramsci, cuaderno 3, p. 145)

Luego, Gramsci se respondió:

Para entender exactamente los significados que puede tener el problema de la realidad del mundo externo, puede ser oportuno desarrollar el ejemplo de las nociones de “Oriente” y “Occidente”, que no dejan de ser “objetivamente reales”, aun cuando, analizadas, demuestran ser solamente una “construcción” convencional, esto es, “histórico-cultural” [...]. ¿Qué significaría norte-sur, este-oeste, sin el hombre? Estas son relaciones reales y, sin embargo, no existen sin el hombre y sin el desarrollo de la civilización. Es evidente que este y oeste son construcciones arbitrarias, convencionales, o sea, históricas, puesto que fuera de la historia real cada punto de la Tierra es este y oeste al mismo tiempo. Esto se puede ver más claramente en el hecho de que dichos términos se han cristalizado, no desde el punto de vista de un hipotético y melancólico hombre en general, sino desde el punto de vista de las clases cultas europeas, las cuales, a través de su hegemonía mundial, los han hecho aceptar por doquier [...] Así, a través del contenido histórico que se ha aglutinado en el término geográfico, las expresiones Oriente y Occidente han terminado por indicar determinadas relaciones entre complejos de civilizaciones distintas [...] Sin embargo, estas referencias son reales, corresponden a hechos reales, permiten viajar por tierra y por mar y arribar justamente allí donde se ha decidido arribar, “prever” el futuro, objetivar la realidad, comprender la objetividad del mundo externo. (Gramsci, Cuaderno 3, pp. 147 y 148, *apud* Polier y Roseberry 1989, 250).

Gramsci, como Vico antes, rechazó la noción de “un hipotético y melancólico hombre en general” construido a partir de nuestra reflexividad. Ambos no aceptaron el tipo de “sujeto epistemológico” lógico y cerrado postulado por Descartes y luego por Kant y, más recientemente, en la noción chomskiana de “un hablante nativo ideal”. En contraste, reconocieron procesos históricos y culturales en la construcción de puntos de vista sujetos a condiciones y coyunturas materiales. En sus formulaciones existe el reconocimiento, e inclusive celebración, de la voluntad humana frente a una falta de correlación entre nuestras necesidades y la naturaleza que incluye de manera importante una falta de correlación entre dichos y hechos; es decir, entre nuestra acción en el mundo y nuestras representaciones reflexivas de estas acciones.

En general, podemos seguir a Vico y a Gramsci y argumentar que desde el punto de vista de la práctica humana, las reglas, especialmente las estrategias de la reflexividad, no son anteriores a la práctica sino que se construyen e instituyen mediante la práctica (Bourdieu 1977, 22-30). Esta postura resulta de la noción de un proceso social de ajuste mutuo en el desarrollo dialógico de la persona, una noción desarrollada en las obras de George Herbert Mead (1974 [1934] 42-222), Mijail Bajtin (1981), Lev Vygotsky (1978), Norberto Elias (1994 [1939]) y más recientemente Raymond Williams (1980) y Pierre Bourdieu (1977). Desde esta perspectiva, tenemos que reconocer que, como escribe Williams, la cultura es “un modo de desarrollo que [es] a la vez, e interactivamente, la configuración de las sociedades y la configuración de las mentes humanas” (1980, 28) o que como señala Bourdieu existe el problema de “historia depositada en cuerpos enfrentando a historia reificada en instituciones” (Wacquant 2002, 53). Y debe ser claro que en esta perspectiva no existe una vacuna para los científicos ante este problema. Las objetivaciones científicas pueden hacer y han hecho violencia, tanto física como simbólica, y, por lo tanto, la reflexividad científica debe consistir en la objetivación de las condiciones de la posibilidad de la objetivación misma (Bourdieu 1997, 2000, 2003, 2004). En fin, desde este acercamiento, el problema de la reflexividad científica no se resuelve mediante la construcción reflexiva de “un hipotético y melancólico hombre en general”.

