

CONSEJO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SOCIALES

C L A C S O

SECRETARIA EJECUTIVA

PROGRAMA DE COMISIONES Y GRUPOS DE TRABAJO

GRUPO DE TRABAJO EPISTEMOLOGIA Y POLITICA

TERCER SEMINARIO: EL SUJETO-OBJETO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

SUMARIO

LUIS SILVA SANTISTEBAN, La estructura de la experiencia humana.

AUGUSTO SERRANO, Necesidad y libertad.

JEAN-PAUL MARGOT, Exclusión y muerte del hombre.

LUIS E. OROZCO SILVA, Estructuralismo y subjetividad.

RIGOBERTO LANZ, Ideología y marxismo.

JESUS ALBERTO VALENCIA, Sociología y dogmatismo.

FELIX G. SCHUSTER, Los límites de la objetividad en las ciencias sociales.

VICTOR PEÑUELA y MARIA CECILIA POSADA, El concepto de "objetividad científica" y sus implicaciones en las ciencias sociales.

FRANZ HIKELAMMERT, El criterio de falsabilidad en las ciencias empíricas.

FRANCISCO LEAL B¹⁹⁸⁰, Incidencia política de los diversos discursos sobre la subjetividad.

ANGEL FLISFISCH, El fundamento racional de la acción y la libertad del otro.

CARLOS ALBERTO URIBE, La etnología colombiana en la década de 1970.

ELIAS SEVILLA CASAS, La relación sujeto-objeto en la investigación etnográfica.

ARACELI DE TEZANOS C., Notas para una reflexión crítica sobre la pedagogía.

GILBERTO GIRALDO y DARIO VALDERRAMA, Apariencia y realidad en la objetividad de la economía positiva.

III SEMINARIO DEL GRUPO DE TRABAJO

"Epistemología y Política"

(Con la cooperación de CLACSO, COLCIENCIAS, Sociedad Colombiana de Epistemología y Fundación CINEP)

Bogotá, 1-3 de Julio de 1981

PROGRAMA

Miércoles 1 de Julio

9.00 a 10.30 : Carlos Federici Casa (Presidente de la Sociedad Colombiana de Epistemología) y Guillermo Hoyos Vásquez (Coordinador Secretario del Grupo de Trabajo "Epistemología y Política" de CLACSO): "Introducción al Seminario".

1. La subjetividad como problema filosófico. Coordinador: Guillermo Hoyos Vásquez. Luis Silva Santisteban (Universidad Cayetano Heredia, Lima): "La estructura de la experiencia humana".

11.00 a 12.30 : Augusto Serrano (Universidad Autónoma de Honduras): "Necesidad y Libertad".
Jean Paul Margot (Universidad del Valle, Cali): "Exclusión y Muerte del hombre"

3.00 a 4.30 : 2. La subjetividad como objeto de ciencia. Coordinador: Luis Enrique Orozco. Luis Enrique Orozco (Universidad de Los Andes, Bogotá): "Estructuralismo y subjetividad".
Rigoberto Lanz (Universidad Central de Venezuela): "Ideología y Marxismo".

5.00 a 6.30 : Jesús Alberto Valencia (Universidad del Valle): "Sociología y dogmatismo".
Discusión.

Jueves 2 de Julio

9.00 a 10.30 : 3. Problemas de metodología. Coordinadora: Clemencia Chiappe (Centro De Investigación Universidad Pedagógica Nacional). Felix Gustavo Schuster (Buenos Aires): "Los límites de la objetividad en las ciencias sociales".

Victor Peñuela y Marfa Cecilia Posada (Universidad Bolivariana, Medellín): "El concepto de objetividad científica y sus implicaciones en las ciencias sociales".

11.00 a 12.30 : Franz J. Hinkelammert (Universidad Autónoma de Honduras): "El criterio de falseabilidad en las ciencias empíricas".

- 3.00 a 4.30 : 4. Incidencia política de los diversos discursos sobre la subjetividad. Coordinador: Francisco Leal (Universidad de los Andes, Bogotá).
Francisco Miró Quesada (Universidad de Lima): "El problema de la fundamentación científica de la praxis política".
Discusión.
- 5.00 a 6.30 : Angel Flisfisch (FLACSO, Santiago): "El fundamento racional de la acción y la libertad del otro".
Discusión.
- 9.00 a 10.30 : 5. La relación sujeto-objeto en diferentes ciencias sociales. Coordinador: Carlos Uribe (Instituto Colombiano de Antropología).
Carlos Uribe: "La etnología colombiana en la década de 1970".
Elías Sevilla Casas (Universidad del Valle): "La relación sujeto-objeto en la investigación etnográfica".
- 11.00 a 12.30 : Aracelli de Tezanos (Centro de Investigaciones Universidad Pedagógica Nacional): "Notas para una reflexión crítica sobre la pedagogía".
Gilberto Giraldo y Darfo Valderrama (Universidad de Antioquia): "Apariencia y realidad en la objetividad de la economía positiva".
- 3.00 a 6.30 : Discusión general y prospectiva.

ADVERTENCIAS

Ninguna exposición puede exceder la media hora. Los que deseen almorzar en la Sede del CINEP deben inscribirse a las 9.30 a.m. en la recepción. (Valor \$120.00)

"LA ESTRUCTURA DE LA EXPERIENCIA HUMANA"

(Perspectiva fenomenológica sobre el sujeto)

por: Luis Silva Santisteban

Nota: La presente ponencia constituye la Introducción y el 1º capítulo del libro "La Estructura de la Experiencia Humana", que actualmente se halla en prensa, y será publicado por el sello editorial de la Universidad de Lima del Perú.

Obviamente que en la ponencia se pierde la complejidad de las descripciones concretas de la experiencia, que son desarrolladas con relativa amplitud en el libro mencionado.

Lima, Mayo 1981

INTRODUCCION

El tema de la presente investigación es la estructura esencial de la experiencia humana.

Entendamos por experiencia humana en el presente contexto la relación compleja y multiforme que se establece entre el hombre y los diversos tipos de entes que aparecen en el horizonte del mundo.

Es un fenómeno unitario en el cual pueden distinguirse - por vía analítica tres elementos constitutivos esencialmente ligados entre sí: a. el hombre que vive la experiencia, b. los entes hacia los cuales se dirige a través

vés de vivencias del más variado tipo , y o. el mundo en cuyo horizonte hacen su aparición.

El hombre establece su relación con los entes intramundanos en base a un sistema de vivencias heterogéneas como la percepción, el recuerdo, la expectativa, la imaginación, el deseo, la conceptualización, el juicio, el conocimiento, la valoración, la acción, la comprensión de las otras personas, la interpretación de las objetivaciones culturales, etc. En un sentido amplio, la expresión "conciencia" designa esta corriente ininterrumpida de vivencias que de algún modo le posibilita al hombre tener acceso a los entes que se dan en el ámbito del mundo. Podría decirse que la conciencia constituye el polo subjetivo de la experiencia humana, mientras que los entes intramundanos, así como el mundo en cuyo horizonte hacen su irrupción, vendría a ser su polo objetivo.

El presente ensayo asume que la experiencia humana como fenómeno integral, sólo es inteligible plenamente en un planteamiento que reconozca la trascendencia y objetividad del mundo y los entes intramundanos, frente a las vivencias del sujeto que los aprehende. El mundo y los entes intramundanos, son aquello a lo cual las vivencias se dirigen en formas variadas de captación. El hombre se

encuentra en un mundo poblado de entes con autonomía ontológica, que no forman parte de su conciencia, sino que son el correlato intencional de tales vivencias.

Es indispensable señalar desde el inicio que la vinculación esencial que se da entre los tres elementos constitutivos de la experiencia humana (corriente de las vivencias, entes y mundo), no debe hacer perder de vista la especificidad ontológica de cada uno de ellos. El polo subjetivo y el objetivo de dicha experiencia no constituyen una "unidad indiferenciada", sino más bien dimensiones complementarias de un fenómeno integral.

Es necesario señalar aquí, a fin de evitar un malentendido, que la experiencia humana a la que nos estamos refiriendo es esencialmente social e histórica y que, en consecuencia, estamos muy lejos de planteamientos de tipo solipsista, individualista o ahistórico. Igualmente, debemos distanciarnos de las concepciones de la experiencia humana que pierden de vista su carácter esencialmente activo, pragmático. El pensamiento contemporáneo (filosófico y científico-social) ha mostrado suficientemente, el carácter originariamente instrumental de la relación entre el hombre y el mundo, revalorando así una dimensión de la experiencia humana que no siempre recibió

la atención que merecía.

Cada tipo de vivencia tiene la función de abrirle al hombre una perspectiva específica del mundo en que vive; así por ejemplo, la percepción lo vincula a las cosas materiales, la comprensión, a la intimidad de las otras personas, la acción, a la realización de objetivos futuros, etc.

La experiencia humana está primariamente constituida por la relación con objetos y eventos reales, es decir, temporales. Desde esta perspectiva puede caracterizarse la experiencia como el vínculo que establece el hombre con las cosas físicas, los seres vivos, las vivencias psicológicas propias y ajenas, y la realidad social e histórica. Sin embargo, en el horizonte de la experiencia humana aparecen también objetos irreales, fruto de las vivencias imaginativas y formas lógico-matemáticas constituidas por vivencias de abstracción.

El punto de partida de nuestro trabajo es pues, la experiencia en toda su variedad y riqueza.

La caracterización provisional de la experiencia que hemos realizado implica cuestionar la noción clásica de ex

periancia proveniente del empirismo; en efecto, los filósofos empiristas identificaron experiencia con percepción sensible, que no es sino una de las múltiples formas posibles de vinculación entre el hombre y el mundo. A pesar de esta concepción unilateral de la experiencia, el empirismo ha tenido el mérito extraordinario de mostrar la función esencial de la percepción en la relación entre el hombre y los objetos y eventos reales, tesis - que ha sido confirmada por varias de las corrientes de pensamiento de nuestra época.

El presente trabajo se sustenta en el marco conceptual - que Husserl denominaba Fenomenología mundana o a veces - Psicología fenomenológica. Es decir, que se ocupa con la experiencia del hombre en el mundo real, tratando de describir sus rasgos esenciales; ^{EN SUMA} ~~es decir~~ aquellas características sin las cuales la experiencia sería ininteligible.

Las obras de Husserl constituyen nuestra fuente fundamental. Así mismo, debemos señalar que las obras póstumas de Heidegger, recientemente publicadas, han sido también una valiosa fuente. Nos referimos en especial a - "Grundprobleme der Phänomenologie", "Logik", "Metaphysische Anfangsgründe der Logik", "Phänomenologische Inter

pretation von Kants Kritik der reinen Vernunft". Dichas obras del "joven Heidegger" corresponden al período de elaboración de "Ser y tiempo" y son de gran utilidad para comprender las raíces de este libro fundamental, así como para acceder a ciertos aspectos capitales de la Fenomenología de Husserl.

Como es sabido, la Fenomenología ha abierto una perspectiva nueva para volver a pensar sistemáticamente acerca de la estructura de la experiencia humana, desarrollando un planteamiento teórico y metodológico que ha tenido y aún tiene enorme influencia en el ambiente filosófico de nuestra época. Ciertamente que no es la única perspectiva posible.

La Fenomenología se propone explicitar fenómenos de la experiencia humana como la relación intencional con el mundo, la temporalidad, la intersubjetividad, etc., que son considerados por el sentido común como "evidencias primarias". Es típico de la Fenomenología retornar a las raíces originarias de la experiencia humana, a fin de preguntarse por su sentido. Se trata de volver a plantear una problemática que las interpretaciones vigentes dan por resuelta, o lo que es peor aún, ni siquiera han descubierto.

Finalmente, debe subrayarse que nuestra posición fenomenológica es abierta y que, por ende, está muy lejos de toda "ortodoxia". Esto será apreciado fácilmente por el lector atento que sabrá descubrir otras influencias intelectuales en el presente ensayo.

CAPITULO I

LA ESTRUCTURA DE LA EXPERIENCIA:

CARACTERIZACION PRELIMINAR

Los rasgos esenciales de la experiencia humana son los siguientes: relación intencional con el mundo, reflexión, temporalidad, unidad estructural, corporeidad e intersubjetividad.

El presente capítulo realizará la descripción preliminar de dichos rasgos, a fin de establecer el marco de referencia necesario para la comprensión adecuada del contenido esencial de nuestra investigación. A lo largo de ella realizaremos análisis descriptivos detallados de tales rasgos.

Después de haber delimitado el campo temático de la prg

sente investigación es necesario hacer algunas precisiones acerca de la metodología que se aplica en ella, así como señalar el horizonte filosófico general en que se sitúa.

Nos ubicamos en el horizonte abierto por la Fenomenología de Husserl. Sin embargo, trabajando con conceptos fundamentales de la Fenomenología aprovechamos aportes de otros filósofos que han efectuado contribuciones significativas a la descripción de la experiencia humana. Consecuentemente con lo expuesto líneas arriba el método empleado es el fenomenológico. Creemos que por el momento no es necesario entrar en un largo desarrollo de los supuestos metodológicos de nuestro trabajo, ya que el valor de un método se mide fundamentalmente por los resultados que arroja y no por las definiciones formales que se den de él antes de iniciar la investigación.

a. La intencionalidad

Al caracterizarse provisionalmente la experiencia como el sistema organizado de vivencias en virtud del cual el hombre establece su relación con el mundo se había señalado implícitamente un rasgo esencial de ella: la intencionalidad.

La experiencia humana es intencional; eso significa que las vivencias que la constituyen están esencialmente referidas a algo, a algún tipo de objeto u objetos que se destacan sobre el fondo del mundo; así, por ejemplo, percibir es siempre percibir "algo", recordar es recordar "algo", imaginar es imaginar "algo", actuar es aspirar a realizar uno o más objetivos, etc. Aquello a lo cual se dirigen las vivencias se llama en fenomenología el objeto intencional o también correlato intencional. El objeto intencional es trascendente a la vivencia correspondiente, salvo en el caso específico de la reflexión, en el cual el sujeto de la experiencia y el objeto intencional pertenecen a la misma corriente de experiencia.

La experiencia como unidad sintética de las diversas vivencias del sujeto es esencialmente distinta al mundo y los objetos que se le dan como correlatos intencionales percibidos, recordados, imaginados, deseados, etc.

El mundo y los objetos que se destacan en él son radicalmente heterogéneos a las vivencias del sujeto que los -
aprehende. El acto de percibir una mesa es distinto de aquello a lo que se dirige intencionalmente, es decir la mesa misma. El acto de juzgar "la pared es blanca" es -
distinto de aquello que es juzgado, es decir la situa

ción objetiva de que la pared es blanca, lo que puede -
 comprobarse fácilmente cuando uno o varios sujetos for-
 mulan reiteradamente el "mismo juicio". El contenido del
 juicio o su sentido judicativo permanece invariable fren-
 te a la multiplicidad de vivencias de juzgar experimenta-
 das por uno o varios sujetos.

Es preciso señalar que en la corriente de la conciencia
 pueden distinguirse dos tipos de vivencias: las no inten-
 cionales, como la sensación, los datos sensoriales o ma-
 teriales, y las intencionales como la percepción que -
 aprehende las cosas físicas a partir de los datos sensa-
 riales que ella organiza y refiere a un objeto. Los da-
 tos de color, forma, rugosidad, temperatura, etc., son
 insuficientes para la aprehensión de la cosa percibida;-
 a ellos debe añadirse la dirección hacia el objeto, es
 decir, la intencionalidad.

Las vivencias no intencionales e intencionales consti-
 tuyen la región inmanente, mientras que los objetos inten-
 cionales que se dan en el horizonte del mundo consti-
 tuyen la región trascendente, es decir de aquello que sin
 pertenecer realmente a las vivencias (la mesa está en el
 espacio-tiempo real y no "en" la vivencia perceptiva) es
 el correlato intencional de ellas, es decir aquello a lo

que se dirigen.

La Fenomenología afirma la heterogeneidad radical entre la experiencia del sujeto y el mundo y sus objetos, pero simultáneamente señala que entre conciencia y mundo hay una relación esencial; es decir, que la experiencia humana no puede interpretarse como una interioridad desligada del mundo, como un recinto cerrado, sino antes bien como la unidad dialéctica de dos polos: sujeto y mundo.

El carácter intencional de la experiencia subjetiva, de la conciencia, es el que justifica decir que el hombre es un ente originariamente abierto al mundo y a los objetos que en él se hallan. En consecuencia, carece de sentido imaginar la experiencia subjetiva, la conciencia como una "realidad autónoma" en el sentido de que no tendría relación con algo distinto a ella, por un lado; y por otro un mundo que podría o no estar ligado a ella o que se "añadiría" eventualmente a ella.

La Fenomenología rompe con la concepción de la experiencia subjetiva entendida como una realidad cerrada, caren- te de relación esencial con el mundo trascendente. La conciencia, la corriente de vivencias del sujeto que fluye incesantemente en la temporalidad interna, está abier-

ta originariamente al mundo; lo que permite decir, por ejemplo, que percibir la mesa no es tener una "imagen" -- de la mesa "dentro" de la conciencia, sino estar en presencia de la "mesa misma" que se halla en el espacio -- real y no "dentro" de la conciencia.

b. La reflexión

La actitud natural del hombre es, por decirlo así, "estar perdido en el mundo", referido a él espontáneamente, tomado por las cosas, solicitado por las personas, exigido por las situaciones a lograr determinados fines por medio de la acción. Sólo una reflexión radical permite -- tomar distancia frente al mundo y descubrir progresivamente la compleja y delicada trama que se da entre él y la experiencia vivida por el sujeto. Precisamente, uno -- de los aspectos esenciales de lo que Husserl denominó la "reducción fenomenológica" es la suspensión de la actitud natural, con su espontaneidad originaria, para describir sistemáticamente los vínculos de la experiencia -- subjetiva, de la conciencia, con el mundo y los entes intramundanos, desde lo que él llamó la perspectiva del -- "observador desinteresado". Ello implica que la descripción fenomenológica de la experiencia del sujeto en sus relaciones con el mundo, se lleva a cabo íntegramente

te por medio de la reflexión sistemática; es decir desviando la mirada intelectual de los entes intramundanos y el mundo para dirigirla a las vivencias a través de las cuales se dan a la conciencia.

El mundo y los entes intramundanos constituyen el correlate intencional primario de la experiencia subjetiva, de la conciencia en sus múltiples tipos de vivencias. En ese sentido puede decirse que la experiencia originaria es prerreflexiva. Sin embargo, a partir de ella se abre la posibilidad esencial de dirigir la atención a las propias vivencias en actos calificados de reflexivos. En la actitud natural los actos reflexivos aparecen de modo esporádico; las vivencias fluyen incesantemente dirigidas intencionalmente al mundo. La reflexión constituye una posibilidad esencial de la experiencia humana, que al convertirse en realidad aprehende su propio contenido vivencial. En virtud de la reflexión el hombre toma conciencia de sí como sujeto abierto al mundo, situado en el frente a un vasto conjunto de objetos.

Habíamos señalado líneas arriba que por medio de la actitud reflexiva el hombre tomaba distancia frente al mundo y los entes intramundanos; ello posibilita el establecimiento de la relación sujeto-objeto que es una condición

esencial de la actividad cognoscitiva.

Por la reflexión el hombre supera la inmediatez de su relación con el mundo, se libera, parcialmente por lo menos, de las presiones y estímulos del contorno inmediato y logra la distancia frente a él que le permite adquirir la actitud objetiva, condición indispensable del conocimiento riguroso y de la acción eficaz.

Es indispensable subrayar que la distancia frente al mundo de posibilidades por la reflexión se da ya en el plano de la acción, de la praxis humana, en la medida en que para ser eficaz ésta requiere un diagnóstico objetivo de la situación y el ejercicio de una elección racional entre los diversos medios alternativos capaces de permitir el logro de los fines establecidos.

c. La temporalidad

La experiencia como sistema organizado de vivencias de un sujeto abierto al mundo y a los entes que en él se encuentran, es un fenómeno esencialmente temporal. La relación del hombre con el mundo esté centrada en la fase de la actualidad vivida, en el presente, pero no se reduce a ella. Por el contrario, el presente viviente tiene un

horizonte temporal de dos fases sin las cuales aquel ca-
recería de sentido. Se trata del pasado, de lo que ya
"no es" y del futuro, de lo que "aún no es", en sus dos
formas: inmediata y remota.

La experiencia del hombre en el mundo es un fenómeno
unitario en el cual se distinguen las tres fases origina-
rias de la temporalidad; es un vivir en el presente que
se va deslizando inexorablemente hacia el pasado inmedia-
to (en fase que Husserl llama retención) y que simultá-
neamente va abriéndose a lo que está aún en el futuro in-
mediato (fase que Husserl calificó de protención). Es de-
cir que cada experiencia actual del sujeto no es sino --
una fase dependiente de una corriente de vivencias en la
cual de alguna manera son retenidas las que se exting-
uieron y son anticipadas las que están aún por venir.

Aun cuando la problemática de la temporalidad vivida se-
rá profundizada más adelante es necesario hacer algunas
distinciones preliminares. Nos hemos referido al pasado
y al futuro en sus dos formas fundamentales: inmediata y
remota. Para ilustrar con más precisión el tema utiliz-
mos el siguiente ejemplo: cuando no hallamos en la fase-
actual de la lectura de un libro nuestra intencionalidad
se dirige a "este" párrafo concreto que estamos compren-

diendo "ahora", sin embargo la comprensión actual del párrafo señalado implica la retención del párrafo leído inmediatamente antes, así como la protención, es decir la orientación de la conciencia hacia el párrafo siguiente. Es decir, que la vivencia de comprensión actual del párrafo en cuestión remite a las fases temporales de la retención de lo que ya no es actualmente comprendido y de la protención de lo que se habrá de comprender. Mientras que las fases temporales de la retención y la protención nos remiten al pasado y al futuro inmediatos respectivamente, que se hallan implícitos en la actualidad vivida, el recuerdo y la expectativa dirigen la intencionalidad de la conciencia al pasado y al futuro remotos. En el ejemplo citado, el pasado remoto está dado por el contenido del libro susceptible de ser evocado por la memoria así como por el contenido posterior al que nos remite la expectativa.