Por otro lado, la postura cartesiana que convierte a la persona en un tipo de sujeto epistemológico y postula nuestras intuiciones como los datos de estudio también crea una división entre la esfera de su estudio científico y otras esferas de acción. La división más notable se encuentra entre las dos esferas modernas e ilustradas de la ciencia y la política. Ambas esferas tienen exigencias éticas diferentes. Noam Chomsky ejemplifica de manera muy noble la actuación ética en ambas esferas: como científico ha dedicado su vida al estudio de la creatividad lingüística; como ciudadano del mundo y autodeclarado “libertario socialista” (Edgley 1999) ha dedicado su vida a la lucha crítica en contra de los imperialismos y las injusticias sociales. Siempre ha mantenido las dos esferas separadas aun cuando es también notable que siempre ha tratado a ambas como espacios de comunidad; es decir que ha participado como líder y autoridad tanto en la comunidad científica como

en la comunidad de los intelectuales, pero nunca ha presentado su actuación de intelectual como una actividad científica. En fin, Chomsky distingue entre la ética en la ciencia y la ética en la política de manera congruente con su postura sobre la reflexividad cerrada y lógica de la ciencia y la reflexividad abierta y dialógica de la política. Para Chomsky, la esfera científica se construye alrededor de un objeto homogéneo de estudio, mientras que la esfera ciudadana gira en torno a los procesos políticos y críticos tanto en la formación de opinión como en la construcción de espacios públicos e instituciones culturales (Chomsky 2006).

La ciencia como práctica debe operar dentro de una comunidad cerrada alrededor de un principio explícito de reciprocidad de perspectivas. Así, dos esferas de acción son separadas mediante la distinción entre la objetividad no relativista de una ciencia, por un lado, y los procesos subjetivos y diversos de la política de la opinión pública y los asuntos humanos, por otro. Desde la perspectiva de la esfera cartesiana de la ciencia cognoscitiva, la globalización refiere a la alternativa de integrar la práctica científica en una escala que favorece la producción e intercambio de conocimiento. La comunidad científica cerrada gana nuevas posibilidades de actuar en un universo de discurso más amplio. En adición, el conocimiento y las teorías del conocimiento en esta ciencia cognoscitiva podrían contribuir a las innovaciones para tecnologías que promuevan la globalización, especialmente en el área de la inteligencia artificial y las comunicaciones.

De nuevo, Noam Chomsky es una personificación noble (quizás la más noble) de la ética y la política en las dos esferas de práctica. Por un lado, su proyecto científico para aislar e identificar la gramática universal de las lenguas humanas es de obvia importancia para las nuevas necesidades de traducción automática y procesamiento de información en todas las áreas y dimensiones de la globalización. Por otro lado, como intelectual y ciudadano del mundo, ha sufrido agresiones y ataques por sus críticas en contra de los usos imperiales de las tecnologías de la globalización. Su propia postura sobre la globalización es crítica y explícita. En el 2000 escribió en el *Washington Post* en respuesta a una pregunta:

Lo que se llama “globalización” es una forma específica de integración internacional diseñada e instituida para propósitos particulares. Existen muchas posibles alternativas. [Pero] sucede que esta forma particular se engrana hacia los intereses del poder privado, corporaciones maquiladoras e instituciones financieras, con vínculos estrechos con estados poderosos. Los efectos sobre los otros son incidentales. A veces suceden que sean de beneficio y, a menudo, no (2000).<sup>2</sup>

2 “What is called “globalization” is a specific form of international integration, designed and instituted for particular purposes. There are many possible alternatives. This particular form happens to be geared to the interests of private power, manufacturing corporations and financial institutions, closely linked to powerful states. Effects on others are incidental. Sometimes they happen to be beneficial, often not.”



La otra tradición de ciencias humanas, en contraste, parte de una postura en la cual la distinción entre conocimiento científico y conocimiento político se vuelve borrosa. No es, tampoco, cuestión de construir una mutualidad en la cual el conocimiento científico informa al conocimiento político y viceversa. En cuanto existe relatividad, tanto en el nivel de nuestro autoconocimiento como en el proceso dialógico de la formación de la persona, nos volvemos históricos: El desfase entre nuestras acciones en el mundo y nuestras reflexiones sobre tales acciones está sujeto a condiciones sociales, culturales, económicas y políticas. En esta tradición las ciencias giran en torno a los procesos de institucionalizar el reto crítico y creativo de aislar, identificar y explicar anomalías, incongruencias, inconsistencias y, también, perversiones o fraudes (Viquiera 2000: 119-159). La ética también se dirige a la comprensión crítica de las consecuencias de ciertos desfases y la intervención para corregirlos. No existe una división tajante entre ciencia y política y tampoco entre ética y política. Pero la necesidad de la reflexividad científica, la necesidad de objetivar las condiciones de la posibilidad de nuestras objetivaciones, es el criterio constante que une la ciencia y la ética.

Chomsky, de nuevo, ubicaría esta orientación dentro de la esfera política. Según Chomsky,

La ciencia trata de cosas muy sencillas y se plantea preguntas básicas sobre ellas. Tan pronto las cosas se vuelven demasiado complejas, la ciencia no puede trabajarlas. [...] La ciencia estudia lo que está en los límites de la comprensión y lo que está al borde del entendimiento es en general bastante sencillo. [La ciencia] rara vez alcanza los asuntos humanos. Los asuntos humanos son demasiado complicados. [...] Por eso las ciencias actuales no nos dicen nada de los asuntos humanos (2006).<sup>3</sup>

Pero de acuerdo con lo que he llamado la perspectiva dialógica, el desfase postulado entre acción y reflexión introduce la complejidad que Chomsky quiere evitar aun en el trato con cosas o asuntos sencillos. Nuestro conocimiento tiene una calidad histórica y social, especialmente el conocimiento de nosotros mismos desarrollado de acuerdo con dimensiones de diferencia construidas socialmente, diferencias de género, edad, educación, posición social, filiación religiosa, etnicidad o categorización racial, etcétera. Los desfases no se desvanecen mediante la construcción de esferas separadas de acción y de “hipotéticos y melancólicos hombres en general” portadores de supuestos puntos de vista fijos y ahistóricos.

<sup>3</sup> La cita original y completa es: Science talks about very simple things, and asks hard questions about them. As soon as things become too complex, science can't deal with them. The reason why physics can achieve such depth is that it restricts itself to extremely simple things, abstracted from the complexity of the world. As soon as an atom gets too complicated, maybe helium, they hand it over to chemists. When problems become too complicated for chemists, they hand it over to biologists. Biologists often hand it over to the sociologists, and they hand it over to the historians, and so on. But it's a complicated matter: Science studies what's at the edge of understanding, and what's at the edge of understanding is usually fairly simple. And it rarely reaches human affairs. Human affairs are way too complicated. In fact even understanding insects is an extremely complicated problem in the sciences. So the actual sciences tell us virtually nothing about human affairs.

## UN EJEMPLO: LA POLÍTICA PÚBLICA Y LA “TRANSICIÓN” MEXICANA<sup>4</sup>

Un punto de vista cultural en la retórica de las políticas públicas se ha vuelto una constante. Todos hemos escuchado los discursos de especialistas y planificadores en las instituciones públicas y privadas de salud, educación o medio ambiente cuando afirman que un problema nacional clave es resultado de la falta de una “cultura de algo”: si hay desperdicio y contaminación del agua, se debe a la falta de una “cultura del agua”; si las prácticas de higiene y dieta conllevan costos notables en productividad, asistencia médica, e inclusive mortandad, también es un asunto de “cultura” (“cultura médica”, “cultura del bienestar”); si la sociedad civil está débilmente organizada y es fácilmente manipulada, entonces, nos falta una “cultura cívica” como garantía de nuestra formación y educación como “ciudadanos”.