Por lo expuesto, puede apreciarse que la estructura originaria de la temporalidad está constituida por la actualidad vivida, así como por el pasado y el futuro inmediato implícitos en ella.

Líneas arriba señalamos el carácter esencialmente temporal de la experiencia humana. Ahora es preciso indicar

las consecuencias que tiene la temporalidad originaria - para la interpretación de las relaciones del hombre con el mundo. Por de pronto se hace evidente que el hombre es un ente radicalmente histórico, es decir, que el pasado individual y colectivo es una de las claves para su comprensión. Por otro lado, el hombre emerge como el ente capaz de convertir las posibilidades abiertas por el futuro en realidades. Vale decir, que en virtud de la temporalidad originaria de la experiencia el hombre individual y colectivamente considerado puede ser comprendido como un ente histórico, que por medio de la acción, de la praxis, transforma lo posible en actual, a partir de los límites de la situación concreta en que se halla.

d. Unidad estructural

En la Introducción habíamos caracterizado la experiencia como el sistema organizado de vivencias a través del cual el hombre establece su relación con el mundo. Ahora bien, la experiencia vivida por el sujeto muestra el rasgo esencial de unidad estructural. La corriente de la conciencia intencional es vivida por el sujeto no como un caos de vivencias desligadas entre sí, sino antes bien, como una estructura unitaria organizada en torno del yo y dirigida al mundo. Las vivencias perceptivas,

imaginativas, sentimentales, prácticas, valorativas, cognitivas, etc., son vivencias de un yo. El yo no es una vivencia más, sino el polo subjetivo que permite darle unidad sintética a la experiencia del hombre en el mundo.

El Yo es quien vive los actos imaginativos, perceptivos, valorativos, prácticos, etc., en virtud de los cuales se establece su relación con el mundo.

Por la reflexión se descubre al Yo como polo unitario de las vivencias que fluyen incesantemente en la temporalidad y cada sujeto puede así afirmar su identidad personal a través de los cambios y descubrirse como un ente histórico y orientado hacia el futuro.

El Yo es el núcleo unitario de la experiencia vivida. Percibir, imaginar, recordar, conocer, actuar, etc., son siempre vivencias coherentemente organizadas que un sujeto real experimenta; no son eventos anómalos, son siempre vividos por alguien. Claro está que el yo no debe ser interpretado de modo substancialista como algo que permanece invariable a través de los cambios, sino por el contrario como la unidad que se va haciendo en el desarrollo temporal.

La unidad estructural de la experiencia humana implica la articulación entre el Yo como polo unitario y la corriente múltiple de las vivencias; la exclusión de uno de estos elementos que se dan en una unidad dialéctica deformaría la experiencia tal como es vivida por el hombre en el mundo real.

e. La corporeidad

La relación del hombre con el mundo tiene una de sus fuentes fundamentales en su condición corporal. Ya en el plano perceptivo la condición corporal del hombre tiene un rol decisivo. En efecto, la percepción de las cosas materiales se realiza siempre a partir de la localización del cuerpo en el espacio; lo que tiene como consecuencia que siempre sean aprehendidas sólo parcial y fragmentariamente, desde perspectivas que nunca podrán superar su carácter incompleto. Pero no sólo la localización espacial del cuerpo condiciona la vivencia perceptiva, sino que requiere además la normalidad de los órganos sensoriales que reciben los datos materiales, sensibles.

El cuerpo es pues, el centro a partir del cual se articulan las cosas materiales; los puntos de orientación del

campo perceptivo inmediato, como "aquí", "allí", "arriba", "abajo", etc., se establecen desde la localización del cuerpo en el espacio concreto, es decir, el espacio realmente vivido por el hombre en el mundo real y no el espacio "idealizado" de la física y la geometría.

El rol del cuerpo es también esencial en el ámbito de la operación sobre las cosas, de la praxis material en un sentido amplio. La praxis material como actividad orientada a la transformación de las cosas en función de fines humanos se hace básicamente con las manos, en una etapa inicial, y luego con aquella prolongación de las manos que son los instrumentos. Puede decirse que históricamente el hombre ha tratado de ir reemplazando el trabajo corporal directamente ligado a las cosas con instrumentos cada vez más refinados que lo liberen del penoso esfuerzo que conlleva. Pero en todo caso, la condición corporal del hombre es fundamental en la praxis material, mientras no se den las condiciones anunciadas por los visionarios de una sociedad sin alienación.

Finalmente, conviene señalar que el carácter esencialmente social, intersubjetivo, de la experiencia humana está condicionado por la posibilidad de captar a través del cuerpo ajeno la existencia de otros yo, de otros sujetos

que viven con nosotros en un mundo común.

El cuerpo aparece así como el órgano de la percepción y de la acción sobre las cosas materiales, así como la condición que hace posible la sociabilidad originaria de la experiencia humana.

f. Intersubjetividad

La experiencia del hombre en el mundo es esencialmente social; es siempre la relación entre la comunidad intersubjetiva y un mundo común.

La experiencia individual sólo adquiere plenitud y sentido a través de sus relaciones con el sistema social, y las objetivaciones culturales transmitidas por él. La sociabilidad originaria de la experiencia humana se funda en la posibilidad de aprehender el sentido de la conducta ajena por medio de la vivencia específica denominada comprensión.

El carácter radicalmente social de la experiencia humana se basa en una serie de supuestos que examinaremos brevemente.

Por lo pronto, se asume la existencia real de otras personas en un mundo común. La existencia en un mundo común no implica que sea interpretado de modo semejante por los hombres que lo habitan; por el contrario, lo que puede comprobarse es la coexistencia de concepciones del mundo distintas en una misma época histórica o su cambio a través del desarrollo histórico de las sociedades y culturas.

Se da por supuesto también que las otras personas tienen una experiencia del mundo, una relación con él, esencialmente semejante a la mía, de otro modo sería imposible la interacción social con sentido.

Los hombres coexistiendo en un mundo común, susceptible de ser interpretado desde perspectivas distintas, establecen relaciones sociales de interacción sustentadas en vivencias de comprensión recíproca. La vivencia de comprensión de la conducta ajena consiste en aprehender a la otra persona como una unidad corpóreo-anímica, es decir como un hombre dotado como yo de una conciencia intencionalmente ligada al mundo. La vivencia de comprensión está dirigida a descubrir el sentido que le asigna la otra persona a su propia experiencia en el mundo. Empleamos el concepto de vivencia de comprensión con signi

ficado exclusivamente cognoscitivo, es decir como la vivencia en cuya virtud es aprehendido el sentido de la conducta ajena; eliminando así el significado que asume usualmente en el lenguaje cotidiano como cuando alguien dice "hay que ser comprensivo", en el sentido de "tolerante". La comprensión recíproca es condición esencial de los más diversos tipos de interacción social, que van desde la lucha a la cooperación. Así, por ejemplo la lucha entre las clases sociales implica que por lo menos sus líderes respectivos hayan comprendido el carácter irreconciliable de sus intereses en una situación dada.

El carácter intersubjetivo de la experiencia humana no se agota en las relaciones de interacción que se dan entre los hombres que coexisten en un mundo común. En el marco establecido por la vida colectiva los hombres crean una serie de objetos que se constituyen una especie de "segunda naturaleza": la cultura o las formas simbólicas. El lenguaje, los instrumentos, las normas éticas y jurídicas, las concepciones del mundo, el conocimiento científico, las obras de arte, las doctrinas religiosas, etc.

Es característico de los objetos que constituyen la cultura el hecho de que se autonomizan frente a sus creadores.

res y, por ende, puedan ser transmitidos de generación - en generación. La experiencia del hombre en el mundo se halla siempre insertada en la red de formas simbólicas - de la sociedad a la que pertenece.

Las creaciones de la actividad humana no son otra cosa - que la cristalización objetiva de sus vivencias frente - al mundo; a través del lenguaje, del arte, de los instruy - mentos, de las normas, de la ciencia, de las religiones, etc., el hombre expresa su vida, asigna un sentido sus - ceptible de ser comprendido por una comunidad dada. En - consecuencia, la vivencia de comprensión no se reduce - exclusivamente a la aprehensión de la conducta ajena, si - no también a los productos que constituyen la cultura. En este caso hablamos de interpretación o hermenéutica, pa - ra distinguirlo del anteriormente señalado. Sin embargo, la vivencia de comprensión como la de interpretación tie - nen en común el hecho de estar orientadas intencionalmen - te a la aprehensión del sentido de la conducta ajena o - de los productos culturales objetivados respectivamente.

Finalmente, conviene señalar la relación esencial que - hay entre la actividad cognoscitiva y el carácter inter - subjetivo de la experiencia humana. El saber común, cien - tífico y filosófico, en diferente grado, está orientado

per el ideal de "objetividad"; vale decir, por la preten-
sión de que las proposiciones en que se expresa logren
el consenso de la comunidad. La validez a la que aspiran
las diversas formas del saber se da pues en el horizonte
abierto por el carácter esencialmente intersubjetivo de
la experiencia humana. La actividad cognoscitiva no se -
reduce a la relación entre un individuo aislado y los ob-
jetos que se dan en el mundo, sino que implica una comu-
nidad a la que se le transmite la información obtenida a
fin de someterla a prueba y lograr su legitimación.

Nota final

Los rasgos esenciales de la experiencia humana descritos
preliminarmente constituyen elementos de una totalidad ;
en consecuencia pueden ser considerados analíticamente,
por separado, sólo por motivos de orden metodológico. La
experiencia humana real muestra la articulación de sus
distintos elementos constitutivos en una totalidad coh-
rentemente estructurada.

Por último, es preciso reiterar que la descripción hasta
aquí realizada es meramente preparatoria, siendo nuestra
tarea fundamental profundizarla de modo analítico y sig-
nificativo en los capítulos posteriores de la presente -
investigación.

NECESIDAD Y LIBERTAD

Yugos os quieren poner
gentes de la hierba mala,
yugos que habréis de dejar
rotos sobre sus espaldas.
Crepúsculo de los bueyes,
está despuntando el alba.

Miguel Hernández

Por: Augusto Serrano

Esta comunicación tiene el propósito de invitar a la discusión sobre un tema muy viejo y sobre la forma en que el tema se ha ido desarrollando. Nos interesa, desde él, comprender cómo se construyen los modelos (algunos) de las ciencias en general (y de las ciencias sociales en particular), pero nos interesa hacerlo desde este tema "necesidad-libertad" (y no desde otro), porque no nos interesa separar la forma del contenido y porque, dada la situación política de Centroamérica, el tema de la relación "necesidad-libertad" se está imponiendo a todos los niveles: no es un simple tema epistemológico, sino un tema eminentemente político.

=====

Dice G. Thomson que los ritos órficos traían intranquilidad y miedo a la aristocracia griega: aquellos "desmadres" populares tenían algo de nuevo:

"Los órficos lanzaron un desafío al código de la moral aristocrática..La esperanza es peligrosa"(G.Thomson: Los primeros filósofos.S.XX.Buenos Aires,1972;pág283).

La dictadura de Franco prohibió los carnavales, en los que el pueblo oprimido "desataba" su potencial reprimido. Aquellas expresiones populares, que tan bien supo representar el gran Goya, eran un desafío a la burguesía y a sus "buenos modales". Pero el desafío del pueblo es una muestra de esperanza y ... "la esperanza es peligrosa".

No comprendiendo su verdadero sentido (aunque sí intuyéndolo y sintiéndolo), las clases dominantes interpretan esas manifestaciones como "vuelta a la barbarie"; como inicio del caos; como brote de la "ciega necesidad natural" que trata - cual huracán - de destruirlo todo. La necesidad fuera de cauce hace peligrar la libertad: el populacho (se dirá) no comprende que, con ello, se "aleja" cada vez más del mundo libre que ha soñado para sí el burgués. "Desenfreno" llama el pensamiento occidental a estas expresiones del pueblo; término que delata plenamente esa intuición de miedo de la que hablábamos: el pueblo - a ratos - se quita el freno que le ha puesto la clase dominante.

La astucia de la razón hace que, a la postre, los procesos de ocultamiento, de inversión, de ideologización, de encantamiento y hasta de fetichización, vengán a mostrar precisamente lo que querían ocultar. Declarar peligrosos, bajos, denigrantes, subversivos, infrachumanos y disgregantes todos aquellos excepcionales momentos en los que el pueblo come, goza, grita, canta, ríe, baila y se despliega es declarar peligrosa, denigrante, baja y disgregante a la vida misma: la vida en su máximo esplendor.

Aparecen así los verdaderos enemigos de la vida gritando: ¡viva la muerte! y luchando por un "orden" y una "necesidad" que no es la necesidad humana; luchando por una libertad que es más bien un espectro del terror. Son los "escuadrones de la muerte" que intentan inculcar a los desposeídos y a los oprimidos aquel lema del infierno del Dante: "lasciate ogni speranza". "La esperanza es peligrosa", porque puede desatar todo el potencial negativo contenido y reprimido.

Es por esto que la libertad y su idea se "vive" antes como negación: como lo que está al otro lado de lo existente. Pero los que verdaderamente luchan por ella, la ven como posible, como lugar posible en esta vida.

Todos los que han muerto y mueren en Centroamérica por la libertad indican que éste es un tema - quizás el tema - actual de nuestra filosofía.

¿Qué dice la filosofía sobre este tema? ¿No nos reta la situación de opresión generalizada en Centroamérica a descubrir los hilos de la esperanza? ¿Por qué dejó la filosofía de ser peligrosa? ¿No será porque dejó de ser lo que E. Bloch quería de ella: que fuera "saber de la esperanza"?

=====

El pensamiento filosófico nos presenta la necesidad y la libertad como dualidad, como contradicción y como antagonismo. Y no cabe aquí hacer todavía diferencias entre corrientes filosóficas: es una constante esa presentación de la temática como dualidad.

La teoría de los dos reinos recoge esta constante. Existen dos reinos: el reino de la necesidad y el reino de la libertad. Con esta terminología se está apuntando hacia dos órdenes diferentes con dos legalidades diferentes. Gran parte del esfuerzo teórico de la filosofía occidental se ha dedicado a tratar de explicar esa disparidad y las posibles relaciones entre ambos reinos. Al modo como la naturaleza se divide en "reinos" (el reino animal, el reino vegetal y el reino mineral) para comprender sus diferencias, se recurre a una división más general y tajante entre el reino de lo necesario y su opuesto el reino de lo libre, pretendiendo, con ello, dar cuenta de la totalidad - pero manteniendo las diferencias de órdenes de la misma.

La nomenclatura no es única, pero sí cabe reducirla a las siguientes ecuaciones: reino de la necesidad = reino de la ^(materia) naturaleza; reino de la libertad = reino del espíritu o de la razón.

Desde la radical distinción cartesiana entre "res cogitans" y "res extensa" y su consiguiente declaración en torno a la diferente legalidad de ambos reinos, la dualidad se ha manifestado y se ha discutido de forma enconada, pasando por los más diferentes estados. Tan pronto se ha defendido la necesidad a expensas de la libertad; o ésta a expensas de aquella; como se ha discutido la relación misma entre ambos reinos; pero, repetimos, se ha ido afianzando la temática como pertinente, más allá de las diferentes posturas filosóficas. ¿Qué filosofía negaría hoy que existe un reino de la necesidad y que

si no existe todavía, se lucha o se sueña (o se acerca la historia) por un reino de la libertad?

El racionalismo clásico formuló esta temática tal como hoy todavía la discutimos. Es Leibniz el que la expresa de la forma más precisa y completa - aunque carente en él de su caracter contradictorio actual:

"Habet natura velut imperium in imperio, et ut ita sic dicam regnum duplex, rationis et necessitatis, sive formarum et particularum materiae"(Animadversiones; G. phil. IV; ad art. (64); pág. 391), *Berlin 1875/Hil-*
derheim 1965.

(traducción) "Tiene la naturaleza como un imperio dentro del imperio [hoy diríamos: un estado dentro del estado] y, por así decir, un reino doble: de la razón y de la necesidad..."

Ambos reinos obedecen, cada uno, a su propia legalidad:

"las almas (reino de la libertad) actúan según las leyes de las causas finales...; los cuerpos (reino de la necesidad)...según las leyes eficientes"

(Monad. S 79; G. phil. VI; pág. 620) O. e.).

En realidad, libertad y necesidad se van a definir la una por negación de la otra. Pero ya se va a ir perfilando la libertad como autodeterminación y la necesidad como coacción o como determinación externa:

"En la naturaleza no hay nada contingente sino que en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera"(Espinosa: ETICA. Ed. Nacional, Madrid, 1975; Proposición XXIX. pág 83).

"Se llama libre a aquella cosa que existe...y es determinada por sí sola a obrar"(Ibid. DefVII; pág 51)

Aunque muy abstracta; esta idea, la vamos a reencontrar en lo más profundo de las polémicas posteriores y en las más apartadas concepciones.

A esta altura ya podemos destacar las siguientes determinaciones:

- lo necesario se identifica con lo natural y material.
- lo necesario es lo dado, es el factum.
- lo libre pertenece al ámbito del espíritu, del pensamiento y de la razón.
- lo libre no es necesariamente un ámbito dado; hay quien ya lo entiende como algo por venir.
- lo necesario significa tanto como falta de autodeterminación; causalidad externa, coacción externa.
- lo libre significa autodeterminación: causalidad interna; espontaneidad.

Pero donde se han dado las verdaderas "batallas" filosóficas y se dan, es en torno

- a la significación de cada uno de los reinos (respecto a su existencia) y, sobre todo, a la relación entre ambos reinos.

En el tono subido y triunfante del Hegel que ya es consciente del triunfo de la burguesía en la Revolución Francesa, la libertad aparece (ahora) como un reino al que se tiene acceso por la razón. En realidad este camino ya lo había

preparado la Ilustración, pero no con el carácter evasivo con que reaparece en Hegel:

"la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad...; el fin del mundo, (es) la conciencia que el espíritu tiene de su libertad y, por consiguiente, la realidad de esa libertad" (Ph. H. p. 30. Citado por R. Garaudy: *El pensamiento de Hegel*, S. Barral. Barcelona 1974; págs. 242-243).

Pero el Hegel reaccionario, el que medra a la sombra del Estado Prusiano nos dice:

"la constitución del estado se fundamenta en un principio determinado de la conciencia de sí del espíritu, en la manera como el espíritu se conoce en relación con la libertad...Religión y Estado el imperio espiritual y el imperio temporal, tienen que estar en armonía uno con otro" *Introd. a la historia de la filosofía. Aguilar. (Buenos Aires. 1975; pág. 166-167).*

¿Dónde queda la necesidad? ¿A qué viene esta armonía? ¿Es este ya el representante de una burguesía que se ha hecho conservadora y que se distancia del pueblo en el que se había apoyado para hacer la revolución?

Pero no busquemos en vano durante los grandes años del despliegue de la burguesía un concepto de necesidad que no sea derivado y secundario. En Hegel la necesidad es un momento del proceso que tiende a ser superada:

"la necesidad no se convierte en libertad porque desaparezca, sino solo porque su identidad;.. se manifiesta" (*Enciclopedia Hegel Werke, T. III. Berlin 1840; pág. 242*).

y todavía más claro:

"si la libertad es considerada como el contrario abstracto de la necesidad, se trata simplemente del concepto de comprensión de la libertad, en tanto que el concepto verdadero y racional de libertad contiene en sí a la necesidad como trascendencia" (Ibid. pág. 348).

Es esta la imagen que queríamos destacar: la de la libertad como superación de la necesidad.

Pues la necesidad se sigue concibiendo como miseria, desdicha, insatisfacción, oposición, etc. la libertad aparece, pues, como coronación de la historia; como el fin último de la historia: como supresión de la necesidad:

"la libertad significa la desaparición de toda miseria y de toda desdicha, la conciliación del sujeto con el mundo, convertido en una fuente de satisfacciones, y la desaparición de toda oposición, de toda contradicción" Hegel: Estética. I. páj. 130. Citado por Garau dy. D.C. páj. 243).

No olvidemos estas determinaciones y su alcance, pues es en torno a ellas (con ellas o contra ellas) que se va a dar la discusión actual sobre la temática de los dos reinos.

Hacia los primeros años del Siglo XIX, el pensamiento burgués ha logrado matizar esa oposición y dualidad, introduciéndola en todos los campos del pensamiento humano. La dualidad aparece a la conciencia como oposición entre los reinos y sus categorías:

Reino de la Necesidad

la materia
el instinto
lo rastrero (pesado)
lo dado
lo indeseable

Reino de la Libertad

el espíritu
la razón
lo sublime
lo por venir
lo deseable

Pero hay otras categorías que se subsumen en cada reino y hace que la oposición se haga internamente contradictoria. Así, se adscribe

A la necesidad

legalidad
orden
pasado
absoluto
determinismo
estabilidad
reacción

A la libertad

anarquía
desorden
futuro
relativo
azar
dinamismo
revolución

comenzando así, aquél reino deseable de la libertad, a ser ^{incluso} una amenaza. Y la inversión que se va a dar a toda esta concepción en nuestro tiempo - sobre todo por obra del capitalismo a lo Friedman, Hayek y Popper - se va a explicar por esa razón.

No obstante, aparece también con Hegel una dimensión del problema que merece ser destacada: aquella según la cual el reino de la libertad se ve como superación del de la necesidad, sin que ésta desaparezca.

Es en esta línea que se instala la tradición socialista.

Pero esta tradición tiene no pocas discordancias. Si bien dejamos de lado las diferencias existentes entre las diversas corrientes socialistas (y lo hacemos no por falta de interés, sino por falta de tiempo), no vamos a hacer lo mismo con algunas diferencias existentes dentro del marxismo.

Cualquiera conoce hoy la polémica en torno a la herencia hegeliana de los primeros escritos de Marx y su lejanía de Hegel en El Capital, etc. Pero no estamos con los "destazadores" de Marx. En esta temática se pueden apreciar las diferencias, pero también la herencia tanto en los primeros como en los últimos escritos, siendo precisamente Engels el que más acusa esa herencia. Así que no vamos a profundizar más en el asunto.

Cuando decimos, pues, que la tradición socialista se instala en esta última línea hegeliana, nos referimos (ahora) a textos maduros de Engels y Marx. Hacia 1878 dice Engels:

"Hegel fue el primero que describió correctamente la relación entre libertad y necesidad. Para él es la libertad el conocimiento de la necesidad: la necesidad es ciega sólo si no se comprende. La libertad no radica en la soñada independencia de las leyes naturales, sino en el conocimiento de esas leyes y en la posibilidad dada con ello de dirigir las de forma planificada hacia determinados fines. Esto vale tanto para las leyes de la naturaleza externa, cuanto para las que regulan la existencia corporal y espiritual del hombre mismo - dos clases de leyes que, a lo sumo, puede-

mos separar en nuestra representación, pero no en la realidad" (F. Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft ("Anti-Dühring"), Dietz-Verlag. Berlin 1948; pág. 138). (subrayados nuestros).

Peró, por mucho que quiera Engels, lo que él mismo entenderá por libertad - y por necesidad (sobre todo) - no es lo mismo que lo que Hegel dijo. Es cierto que el conocimiento de la legalidad de la necesidad es imprescindible para lograr la libertad, pero necesidad y libertad son para Hegel y para Engels cosas distintas.

La necesidad en Hegel es una caída, es un estado de alienación, de exteriorización del concepto. Y sus grados vienen dados por el proceso de alienación del concepto mismo. Para Hegel, la superación de la necesidad es la superación de todas las determinaciones por las que el concepto ha de pasar, hasta reencontrarse, comprenderse y autocontemplarse. La libertad, es pues, vuelta sobre sí de lo que ya siempre había sido.

Engels es materialista. El origen no es el concepto sino la materia. La legalidad de la materia es "ciega": se cumple sin excepción: es necesaria: su reino se extiende por doquier y, la misma historia del hombre no es sino el desprendimiento difícil, la superación costosa de ese reino. Pero, como el ser social es siempre ser natural, el desprendimiento sólo se puede lograr por el conocimiento y el aprovechamiento de la legalidad material (en el fondo sigue operando aquí la "astucia de la razón" contra la ceguera de la naturaleza).

Aún en este momento la diferencia con Hegel no es grande. El mismo Lenin lo ha subrayado ya en sus "Cuadernos Filosóficos", al hablar del "materialismo de Hegel".

El aspecto fundamental que, según creemos distingue y separa al socialismo (maduro) de la filosofía de Hegel es el que se refiere a la necesidad entendida como ámbito generado por el hombre mismo y a la libertad como a la real superación de ese reino necesario humano.

Hay una idea vieja, viejísima - tan vieja como el hombre - según la cuál, a la hora de la creación, todo salió bien - menos la creación del hombre mismo. En los mitos, y las religiones esa idea se muestra de las más diversas formas: bien sea a la hora de la creación (mitos mayas) o a la de la actuación (mitos indoeuropeos) el "proyecto humano" fracasa: el paraíso se convierte en "mar de lágrimas" y el mundo de la armonía da paso al de la guerra. Esta idea de fracaso se re-toma y tematiza de forma novedosa en aquellos años en los que la burguesía comienza a tomar conciencia de sí misma. Hobbes, Bodino, Montesquieu, Rousseau, Kant, y toda la ilustración nos hablan de un "estado natural" primigenio todavía no contaminado ni hallado por el hombre. Cunde, entre todas estas abstracciones e imágenes ideológicas, una idea central y novedosa: la historia humana es obra del hombre mismo; somos responsables de lo que somos, somos lo que hacemos. O, con palabras del mismo Engels:

"En todas las sociedades que desfilan por la historia, la distribución de los productos y junto a ella la división social de los hombres

en clases o estamentos, es determinada por lo que la sociedad produce y cómo lo produce y por el modo de cambiar sus productos'. Según esto, las últimas causas de todos los cambios sociales y de todas las revoluciones políticas no deben buscarse en las cabezas de los hombres ni en la idea que ellos se forjen..., sino en la economía de la época de que se trata" (O.c. pag. 329).

Pero es éste reino generado por el hombre un reino cuyas leyes actúan ciegamente: unas leyes que se vuelven contra sus legisladores. Un reino en el que los hombres se sienten más inseguros que en el reino natural mismo. Es este el reino que empieza a aparecer como negación de la libertad.

Dado que este reino se genera al margen de la voluntad de los agentes ("no lo saben, pero lo hacen"), su legalidad opera sobre ellos y contra ellos de una forma más opresora a la que ejerce la naturaleza todavía no dominada. Es por referencia a este reino que va a surgir (de forma negativa) la idea del reino de la libertad como su superación, pero recuperando una legalidad natural olvidada: reino de la libertad como reconciliación y superación: reconciliación con la naturaleza (no superación de la naturaleza) y superación de la necesidad ciega social (no reconciliación de las fuerzas sociales en pugna).

Es decir, la contradicción social se ~~aparece~~^{supera} con la revolución mientras que el reencuentro con la naturaleza tiene el sentido de reconciliación (véase F. Eliu Kelammert: *Las armas ideológicas* ... Educa. S. Jov. 1977; págs. 55 y ss.).

"Al posesionarse la sociedad de los medios de producción, cesa la producción de mercancías, y con ella el imperio del producto sobre los productores. La anarquía reinante en el seno de la producción social deja el puesto a una organización planificada y consciente. Cesa la lucha por la existencia individual y, con ello, en cierto sentido, el hombre sale definitivamente del reino animal y se sobrepone a las condiciones de vida verdaderamente humanas. Las condiciones de vida que rodean al hombre y que hasta ahora le dominaban se colocan, a partir de este instante, bajo su dominio y mando, y el hombre, al convertirse en dueño y señor de sus propias relaciones sociales, se convierte por primera vez en señor consciente y efectivo de la naturaleza. Las leyes de su propia actividad social, que hasta ahora se alzaban frente al hombre como leyes naturales, como poderes extraños que lo sometían a su imperio, son aplicadas ahora por él con pleno conocimiento de causa (mit voller Sachkenntnis) y, por tanto, sometidas a su poderío. La propia existencia social del hombre, que hasta aquí se le enfrentaba como algo impuesto por la naturaleza y la historia, es a partir de ahora obra libre suya. Los poderes objetivos y extraños que hasta ahora venían imperando en la historia se colocan bajo el control del hombre mismo.

Solo desde entonces, éste comienza a trazarse su historia con plena conciencia (mit vollem Bewusstsein) de lo que hace. Y, solo desde entonces, las causas sociales puestas en acción por él, comienzan a producir predominantemente y cada vez en mayor medida, los efectos apetecidos. Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad" (O.C. pág. 351 F. Engels.).

Vale la pena haber reproducido el texto íntegro de Engels por su riqueza. No sabemos hasta qué punto está aquí presente el Engels que edita el tercer volumen del Capital de Marx. Pero hay un pasaje en él que repite, casi a la letra, lo aquí dicho por Engels. Solo queremos completar con aquél otro texto lo que este de Engels no expresa.

Dice Marx que el reino de la libertad

"queda más allá...de la órbita de la verdadera producción material...Pero, con todo esto, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. ^{Más allá} ~~Al otro lado~~ de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas, que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo, sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad" (*El Capital*, T. III. F.C.E. México 1978; pág. 759).

Dejamos de lado otros aspectos de este texto, para volver al final sobre ellos. Basta aquí lo dicho, para ver como la oposición entre ambos reinos persiste, pero ya no se trata de los mismos reinos, ni es la contradicción entre ellos la misma.

Tanto la oposición reino de la naturaleza-reino del hombre, como la contradicción entre la necesidad humana y la libertad humana, siguen discutiéndose en nuestros días desde las más diversas corrientes y posiciones, yendo la discusión desde los que, aceptando la oposición, postulan su superación, a los que, reconociéndola, temen más la llegada del "reino de la libertad" que al mismo diablo; pues dando al traste con la

tradicción de la que vienen, hacen aparecer el futuro como amenaza y todo intento de superación de los determinismos opresores sociales como la pérdida del hombre mismo.

Cuando K. Popper condena a quienes buscan el cambio y los acusa de destructores, aventureros, anarquistas y utópicos; o cuando Hayek hace un llamado a "todos los socialistas" para que dejen de luchar contra el "libre reino" del mercado, se nota que la burguesía actual ha dado un giro a sus concepciones revolucionarias: se añora de nuevo la "vuelta a la naturaleza" (aunque se la sigue destruyendo) y se anatematiza a quienes piensan intervenir en las leyes sociales:

"la planificación económica... ha nacido y se ha desarrollado en gran parte como desgraciada e irresponsable extensión de las técnicas de la ingeniería a la organización de la sociedad y lleva a un completo envilecimiento de la vida

social y a la esclavitud del hombre" (J. Vergara Doucet. *Notas del traductor a la obra de Hayek: Camino de Servilismo*. Madrid. Ed. Revista de Derecho Privado; págs. 1; Vol. XIV).

Para esta nueva ideología del capitalismo, el reino de la necesidad es el ~~capitalismo~~ ^{socialismo}: el verdadero enemigo de la "libertad" es el socialismo, porque intenta hacer algo diabólico; intervenir y dislocar las leyes "naturales" libres del mercado (véase *ibid.*).

La dualidad de la que estamos hablando no es nueva. Las formas que reviste desde Descartes (o desde la idea de las dos ciudades de San Agustín) y que recorren, después, toda la filosofía clásica europea, no son sino la expresión moderna de

una dualidad mucho más antigua. Desde Tales y Anaximandro aparece ya tematizada. Platón será quien le dé su máxima expresión, donde los dos reinos se distinguen ya tan nítidamente que cuesta mucho trabajo el no verlos representados en muchos modelos de nuestros días. Porque algo es seguro: también en el antiguo pensamiento griego se trata de la articulación teórica de dos reinos con legalidad propia y contradictoria. Y no quedan ahí las semejanzas: la dualidad cubre casi las mismas categorías.

¿Cómo es posible que modelos de pensamiento tan distantes en el tiempo (25 siglos) sean tan cercanos en su forma y en su contenido? Por eso es que ahora deberemos preguntarnos cómo surgen, en general, esos modelos teóricos.

=====

Para esto no bastaría con afirmar que una forma determinada de pensamiento es coetánea con una forma social. Tampoco resolveríamos el problema diciendo que el modelo (lo superestructural) refleja y corresponde a lo básico (lo económico). Hay que indicar según qué procedimiento es que surgen esos modelos.

Esa relación entre modelo y formas sociales ha sido muy bien estudiada por Gomperz, Topitsch, Frankfort, Wilson, Jacobsen y otros. Los estudios se refieren a viejas culturas como la babilónica, la judía, egipcia y griega.

La tesis fundamental de estos trabajos podríamos referirla con palabras de G. Thomson:

"Las categorías mediante las cuales el hombre adquiere conocimiento de la naturaleza son por fuerza sociales" (G. Thomson. O.C. pág. 325).
son las relaciones de producción y reproducción de la vida las que ~~constituyen~~ constituyen el fundamento de explicación de la totalidad.

"Las cosmogonías babilónicas, griegas y hebreas son el producto acumulado de una larga época en la evolución del pensamiento desde la etapa más baja del salvajismo hasta los niveles superiores de la barbarie. La médula es un simple mito en el cual la estructura de la sociedad se proyecta sobre la naturaleza. Para el salvaje primitivo, el mundo externo es inseparable de sus relaciones sociales, a través de las cuales ha devenido consciente de aquél. Así como es incapaz de concebir su propia existencia excepto en su carácter de miembro de la tribu, de igual modo el mundo de la naturaleza se halla inextricablemente envuelto en las relaciones tribales en las que enraiza su ser" (G. Thomson. Los primeros filósofos. O.C. pág. 178).

Es curioso: el tan celebrado momento de la escisión entre objeto y sujeto, el momento que los griegos concibieron como "asombro" y que nuestra burguesía aceptó, ese momento resulta ser nada menos que "una simple proyección de la estructura de la tribu" que se rompe (disuelve).

Lo que se sustenta aquí es que los modelos de universo se logran a partir de las relaciones fundamentales sociales y a través de la analogía. Se sostiene, además, que este

paso analógico no tiene por qué ser consciente (generalmente no lo es), pero que no por ello deja de constituir un camino correcto hacia la formación de modelos teóricos.

Pero no se trata de una trasposición simple de un lugar a otro. El proceso analógico mediante el cual una estructura social determinada pasa a servir de modelo transformado de otra cosa (la naturaleza, por ejemplo), sigue el camino de la negatividad: el modelo no acusa su origen sino por negación. La estructura que se quiere explicar aparece con todas aquellas propiedades y cualidades que echamos precisamente de menos en la estructura social original. Todo lo que en la estructura social aparecía como inacabado, oscuro, tortuoso complicado, etc. reaparece transformado en el modelo como acabado, claro, recto y simple:

"La fantasía construye, sobre la experiencia declarada de 'imperfecta' un mundo perfecto donde no existe presión alguna de la realidad y donde encontramos todo aquello que echamos de menos en la realidad" (E. Topitsch. Die Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie. Hoffmann u. Campe. Hamburg. 1975. págs. 17).

De hecho, el proceso de abstracción va desde lo real vivido a lo ideal pensado, pero el camino hacia este mundo conceptual se lleva a cabo sobrepasando los límites de la experiencia misma. El modelo al que se llega es análogo a las relaciones sociales de las que "partió", pero las trasciende. El modelo y el concepto no se logran sino sobre esta base de superación y de "transgresión" de lo dado. ¡Mal podría, por otro lado, servir de modelo la realidad no transformada, si es ella misma la que exige explicación!

Así, por el mismo proceso de analogía, se logran dos efectos y, a fin de cuentas, dos transgresiones:

- por un lado, aparece el modelo "libre" de todos los detalles indeseados e indeseables de la relación social: puede, pues, aparecer como patrón, como norma, como ley. Queda, por esto, más allá de toda verificabilidad: se sitúa más allá del devenir mismo. De ahí paradójicamente le viene su poder explicativo;
- por otro lado, aparece como anticipación de lo todavía no existente y, a fuerza de tal, como momento regulador: como meta a alcanzar. Su "utopismo" (su todavía no tener lugar) obra así sobre la realidad como finalidad o como atracción (*aunque nunca se logre alcanzar la meta*).

El pensamiento teórico (que es una forma entre otras del pensamiento) opera, así, "volviendo" sobre la realidad e iluminándola por su diferencia con ella: el metro lo es sólo porque, si bien se parece a toda medida, no coincide nunca con ninguna de ellas.

Pero estos modelos no se han construido conscientemente. Operan, después, sobre sus agentes también de forma no-consciente: los modelos se instalan y producen efectos:

Al sobrepasar toda ~~la~~ realidad vivida, la realidad queda relegada a algo secundario, derivado, imperfecto, etc.

El modelo, muchas veces, aparece como el "verdadero mundo"; es más:

"Esta proyección sociomorfa se referirá más tarde con exigencias normativas a las relaciones 'te-

restres: el Estado humano y las leyes humanas deben imitar a sus supuestos arquetipos (modelos) cósmicos. La circularidad de esta argumentación está a la mano, pues se puede introducir en la "ley cósmica" los ideales políticos y morales que se quiera, para derivarlos después como algo de absoluta validez" (E. Topitsch, *ibid.* pág. 20).

Para decirlo más claramente: estos modelos, olvidan su origen terrenal y se nos presentan, después, como venidos de lo alto: exigiendo un acatamiento de parte de quienes los usan.

Pero esto, según Max Weber, se acaba con la llegada del pensamiento científico moderno. Es decir, las proyecciones sociomorfas son propias de los tiempos primitivos, pero no de los nuestros:

"El conocimiento racional...construyó, de forma autónoma y siguiendo sus propias normas, un cosmos de verdades...que desarrolla...el rechazo de cualquier representación que se interese por el sentido de la existencia" (M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I. Tübingen, 1920; pág. 569).

Y Topitsch:

"La ciencia moderna no sólo se ha alejado de estos modelos antiguos de pensamiento, sino que hasta los ha convertido en objetos de análisis" (O.C. pág. 19).

No es este el momento de mostrar a cabalidad lo falsas que son estas últimas afirmaciones. Pero sí cabe traer a colación dos ejemplos que desdican esta posición, sobre todo,

porque pensamos que esta formación de modelos por analogía, así como la sublimación de los mismos, es un recurso al que no podemos escapar, si queremos hacer ciencia de verdad.

En una carta de Marx a Engels (hacia 1862) le dice lo siguiente:

"En cuanto a Darwin, que he vuelto a leer, me divierte el que diga que aplica también la teoría 'malthusiana' a las plantas y los animales, como si la gracia de Malthus no consistiera precisamente en que su teoría no se aplica a las plantas y los animales, sino solamente a los hombres - en progresión geométrica - por oposición a los animales y las plantas. Es maravilloso cómo Darwin reconoce entre las bestias y las plantas a la sociedad inglesa, con su división del trabajo, su libre concurrencia, la apertura de nuevos mercados, los 'inventos' y la "lucha por la existencia" de Malthus. Es el bellum omnium contra omnes [de Hobbes] y le recuerda a uno al Hegel de la Fenomenología, donde la sociedad burguesa figura como "reino animal espiritual", mientras que en Darwin es el reino animal el que aparece como sociedad burguesa" (El Capital. T. I. Apéndice. O. C. pag. 667).

No creo que a nadie se le ocurra decir hoy que las categorías usadas por Darwin son míticas o primitivas. Que "lucha por la existencia" o "supervivencia del más apto" sean

conceptos de una época prehistórica. Y, sin embargo, son modelos sociomorfos como lo era el modelo de cosmos para el tiempo de Solón.

Bastaría, por fin, recordar algún pasaje de la genética actual, con sus categorías eminentemente científicas ("código", "mensaje", etc.) para ver que han sido todas ellas tomadas del mundo de la comunicación humana de nuestro tiempo.

No hemos superado, pues, los procedimientos que ya acusaban nuestros antepasados: el pensamiento teórico sigue produciéndose por analogía con las relaciones sociales fundamentales, y transgrediendo sus formas para convertirse en modelos, leyes, conceptos. Los modelos siguen operando también, de forma no consciente, aunque los caminos de hoy no sean los de ayer.

Se construyen negativamente los conceptos para llegar a tener el carácter de leyes. De nuevo actúa lo que se ha llamada la "metafísica del alfa privativum", magnificando - por olvido o falta de consciencia - lo construido por analogía y sublimación y denigrando, después, el lugar desde el que se originó.

La "legalidad" lograda - dado su éxito - se instala y "ocupa un lugar" inventado desde el que "opera" sobre la realidad: olvidada la analogía, el modelo deja de ser meramente explicativo y pasa a ser "justificativo" y "regulador" y "normativo". Si bien todo concepto, para serlo, ha de ser regulativo, no por ello ha de perderse de vista que su logro fue por analogía. La instalación del modelo logrado como verdad, con-

vierte al modelo en la realidad y a la realidad en su sombra. Lo que estaba en el origen, aparece ahora derivado; lo que fué la fuente, aparece ahora como mala imitación del arquetipo. Los "prin-
cipios" son, pues, tiranos que han olvidado su procedencia y su fundación y su función. Del mismo modo que el primer paso analógico significaba (significó) una Überschreitung de lo dado - de lo fáctico - por eso el concepto o modelo logrado es trascendente a lo real mismo y por eso mismo lo puede iluminar por diferenciación; así ahora - dado que lo logrado se ha instalado y se presenta no sólo como nueva realidad, sino (lo que es más) como la única y verdadera realidad (Platón), un trabajo crítico no puede consistir en otra cosa que sobrepasar lo establecido: en desmontar aquella construcción, con la agravante de que este nuevo trabajo se hace en desventaja:

- a) se hace por los mismos procedimientos de la analogía, etc. ;
- b) se hace contra el poder establecido ;
- c) se busca, por ello, el encono de los poderosos y el descrédito de las normas y de las leyes.

=====

Llegado este momento, cabe preguntarse, ¿de dónde puede haber surgido la temática de los reinos? O, mejor dicho, ¿dónde puede haberse originado la dualidad teórica de los dos reinos el de la necesidad y el de la libertad? Se trataría, pues, de encontrar la relación social, la estructura social que, por analogía, dió origen al modelo de los dos reinos y de su mutua contradicción y antagonismo. También en esa re-

lación han de poderse encontrar tanto las versiones que ven un reino como superación del otro, cuanto aquellas que no pueden percibir la disolución de la contradicción, si no es por evasión del conflicto mismo: en otro mundo.

Es aquí donde ha de probarse aquello de que los fenómenos de la conciencia reflejan las relaciones sociales y, si es posible, se ha de hacer sobre la base de la historia misma.

Si nos remontamos históricamente hacia el pasado, vemos que la unidad tribal, basada en la relación de parentesco y la de la tribu con la naturaleza no permite la aparición de la dualidad de la que hablamos. El universo se ve y se vive como familia, como tribu.

Es en el momento de la disolución de la sociedad tribal y la consecuente aparición del Estado cuando aparece la dualidad real, y, desde ella, la dualidad pensada del modelo.

Pero, ¿qué es lo que aparece y qué corresponde a qué?

La primera escisión y dualidad importante es la división de la sociedad en clases. En este caso (hablamos de los siglos VII y VI de la Grecia a.d.C.), la división de la sociedad en nobles y esclavos.

El Estado no será sino la forma concreta y represiva que esa división asume, precisamente para que la división perdure. Pero esa división significa - a nivel real - que los unos vivirán a costa de los otros, ¡ y cómo vivirán los unos y los otros!