Por supuesto, el concepto de “cultura” es muy importante y relevante a todos estos problemas pero no en la forma circular y abstracta de una “cultura de algo”. Además las “culturas de algo” suelen ser las metas abstractas de un punto de vista poco cuestionado que orientan programas o proyectos de reforma. En este contexto, lo que Raymond Williams observó acerca de la palabra “cultura” para el inglés es igualmente certero para el español,

“Cultura es una de las dos o tres palabras más complicadas para el idioma inglés. Esto en parte, por causa de su desarrollo histórico imbricado en varios lenguajes europeos, pero en gran medida porque ahora la palabra ha llegado a ser usada para conceptos importantes en varias disciplinas intelectuales distintas y en numerosos y distintos sistemas de pensamiento” (1983:87, traducción mía).<sup>5</sup>

Es necesario, por lo tanto, aclarar el uso de la palabra “cultura” y comprender su relación compleja con la formación histórica de diferentes puntos de vista institucionalizado en prácticas y marcos de interacción. Claudio Lomnitz (1992) en un estudio pionero sobre la cultura nacional mexicana argumentó que México se compone de regiones culturales de gran riqueza y profundidad histórica pobladas por una variedad impresionante de grupos culturales. Su argumento, entonces, se plasma dentro de la muy conocida tesis de los “muchos Méxicos” forjados en un imperio que conjugaba civilizaciones dentro de un proceso complejo de formación de un sistema mundial moderno. Pero Lomnitz

4 Este ejemplo fue presentado en el “Debate-El impacto social de las ciencias sociales y humanidades en México”, XXIX Aniversario El Colegio de Michoacán, enero 2008.

5 “Culture is one of the two or three most complicated words in the English language. This is so partly because of its intricate historical development, in several European languages, but mainly because it has now come to be used for important concepts in several distinct intellectual disciplines and in several distinct and incompatible systems of thought.”

también argumentaba que cuando examinamos la región cultural que corresponde a las fronteras nacionales mexicanas; es decir, cuando exploramos la cultura nacional mexicana como una forma de producción ubicada en el espacio, encontramos una región cultural no solamente frágil en sus articulaciones e instituciones sino una cultura nacional consolidada alrededor de una región de poder en la que el presidencialismo y la corrupción (Lomnitz-Adler 1992:104) así como la impunidad y la simulación son prácticas y, también, principios clave de organización al menos durante varias décadas a finales del siglo XX.

En verdad tales afirmaciones no producirán ninguna sorpresa entre los analistas del México contemporáneo: sólo que muchos sí las consideran parte de un pasado reciente en proceso de ser superado. De acuerdo con estos analistas, así como con sus compañeros políticos y empresariales, ahora vivimos una transición democrática que está creando las bases para construir por vía de procesos democráticos una bien articulada e institucionalmente sólida cultura nacional. El argumento es que fue en la construcción corporativista de un Estado desarrollista, especialmente la formación e institucionalización de los sectores, militar, campesino, obrero y popular en un partido único, lo que generó una imagen de un Estado central y poderoso. Esta imagen casi se volvió sinónimo de la nación mexicana como una unidad imaginada (Lomnitz-Adler 1992: 102-105).

De nuevo, es notable que hace quince años, Claudio Lomnitz caracterizaba esta identificación entre Estado y Nación como el resultado de lo que llamó una cultura del Estado (1992:102, 282-310). Esta cultura del Estado era una cultura de relaciones sociales, es decir, una articulación burocrática de las relaciones entre los diferentes grupos culturales y clases sociales mexicanos: una articulación que podemos ejemplificar en las prácticas de movilización colectiva y los rituales y la retórica cívica instituida dentro de, por ejemplo, los maestros y las maestras de la Educación Pública Básica en todo el país durante alrededor de cincuenta años; pero, también, es una articulación reproducida en muchos, si no en todos los ámbitos burocráticos del Estado. Podemos argumentar que esta cultura del Estado tomó el lugar y así negó la posibilidad de una cultura nacional poderosamente construida a partir de la riqueza, diversidad y profundidad histórica de las culturas regionales mexicanas.

Podríamos concluir, entonces, que el análisis de Lomnitz concuerda con varios analistas acerca de lo que Vargas Llosa llamó “la dictadura perfecta”, pero es un análisis que va más allá y precisa los mecanismos clave para lograr tal “dictadura”: una articulación de relaciones sociales por medio de marcos de interacción burocráticos instituidos dentro de todo el territorio nacional; una articulación organizada alrededor de los principios traslapados de presidencialismo, corrupción, impunidad y simulación.

Por supuesto, esta precisión de Lomnitz sobre la historia reciente de la cultura nacional mexicana y su operación como una cultura de Estado tiene implicaciones importantes para el análisis de una supuesta transición democrática. Según los criterios de Lomnitz, la transición no se reduce a reformas para introducir principios de competitividad en todos

los ámbitos de la vida en sociedad y especialmente en el ámbito electoral. Al contrario, no habrá transición si, a pesar de nuevas exigencias en la contabilidad y la competitividad, siguen dominando los principios de presidencialismo, corrupción, impunidad y simulación; es decir, en cuanto se sigan reproduciendo los valores perversos de una cultura del Estado dentro de las instituciones privadas y públicas en el ámbito nacional.

En fin, lo que Lomnitz llamó una cultura del Estado generada para articular diferentes culturas regionales mexicanas en una frágil alianza del Estado era una forma de producción organizada mediante una serie de principios muy enraizados en las prácticas políticas: 1) el uso personal de bienes públicos, la corrupción (Lomnitz-Adler 1992: 104); 2) una separación cabal de autoridad y responsabilidad, la impunidad; 3) una concentración de poderes en una figura no solamente impune sino con poderes para otorgar y quitar la impunidad, el presidencialismo; y 4) una sustitución de la formación y fomento de relaciones concretas, especialmente las metas y obligaciones de un mandato institucional, por representaciones ficticias, la simulación.

En cuanto que este análisis cultural tiene validez, necesitamos, en México, dirigirnos con las ciencias sociales a la cuestión de impacto social y el problema de su medición en relación con el problema de fomentar una cultura nacional mexicana libre de una cultura del Estado. Tenemos que analizar y medir el impacto social del presidencialismo, la corrupción, la impunidad y la simulación y, a la vez, producir prácticas y principios alternativos con impactos sociales para romper con los círculos viciosos de una cultura del Estado, así como fomentar nuevos círculos virtuosos de una cultura nacional sólida e innovadora. Además, tenemos que revisar las reformas neoliberales dirigidas hacia una transición democrática y preguntarnos si el cambio de una cultura del Estado por otra del mercado desvanecerá el presidencialismo, la corrupción, la impunidad y la simulación.

En adición, en este proceso de cambio hay una confluencia de factores externos e internos en un híbrido conflictivo. La reforma de la producción científica en México que inicia con la creación del Sistema Nacional de Investigadores en 1984 es un ejemplo. Esta reforma inicial fue un acto mexicano *sui generis*. La norma, todavía vigente en otros países es que las instituciones superiores de investigación y enseñanza son evaluadas de manera colectiva para su acreditación que resulta en un presupuesto congruente con su productividad y calidad. No obstante, la creación del SNI fue una reforma hecha con la finalidad de estimular y fortalecer la competitividad e innovación de científicos mexicanos en los ámbitos nacional e internacional, pero como individuos avalados por su trabajo en una institución de investigación científica y de docencia. Quizás fue la primera reforma en que el criterio de un supuesto nivel “internacional” era postulado como la nueva norma de la excelencia dentro de una supuesta “cultura de evaluación” basada en principios del mercado.