Es cierto que la nobleza griega del S.VII no puede haber vivido - desde nuestro punto de vista moderno - muy

~~multitudinariamente~~ ^{multitudinariamente}. Pero veamos lo que todavía en el Siglo I a.d.C. cuenta Diodoro de Sicilia del trabajo de los esclavos en las minas de plata de España (y recordemos los relatos que hay sobre la vida de los indios en las minas de plata de Potosí):

"los trabajadores de estas minas producen increíbles ganancias para los propietarios, pero sus propias vidas transcurren bajo tierra en galerías donde agotan y consumen sus cuerpos día y noche. Muchos mueren y sus sufrimientos son enormes. No hay alivio ni descanso para sus tareas. Las penurias a que los somete el látigo de los capataces son tan severas que, excepto unos pocos, cuya fortaleza corporal y anímica los habilita para mantenerse en pie por más tiempo, ellos abandonan la vida porque la muerte parece preferible" (Citado por E. Thomson: Los primeros filósofos. S.XX. Buenos Aires 1972; pag. 282).

El mismo Thomson dice: "En las minas los hombres pensaron por primera vez en la vida como una prisión y en el cuerpo como la tumba del alma" (Ibid. pag 283).

Es aquí donde hay que buscar el origen de la dualidad de los reinos. La necesidad se identificará con aquel verdadero "bajo mundo" del que no puede ver jamás la luz del sol. El mito de la caverna y sus encadenados expresa esta durísima realidad. Por otro lado, el noble - el filósofo - goza de la luz (del conocimiento) y es feliz de no tener que bregar en el mundo aniquilante del trabajo esclavo: es el suyo el reino de la libertad.

En la época tribal la igualdad estaba garantizada y era práctica común. El comunismo primitivo se expresaba a través de algunas figuras míticas: la necesidad era la Moira, pero las Moiras garantizaban la igualdad de derechos y deberes. Las Erinias se encargaban de castigar a los infractores.

Hay una forma inicial que expresa la elemental necesidad y su forma igualitaria de satisfacción. La Moira aparece como lo justo. Así se traduce *μοῖρα* como: parte, porción (de alimento, de presa, de tierra), tierra, territorio, parte o porción adecuada o propia, lo justo, lo debido, etc. Aparece como repartición o, mejor dicho, como participación. Aquí necesidad significaría sólo la garantía de la participación: pertenencia a la comunidad: y el grupo (la tribu) como mediación única y universal, como expresión única de supervivencia. Antes de decir; "esto es necesario", se ha dicho: "esto es como cuando repartimos la caza, la cosecha, etc."

Pero con el desmoronamiento y disolución de la relación tribal; eso es, con la aparición del Estado, cambia aquella relación. La separación de la naturaleza y sociedad - aquella separación que los filósofos ponen al inicio de la civilización y del pensamiento (yo diría) domesticado - va acompañada de la separación de los hombres en clases antagónicas.

Es más, se podría asegurar que la tan celebrada separación entre sujeto y objeto, entre naturaleza y sociedad, va precedida de la separación y división de la sociedad en clases.

Ya Anaximandro, Tales y Solón muestran el cambio de categorías. Junto a moira y Erinias aparecen ahora Metrón y Dike.

El Metrón no es sin más el sustituto de Moira como regulador de lo justo. Es más bien una máxima moral que lleva una intención primordial: decirle al aristócrata que no haga excesos; que no ponga en peligro la situación clasista: "nada con exceso". Pero el pueblo esclavo hace aparecer, junto a la figura de la antigua Moira, la actual de ANANKE, ahora sí, como necesidad, como coacción. Y se ha de tener en cuenta que aparece como figura órfica: como expresión del pueblo oprimido. Así, Ananke es una forma de decir: ahora existe una legalidad que viene desde afuera y que se impone ciegamente y ante la que nada hay que hacer, sino morir: es la expresión del oprimido frente a la opresión.

De ahí el cambio que se da en Heráclito (noble que ya ve con temor el cambio) y en Platón (otro noble) ya no hay sino un paso. Ya en Homero la ananke expresaba el estado legal de la esclavitud:

"A lo largo de toda la literatura griega, desde Homero en adelante, las ideas ananke, "obligación" y doubleia, "esclavitud", se hallan estrechamente ligadas; la primera es utilizada para designar a la vez el estado legal de la esclavitud y el trabajo forzado y las torturas a que el esclavo era sometido. El espectáculo de los esclavos con sus guarniciones para el transporte, o trabajando en grupos encadenados, bajo el látigo, sugería la imagen de un yugo o tropa de bueyes; y de aquí zygón, "yugo", la metáfora que la tradición asociaba con doubleia y ananke... Así ananke representa el principio según el cual se niega a los trabajadores de la sociedad toda parti-

cipación en el producto del trabajo, excepto el mínimo indispensable para mantenerlos en la tarea. Cuando Moira devino Ananke ella se transformó en su opuesto" (Thomson. O.C. pdg. 279).

Se entiende, pues, la dualidad platónica como la expresión de una dualidad real social en la que un reino (el de la nobleza) el de la libertad lleva la mejor parte; legisla, dirige, ilumina, decide; y el otro reino (el de los esclavos) el de la necesidad, obedece, imita, es sombra, trabaja, produce y es expropiado sin cesar.

Esta dualidad ya no se va a perder a través de nuestra historia que es, precisamente, lucha de clases.

Vemos, pues, que el concepto de NECESIDAD aparece como límite, como trascendencia pero, ¿de qué?

El lugar desde el que el concepto se genera es el del trabajo forzado de los esclavos. En realidad surge del lugar de la reproducción material de la vida humana y, claro está, de la forma que esa reproducción reviste. Dadas, pues, las circunstancias en que esa reproducción se lleva a cabo (que son aniquilantes para la clase que trabaja), lo necesario se identifica con lo indeseable, lo duro, lo pesado, lo material, pero llevándolo a su límite: trascendiéndolo. El esclavo puede morir, puede huir - en casos extremos hasta se puede rebelar. Eso todavía no representaría del todo la necesidad. Hay que pensar un mundo de esclavos en el que el esclavo ni muera, ni huya, etc. porque no hay posibilidades para ello: no hay alternativas.

Lo necesario es aquello cuyo contrario es imposible.

Así, por negación de la "imperfección" con que aparece la explotación, aparece el concepto como el no va más. Es la idea de la necesidad perfecta: el momento en el que, por ser perfecta, deja de quitarle el sueño al señor. Es el sueño del esclavo perfecto: el que no sólo lo produce todo, sino que no gasta nada, ni consume nada, ni se agota, ni se rebela.

Pero, ¿y la libertad? También la libertad aparece como concepto límite de la libertad gozada por el noble. Como esa libertad se disfruta poco a poco y siempre en peligro de perderla, se construye el concepto de la libertad al límite de la necesidad, pues ambas, en realidad, no pueden coexistir. La libertad se dará plenamente allá donde la necesidad haya desaparecido. De aquí viene la espiritualización que se ha hecho del reino de la libertad: es un reino que se escapa de este mundo.

Se puede llegar a concebir un mundo inmanente de la necesidad perfecta: un mundo de hormigas, de avejas, de autómatas. Pero no podemos pensar igualmente en un reino inmanente y perfecto de la libertad. Esto exige - dadas las premisas anteriores - liberarse de aquél: el "desprendimiento" de la "cárcel corporal" es una de las muchas figuras que han expresado esa "liberación".

Hay, además, una idea que aparece por doquier y que conviene no olvidar. Se trata de la generalizada idea de que el reino de la necesidad está ahí, existe ya, es - en realidad - el factum con que hay que contar, y que caminamos hacia el reino de la libertad, aún cuando se piense - a menudo - que éste no es del todo alcanzable. Es decir, que la lucha entre las

dos reinos es la lucha entre un reino natural, material, necesario siempre dado (aún antes del hombre) y un reino por construir o por venir que se realiza más y más a medida que nos alejamos de aquél.

Esto es importante subrayarlo, porque la pugna entre ambos reinos se va a entender no tanto entre un mundo necesario y ciego creado por el hombre contra su voluntad ("no lo saben, pero lo hacen") y el que se quisiera construir, sino como la lucha despiadada y desigual del hombre ("ser llamado a ser libre") contra la naturaleza (ciega de nacimiento).

=====

Hasta aquí hemos intentado rehacer un tema filosófico que recorre toda la historia de la filosofía: el de la contradicción teórica entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad. También hemos indicado cómo se origina esta temática y cómo asume ciertas formas sublimadas.

Pero apenas si hemos señalado lo más importante. Y es que, tal como aparece la dualidad en general, más que apuntar a un problema, lo desvía y desquicia. Si nos atenemos a las formas generales teóricas en que halla expresión, parecería como si la filosofía hubiese estado tematizando a través de todos los tiempos un malestar e falta de acoplamiento entre el hombre y la naturaleza. Como si la pugna y la contradicción fundamental fuera la existente ~~entre~~ entre una sociedad armónica que tiene fines claros y buenos deseos de lograrlos y una naturaleza hostil que "se niega" a servir de plataforma a los designios racionales del hombre, destruyendo cuanto aquél hace o entorpeciendo sus más altos ideales.

Y no es éste el problema, ¡ni lo ha sido nunca!, por mucho que así nos lo hayan querido presentar. Lo que nos toca hacer a nosotros es volver a leer críticamente esos planteamientos reiterados de la temática. Entonces veremos que sí existe la pugna, pero que los reinos en lucha no son la naturaleza y la sociedad, sino dos reinos humanos, generados ambos por el hombre mismo.

Además, si la temática no sólo persiste, sino que en nuestro tiempo cobra matices nuevos y hasta más polémicos, es porque las relaciones sociales de las que parte no sólo no han desaparecido sino que se han universalizado: la lucha de clases - base general del problema - sigue hoy constituyendo el "caldo" del que se nutre toda esta temática.

Cuando más atrás citamos a Marx, adrede dejábamos algunas expresiones tuyas en suspenso. La cita no la completamos porque parece contradictoria y, yo diría, balbuceante. Hay quien afirma que Marx, en su vejez, habría claudicado de ciertas ideas de juventud, ante la forma que iba tomando el movimiento obrero y la lucha de clases. Puede haber mucho de verdad en todo esto, pero no afecta nuestro planteamiento. Queremos retomar una idea que aparece en aquella cita del tercer volumen de *El Capital*. Allí se dice que el reino de la necesidad "se extiende" "a medida que se desarrolla" el hombre. Y añade que ese reino conquistado de la libertad "seguirá siendo...un reino de la necesidad" y que el reino de la necesidad siempre será su base (véase *allá*: *O.C.* pag. 759).

Para ser justos con Engels, él mismo en el texto citado por nosotros llama la atención sobre esta dimensión:

"cesa...el imperio del producto sobre los productores"; "las leyes de su propia actividad social, que hasta ahora se alzaban frente al hombre como leyes naturales, como poderes extraños que lo sometían a su imperio, son aplicadas ahora por él con pleno conocimiento de causa...etc." (O.c. pág. 357).

Si decíamos allá que estas expresiones de Marx y Engels sobre la necesidad y la libertad eran muy parecidas a las hegelianas, era por ~~estas~~ ^{dos} razones;

a) no se distingue allá claramente entre la necesidad natural y la necesidad como ámbito humano generado por el hombre mismo;

b) el conocimiento de la necesidad (¿de cuál?) sigue siendo la forma de salir de un reino hacia otro;

~~la superación y salida del reino de la necesidad~~
~~como superación y salida del reino de la necesidad~~

Y, sin embargo, volvemos a afirmar que, ya en esas citas existe el momento novedoso que aquí subrayamos y -sobre todo- hay elementos ^{desde} ~~los~~ primeros escritos de Marx que permiten elaborar otra concepción de esos reinos y de su relación contradictoria.

Los primeros escritos de Marx señalan dimensiones de esta temática que sólo leyendo todo El Capital podemos reencontrar. O, para no parecer pedantes: El Capital como un todo es una obra que tiene a la base la idea de que el mundo de la necesidad que hay que superar no es el mundo natural, sino aquellas formas sociales que reviste la historia del hombre y que

actúan sobre él mismo dominándolo, oprimiéndolo y explotándolo.

Todas las categorías marxistas que iluminan este problema son conceptos-límites, construcciones conceptuales que han transgredido, traspasado la experiencia concreta. Aún dejando por el momento de lado si el reino de la libertad queda más acá o más allá de la vida, lo que sí está más allá de toda duda es que el modelo, el concepto de libertad de Marx está más allá de toda experiencia histórica vivida y, casi seguro, más allá de toda experiencia histórica posible.

Según Marx, la historia del hombre es obra del hombre mismo. El hombre se ha destacado de la naturaleza mediante el trabajo y, hoy, toda la tierra está praxeada por el trabajo del hombre. No sólo las instituciones sociales como el Estado o las relaciones de producción, su misma especificidad individual se la debe ^{a sí} / í mismo. Su misma sensibilidad es fruto de la historia:

"La formación de los cinco sentidos es la obra de toda la historia universal anterior. El sentido aprisionado por la tosca necesidad práctica sólo tiene ~~x~~ también un sentido limitado. Para el hombre hambriento no existe la forma humana de la comida, sino solamente su existencia abstracta de alimento...sin que sea posible (distinguirlo)...de la actividad animal"*(E. Marx Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844. Col. 70. México; 1968; pág. 121)*

Y, en otro lado, afirma:

"Las necesidades naturales...varían con arreglo a las condiciones del clima y a las demás condiciones naturales de cada país...,son de suyo un producto histórico

condiciones naturales de cada país...,son de suyo producto histórico"(El Capital.O.c.pág.124,t.I).

Marx estudia en general y en detalle lo que el hombre ha logrado hacer de sí mismo. Estudia ~~el~~ sistema capitalista y sus determinaciones. Y es desde esa plataforma, desde esa concepción y saber de la realidad social y de la relación determinada que guardan los hombres con la naturaleza que Marx, dando un salto teórico, imagina, por la vía de la negación, otro reino, otro mundo diferente; que no tiene ya todo lo que éste mundo actual acusa, pero desde el que se puede, después, comprender nuestro mundo.

El reino de la libertad se concibe como comunismo o como asociación de hombres libres:

"Este comunismo es, como naturalismo acabado=humanismo y, como humanismo acabado=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el secreto revelado de la historia y tiene la conciencia de ser esta solución" (~~ibid.pág~~ Marx. Manuscritos. O.c. pág. 114).

"Es la cabal unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, acabado naturalismo de hombre y acabado humanismo de la naturaleza" (Ibid. pág 116).

Antes de seguir, convendría recordar aquella definición que da Marx sobre el proceso de trabajo en el capítulo V del

primer volúmen del Capital. También allá se habla de un trabajo ideal, perfecto, controlado, regulado y dirigido con plena conciencia por el hombre. Lo decimos porque se ha acusado a Marx de mesiánico (en el real sentido del término) por no entender cuál es el proceso de constitución de los conceptos de la ciencia. Lo que Marx ha dicho sobre el comunismo no es la descripción profética de un mundo que llegará. Es la definición de un estado teórico cuyo fin es iluminar, por la regla de la diferencia, la realidad concreta. Es por ello, que, conscientemente y en el mismo texto ^{de los manuscritos} afirma algo que sorprendentemente no se suele citar casi nunca:

"El comunismo es la posición ^{como} ~~de~~ ~~la~~ negación de la negación y, por tanto, el momento ^{verdadero y} ~~(necesario~~ ^{para} ~~de~~ la emancipación y la recuperación humanas. El comunismo es la forma necesaria y el principio energético del inmediato futuro, pero el comunismo no es, en cuanto tal, la meta del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana" (Ibid. pág. 127).

Pero esta construcción teórica del reino de la libertad sí permite analizar y comprender la marcha concreta de la historia y lo cerca o lejos que estamos del reino deseado. Así, en otro maravilloso pasaje, Marx, sirviéndose de un ejemplo, señala cómo buscar ese movimiento y esa tendencia:

"La relación entre hombre y mujer es la relación más natural entre dos seres humanos. Y en ella se manifiesta... en qué medida la actitud natural del hombre se ha hecho humana o en qué medida la esen-

cia humana se ha convertido para él en esencia natural, en qué medida su naturaleza humana ha pasado a ser su propia naturaleza. En esta relación se revela = también hasta qué punto las necesidades del hombre han pasado a ser necesidades humanas, hasta qué punto, por tanto, el otro hombre en cuanto tal hombre se ha convertido en necesidad, hasta qué punto, en su existencia más individual, es al mismo tiempo un ser colectivo" (*Ibid. págs. 113-114*).

Con ello hemos llegado adonde queríamos:

- a mostrar que el marxismo no concibe la libertad como superación (hegeliana) de la necesidad, sino que - lo que es más - la necesidad natural ha de transformarse y hacerse necesidad humana y se ha de ampliar y ha de ser satisfecha, para que la libertad sea posible.

Con ello estamos indicando que el problema sobre los dos reinos apenas si está esbozado. Las indicaciones señaladas por Marx y otros no han sido desarrolladas todavía. Se sigue pensando en los términos del Siglo XIX y se sigue olvidando que la lucha contra la necesidad sólo puede significar la lucha contra la explotación del hombre por el hombre y no una idea evasiva de este mundo. Pero no se para mientes en que esa lucha contra la explotación conlleva una dimensión que ha de ser conciente para poder luchar también por ella. Si la libertad no se puede construir sino sobre la base de la necesidad, pero la necesidad tal cual se da en nuestra sociedad es la negación misma de la libertad, entonces el reino de la necesidad

que puede servir de base al de la libertad está todavía por llegar: el reino de la necesidad como necesidad humana está todavía por construir. Y, una vez construido, ha de ser ampliado al máximo, no para que desde él y por su superación lleguemos al reino de la libertad.

NO. así no habríamos sobrepasado el pensamiento hegeliano que pretendemos superar. Ese reino de la necesidad humanizada, ampliada y satisfecha es ya el reino de la libertad. Por eso lleva razón E. Bloch cuando afirma que:

"El hombre vive todavía...en la prehistoria; todo se encuentra aún antes de la creación del mundo, del verdadero mundo. La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final, y comienza cuando la sociedad y la existencia se vuelven radicales: cuando van a la raíz. Pero la raíz de la historia es el hombre que trabaja, que crea, que transforma y supera lo dado. Si él se ha comprendido y sí, en real democracia, ha fundado lo suyo sin extrañamiento ni alienación, entonces emerge en el mundo algo que aparece a todos en la niñez y donde todavía nadie estuvo: la patria" (E. Bloch. *Das Prinzip Hoffnung*. T. III. Berlín 1959, p. 489).

Exclusión y muerte del hombre

(Locura y sujeto, o de la posibilidad de la historia)

Por: Jean-Paul Margot.

"Je n'ai donc pas franchi à l'instant le pas concernant la vocation de science de la psychanalyse. Mais on a pu remarquer que j'ai pris pour fil conducteur l'année dernière un certain moment du sujet que je tiens pour être un corrélat essentiel de la science: un moment historiquement défini dont peut-être nous avons à savoir s'il est strictement répétable dans l'expérience, celui que Descartes inaugure et qui s'appelle le cogito".

J. Lacan.

¿En donde radica el error de los juicios que formulan los sujetos humanos? ¿En los sentidos? ¿en la insensatez? ¿en el sueño? ¿en la ficción de un Dios engañador o en el destino, en el azar o en una enlazada secuencia de las cosas? He aquí algunas de las alternativas que ofrece la primera meditación de Descartes. Es dentro, y a partir, de la economía de este texto que quisiéramos situarnos para defender la siguiente interpretación en torno al problema Sujeto - Locura - Histeria. Leyendo a Descartes creemos ver que es cuando el sujeto pensante hace racionalmente el intento irracional de arreglárselas sin Dios (el poder - dudar) y fundamentar desde sí mismo lo que él no es, y sólo entonces, que descubre que depende de ese otro que no es él. Ahora, si es la verificación de esta imposibilidad de fundamentar lo otro (Dios, lo infinito) desde el sujeto pensante que hace aparecer a Dios como lo otro de la subjetividad finita, es preciso ver en la ficción del Dios engañador

el argumento clave para dicha verificación. Lejos, por lo tanto, de excluir la locura, como lo pretende M. Foucault, Descartes lleva esta ficción hasta sus últimas consecuencias, el Cogito loco y el desquicio universal, porque sabe que sin Dios el pensamiento finito no tiene derecho de excluir la locura. Si la excluye será de hecho, violentamente, en la historia, de manera que la locura está íntimamente vinculada a la posibilidad de la historia.

Los oyentes conocen la lectura foucaultiana de la economía cartesiana de la duda con respecto al argumento de la locura. Permítasenos, sin embargo, recordarla rápidamente. En menos de cien años el enfrentamiento entre la "conciencia crítica" y la "experiencia trágica" de la locura desaparece para dejar sitio a la doble internación de la insensatez. Esclavizada por la razón, ella está sometida a las reglas éticas del trabajo. Es el paso del Renacimiento a la modernidad, paso que evidencia una nueva sensibilidad social y cultural en Europa a mediados del siglo XVII. Las formas fantásticas de la insensatez ya no rondan en la morada de los hombres; la locura se ha instalado en la noche silenciosa del monólogo autoritario de la ratio. El valor ejemplar de Descartes no estriba en que éste es una voz, una entre otras, que da cuenta de esta operación de segregación, sino en que es el teórico que da razón del "gran encierro". En efecto, "en la economía de la duda hay un desequilibrio fundamental entre la locura, por una parte, sueños y error por la otra". Si los sentidos y el sueño dejan un residuo de verdad, duda y locura se excluyen mutuamente ya que "es una imposibilidad de estar loco, esencial no al objeto del pensamiento, sino al sujeto pensante", es decir, al sujeto que duda, lo que asegura al pensamiento contra la locura. Si el siglo XVI, por ejemplo Montaigne, veía en las amenazas de la sinrazón la posibilidad de un compromiso del pensamiento con la insensatez, con Descartes, en el siglo

XVII, la locura está exiliada y excluida del discurso de la razón; "si el hombre puede siempre estar loco, el pensamiento, como ejercicio de la soberanía de un sujeto que se considera con el deber de percibir lo cierto, no puede ser insensato"(1). Negándose a reanimar una muy antigua tradición, Foucault abandona a los intérpretes clásicos que ven en el sueño una locura generalizada y pasa directamente de la duda de los sentidos a la duda del sueño. La meditación, en tanto que ejercicio que compromete al sujeto, evita el peligro de la locura porque la demencia incapacita y descalifica al sujeto que piensa. De modo que, si no hay en la economía de la duda una ruptura al nivel (tradicional) de la hipótesis del Dios engañador es porque la ruptura se dió antes, cuando el hombre decidió elegir al pensar en contra de la extravagancia.

Publicada en 1961, la Historia de la locura en la época clásica fue inicialmente pensada como un aporte a lo que entonces ocupaba a los intelectuales de izquierda en Francia, a saber la cuestión ideología - ciencia. Una vez señalada esta deuda no es difícil ver en la lectura que Foucault hace de la duda cartesiana una muestra de singular importancia de la exclusión de la ideología (^{LOCURA} ~~ideología~~) por la ciencia (razón). Cuando menos, es preciso reconocer que Foucault, si bien plantea este problema clásico en términos bastante nuevos, se mueve dentro de un pensamiento binario de corte hegeliano que determina toda su "historia" de la locura como una confrontación de las dialécticas de la historia con las estructuras inmóviles de lo trágico. Ciertamente el planteamiento no coloca la noción de ideología (locura) en la escena racionalista de la oposición entre verdad y error. En la polémica que entabla en La arqueología del saber con Althusser, nos

(1) M. Foucault, Historia de la locura en la época clásica, México, 1976, vol. I, p. 75.79.

dice que la escena racionalista ha sido sustituida por el "campo de saber" en el que la ciencia se localiza: "la cuestión de la ideología planteada a la ciencia no es la cuestión de las situaciones o de las prácticas que refleja de una manera más o menos consciente; no es tampoco la cuestión de su utilización eventual o de todos los malos usos que de ella se pueden hacer; es la cuestión de su existencia como práctica discursiva y de su funcionamiento entre otras prácticas" (2). Pero, y si bien es cierto que Foucault nunca ha sido el positivista que se le acusó ser, hay que admitir que el hecho de privilegiar al "sistema" sobre el "ejercicio" no es menos racionalista que el hecho de excluir la ideología desde la ciencia. De hecho si, como dice Canguilhem, "... fue a Descartes a quien el autor real de la Historia de la locura encomendó que nos presentara la idea de la locura en la época clásica" es porque, creemos, Foucault siente nostalgia por una supuesta "experiencia trágica" de la locura. ^Vencerró metafísicamente. Es así que su lectura de Descartes queda ella también sujeta a la duda, no tanto por la exégesis del texto cartesiano, cuanto por la debilidad del primer capítulo de la Historia de la locura, "sultifera navis", en que se fundamenta. Tenemos la sensación de que si, según Foucault, Descartes excluye la locura no es porque la economía de la primera meditación así se lo permite, sino porque tiene que ser así para poder escribir que "esta experiencia trágica subsiste en las noches del pensamiento y de los sueños" y que la internación de la locura no fue una destrucción total sino tan sólo una "ocultación". Tenemos la sensación de que hay una cierta ingenuidad - o tal vez esto responde más bien a una decisión ética - en pensar que para valorar las obras de Sade y de Goya, de Nietzsche, Hölderlin, Nerval, Van

que La
Ratio

(2) M. Foucault, La arqueología del saber, México, S. XXI, 1972, p. 311.
312.

Gegh y Artaud es preciso mostrar(●) cómo un "extraño golpe de fuerza" no fue capaz de silenciar ad eternam la experiencia trágica de la locura. En otros términos, y para no señalar más que un solo problema, creemos que si Foucault privilegia la "experiencia" cartesiana, sin duda no es para excluir la locura (ideología) desde la razón (ciencia), pero sí para excluir la razón y el Hombre desde una inefable experiencia trágica de la locura. La operación es seductora, pero en el orden de las exclusiones nadie tiene privilegios.

La originalidad del proyecto foucaultiano radica en gran medida en el hecho de que no estudia un discurso ya hecho, sino las condiciones de su producción. Hacer la historia de la locura es renunciar a la comodidad de las verdades definitivas, es renunciar a todo reposo en la verdad y a la plenitud de un saber realizado. Hacer la historia de la locura es liberarse de todo un juego de nociones que diversifican, cada una a su manera, el tema de la continuidad en la historia. Es también, por lo tanto, denunciar la función fundadora del sujeto. Al igual, por ejemplo, que en la física, la economía, la filosofía o la biología, no es posible admitir la unidad de un discurso. Tal unidad es artificial, mejor, es arbitraria. Quiere preservar las nociones de tradición, permanencia, influencia, evolución, espíritu, etc..., pero no permite individualizar un conjunto de enunciados y relacionarlos. Así, lejos de basarse en el referente "locura", que no es más que la ilusión que el presente se hace en cuanto a su pasado, la arqueología busca formular la ley de repartición de un conjunto de enunciados, la ley de dispersión de diferentes objetos o referentes puestos en juego por un conjunto de enunciados, cuya unidad se halla definida por esa ley. A esto, Foucault le da el nombre de referencial. Ahora bien El análisis de los enunciados se efectúa sin referencia a un co-gito; "No se deben situar ya los enunciados en relación con una subjetividad soberana, sino reconocer en las diferentes formas de la subjetividad parlante efectos propios del campo enunciativo" (3).

(3) M. Foucault, ibid, p. 207.

No se puede partir de la ciencia constituida -la psicopatología - como si la locura fuese una entidad cuyos entornos podría delinear el análisis retrospectivo, sino que hay que acoger, fuera de toda intención prescriptiva, el espacio en el que irrumpen, se distribuyen y se transforman los objetos. Contra la regla cartesiana de la simplicidad es menester devolver los enunciados a la complejidad estructural del espacio en que viven. Ahora bien, en esta complejidad estructural del espacio de la primera meditación Foucault encuentra con el argumento de la locura un privilegio del "ejercicio" del sujeto que medita sobre el sistema. La doble lectura que, según Foucault, requieren las Meditaciones metafísicas, invalida la interpretación clásica según la cual la locura aparece con la hipótesis del Dios engañador. ¿Cuál es esta doble lectura?: "Un conjunto de proposiciones que forman un sistema, que cada lector debe recorrer si desea verificar su verdad; y un conjunto de meditaciones que forman ejercicio, que cada lector debe efectuar, y por las cuales cada lector debe ser afectado si, a su vez, quiere ser el sujeto que enuncia, por su propia cuenta, esta verdad" (4). Aunque reconoce que la forma discursiva "sistema" se cruza con la forma discursiva "ascética", Foucault otorga un privilegio al sistema sobre el ejercicio porque cree - decide - verlo así. Acabamos de señalar que, fiel a un cierto estructuralismo, Foucault afirma que el sujeto no crea el discurso sino que es el discurso el que crea sus objetos y se encuentra con un sujeto disperso. Frente al sistema que lo precede y lo determina, el sujeto pierde su soberanía y su poder decisorio de exclusión. Pero eso no sería más que una hipótesis que habría de ser verificada. De ahí la elección de la duda cartesiana. En efecto, al nivel de la "dis-

(4) M. Foucault, Historia de la locura, op. cit., vol. II, p. 358.

cursividad sistemática", la primera meditación no es más que un conjunto de enunciados pronunciados en el espacio y el tiempo y que tienen, en tanto que acontecimientos, una materialidad irreductible. Constituyen, en su nivel demostrativo, una serie de acontecimientos ligados entre sí según un sistema regulado de diferencias y de dispersión. Ahora bien, ahí el sujeto no desempeña ningún papel hegemónico. La demostración no lo compromete ya que, al igual que los demás acontecimientos, él está sometido al rigor demostrativo -lógico del encadenamiento de los enunciados: es un invariable. Empero, al nivel de la "discursividad ascética", al nivel del "ejercicio", la meditación compromete al sujeto. La producción de nuevos enunciados provoca modificaciones en la estructura del sujeto cognoscente y enunciante. Este decide, elige, selecciona y, sobre todo, valoriza, contra el orden sistemático, la posición de un sujeto que, si quiere mantenerse debe hacerse móvil. El movimiento de la meditación genera desplazamientos textuales y desfases en el sujeto: "En la meditación, el sujeto es alterado sin cesar por su propio movimiento; su discurso suscita efectos en el interior de los cuales queda preso; lo expone a riesgos, lo hace pasar por pruebas o tentaciones, produce en él estados y le confiere un estatuto o una calificación que no tenía en el momento inicial" (5). Así, que la locura no sea una etapa de la duda quiere decir que Descartes decide romper con la lógica del sistema para pasar al nivel de la "meditación", o sea, del "ejercicio". Y es en efecto una decisión ética ya que acoger la estricta necesidad de la demostración (sistema) descalificaría al sujeto. Acoger el sistema sería cerrarse la posibilidad misma de dudar, es decir, de pensar, porque de ser demasiado general, la duda imposibilitaría el ejercicio del sujeto que medita; el sujeto ya no sería razonable. Para evitar que esto suceda, es

(5) ibid., p. 357

es preciso pasar del reconocimiento del que sabe que hay que dudar a la necesidad de aplicar - con restricciones - la duda, si el sujeto no quiere desaparecer en la sinrazón.

Por original y brillante que sea, la interpretación de Foucault no deja de ser errónea. Sin entrar en el detalle de su argumentación, quisiéramos mostrar cómo el error de Foucault radica principalmente en la defensa de lo que aparece como un tópico en la casi totalidad de los comentarios del Racionalismo, a saber, que el siglo XVII significa un unívoco poner de relieve al sujeto consciente de sí.

Ya el hecho de dudar es un indicio de la existencia de Dios por cuanto señala la presencia en mí de lo infinito: "...tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito: antes la de Dios que la de mí mismo. Pues; cómo podría yo saber que dudo y deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de mi naturaleza?" (6). He aquí el tema del círculo cartesiano. Parece ser, en efecto, que en base a las anteriores meditaciones Descartes no sigue el camino indicado. No parte de un Dios condición de su duda, sino de un cogito donde Dios no está. En realidad, el círculo desaparece si recordamos que en sus Meditaciones Descartes usa un método analítico: la idea de Dios no aparece sino una vez descubierto el cogito. Pensamos, sin embargo, que la hipótesis del Dios engañador constituye una especie de primera prueba de la existencia de Dios, por las siguientes razones. Primero, porque la oposición entre duda natural y duda metafísica prefigura la afirmación según la cual la hipótesis del Dios engañador es una "opinión" con motivos de duda "muy ligeros y, por así decirlo, metafísicos" (7). Segundo, porque el método, en

(6) R. Descartes, Troisième méditation. Ver también, Lettre a Mesland del 2.5.1644.

(7) Ibid., Méditation première.

la medida en que "del conocer al ser la consecuencia es buena", lleva a Descartes a afirmar que la idea de Dios es una idea innata y, por lo tanto, a descubrir en la finitud del sujeto pensante la infinitud de Dios. De ahí la necesidad de evacuar cualquier posibilidad de una manifestación subjetiva de la locura que pudiera hacer de la idea que se tiene una excepción, una extravagancia. Tercero, porque debido también al método, al matemático, es preciso eliminar lo probable del campo del conocimiento. Y cuarto por la necesidad de suprimir lo irracional del universo. Y, en efecto, de nada serviría probar la existencia de Dios si no se excluyera previamente cualquier manifestación de irracionalidad en el mundo. Ahora bien, pensamos que el argumento del Dios engañador, en tanto que llamada a la locura universal, pone en evidencia esta necesidad, pues si la locura queda segregada del pensar es porque la presencia de la sinrazón podría seguir amenazando derribar los fundamentos de la certeza. En este sentido, "el genio maligno no es sino el símbolo de la violencia que podría imponer al espíritu la naturaleza tal vez irracional del universo" (8). El reconocimiento de la identidad entre el pensar y el ser sólo se logra sobre la base de la exclusión de lo irracional en sus distintas vertientes. Mas nosotros creemos que esta exclusión a su vez depende, por un lado, de una implícita prueba de que Dios existe - si por Dios entendemos no sólo la afirmación de la presencia de un orden en el mundo, sino la afirmación de una omnipotencia que vuelve imposible el engaño, ya que éste es un "defecto" - y, por otro lado, la obligada aceptación de que para llevar a cabo el método de la duda hay que ser razonable. Entonces, lo que para Foucault significa exclusión de la locura por un sujeto que no puede pensar y estar loco al mismo tiempo, es para nosotros la inclusión de la locura en la

(8) O. Hamelin, El sistema de Descartes, Buenos Aires, Losada, 1949, p. 127-128.

economía de la duda cartesiana...o no cartesiana.De no ser así, en efecto, la locura siempre amenazaría al sujeto pensante y a lo que fundamenta su actividad. Al persistir como sedimentación arcaica, la posibilidad de la insensatez no proporcionaría más que una probabilidad de conocimiento. Pero sobre todo - y esto vale para toda la filosofía occidental - si el sujeto que piensa tuviera dudas acerca de su propia racionalidad, estaría naturalmente llevado a sospechar de cualquier razonamiento por cuyo medio podría intentar establecer su cordura. Y, por curioso que pueda parecer a primera vista, es lo que demuestra Descartes. A través del ejercicio de la duda el hombre forma racionalmente el proyecto insensato de arreglárselas sin Dios. Llega a figurarse un Dios que, en contra de la tradición que creía en la bondad divina, engaña a los hombres. Pero, en el momento mismo en que el poder - dudar señala la potencia del pensamiento, a saber, el hecho de que el pensamiento, loco o no, resiste a los embates del genio maligno, el hombre descubre que el pensamiento para mantenerse actual (la sucesión discontinua de intuiciones) requiere de Dios para garantizar su certeza, es decir, su ejercicio temporal. Locura del Dios engañador y locura del cogito son una sola y misma cosa. Porque, además del hecho de que no hay más loco que aquél que cree que aún así está loco piensa, es por medio de un pensamiento capaz de forjar la ficción de un Dios engañador que puede llegar a descubrir que soy finito ya que no puedo ser la causa de la idea de Dios que tengo. En otros términos, es cuando el sujeto pensante hace racionalmente el intento irracional de fundamentar desde sí mismo lo que no es él, y sólo entonces que se percata de que depende de ese otro que no es él. Es, en efecto la verificación de esta imposibilidad de fundamentar lo otro a partir del hombre pensante que hace aparecer a lo otro como oposición al sujeto finito. Y si la prueba de la existencia de Dios es la prueba de la finitud del sujeto pensante es en la medida

en que el poder - dudar es a la vez el signo del poder del hombre pensante de figurarse (ficción) un Dios engañador, una locura universal, y el signo de la finitud del sujeto humano. Entonces, este poder - dudar que Descartes había inicialmente definido como el poder del sujeto pensante, aparece ahora como el signo de la finitud humana. La contradicción no es más que aparente. Veamos por qué. Privilegiando al sistema sobre el ejercicio Foucault llegaba a preguntar por el sentido filosófico de la metafísica cartesiana desde la perspectiva del sujeto. El ejercicio de la ratio que decide meditar implica unas cuantas elecciones - y por lo tanto exclusiones - si quiere mantenerse actual. Para nosotros el doble signo del poder - dudar muestra, al contrario, que hay que preguntar desde la perspectiva de Dios porque "...la metafísica cartesiana no significa de ninguna manera un unívoco poner de relieve al yo consciente de sí, sino que en ella Dios es colocado sobre el yo como el verdadero sujeto que determina y sostiene al mundo en su totalidad, inclusive al hombre" (9). Y podemos decir que la ley de la metafísica moderna consiste en aprehender la subjetividad y conservar su tensión interna contra la trascendencia. Es con respecto a Dios que me conozco como finito. Es cuando descubro lo infinito en mí que me sé finalmente finito, y es aquí que cobra toda su dimensión la duda metódica. De signo de la potencia del pensamiento humano, el poder - dudar se transforma en el necesario camino metodológico que nos permite entender que el hombre no puede existir sin Dios. o sea que en tanto que res cogitans el sujeto humano tiene que presuponer a Dios. Si con el inicio de la metafísica moderna se nota una tendencia del hombre a colocarse en el primer plano, no es ciertamente para despotencializar a Dios y afirmar la hegemonía del hombre, sino para evidenciar que por encima de la subjetividad

(9) W. Schultz, El Dios de la metafísica moderna, México, 1961, p. 11.

humana existe un Dios que limita y mide el ejercicio del pensar. Porque si bien la subjetividad humana es la verdadera condición del conocimiento de los entes mundanos, ella es epistemológicamente impotente con respecto a sí misma.

Es con una reflexión acerca de esto último que quisiéramos terminar esta charla. El doble signo del poder - dudar señala el deseo cartesiano de demostrar al hombre filosofante la finitud del sujeto filosofante, del sujeto que reivindica la factibilidad de fundamentar desde sí mismo la certeza. En otros términos, lo que quiere decir, y lo que dice, Descartes es que si el uso de la razón se revela en dicho intento insensato, tal insensatez es absolutamente necesaria. Entonces la conclusión que se puede sacar es que la fuerza del racionalismo radica es mostrar los límites de la razón a través de un ejercicio "loco" de ella. Pero, en vista de la historia del pensar occidental, creemos que esta conclusión se puede hacer extensiva a toda la historia de la filosofía. La necesidad de la locura está íntimamente vinculada a la posibilidad de la historia. Hemos dicho que si el sujeto que piensa tuviera dudas acerca de su propia racionalidad, estaría naturalmente llevado a sospechar de cualquier razonamiento por cuyo medio podría intentar establecer su cordura. Un pequeño juego de sustituciones permite entender mejor el sentido de esta frase si la leemos así: si el sujeto que piensa tuviera dudas acerca de su propia normalidad, estaría naturalmente llevado a sospechar de cualquier razonamiento por cuyo medio podría intentar establecer que está mentalmente sano. De hecho, al contrario de lo que cree Foucault, el intento cartesiano de adentrarse en la experiencia de la locura no es una extravagancia inaceptable por un sujeto que medita. En realidad señala que todo intento por parte del sujeto de pensar una realidad diferente lo obliga a colocar de entrada su proyecto en la racionalidad. Y, tal vez, lo más notable del "caso" Descartes es que

esto es constitutivo del acto de nacimiento del pensar. Ciertamente es una decisión ética aquel "golpe de fuerza" que privilegia la razón sobre la sinrazón, pero esto no es propio de Descartes ya que tal privilegio es la auténtica sedimentación arcaica del ejercicio del pensar. Ser cartesiano hoy día es repetir el acto que, alguna vez, en alguna parte, dió comienzo al pensar occidental. Entonces la expresión estar loco, expresión que no tiene un sentido filosófico unívoco, no dice sino lo otro -este otro de la subjetividad humana -de cada forma determinada del Logos Rey. Estar loco es afirmar, ayer u hoy, que el sistema cerrado que hasta la fecha domina está desnudo o que no está presente (ausencia que algunos llaman impropriadamente ideología) ante la mirada del sujeto. Estar loco es, ayer con Descartes, regalar al sistema las matemáticas que son las vestiduras del método o reirse hoy de esta risa nietzscheana que "trastorna todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de los seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y de lo Otro"(10). Mas dentro de nuestra lógica occidental de pensar la locura no es más que esta otra denominación que le dió Hegel: la dialéctica. Y tanto en la dialéctica, en la economía de la negatividad, como en la locura lo que importa no es el sujeto sino el orden. El sujeto denuncia el orden dentro del orden. De lo que se trata es de juzgar una determinación histórica de la razón, que siempre cobra la apariencia de un exceso, una locura, una ficción, con respecto al sistema de pensamiento que impera en la época, desde el tribunal de la Razón en general. Como decía Pascal: "Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou". (Los hombres son tan necesariamente locos que es estaría loco por otro golpe de locura el no estarlo).

(10) M. Foucault, Las palabras y las cosas, S. XXI, México, 1974, p.1.

ESTRUCTURALISMO Y SUBJETIVIDAD

Dr. Luis Enrique Orozco Silva
Sociedad Colombiana de Epistemología

"La méthode structuraliste (à supposer qu'il en existe une, à proprement parler)"

(G. Canguilhem, CRITIQUE, N.42, 1967, p.602)

"A tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence, à tous ceux qui veulent partir de lui pour avoir accès à la vérité, à tous ceux en revanche qui reconduisent toute connaissance aux vérités de l'homme lui même, à tous ceux qui ne veulent pas formaliser sans anthropologiser, qui ne veulent pas mythologiser sans démystifier, qui ne veulent pas penser sans penser aussitôt que c'est l'homme qui pense... on ne peut qu'opposer un rire philosophique -c'est-à-dire, pour une certaine part, silencieux". (M. Foucault, Les mots et les choses, p.354).

Consideramos el Estructuralismo, más que como una doctrina, como un método (1); como una perspectiva de análisis en el interior de las ciencias que tienen que ver con el signo, con los sistemas de signos (2); como una actividad orientada a la búsqueda de estructuras en los diferentes campos del saber, desde la

matemática a la filosofía. El estructuralismo obedece a un ideal de inteligibilidad científica fundado en el postulado de que una estructura es autosuficiente y no requiere -para ser entendida- de elementos extraños a sí misma (3). Postulado al que se añade otro quizá más fundamental: de todo lo que se nos ofrece al conocimiento, más importante que la sustancia es la estructura. Una estructura, a su vez, es lo que se nos revela en el análisis estructural de una totalidad(4); es "un sistema de transformaciones que comporta leyes (no propiedades), que se conserva y enriquece por el juego de sus transformaciones internas: "Los caracteres básicos de toda estructura vienen dados en las categorías de totalidad, transformación y autoregulación. Una vez conocida la estructura será posible el intentar su formalización o su expresión en ecuaciones lógico-matemáticas, o a través de un modelo cibernético. Toda estructura se conserva y transforma mediante operaciones, ritmos y regulaciones propias (5).

El Estructuralismo no es pues -a nuestro entender- una filosofía ni una epistemología, aunque haya sido aplicado al estudio de la evolución de los conocimientos humanos, a las ciencias humanas en general, o a una de ellas en particular (Michel Foucault, Levy Strauss, Derrida, Louis Althusser). Esto no excluye el que de manera paulatina los trabajos de los autores antes mencionados así como los de Chomsky o Saussure hayan originado extrapolaciones de índole "ideológica" contra las cuales más de uno ha levantado demoledora crítica (6). Consideramos que el subproducto ideológico que ha dejado la "actividad estructural" es consustancial con sus planteamientos de facto, y que éstos se derivan del método estructural como tal, en la medida en que éste se constituya en el fundamento teórico de la "ideología estructuralista".