Las reformas subsecuentes fortalecieron esta norma “internacional” para la evaluación de programas de posgrado, revistas científicas mexicanas, publicaciones científicas, admisión de estudiantes, y los niveles de formación de los profesores-investigadores. La

norma “internacional” giraba en torno a criterios de competitividad en el campo científico dentro de una economía más y más global. Es en este contexto que el impacto social, también, se orientó a medidas de competitividad. Unos ejemplos son: el número de citas de una publicación científica; el número de ejemplares vendidos de un libro; el número de estudiantes titulados de acuerdo con una tasa de creciente eficacia terminal, así como en el nivel de empleo de los recién graduados en instituciones públicas y privadas; y la demanda de servicios de los sectores público y privado medida en términos de la generación de recursos propios.

Sin duda, todas son medidas reveladoras y útiles para medir la excelencia. No obstante, debemos recordar que, en vez de perfiles de competitividad compuestos de componentes contables, el impacto social de las ciencias sociales y humanas siempre ha dependido de la capacidad sostenida de producir lo que podemos llamar “un efecto multiplicador”. En esta manera de producir impacto, los círculos virtuosos de la producción de conocimiento y su transmisión no son considerados los equivalentes u homólogos a los mercados. Si una persona recibe una buena educación que le permita participar en la producción de conocimiento y si esta persona logra transmitir su conocimiento a varias personas más y en una forma de apropiación en la cual éstas también puedan participar en la producción y transmisión de conocimientos, pues, esto es el efecto multiplicador y un criterio nítido de un impacto social que crece y se multiplica sin la mediación del mercado.

En cuanto las formas de creatividad científica y humanística son tratadas como servicios para consumo que giran en torno a un sistema de oferta y demanda, este “efecto multiplicador” será sustituido por un sistema de estímulos que no estimula las condiciones que posibilitan la apropiación de conocimiento y la producción creativa sino que estimula una tasa creciente de producción incapaz de distinguir entre el credencialismo y la educación; es decir, un sistema de evaluación fácilmente comprometido con la impunidad y la simulación. En efecto, el resultado en términos de impacto social podría ser tan dañino como los costos, ya experimentados, de una cultura del Estado que substituye y cancela la posibilidad de la formación de una cultura nacional sólida. La autonomía de la ciencia en México frente a los intereses y el control político sería sacrificada por un supuesto ajuste estratégico para mayor competitividad dentro de una economía global.<sup>6</sup>

El progreso científico ha sido identificado, desde los escritos de Kant y de Hegel, con la transitividad de un conocimiento nuevo. Si en un proceso de investigación una explicación A es superada por una explicación B y, luego, la B llega a ser rebasada por una explicación C, tenemos que examinar la relación entre la explicación A y C para establecer la posi-

<sup>6</sup> México necesita una cultura nacional sólida para realmente competir y construir articulaciones entre los poderes centrales de la globalización y las redes civiles pero, en vez de buscar una norma en instituciones científicas mexicanas capaces de poner el ejemplo de excelencia mediante el efecto multiplicador de su producción y transmisión creativa de conocimiento en la construcción de tal cultura nacional, entramos de nuevo en el malinchismo de las normas “internacionales”.

bilidad de la transitividad. Sólo podemos hablar de progreso en nuestro conocimiento en cuanto que la explicación C también es superior a la explicación A. Si no, entonces, quizás habríamos avanzado en resolver unos problemas pero no hay una transitividad en que el conocimiento se ha vuelto progresivamente culminante.

Esta reflexión muy sencilla sobre el progreso en la producción de conocimiento proviene de la filosofía de la ciencia desarrollada durante los últimos tres siglos y dentro de una corriente cultural moderna que llamamos “La Ilustración”. No creo que sea exagerado considerarla un ejemplo de una norma “internacional” de calidad. Además, no hay duda de que cuando hay progreso mediante la producción culminante de conocimiento hay, también, impacto social. Pero esta norma “internacional” es en la actualidad opacada por otra. Gracias a una política pública para promover una supuesta “cultura de evaluación”, “Internacional” es, más bien, el nombre que se da a un nuevo sistema para medir, en los términos de la oferta y la demanda, el impacto social de la producción científica de servicios para el consumo.

La reflexión sobre la cultura nacional mexicana y su impacto social no es nueva. A la edad de setenta y ocho años, en agosto de 1888, Manuel Payno en el prólogo de *Los Bandidos de Río Frio* nos avisó de que su intención novelística era “[dar] a conocer como, sin aperebirse de ellos, dominan años y años a una sociedad costumbres y prácticas nocivas [...] que todos toleran y a la que se acostumbran los mismos individuos a quienes daña (1983 [1891] XV).” Pero también Payno subrayó que su intención no era una especie de condenación de la patria en una suerte de “discurso sobre los progresos de la civilización en Europa y América” porque si esta hubiera sido la meta, entonces, “podrían marcarse los puntos negros que todavía manchan a las naciones que se tienen hoy por más cultas y adelantadas (1983 [1891] XVII).”

## CONCLUSIÓN

La preocupación de Payno no se ha desvanecido. En el último siglo y medio, la cultura nacional mexicana ha sido articulada mediante una resignificación y refuncionalización de prácticas y principios de organización como el presidencialismo, la corrupción, la impunidad y la simulación. Hay cambios y reformas, y con toda probabilidad, la articulación posrevolucionaria de las culturas regionales mexicanas en una cultura del Estado ha entrado ahora en una transformación hacia una cultura del mercado. Ambos procesos tienen consecuencias obvias para el desarrollo de una cultura nacional sólida construida a partir de la riqueza y profundidad histórica de las culturas regionales mexicanas.

Por otro lado, existe un conocimiento social crítico construido a partir de una reflexividad científica que es abierta y dialógica. Este conocimiento es parte de lo que se podría caracterizar como una epistemología de los puntos de vista y su institucionalización en

prácticas y marcos de interacción. Puede orientar y cuestionar políticas públicas organizadas alrededor de puntos de vista no reflexivos o reflexivos, pero cerrados por lógicas ontológicas no cuestionadas y tratados como ahistóricas o, peor, como teleológicas. En fin, necesitamos esta epistemología de las políticas públicas. Las ciencias históricas críticas pueden desarrollarla, con toda probabilidad sin el visto bueno o el apoyo del estado neoliberal.

## REFERENCIAS CITADAS

- ANDERSON, Benedict 2006, *Imagined Communities. Reflexiones on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, (edición revisada).
- BAKHTIN, M. M. 1981, *The Dialogic Imagination*, (Michael Holquist ed., Holquist y Emerson trads.), Austin, Universidad de Texas.
- BOURDIEU, Pierre 1977, *Outline of a Theory of Practice*, Londres, Universidad de Cambridge.
- BOURDIEU, Pierre 2000, *Pascalian Meditations*, Stanford, Universidad de Stanford.
- BOURDIEU, Pierre 2003, "Participant objectivation", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 9, Núm. 2, 281-294.
- BOURDIEU, Pierre 2004, *Science of Science and Reflexivity*, Chicago, Universidad de Chicago.
- CHOMSKY, Noam 1966, *Cartesian Linguistics*, Nueva York, Harper & Row.
- CHOMSKY, Noam 2000, "Globalization and its Discontents, Noam Chomsky debates with Washington Post Readers", *Washington Post*, 16 de mayo.
- CHOMSKY, Noam 2006, "Science in the Dock. Discussion with Noam Chomsky, Lawrence Krauss & Sean M. Carroll", *Science & Technology News*, March 1, 2006.
- EDGLEY, Alison 1999, "Chomsky's Libertarian Socialism", en: <http://www.chomsky.info/onchomsky.htm>
- ELIAS, Norbert 1994 [1939], *The Civilizing Process*, (Edmund Jephcott trad.) Oxford, Blackwell.
- GRAEBER, David 2001, *Toward An Anthropological Theory of Value. The False Coin of Our Own Dreams*, Nueva York, Palgrave.
- GRAMSCI, Antonio 1986, *Cuadernos de la cárcel: el materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, capítulo 3, "Notas críticas sobre una tentativa de "Ensayo popular de sociología", Cuaderno 3, (Isidoro Flambaun, trad.) Juan Pablos editor, México, (segunda edición) 1986.
- GRASSI, Ernesto 1987, "La prioridad del sentido común y la imaginación: la importancia filosófica de Vico Hoy en Día", *Vico y el pensamiento contemporáneo*, (Giorgio Tagliacozzo, Michael Mooney y Donald Phillip Verene, comp.), México, Fondo de Cultura Económica.