Aún reconociendo sus limitaciones, consideramos pertinentes

te recuperar los aportes positivos del Estructuralismo sobre todo en las ciencias humanas, en la medida en que ha contribuido a explicitar los intereses ideológicos sedimentados que con frecuencia se constituyen en "obstáculo" de cientificidad para estos saberes.

En el trabajo que sigue seguiremos la reflexión de uno de sus representantes más genuinos, en torno al Sujeto/objeto de las ciencias sociales; haciendo ver la significación epistemológica de sus planteamientos y asumiendo la significación que tienen para la lucha ideológica implicada en la discusión del problema propuesto a nuestra consideración por los organizadores del Seminario.

1 - EL CONCEPTO DE "EPISTEME"

El concepto de "episteme" constituye un concepto clave para introducir el problema del sujeto a partir de Las palabras y las cosas, aunque haya sido abandonado en la Arqueología del saber y mantenida la posición que posibilitaba pensar. Pues bien, ¿qué es una episteme? Para entenderlo, pensemos que aún en la experiencia más ingenua, ninguna similitud o distinción que establecemos es producto del azar, sino que obedecen a un criterio que es anterior a la operación en cuestión. Los códigos fundamentales de una cultura fijan -de entrada- y para cada individuo los órdenes empíricos a los cuales tendrá que enfrentarse y en medio de los cuales tendrá que moverse. Si ello es así debe ser posible reencontrar los conocimientos y teorías a partir de los cuales surgen los saberes en una sociedad y definir el "a priori histórico" que rige su emergencia y distribución.

Estos criterios que limitan nuestro pensamiento y que

determinan la distribución de los seres en un espacio a partir del cual podemos pensar, hablar o nombrar, determinan igualmente el espacio de las identidades, de las similitudes y de las analogías mediante las cuales distribuimos "lo diferente" e instauramos clasificaciones. Estos criterios conforman un código. La experiencia primera de este código y su conformación constituyen la "episteme" de una cultura. Esta se da, pues, en el intermedio entre el código y el conocimiento reflexivo. No se identifica, por lo tanto, con el nivel epistemológico en el cual se define la cientificidad de un saber, sino que se da en el interior de las configuraciones que dan lugar a formas diversas del conocimiento empírico. Tampoco constituye una especie de "visión del mundo" desde la cual abordamos, para ordenar, el orden de la experiencia, ni una "estructura" fija que impone de manera anónima las formas de apropiación de la experiencia. Es por el contrario, un conjunto de relaciones que une prácticas discursivas diferentes, en una época dada; relaciones en el interior de las cuales es posible, posteriormente, constituirse una ciencia. Relaciones, en fin, entre ciencias, figuras epistemológicas, positividades y prácticas discursivas, cuya descripción es posible en el llamado "análisis arqueológico" (7).

Con base en este concepto de "episteme" realiza Foucault la descripción de las epistemes del Renacimiento (S. XVI), de la época clásica (S. XVII-XVIII) y la época moderna (S. XIX) con sus respectivas rupturas. La pregunta que guía el análisis es la siguiente: de qué manera ha logrado la cultura occidental poner orden en sus ideas y experiencias, cuáles han sido las condiciones de su saber en estas épocas. De manera sucinta perfilamos la respuesta que se desprende de una lectura atenta de Las palabras y las cosas, corriendo el riesgo de pa

recer un poco oscuro, para algunos, pero con el ánimo de precisar las bases metodológicas a partir de las cuales se plantea la tesis de la "muerte del sujeto".

2-CONFORMACION DEL SABER EN LA EPOCA RENACENTISTA Y EN LA EPOCA CLASICA

En el saber de la cultura occidental renacentista la categoría de representación jugó un papel fundamental. En efecto, la representación nos dice Foucault "comandó en gran parte la exégesis y la interpretación de textos, organizó el juego de los símbolos, permitió explicar el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, y guió el arte de representárselas" (8).

La representación, a su vez, se entendió como una repetición. De este modo el saber se ordenó a partir de la similitud (ressemblance) bajo cuatro modalidades principales:

1. La conveniencia, en virtud de la cual convienen las cosas que en virtud de su aproximación terminan por ajustarse la una a la otra. El mundo sería en tal sentido "la conveniencia universal" de las cosas. En él las cosas convienen entre sí.

2. La competencia (aemulatio), a través de la cual las cosas se reflejan unas a otras, se imitan sin encadenamiento ni proximidad, se reflejan hasta contraponerse las unas a las otras formando círculos concéntricos.

3. La analogía. Esta permite el que todas las cosas terminen por ser similares. En ella se aúnan las dos primeras (identidad y diferencia) y facilita pensar las similitudes

más complejas.

4. La simpatía, la cual suscita el movimiento entre las cosas y provoca las aproximaciones más distantes. Al poner en relación unas cosas con otras genera el poder de asimilación de unas por otras, hasta hacer las cosas idénticas entre sí, haciendo desaparecer su individualidad. La simpatía transforma, altera y tiende a reducir todo "a lo mismo". De aquí la necesidad de la antipatía que evita toda asimilación.

A partir de estas cuatro figuras de la similitud podemos apreciar cómo debe replegarse el mundo sobre sí mismo para que las cosas puedan parecerse, ser similares.

Ahora bien, tales semejanzas son reconocidas porque su huella está en las cosas, y a través de aquella son recuperables. El sistema de tales huellas o marcas hace visible lo invisible. De esta manera, -nos dice Foucault- el ropaje del mundo está cubierto de cifras, palabras, jeroglíficos, grafismos. "El mundo de la identidad es un libro abierto, pletórico de palabras. El mundo es un hombre que habla" (9). La marca y lo que designa poseen la misma naturaleza, aunque obedezcan a una ley de distribución diferente. Hermenéutica y semiología se recubren. La primera es el conjunto de conocimientos y técnicas que permiten hacer hablar los signos y descubrir su sentido; la segunda, el conjunto de conocimientos y técnicas que permiten distinguir dónde están los signos, definir lo que los instituye como tal y conocer los lazos y leyes de su encadenamiento. El signo y lo significado son, a su vez, similares.

Esta forma de organización del saber en el siglo XVI

trajo algunas consecuencias precisas.

1. Aunque el saber tomó un carácter ilimitado, en la medida en que implicaba la semejanza hizo que la adición fuese la forma de su desarrollo. Conocer todo implicaba recorrer todo lo semejante. De aquí la importancia que cobró la categoría de micro y macro-cosmos como productos de una ordenación del mundo circundante y como configuración general de la naturaleza por parte de un sujeto que podía reproducir el orden de las cosas formando un cosmos.

2. Magia y erudición se ubicaron sobre un mismo plano. Los conocimientos se conformaron en una mezcla inestable de saber racional, de nociones derivadas de prácticas mágicas y de una tradición cultural fortalecida por el descubrimiento de textos antiguos que aportaban un gran poder de autoridad. La magia y la erudición se constituyeron en las formas adecuadas del conocer.

3. El lenguaje perteneció a la naturaleza, fue considerado como algo: opaco, misterioso, fragmentado y enigmático. El sentido del lenguaje no revistió importancia para los gramáticos, como sí lo tuvo en el S. XVII y XVIII.

4. En virtud de la identificación entre símbolo-palabra-cosa, ver y leer se consideró como una misma cosa. Saber fue antes que todo reconstruir el gran plano uniforme de las palabras y las cosas. Lo propio del saber fue interpretar el mundo como libro abierto.

A partir de la época clásica las palabras no hacen ya parte del mundo y dejan de considerarse como partes de la naturaleza. Ellas pasan a constituir una representación del

mundo lejana de la similitud. El lenguaje obtiene un poder representativo, las palabras se vuelven signos. Las palabras se separan de las cosas.

En la base de las mutaciones que se suceden encontramos un cambio en la estructura de los signos. En efecto hasta el siglo XVII se reconocía en ellos una estructura ternaria que desaparece desde entonces, en una concepción binaria del mismo. En adelante, se le definirá por la unión de un significante y de un significado. Desde entonces -nos dice Foucault- "la existencia propia del lenguaje, su vieja solidez de cosa inscrita en el mundo, se disuelve en el funcionamiento de la representación" (10). Aquella especie de iconografía del signo respecto de las cosas desaparece y el dominio de la representación cobra autonomía.

Bacon, antes que Descartes en la Regla I para la dirección del espíritu (11) había establecido una crítica de la semejanza, con la teoría de los ídolos; dos de los cuales (caverna y teatro) nos hacen creer que las cosas se parecen a lo que hemos aprendido y a las teorías que nos hemos formado con anterioridad, y los otros dos (tribu y foro) que nos hacen creer que las cosas se parecen entre sí (12). Pero, Descartes excluye la semejanza como experiencia fundamental y forma primera del saber, denunciando en ella una mezcla confusa que debe ser analizada en términos de identidad y diferencia, de igualdad y desigualdad, de orden y de medida. A través de ella podemos percibir la figura, la extensión, el movimiento y otras cosas semejantes. Es decir, las naturalezas simples en todas aquellas cosas en que pueden encontrarse. Pero no hay conocimiento verdadero más que por la intuición y la deducción que unen entre sí las evidencias.

La época clásica es fundamentalmente analítica. Para ella existen dos y solo dos formas de comparación: la medida y el orden. La primera exige la división que tiene como presupuesto la idea del todo; y luego, la aplicación de una unidad común. La segunda se establece sin referencia a una unidad exterior, descubriendo primero lo más simple, hasta acceder a las cosas más complejas. A través de la primera se establecen relaciones de igualdad y desigualdad, y a través de la segunda se disponen las diferencias según una graduación. De esta manera se disocia lo semejante, al analizarlo en términos de identidad y diferencia. La comparación no tiene como función revelar el orden del mundo sino que se define por relación con el orden del pensamiento.

En la época clásica se suceden cuatro modificaciones básicas que debemos recoger:

1- Se sustituye el análisis por la jerarquía analógica. Si antes se admitía un sistema global de correspondencias en el interior del cual se daba toda similitud, en adelante, cada similitud será sometida a prueba de comparación. Si antes se consideró el juego de las similitudes como infinito, en adelante, el orden y la finitud del micro y macrocosmos lo tornan finito. La enumeración completa se hace posible a través de una rescisión completa del conjunto estudiado bajo una categorización que articule en su totalidad el dominio estudiado, o mediante el análisis de un número suficientemente significativo. De esta manera la comparación puede alcanzar una certeza perfecta, aunque no sea jamás acabada y esté siempre abierta a nuevas eventualidades. La enumeración completa y la posibilidad de asir la continuidad necesaria de los fenómenos permite un conocimiento cierto y distinto.

2-La actividad del espíritu no consiste en aproximar las cosas entre sí sino en discernir, es decir, en establecer -identidades y diferencias.

3- Conocer es discernir. La historia y la ciencia se separan. Por un lado va la erudición, la lectura de autores, el juego de sus opiniones y por otra -muy distinta- los juicios ciertos que podemos establecer a través de las intuiciones y de los encadenamientos.

4- La verdad tiene su manifestación y su signo en la "certeza". Las palabras la traducen, pero no poseen de por sí su marca. El lenguaje se retira del mundo para entrar en la edad de la transparencia y de la neutralidad.

Estos hechos caracterizan la cultura del S. XVII. Su episteme está determinada por la propuesta de un modelo teórico para algunos dominios del saber (medicina y fisiología), por el esfuerzo de matematización de lo empírico y por la ordenación de las cosas según una mathesis para las cosas mensurables, y a través de taxonomías para aquellas no mensurables. La primera es entendida como una ciencia universal de la medida y del orden. Con frecuencia estas características tomadas en conjunto se denominan "modelo newtoniano" o "espíritu cartesiano". Su modelo es el álgebra que permite seguir la regla de Descartes de ir de lo más simple a lo más complejo. La taxonomía, por el contrario, permiten designar cada cosa a través del establecimiento de tableros, según identidades y diferencias (Linneo).

Pero cosa curiosa, esta constante que perdura hasta el S. XVIII no impide la emergencia de dominios irreductibles al método algebraico, como por ejemplo: La gramática general,

la historia natural y el análisis de las riquezas.

El cambio que se opera en el S. XVIII tiene que ver en lo fundamental, con el régimen de los signos y con las condiciones en las cuales se ejerce su extraña función. En efecto, el clasicismo definió al signo según tres variables: el origen de la relación, el tipo de relación, y la certeza de la misma. En el primer caso, un signo puede ser natural o convencional. En el segundo caso, un signo puede pertenecer al conjunto que el designa o estar separado (ej. el buen aspecto corporal en relación con el estado de salud de una persona), sin que ninguna de estas dos formas implique la similitud. En el tercer caso, el signo puede ser fiel o tan solo probable.

Si miramos cada una de estas variables podemos observar que respecto de la tercera variable no hay signo sino a partir del momento en que se conoce la posibilidad de una relación de substitución entre dos elementos ya conocidos. El signo se constituye a través de un acto de conocimiento. Y de esta manera el saber rompe su parentesco con la adivinación, en la medida en que ésta suponía que los signos eran anteriores, que habitaban en las cosas y que podían leerse (adivinarse). Eran trazos de lo divino en el mundo.

Respecto de la segunda variable, el signo se caracteriza en el clasicismo por una dispersión que le es esencial. Para que sea signo debe ofrecerse al conocimiento, al mismo tiempo, que aquello de lo cual es signo. Pero para que un elemento de una percepción pueda ser signo es necesario que sea distinguido a título de elemento y separado de la impresión global a la cual estaba difusamente unido. Esto significa que la constitución del signo es inseparable del análisis". Porque el espíritu analiza aparece el signo y porque

se dispone de signos se puede proseguir" (13).

Finalmente en cuanto se refiere a la primera variable, el signo, en cuanto natural, no es para el clasicismo más que un elemento entresacado de las cosas y constituido como tal por el conocimiento. En cambio, el signo por constitución es el signo en su significación plena. La capacidad de constituir signos señala la diferencia entre el hombre y el animal, transforma la imaginación en memoria voluntaria, la atención espontánea en reflexión y el instinto en conocimiento razonable (14).

Esta mutación nos muestra -desde el punto de vista arqueológico- que no se da por entonces un fundamento, en las cosas mismas, para la relación del signo a su contenido. El signo es representativo, transparente a la idea y situado en el interior del conocimiento. La representación es una indicación y aparición a la vez (relación a un objeto y representación de sí misma). El signo es la representatividad de la representación en tanto que ella es representable. Signo y representación son la misma cosa, con la consecuencia de que la significación no constituye un problema, dada la universalización del signo en el campo de la representación.

Entre signo y representación no hay mediación ni opacidad alguna. Un análisis de signos es al mismo tiempo un desciframiento de lo que estos quieren decir. No hay lugar para una teoría de la significación. El tablero de los signos es la imagen de las cosas. Podemos concluir entonces que la teoría binaria del signo está unida a una teoría general de la representación. Esto determina la configuración del saber y define una episteme específica.

Si la naturaleza, la vida y el lenguaje surgen como dominios del saber no se debe a la "curiosidad del espíritu humano" sino a condiciones que pueden precisarse. Podemos establecer así una disposición del saber orientada por el proyecto de una ciencia universal del orden.

En uno y otro extremo de esta disposición encontramos, de un lado, la mathesis como ciencia del orden calculable y la génesis como análisis de la constitución de órdenes a partir de continuidades empíricas. En el primero se utilizan los símbolos de operaciones posibles sobre identidades y diferencias (álgebra), y en el otro, se analizan las marcas progresivamente colocadas por las semejanzas de las cosas y por los juegos de la imaginación (taxonomía). Entre uno y otro extremo, se extiende la región de los signos, y sobre éste, se dibuja el tablero de las identidades y diferencias. En esta región aparecen: la historia natural, ciencia de los caracteres que articulan la continuidad de la naturaleza y su acabamiento; la teoría de la moneda y del valor, ciencia que autorizan el intercambio y permiten establecer equivalencias entre las necesidades y los deseos de los hombres - (signos); y finalmente, la gramática, ciencia a través de la cual los hombres reagrupan la singularidad de sus percepciones e interfieren el movimiento continuo de sus pensamientos. Cuando el lenguaje, la vida y las necesidades desbordan el modo de ser de la representación y se ofrecen a los ojos de la modernidad como puestos por la fuerza de un deseo o de una voluntad, desaparece la época clásica.

3 - CONFORMACION DEL SABER EN LA MODERNIDAD.

La modernidad se inicia con el reconocimiento de la historia como un modo de ser de todo lo que nos es dado en la experiencia. Poco a poco este fenómeno determinará los aná-

lisis sobre la producción, los seres orgánicos y los grupos lingüísticos (economía política, biología y filología). Al principio del orden y de las identidades y diferencias se suceden el de la analogía y la sucesión; todo lo cual conlleva un énfasis mayor en las relaciones internas de los elementos; relaciones, que en conjunto, aseguran su función. Así por ejemplo, en la gramática, el papel dado al nombre pierde su importancia frente a los sistemas de flexión. En el estudio de los seres vivientes el papel otorgado a las características es sustituido por la importancia atribuida a la función. Y en el análisis de las riquezas, la mirada se fija, más que en éstas, en la producción. Lo fundamental para retener es el desplazamiento del orden y la mathesis por la historia y la sucesión. Y digámoslo de una vez: la historia es entendida como "modo de ser" fundamental de las empiricidades que determina y no como una "sucesión de hechos".

Debemos detenernos un poco en la fase de transición que ubica Foucault entre los años 1775/1825, período aún dominado por la representación, pero en la que se producen algunos cambios significativos. En efecto, en el campo de lo económico aparece el concepto de trabajo, y referido a éste, el concepto de riqueza. El trabajo constituye la medida estable de lo intercambiable y no de la necesidad. El trabajo como medida se le impone al hombre desde su exterior. Esta concepción del trabajo permite la aparición de temas nuevos: alienación del trabajo, la fatiga, la muerte, etc., relacionados con la finitud. De esta manera el objeto de la Economía Política no será el intercambio de riquezas sino la producción real: formas de trabajo y de capital. Esta producción impone sus leyes a los hombres.

Al nivel de la historia natural, la clasificación de los

seres vivientes en tableros según sus caracteres visibles (Linneo) se cambia a partir de Jussieu, de Lamarck y de Vicq d'Azir para quienes los caracteres se fundan en la organización, determinada a su vez por las funciones esenciales del ser viviente. La organización se torna el fundamento de las taxonomías. Esta organización se da en cuatro niveles diferentes: 1- Cada familia natural posee propiedades que la especifican. Los caracteres más próximos a estas propiedades permiten reconocerlas. Si la función mayor de la planta -por ejemplo- es la reproducción, el embrión será la parte más importante y en virtud de ello se pueden clasificar los vegetales en acotiledoneos, monocotiledoneos y dicotiledoneos. A partir de aquí pueden darse otros caracteres y originarse otras distinciones más finas. El principio de clasificación es, pues, la función de reproducción (15).— 2- Aunque los caracteres estén unidos a funciones debe precisarse que las relaciones de importancia son aquellas de subordinación funcional y no simplemente de exteriorización de propiedades internas. Por ejemplo, si el número de cotiledones es fundamental en la clasificación, es porque él es principio organizador interno de la planta. Así, los caracteres no se establecen por una relación de lo visible consigo mismo, sino que son signo de una organización interna, compleja y jerarquizada en la que la función juega un papel dominante. 3 - En la clasificación de la naturaleza animal, una vez reconocida la importancia de la organización se hizo necesario no solo referir lo visible (los caracteres) a lo invisible (las funciones) sino retornar luego desde aquella arquitectura secreta hasta los signos manifiestos (Pinel). 4 - La designación y la clasificación no se recubren. La primera implica un análisis a nivel de las funciones y la segunda en la superficie de los caracteres manifiestos. La noción de orgánico regirá, en adelante, el estudio de los seres vi-

vientes y su oposición a lo no-orgánico coincidirá con aquella viviente /no-viviente. Lo orgánico es lo viviente (lo que produce, crece y se reproduce) y lo inorgánico es lo no viviente (ni se desarrolla, ni se reproduce). Se fractura de este modo el tablero de la historia natural y se hace posible la Biología.

Finalmente, a nivel de la gramática general, la confrontación de lenguajes a finales del S. XVIII hizo surgir una nueva figura intermedia entre la articulación de contenidos y el valor de las raíces, a saber: La flexión. Esta categoría, al igual que aquellas de trabajo y organización eran conocidas con anterioridad; pero, en el caso de esta última, era analizada por los gramáticos, por su valor representativo. A partir de Coeurdeux y Williams Jones, al comparar éstos las formas diferentes del verbo "ser" en Sánscrito y latín o griego, vieron que la raíz es lo que se altera y que las flexiones -por oposición a lo admitido hasta entonces- eran análogas. Así por ejemplo: la serie sánscrita "asmi", "asti", "sma", "stha", "santi", corresponde exactamente a la serie latina: "sum", "es", "est", "sumus", "estis", "sunt". De igual modo, se descubrió una relación entre las modificaciones del radical y las funciones de la gramática. El lenguaje dejó de ser -desde entonces- una representación del pensamiento y se consideró como algo constituido por elementos formales y grupos de sistemas que imponen a los sonidos, a las sílabas y a las raíces un régimen que no es el de la representación. De esta forma, a partir del momento en que se admite la existencia de un mecanismo interior a cada lengua, mecanismo que determina su individualidad y analogía con las otras lenguas, se abre la posibilidad de una historia de la lengua.

Estos cambios señalados poseen una constante que expli-

ca el surgimiento de la Economía política, de la biología y de la historia de la lengua, a saber: La ruptura de la relación entre la representación y lo que se da en ella. El espacio de orden que servía de lugar común a la representación y a las cosas se rompe. En adelante se tendrá de un lado las cosas con su dinámica propia y al otro, la representación, pura sucesión temporal en la que las cosas se anuncian siempre parcialmente a una subjetividad, a una conciencia, al esfuerzo singular de un individuo "psicológico" que desde el fondo de su propia historia, o desde la tradición se esfuerza por saber (16).

Esta ambigüedad epistémica se expresa a nivel filosófico en la coexistencia entre la Ideología (D. de Tracy) y la filosofía crítica de Kant. La primera se presenta como la única forma racional y científica que podría revestir la filosofía y como el único fundamento filosófico que podría ser propuesto a la ciencia en general y a cada dominio del conocimiento en particular. La ciencia de la ideología es pensada desde una perspectiva naturalista como el estudio de las ideas en cuanto cosas, a nivel de la representación en general y sin cuestionar la representación misma, su fundamento y sus límites. Se convierte así en el saber del saber, en la organizadora de todos los saberes. La ideología aparece como una ciencia natural cuyo objeto es la representación. Pero, por qué no preguntarse por la condición de posibilidad de la representación?, cómo es posible toda representación del mundo en general? Cuál es el apriori que condiciona y permite la representación? Aquí se anuda la reflexión de Kant para mostrarnos que el único fundamento de la representación es la constatación empírica; más allá, en los límites de ésta, se encuentra el saber y el pensamiento, en

ámbitos irreductibles entre sí y respecto del dominio de la representación. Con Kant comienza la modernidad. Ante éste, D. de Tracy es el último filósofo de la época clásica.

Con Kant se libera la Metafísica de la representación y se torna ilusoria toda metafísica dogmática. La crítica de Kant al espacio de la representación hizo aparecer el campo trascendental, en el que el sujeto (que no es un dato de experiencia) determina, en su relación a un objeto (x), todas las condiciones formales de la experiencia en general. Este sujeto trascendental es el fundamento de la síntesis posible entre las representaciones. En la reflexión trascendental, se identifican las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia con las condiciones de posibilidad de la experiencia misma. De este modo, el trabajo, la vida, el lenguaje aparecen como quasi-trascendentales que hacen posible el conocimiento objetivo de los seres vivientes, de las leyes de la producción y de las formas del lenguaje. Emerge así una nueva rearticulación del saber a finales del S. XIX.

Fijemos ahora la mirada sobre las nuevas positividades que aparecen y preguntémosnos: cómo se constituyeron estos nuevos modos de saber? Tomemos, en primera instancia la ciencia del trabajo. Ricardo toma la noción de trabajo ya presente en Smith y discierne el poder que se le reconocía para establecer entre los valores de las cosas una medida constante y que a su vez permitiera equivaler en el intercambio objetos de necesidad que de otro modo estarían sometidos a una esencial relatividad en su equivalencia. Ello suponía -a los ojos de Ricardo- que la cantidad de trabajo indispensable para producir una cosa era igual a la cantidad de trabajo que, esta cosa, a su vez, podría comprar en el proceso de intercambio. Lo cual a su vez implicaba una equivalencia no discernida su

ficientemente, a saber: que el trabajo como actividad de producción y el trabajo como mercancía que se puede comprar y vender equivalen. A. Smith pensaba de tal manera porque para él toda mercancía representaba cierto trabajo y todo trabajo a su vez representaba una cierta cantidad de mercancía. Ricardo -por el contrario- rompe con esta unidad y establece una diferencia entre el trabajo como fuerza o actividad productiva y trabajo como mercancía (el que compran y venden patronos y obreros). La diferencia entre uno y otro radica en que para Smith el trabajo, en cuanto es analizable en jornadas de subsistencia puede servir de unidad común a todas las demás mercancías, mientras que para Ricardo, la cantidad de trabajo permite fijar el valor de una cosa no solo porque ésta sea representable en jornadas de trabajo, sino y fundamentalmente porque el trabajo como actividad de producción es la "fuente de todo valor". El valor ya no es un signo, sino un producto. En adelante la posibilidad del intercambio se fundará en el trabajo y la teoría de la producción deberá preceder a la de la circulación. Desde entonces el trabajo evade el dominio de la representación y se organiza según una causalidad propia: la cantidad de trabajo empleada en la producción de una cosa es lo que determina su valor y éste depende de las formas de la producción. Además con Ricardo se cambia el análisis clásico sobre la escasez. Si hasta él se la consideraba como una consecuencia de la necesidad que tenían los hombres de objetos que no poseían, y la riqueza -a su vez- como resultante de la abundancia de la tierra que produce objetos no consumidos inmediatamente y que ocupan un lugar representativo en el intercambio, en adelante se considerará que la tierra es de una avaricia creciente, solo superable con el trabajo humano. La humanidad trabaja porque está amenazada de muerte. La escasez fundamental de la tierra hace necesaria la economía. La Economía está

anclada a una dimensión antropológica e histórica. "El hombre económico no es aquel que se representa sus propias necesidades y los objetos que las satisfacen sino aquel que pierde su vida para escapar a la inminencia de la muerte" (17). La Economía del S. XIX descansa sobre una base antropológica, como la clásica descansaba sobre la mathesis como ciencia universal de todos los órdenes. Esta conciencia de la escasez demuestra la finitud del hombre, su imposibilidad de sobrepasarla. La historia de esta escasez hace pensar igualmente el término de la historia, como situación de inmovilidad total. Aunque esta última idea despierte alguna sospecha, señalemos que lo importante-para nuestro análisis- es indicar que con Ricardo la historicidad se introduce en la economía de manera complementaria con la finitud (perfil antropológico).

Tomemos, en segundo lugar, la ciencia de la vida. En la perspectiva clásica los órganos podían ser definidos según dos aspectos: su estructura y su función. Aspectos considerados independientes entre sí. Desde Cuvier- por el contrario- se postulará la primacía de la función y la sumisión a ésta del órgano. Estas funciones (la respiración, digestión, circulación, la conmoción, etc) no son muy numerosas y permiten en cuanto principios de comparación, establecer semejanzas en las cosas en las cuales no se hallen elementos idénticos que lo hagan posible. La semejanza de base será pues una cierta evidencia invisible de la función. Por ejemplo, las braquias y los pulmones se parecen a pesar de sus diferencias de forma, tamaño, como variedades de la respiración en el ser viviente. Esta posibilidad, pues, de establecer identidades a partir de la función hizo posible la biología, como estudio de la vida. En efecto, la preeminencia de las funciones sobre los órganos y la posibilidad conexa de una

jerarquía de las funciones implicaba la idea de que el organismo obedece a un plan que garantiza las funciones esenciales, pero con cierta libertad para que los órganos garanticen la realización de aquellas menos importantes. Y en cuanto principio jerárquico, define las funciones preeminentes, distribuye los elementos anatómicos que la posibilitan y las distribuye en su lugar adecuado dentro del cuerpo (18).

En las taxonomías clásicas se nombraba a partir de cuatro variables de descripción (formas, número, disposición y tamaño) recorridas en un movimiento por el lenguaje y la mirada; recorrido en el cual la vida aparecía como efecto de un corte (simple frontera clasificatoria). A partir de Cuvier es -por el contrario- lo que la vida tiene de no perceptible y funcional, lo que fundamenta y posibilita toda clasificación. Desaparece, de esta manera, el proyecto de una taxonomía general, y la posibilidad de desarrollar un orden natural que iría sin discontinuidad de lo más simple e inerte a lo viviente y complejo. Desaparece -igualmente- la búsqueda de un orden que estuviese en la base y sirviese de fundamento de una ciencia general de la naturaleza.

Algunas consecuencias de estas modificaciones son interesantes de retener, dada su significación para el desarrollo posterior de la biología. 1- Aparecen dos técnicas correlativas, la anatomía comparada que permite aislar los sistemas funcionales y hacer surgir grandes semejanzas invisibles bajo dispersiones visibles, y la técnica de índices, que descansa sobre la anatomía y consiste en establecer relaciones de indicación entre elementos visibles del cuerpo y otras que están en su interioridad orgánica. 2- Se acaba con la antigua continuidad de los seres naturales, continuidad que reposaba

sobre una ontología en la que el ser se pensaba sin fisura, sobre un inmenso tablero, abierto a la representación. El viviente cobra todo el peso de su "especificidad" y se lo considera como una "organización" que mantiene relaciones con el medio exterior para mantener su propia estructura (19).

En último término consideremos -así sea brevemente la ciencia del lenguaje. Foucault, comentando a Schlegel, señala que la emergencia de la historicidad en el orden de la gramática se realizó según él mismo modelo que en la biología (20). El estatuto de las palabras, tal y como fue concebido en la época clásica, comprendía una discursividad inmediata que las hacía transparentes a las cosas representadas en ellas. A partir del S. XIX, si las palabras poseen un sentido, es en virtud de la obediencia a leyes estrictas que gobiernan los elementos de la lengua. La totalidad gramatical determina y precede a la palabra. El estudio del lenguaje se libera del estudio del pensamiento y se aplica a un dominio específico (21). Grimm, Rask, Bopp y Schlegel son los pioneros de esta operación. Ello ocurre, no obstante, de un modo casi desapercibido; los cambios se dan como "alteraciones" que no disciernen los agentes del lenguaje. Cómo -en efecto- el lenguaje adquiere la dimensión irreducible a la pura discursividad inmediata? Ello no fue claro en el momento mismo de su efectuación.

El nacimiento de la filología permaneció -según Foucault- irreflexiva en la conciencia occidental, aunque hacía parte del cambio implicado en el surgimiento de la biología y de la Economía Política. Cómo se constituyó, por entonces, esta positividad? Podemos apreciarlo a través de cuatro observaciones básicas.

1- Aunque los criterios utilizados para especificar una lengua y diferenciarla de otras, antes de Schlegel, fueran diferentes (ej. la proporción entre diferentes sonidos utilizados para formar palabras; lo que permitió hablar de lenguas vocálicas y consonánticas), o el privilegio acordado a ciertas categorías de palabras (sustantivos concretos o sustantivos abstractos), todos tenían en común el que la distinción entre las lenguas no concernía sino a la manera como podían analizar la representación y componer los elementos. A partir de Schlegel, las lenguas se diferenciarán por la manera como unen entre sí los elementos verbales de que se componen. Entre estos elementos algunos son representativos, poseen un valor de representación visible, pero otros no, y servirán -en consecuencia- para determinar el sentido de otro elemento en la unidad del discurso. La unidad material de este último no se regirá por la simple combinatoria de elementos de la representación, sino que tendrá sus propios principios, diferentes en las distintas lenguas. No obstante esta diversidad de principios se darán dos grandes modos de combinación entre los elementos gramaticales. a- por yuxtaposición, de manera tal que los unos determinan a los otros. La lengua estará hecha en tal caso de una cantidad de elementos, breves y que pueden combinarse, sin perder autonomía. La lengua se define por el número de sus unidades y por las combinaciones posibles que puedan establecerse, b- por el sistema de flexiones que altera las sílabas desde el interior (las formas radicales). Un ejemplo del caso primero es el chino, y del caso segundo, es el sánscrito. A partir de estos dos modelos se podrán clasificar las lenguas según que utilicen uno u otro modo.

2. A partir de Rask, Grimm y Bopp, el lenguaje se considerará como un conjunto de elementos fonéticos, en tanto

que para la "gramática general" el lenguaje nacfa una vez que el sonido de la boca o de los labios se tornaba letra; en adelante, pues, se hablará de lenguaje una vez que estos ruidos producidos se articulen en una serie de sonidos distintos. Todo el ser del lenguaje es sonoro. El lenguaje ha cobrado -nos dice Foucault- una naturaleza vibratoria que lo separa del signo visible para acercarlo a la nota musical (22). Esto hace surgir una "mfstica de la palabra" que hace tornar el interés cultural hacia la literatura no-escrita.

3- La naturaleza de la raíz y su papel constituyente en el lenguaje se considera de un modo nuevo (nueva teoría del radical). En la época clásica la raíz se consideraba como un nombre rudimentario que designaba, en su origen, una cosa concreta, una representación inmediata, un objeto que se ofrecía a la mirada; en la modernidad -por el contrario- las raíces de los verbos no designan cosas, sino acciones, procesos, deseos y voluntades. El verbo se vuelve el elemento primordial del lenguaje, al igual que los pronombres personales. El lenguaje, más que un sistema de representaciones designa fundamentalmente acciones de un sujeto (23). El lenguaje está unido más que al conocimiento de las cosas a la libertad de los hombres. Debe a nuestra libertad su origen y progreso (24).

4- El análisis de las raíces hizo posible una nueva definición de los sistemas de parentesco entre las lenguas, la cual supone que las lenguas se reagrupan en conjuntos discontinuos, los unos con relación a los otros. Se hizo posible la comparación directa de dos o más lenguas, mediante el estudio de las modificaciones del radical, el sistema de flexiones y la serie de desinencias, y la comparación lateral, agrupándolas según su proximidad formal.

En la época clásica si dos lenguas se parecían era necesario referirlas a una primitiva, o admitir que la una provenía de la otra, o admitir intercambios; en adelante -por el contrario- es necesario establecer si la una procede de la otra, o si ambas proceden de una tercera, con derivaciones distintas o análogas. Es decir se introdujo -aquí también- la historicidad en el dominio de las lenguas, como había sucedido en el dominio de los seres vivos y en la historia natural, bajo la condición de romper con la continuidad cronológica que las ataba entre sí y sin ruptura desde el origen; y sobre todo con la condición de liberar el lenguaje del mapa común de la representación. Ruptura, por lo tanto, entre lenguaje y representación.

4-APARICION DEL HOMBRE COMO OBJETO DE SABER Y COMO SUJETO DE TODO CONOCIMIENTO

La descripción arqueológica de las epistemes renacentista, clásica y moderna se ha ocupado del espacio general del saber, de sus configuraciones y modo de ser, de las cosas que aparecen en él, de sus mutaciones necesarias y suficientes y de las positividades (trabajo, riqueza y lenguaje), que posteriormente franquearon el dintel de las prácticas discursivas hasta constituirse en ciencias diferentes. En la base de la descripción hemos podido percibir una constante: la coherencia entre la teoría de la representación y las teorías del lenguaje, de las órdenes naturales de la riqueza y del valor. La episteme moderna emerge en la ruptura de esta coherencia.

Pero recordarán ustedes que la obra de Foucault Las palabras y las cosas se cierra con una lámina que reproduce

el tablero de Velásquez, conocido con el nombre de "Las Meninas" y que no es otra cosa -para Foucault- que la representación de la representación clásica y la definición del espacio que abre (25). Bien sabe Foucault -y así nos lo señala- que el principio (personaje) que da unidad a la dispersión que se instaaura en el espacio del tablero, no está presente: la persona del Rey, cuya representación, representa el tablero. Pues bien, de igual manera que en el famoso cuadro de Velásquez, en las epistemes mencionadas, podemos apreciar que el hombre no aparece. Y no aparece en tanto -"figura epistemológica" hasta finales del siglo XVIII, aunque de él se haya hablado desde Sócrates. La manera indirecta de reconocerlo es a través del análisis de las riquezas, de la historia natural y de la gramática. Aunque la mirada se dirige al hombre (como al rey) aunque él es el sujeto de la representación, del trabajo y del lenguaje, él no aparece (26). Una vez que la historia natural se torna biología; el análisis de las riquezas, economía; y que la reflexión sobre el lenguaje se torna filología, surge el hombre en una posición ambigua de objeto para un saber y de sujeto que conoce.

La ambigüedad se muestra en el hecho de que en cierto sentido el hombre está dominado por el trabajo, el lenguaje, y la vida; su existencia concreta está determinada por ellos, aunque no se reduce a ellos, por cuanto sólo a través de las palabras, de los objetos que fabrica y del organismo tiene acceso a su realidad (como si su verdad residiese en primera instancia en tales realidades). Pero, a la vez, aunque éstas no son tan solo determinaciones que lo anuncian y configuran, en el mismo acto, lo convierten en positividad (algo) objeto de saber, en algo finito. Conciencia de finitud articulada por la espacialidad del cuerpo,

el deseo y el lenguaje. No se puede tener todo, desear to do, decirlo todo, aunque podamos entendernos como alguien que trabaja, vive y habla. Al emerger el hombre ya encuentra en su ser mismo una orden que se le impone en la vida, en su trabajo y en su lenguaje.

La conciencia de este límite hace innecesaria la metaffsica de la infinitud.

La reflexión sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, en tanto que analíticas de la finitud denuncian la metaffsica de la vida como ilusión, la del trabajo como pensamiento alienado e ideología y la del lenguaje como episodio cultural. En apariencia, la miseria del hombre hace imposible la metaffsica. Y decimos que en apariencia, porque la desaparición de la metaffsica hace parte del hecho complejo de emergencia del hombre como positividad (27).

Quizá podamos decir que en la conciencia de la finitud surge el hombre como una especie de doble empírico/trascendental, haciendo posible -nos dice Foucault- dos tipos de análisis: a) La estética trascendental, o estudio de la dimensión natural del conocimiento; y b) dialéctica trascendental, o estudio de las condiciones históricas del conocimiento. Ambos análisis son posibles merced a la superación de la representación como lugar privilegiado de análisis sobre el conocimiento (Condillac). El hombre aparece, pues, como objeto que debe ser conocido y como sujeto de todo conocimiento (empírico/trascendental). Como un ser que puede tomar conciencia en sí mismo de lo que hace posible todo conocimiento.

Cada uno de estos dos conocimientos revisten una pecu-

liaridad específica. En efecto, en la estética (análisis de la percepción, de los mecanismos sensoriales, de los esquemas neuromotores, de la articulación común a las cosas y al organismo), se percibía que el conocimiento tiene condiciones anatómico-fisiológicas, que poseía una génesis y una sede privilegiada y que sus formas no podían ser disociadas de las singularidades de su funcionamiento; en una palabra que había una naturaleza del conocimiento que determinaba las formas del conocimiento (28). En la dialéctica trascendental -por el contrario- mediante un estudio de las ilusiones, más o menos antiguas, más o menos difíciles de vencer, se mostraba que el conocimiento tenía condiciones históricas, sociales o económicas que incidían en cada una de las formas específicas del conocimiento.

No obstante -agrega Foucault- estos análisis se consideraban independientes el uno del otro (29) aunque basados en unos mismos acuerdos más o menos oscuros y no discernidos. 1- La distinción entre el conocimiento naciente, rudimentario, imperfecto y el conocimiento acabado, perfecto, constituido en formas estables y permanentes. 2- La distinción entre "quimera ideológica" y "verdad científica", y sobre todo 3 - Una determinada concepción de la verdad, como algo dado y dado en el objeto y que se descubre a través del cuerpo, de la percepción, en la medida en que se disipan las nieblas de lo ideológico y en que la historia se instaura en un ámbito desalienado; y como algo - en segundo lugar - del orden del discurso que permite el tener un discurso - "verdadero" sobre la naturaleza del conocimiento (30). Se mantiene, por lo tanto, una separación entre la verdad del objeto y la verdad del discurso que torna ambiguo el discurso sobre la verdad. O se admite que es la verdad del objeto la que determina la verdad del discurso (positivismo)

o se admite que el discurso verdadero (el discurso filosófico) constituye la verdad en gestación (escatología). Positivismos y escatología, por excluyentes que parezcan se inscriben en la misma perspectiva, en el mismo espacio(31).

Contra ella se levantó la Fenomenología a través del análisis de Lebenswelt, para restaurar la dimensión olvidada de lo trascendental, para conjurar el discurso ingenuo de una verdad reducida a lo empírico y al discurso profético que promete ingenuamente la "realización" o parusía del hombre (32); pero el discurso de la fenomenología más que resolver la antinomia, la radicaliza hasta el extremo. Cómo mantener consistentemente la identidad de esta ambigüedad fundamental que constituye al hombre: ser empírico/trascendental?

Este doble empírico/trascendental no se ofrece en la transparencia del "cogito". La afirmación del sujeto cartesiano no significó la emergencia del hombre. En el cogito se anudan representación y ser tan solo de una manera formal (yo pienso, yo soy). Tampoco el empirismo permitió su emergencia; él no fue más allá del análisis de las propiedades y formas de la representación. La pregunta por el hombre comienza con Manuel Kant. Este fundamenta la revolución copernicana sobre el descubrimiento de la finitud del sujeto trascendental en el mismo momento en que las ciencias descubren la positividad de la vida, del lenguaje y del trabajo. El "cogito" de la modernidad no puede afirmar la existencia de quien piensa. El "yo pienso" no conduce a la evidencia del "yo soy". El cogito, más que a una afirmación de ser, conduce y posibilita una serie de interrogaciones en que está en juego el ser.

El ser del hombre se define, más bien, por la relación que éste guarda con lo impensado. El privilegio del conocimiento reflexivo y del pensamiento que se piensa a sí mismo, desaparece. El no-pensado (cualquiera que sea su nombre) es contemporáneo del hombre (33). La muerte del sujeto puede entenderse, pues, -creo yo- como la agonía del "cogito".

El hombre moderno está inscrito en una historia ya hecha, el origen del hombre no es su comienzo, sino la manera como el hombre- en general- se articula sobre lo ya comenzado del trabajo, de la vida y del lenguaje. La búsqueda del origen consiste en reencontrar en el tiempo de la vida, de la historia y de la naturaleza el hombre en su identidad. El tiempo del hombre no es el tiempo de las cosas. El hombre es dado por la vida, la historia y el lenguaje, a la vez que es el sujeto que los funda. Es la conciencia de esta finitud fundamental la que hace posible una antropología filosófica como analítica de la finitud. Y ello se hizo posible en el momento en que la representación perdió su poder para determinar por sí sola y en un movimiento único el juego de sus síntesis y de sus representaciones. Por ello la agonía del cogito nos reconduce al principio de la filosofía (34): la analítica de la experiencia humana. Al surgir el hombre como objeto del saber desaparece la vigencia de las representaciones elaboradas sobre él (los humanismos) y se hace posible la constitución de las ciencias del hombre junto a la analítica de la finitud. Tal es el "a priori histórico" que explica su emergencia.

5- SIGNIFICACION EPISTEMOLOGICA DE UNA ARQUEOLOGIA DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE

Debemos pensar que con el nombre de "hombre" o de "naturaleza humana" las ciencias denominadas "del hombre" no recibieron un objeto circunscrito o un espacio para ser de limitado por ellas a través de conceptos científicos y métodos positivos.