- HABERMAS, Jürgen, 1991, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, Mass, MIT.
- LOMNITZ-ADLER, Claudio 1992, *Exists from the Labyrinth. Culture and Ideology in the Mexican National Space*, Berkeley, Universidad de California.
- MEAD, George Herbert 1974 [1934], *Mind, Self, & Society* (Charles W. Morris, ed.), Chicago, Universidad de Chicago.
- PAYNO, Manuel 1983 [1891], *Los Bandidos de Río Frio*, México, Porrúa.
- PIAGET, Jean 1970, *Genetic Epistemology*, (Eleanor Buckworth, trad.), Nueva York, Universidad de Columbia.
- PIAGET, Jean 1970, *Structuralism*, (Chaninah Maschler, trad.), Nueva York, Harper & Row.
- PICCATO, Pablo, sf, "Public sphere in Latin American: A map of the historiography", manuscrito.
- PINKER, Steven 1994, *The Language Instinct. How the Mind Creates Language*, Nueva York, William Morrow.
- POLIER, Nicole y William Roseberry "Tristes tropes: post-modern anthropologists encounter the other and discover themselves", *Economy and Society*, vol. 18, núm. 2, mayo, 1989: 245-264.
- REDDY, William M. 1992, "Postmodernism and the Public Sphere: Implications for an Historical Ethnography", *Cultural Anthropology*, Vol. 7, núm. 2, 135-168.
- ROSEBERRY, William 1989, "Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology", *Anthropologies and Histories. Essays in culture, history, and political economy*, Nueva Jersey, Rutgers.
- SOMBART, Werner 1979 [1913], *El burgués, Introducción a la historia espiritual del hombre económico moderno* (María Pilar Lorenzo, trad.), tercera edición, Madrid, Alianza Editorial.
- TURNER, Terence 1973, "Piaget's Structuralism", *American Anthropologist*, Vol. 75, Num. 2, 351-373.
- TURNER, Terence 1984, "Value, Production and Exploitation in Non-Capitalist societies", manuscrito.
- TURNER, Terence y Jane Fajans 1988, "Where the Action Is: An Anthropological Perspective on "Activity Theory," with Ethnographic Implications", manuscrito.
- VICO, Giambattista 1978 [1744], *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica.
- VIQUEIRA, Juan Pedro 2000, "Una historia en construcción: teoría y práctica de los des-fases", en: *Las ciencias sociales y humanas en México*, (Miguel Hernández y José Lameiras, eds.), Zamora, Colmich, 119-159.
- VYGOTSKY, L. S. 1978, *Mind in Society*, (Michael Cole, V. John-Steiner, S. Scribner y E. Souberman) Cambridge, Massachusetts, Universidad de Harvard.



- WACQUANT, Löis 2002, "Death notice", *Anthropology News*, Septiembre, 2002, p. 53.
- WEBER, Max 1958, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Talcott Parsons, trad.), Nueva York, Charles Scribner.
- WILLIAMS, Raymond 1980, *Marxismo y literatura*, (Pablo di Masso trad.) Barcelona, ediciones Península.
- WILLIAMS, Raymond 1983, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, (edición revisada), Nueva York, Universidad de Oxford.
- WOLF, Eric R. 1999, "Facing Power—Old Insights, New Questions", *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley, Universidad de California.