Ninguna filosofía, ninguna ciencia empírica trabajó hasta entonces un objeto empírico denominado: hombre. La posibilidad intrínseca de su aparición está en el orden del saber y se produjo mediante una redistribución de la episteme moderna. En tal redistribución el hombre se convierte en el fundamento de todas las positividades, y en algo que a la vez no puede ser conocido totalmente. De aquí el debate entre ciencias naturales y ciencias humanas y la problemática relación de unas y otras con la filosofía. Oposición y relación que reenvían a una disposición epistemológica precisa y bien determinada en la historia.

En efecto, si hasta el S. XIX el campo del conocimiento puede considerarse como homogéneo, a partir de entonces, éste explota en direcciones diferentes. Y a no se ordena -como lo dijimos más arriba- según el ideal de una matematización perfecta o de la formalización. Se articula más bien como un espacio voluminoso y abierto según tres dimensiones. En cada uno de estos lados podemos situar a -las matemáticas y la física; b- la biología, la lingüística y la economía política y c- la filosofía, guardando o constituyendo entre sí planos comunes de la manera siguiente: entre (a) y (b) el campo de lo matematizable en la lingüística, la biología y la economía. Entre (b) y (c) el campo de

las diversas filosofías de la vida, del hombre alienado y de las formas simbólicas, así como también las diferentes ontologías regionales (vida, trabajo y lenguaje), y entre (c) y (a) el espacio de la formalización del pensamiento. En este triedro epistemológico, no encontramos las ciencias humanas; sino, más bien, en los intersticios de estos saberes: lo que les permite guardar relaciones con los otros campos del saber; poseen el proyecto de una formalización matemática; toman en préstamo modelos de la biología, de la economía y de la ciencia del lenguaje, y se ocupan de las manifestaciones empíricas de un modo de ser que la filosofía piensa al nivel radical de la finitud (35).

De aquí que su estatuto teórico sea ambiguo, no en razón de la complejidad del objeto (el hombre) o su naturaleza trascendente, sino en razón de su situación epistemológica. Su estatuto teórico no se mide, en consecuencia, por el nivel de matematización o formalización alcanzado en ellas, aunque a ciertos niveles, tales procedimientos pueden ser útiles y hasta necesarios. Pero, no es su relación con las matemáticas lo que las define intrínsecamente.

Quizá las mayores dificultades no surgen de la relación de las ciencias humanas con las ciencias deductivas, sino con las ciencias empíricas, que tienen que ver con el hombre en la medida en que éste vive, habla o produce. Por ello puede situarse en su vecindad, en sus fronteras inmediatas. Pero con claridad respecto al hecho siguiente: el hombre para las ciencias humanas es "este viviente que desde el interior de la vida, de formas de producción y del lenguaje, tiene la capacidad para formarse representaciones de la vida, de la producción y del lenguaje.

Las ciencias del hombre, poseen una configuración epistémica que no es reductible a las ciencias formales y empíricas, poseen una figura propia y distinta, sin que ello signifique una desvalorización de las mismas frente a las primeras.

El dominio de las ciencias del hombre está compuesto por tres regiones epistemológicas, divididas entre sí, en tre cruzadas las unas a las otras. Estas regiones se dividen según la relación que guardan con la biología, la eco nomía y la filología. De este modo, podemos decir que la psicología encuentra su lugar allí donde el ser viviente, en la prolongación de sus funciones, de sus esquemas neuro-motores, de sus regulaciones fisiológicas, se abre a la po sibilidad de la representación. La sociología, allí donde el individuo trabajando, produciendo y consumiendo se da una representación de la sociedad en la que ejerce tales actividades. La literatura y los mitos, allí donde el hom bre deja pasar el juego de sus representaciones y analiza los trazos verbales dejados por un individuo o una sociedad.

Aquí se plantean dos problemas centrales para elucidar: 1- La forma de positividad propia de las ciencias hu manas y 2- el papel que juega en dichas ciencias la repre sentación.

En cuanto al primer problema (la forma de positividad propia de las ciencias humanas) debemos recordar que los modelos frecuentemente utilizados en ellas o bien constituyen conceptos prestados de otras ciencias, y que despojados de su eficacia operatoria no juegan más que un papel de ima gen, como por ejemplo, las metáforas organicistas en la so-

ciología del S. XIX; o bien, son modelos constituyentes que permiten formar conjuntos de fenómenos para un saber posible y desempeñan el papel de las categorías. Estos últimos modelos son prestados a la biología, a la economía y al estudio del lenguaje. Se presentan bajo la forma de tres parejas a saber: función/norma, conflicto/regla, significación/sistema, respectivamente. Aunque se dan en todas las ciencias, se da no obstante, una predominancia de la primera en la psicología, de la segunda en la sociología y de la tercera en el análisis del lenguaje. De esta forma podemos definir la psicología, como un estudio del hombre en términos de función y norma; la sociología como un estudio del hombre en términos de reglas y conflictos; y el estudio de la literatura y de los mitos, como un análisis de las significaciones y de los sistemas significantes. La predominancia no excluye que una u otra pareja pueda estudiarse desde la perspectiva de otra ciencia humana. De esta manera se entrecruzan y borran las fronteras entre estas ciencias y se establecen subordinaciones de una respecto de otra u otras.

En cuanto se refiere al papel que juega la representación en las ciencias humanas debemos precisar el que la norma, la regla y el sistema, difieren de la función, del conflicto y de la significación, por cuanto estos últimos no están dados a la conciencia (lo que no implica que estas ciencias escapen a la representación) aunque pertenecen al orden de la representación según una dimensión a la vez consciente e inconsciente, puesto que aunque no aparezcan a la conciencia ingenua, el pensamiento reflexivo las asume en un movimiento consciente. Estos son maneras cómo la vida, la necesidad y el lenguaje se redoblan en la representación bajo una forma que puede ser inconsciente.

La representación constituye el dominio propio de las ciencias humanas. Ella es, por lo tanto, no solo el objeto, sino el campo propio de estas ciencias, aquello a partir de lo cual ellas son posibles. Poseen por lo tanto una especificidad frente a la "ciencia", pensable en el interior de un análisis arqueológico que puede mostrar el lugar que ocupan dentro del campo epistémico de una cultura determinada, sin acudir a una supuesta trascendencia de su objeto que lo haría inaccesible. Es justamente este análisis el que muestra como hemos pretendido precisarlo- que el "hombre es una invención reciente" cuyo fin puede estar próximo. "Desaparecerá como en la orilla del mar un rostro de arena" (36).

6- CONCLUSIONES

El análisis arqueológico realizado por Foucault sobre las formas como se ha distribuido el saber a partir del renacimiento hasta la modernidad, le ha permitido ubicar el momento exacto en que emerge el hombre como objeto de saber y sujeto de todo conocimiento. Tal análisis nos ha puesto de presente las leyes, reglas y controles a través de los cuales la cultura occidental ha ido poniendo orden en sus ideas en torno a la naturaleza y al hombre. Estos procedimientos constituyen una red de relaciones, especie de código, que posibilita la predominancia de un saber sobre otro, de un discurso sobre otro posible. De esta manera la configuración del saber no es arbitraria en cualquier sociedad, ni producto del azar. Mediante una configuración determinada del saber surge el hombre como figura epistemológica y puede desaparecer "como en la orilla del mar un rostro de arena". Ello fue posible cuando se rompió la coherencia entre la teoría de la representación y las teorías de la vida, del trabajo y del lenguaje. Cuando se reconoció la historicidad como un modo de ser; la conciencia de la finitud hace aparecer al sujeto de toda representación-hasta entones ausente- como un doble empírico/trascendental, y con él agoniza el "cogito" cartesiano como espacio propio de "afirmación" del ser del hombre.

Este hecho no significó la constitución de un "nuevo objeto" de ciencia (el hombre, la naturaleza humana). La posibilidad intrínseca de la aparición de las ciencias del hombre tiene que ver fundamentalmente con la distribución del saber que implicó la emergencia del hombre como fundamento de todas las positividades. Por ello la ambigüedad de su estatuto teórico no se debe a la naturaleza de su objeto, sino

a su posición en la configuración del saber entonces existente. Posición que determina a su vez el tipo de relaciones que mantienen entre sí y con las demás ciencias. De aquí que su estatuto teórico no se defina dentro de la alternativa ciencia/ideología y que la pareja científico/no científico no sea pertinente para definir su cientificidad.

La representación constituye el dominio propio de las ciencias del hombre. A partir de las representaciones que el hombre se hace de sus propias prácticas, surgen "prácticas discursivas" que pueden ser objeto de estudio arqueológico. El método a seguir no es explicitado por Foucault en la obra que ha sido objeto de trabajo en este texto. Para ello deberá verse una obra posterior del Autor: Arqueología del Saber (37).

Aunque no podamos ser insensibles a algunas limitaciones que percibimos en el estudio arqueológico que hace M. Foucault sobre las ciencias del hombre, tales como la inmovilidad de las estructuras de cada "episteme" y su carácter a-histórico, la imprecisión respecto de la naturaleza de lo "impensado" desde donde surge la conciencia de la "finitud del hombre" en los límites de la modernidad, sus planteamientos problemáticos respecto del aporte de Marx-Hegel, debemos resaltar especialmente el carácter "constructivista" de su análisis, propio de la perspectiva estructuralista desde donde se coloca, hasta el límite de hacer pensar que su estructuralismo no posee estructuras y que el arbitrario ocupa su lugar.

No obstante, el proyecto general del Autor se inscribe en la perspectiva abierta por Jean Cavailles en Sur la logique et la théorie de la science (1946) como un esfuerzo de

crítica a toda epistemología del "cogito" y al aspecto antropológico de la Fenomenología (Husserl). Bachelard, Canquihem y Althusser participan de la misma inquietud fundamental y de una misma convicción alimentada en la práctica de la ciencia a saber: no es una filosofía de la conciencia sino una filosofía del concepto la que puede dar origen a una epistemología. En este contexto habría que situar la posición de Foucault respecto del Sujeto/Objeto de las ciencias sociales. Desaparece efectivamente, el sujeto entendido como unidad originaria que se refiere a sí misma (cogito) y el hombre en tanto sustancia pensante. Desaparece el sujeto en tanto sujeto trascendental, es decir, en tanto representación intelectual de la propia actividad de un sujeto pensante que fundamenta la síntesis de todo juicio y que posibilita la identificación de los juicios prácticos como juicios de experiencia (Kant). Quizá en lugar de decir que "desaparece", habría que decir que se toma conciencia de que todo aquello no era más que una representación de un "eterno ausente", el hombre en su materialidad, en su historia, en su finitud. La analítica de la finitud reemplaza a los discursos que desde el espacio de la representación ontologizaban las representaciones que el hombre se forjaba de sí mismo. Como en el cuadro de "Las Meninas" hasta que la mirada no se posa en el "rey ausente" la representación allí representada no aparece como realmente es: simple representación. Podemos decir pues que detrás de la muerte del sujeto se encuentra una intención primera de recuperar al verdadero sujeto, aquel que fundamenta toda representación, desde el espesor de sus propias prácticas discursivas. La afirmación del sujeto concreto pasa por la negación del sujeto abstracto. Este nuevo humanismo está por constituirse.

N O T A S

1. Jean Piaget, Le structuralisme, PUF, Paris, 1970, p.123.
2. Noel Mouloud, "La méthode des sciences de structures et les problèmes de la connaissance rationnelle", en La Pensée, N. 135, 1967, pp. 3-19.
3. Jean Piaget, Op. Cit. p. 6
4. Jean Pouillon, "Presentación: un ensayo de definición", en Problemas del Estructuralismo, S. XXI, México, 1968, pág. 2.
5. Una ampliación de estas categorías puede verse en el trabajo consagrado por Piaget al Estructuralismo en la obra citada más arriba pág. 3-16.
6. Véase el trabajo de Paul Ricoeur al respecto en Esprit, mayo de 1967 bajo el título: "Structuralisme: idéologie et méthode"; Timpanaro Sebastiano, Praxis, materialismo y estructuralismo, Edit. Fontanella, Barcelona, 1973; E. Mandel, "Althusser corrige Marx", en Contre Althusser, Col. 10/18, Union générale d'Éditions, Paris, 1974 pp. 261-285; H. Lefebvre, au-delà du structuralisme, Ed. an tropos, Paris, 1971; L. Séve, Marxisme et Théorie de la personnalité, Ed. Sociales, Paris, 1972; M. Dufrenne, Pour l'homme, Ed. du Seuil, Paris, 1968.
7. M. Foucault, Les mots et les choses, Ed. Gallimard, Paris, 1966, p. 11. Un análisis crítico del uso de la categoría y de las razones de su abandono puede encontrarse en Le court, Dominique, Pour une critique de l'épistémologie, Maspéro, Paris, 1972, pp. 98-133. Puede verse, igualmente, del mismo Foucault, L'archéologie du savoir, Gallimard,

París, 1969, pp. 250 y 251.

8. M. Foucault, Les mots et les choses, pág.32.
9. M. Foucault, Ib. p. 42.
10. M. Foucault, Ib. p. 58.
11. F. Bacon, Novum Organum, Ed. Porrúa, Bs. As. pp. 43, No. 45 y p. 55, No. 46.
12. R. Descartes, Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit et la recherche de la vérité, M. Nijhoff, La Haya, 1977, p. 1.
13. M. Foucault, Les mots et les choses, p. 75.
14. M. Foucault, Ib. p. 76,.
15. M. Foucault, Ib. p. 240.
16. M. Foucault, Ib. p. 252.
17. M. Foucault, Ib. p. 269.
18. M. Foucault, Ib. p. 279.
19. La importancia que otorga Foucault a la Obra de Cuvier nos pone de presente el interés metodológico de la "arqueología del saber". En efecto, con frecuencia se opone superficialmente el pensamiento de éste al de Lamarck en torno a la evolución, tachando al primero como fixista y lleno de prejuicios y al segundo como revolucionario, olvidando que las transformaciones de las especies, pensada por Lamarck; se hacía en el interior de la historia natural clásica, en el cual el devenir era doble en tablas de clasificación, mientras el "fixismo" anunciaba las condiciones para una historia del viviente como el que describirá más tarde el evolucionismo.

20. M. Foucault, Ib. p. 292.
21. Cfr. Foucault, Ib. pág. 293.
22. Cfr. M. Foucault, Ib. pp. 298-299.
23. Cfr. M. Foucault, Ib. p. 302.
24. Cfr. M. Foucault, Ib, p. 303.
25. M. Foucault, Ib. p. 31.
26. Ello no significa que no hubiese hasta entonces una reflexión sobre el hombre o la subjetividad (Descartes, Kant, Hegel, entre otros) sino que estas reflexiones o "filosoffas del hombre" de Sócrates a Hegel, pasando por San Agustín y la filosoffa medieval no lo asumen en tanto objeto de saber, en tanto figura epistémica. Véase: Luis E. Orozco S. "Explicación y comprensión en las ciencias del hombre", en Cuadernos de Filosoffa y Letras", Vol. III-No. 4-1980. Bogotá, Cfr.M. Foucault, Ib. p. 329.
27. Cfr. M. Foucault, pp. 320-329.
28. M. Foucault, Ib. p. 330.
29. M. Foucault, Ib. pp. 330-333.
30. M. Foucault, Ib. p. 333.
31. M. Foucault, Ib. pág. 331.
32. Cfr. M. Foucault, Ib. p. 261 y 332. Esta relación entre la posición de Foucault y la de Husserl será analizada en un próximo trabajo, toda vez que excede los límites del presente ensayo.
33. La obra de Freud ocupa sin duda alguna un lugar privilegiado en esta perspectiva, en la medida en que quiebra la imagen que del hombre se había formado el hombre mo

derno. Esta imagen y el "discurso que la legitimaba (los humanismos de la modernidad) se encuentra ante el hombre que emerge de la Psicología abisal, ante su propia vacuidad.

34. M. Foucault, *Ib.* p. 353.
35. Cfr. M. Foucault, *Ib.* p. 358.
36. M. Foucault, *Ib.* p. 398.
37. M. Foucault, L'archéologie du savoir. Gallimard, París, 1969. A fin de ubicar debidamente la obra de Foucault sobre la que se basa el presente texto debe verse: M. Foucault, "Réponse au Cercle d'épistémologie", en Cahiers pour l'Analyse, No. 9, 1968, pp. 9-40.

III SEMINARIO DEL GRUPO DE TRABAJO
"Epistemología y Política"

Con la cooperación de CLACSO, COLCIENCIAS, Sociedad Colombiana de
Epistemología y Fundación CINEP.

TEMA:

EL SUJETO-OBJETO DE LAS CIENCIAS
SOCIALES

Bogotá 1 a 3 de Julio de 1981

Sede: CINEP, Carrera 5 # 33A-08

"IDEOLOGIA Y MARXISMO"

I N D I C E

1. Ideología, Sujeto y Reproducción
 2. Ideología y alienación
 3. Ideología: el mundo de las ideas
 4. Ideología y "deformación"
 5. La Ideología: Punto de condensación de impulsos ins-
tintivos formalizados en el lenguaje (Althusser)
 6. La "Ideología Transhistórica" (J. Abouhamad)
 7. Schroyer y Habermas: Teoría Crítica e Ideología
 8. Ideología y Utopía
 9. Ideología y Ciencia
 10. Ideología y Estética
- Epilogo
- Fragmentos escogidos

IDEOLOGIA Y MARXISMO (*)

"Se trata sencillamente de que, según mi postulado, nada es filosóficamente 'lo primero'..."

Por: Rigoberto Lanz

Theodor Adorno

Una aclaratoria... necesaria tal vez

Las notas que siguen forman parte de una investigación teórica en curso, uno de cuyos primeros momentos fué recogido ^{en} el libro Dialéctica de la Ideología. Desde entonces el autor cree haber desplazado su punto de vista, al menos en dos direcciones: una mayor comprensión de los procesos ideológicos a nivel del sujeto por un lado; y una aproximación menos previvida a los aportes de la Teoría Crítica sobre esta temática, por el otro.

Durante el lapso 1980-81 hemos dirigido un proyecto específico de investigación en torno a la problemática "Ideología y Conocimiento" (**). Este trabajo nos ha per

(*) Este material forma parte de los elementos que he venido repensando a partir de la publicación del libro Dialéctica de la Ideología (Edit. UCV. 1975).

(**) Este proyecto ha sido financiado por el C.D.C.H. y ha contado con la participación de un conjunto de compañeros en distintas universidades.

mitido inventariar críticamente el estado de la discusión de la problemática de la ideología en tres paradigmas muy importantes: estructuralismo, positivismo y marxismo. Las formulaciones que intentamos presentar en este ensayo están en deuda con el trabajo de este equipo.

De igual manera, los planteamientos que hacemos expresan de diversa manera el esfuerzo ^{colectivo} de los compañeros que han participado en el seminario "Teoría Crítica y Marxismo" que se desarrolla en el Doctorado de la Facultad de Economía de la U.C.V. Este seminario ha constituido una estimulante experiencia (diría incluso: una excepcional experiencia), en la cual pudimos confrontar distintas ópticas intelectuales con un grado de madurez y de frescura francamente privilegiados.

1. Ideología, Sujeto y Reproducción.

a. Las relaciones sociales que constituyen a los sujetos como individuación concreta contienen en términos cualitativos los rasgos estructurales de la totalidad social. La contradictoriedad propia del régimen del capital determina la racionalidad del sentido que los hombres producen y reproducen en la sociedad burguesa. La dialéctica del modo capitalista de producción de la vida adquiere forma particular en las distintas dimensiones de la totalidad social. El ámbito de lo ideológico se define por el tipo específico de relación que los individuos contraen con los objetos y los símbolos. Conexiones afectivas, estéticas, cognitivas, etc. están en la base del espacio ideológico de la sociedad capitalista. Las relaciones ideológicas (históricas, contradictorias, praxísticas, estructurales, totalizadoras-dialécticas), no son sólo un intercambio de símbolos (con grados diversos de formalización) sino también, y quizá en primer grado, una recíproca identificación del yo-mismo mediante la puesta en marcha de fuerzas subjetivas traducidas en pasiones.

b. Las ideologías existen en la forma de saberes articulados mediante discursos que categorizan, clasifican, *designan*, jerarquizan, identifican y reconocen. En este sentido, las

relaciones ideológicas fluyen como intercambio de palabras (contenidos ideológicos volcados en la formalización de un cierto lenguaje que identifica propósitos y medios). Las formas de ^{representación} adoptan, de este modo, el carácter de proyectos (conciencia activa que explicita el reconocimiento de lo-otro y valora el significado de sus efectos). Las relaciones ideológicas entre sujetos identificados con un sistema de representaciones están tendencialmente armonizadas por la pre-existencia de un sentido compartido. Por el contrario, las relaciones ideológicas entre sujetos identificados con otros sistemas de representación están orientados por la negación de los "presupuestos en un sentido antagónico. Las relaciones de dominación adquieren la especificidad de relaciones ideológicas por la existencia de contenidos cognitivos, estéticos, afectivos, éticos, etc., intrínsecos a la praxis antagónica que representa el régimen del capital.

c. Las formas identificadoras del sujeto no se agotan en la sintaxis de los lenguajes de la representación. Los individuos --en tanto sujetos portadores de una energía ^{sensorial} pre-racional-- están relacionados a través de un intercambio de energía (afectiva, sensorial, estética-vital). Una teoría de la ideología está incompleta si no da cuenta

de los procesos inter-subjetivos mediante los cuales, el doble movimiento de la ideología (como saber axiológico y como individuación de la existencialidad) confluye en la constitución concreta de sujetos concretos. La ideología es el discursos de la dominación (ideología burguesa) y el proyecto alternativo de la transformación (ideología emergente). En la medida en que se pueden delimitar estos saberes y hacer recaer sobre ellos reflexiones de segundo grado, se constituyen meta-discursos que intentan apropiarse de la racionalidad de lo ideológico (distintas teorías de la ideología). Por su parte, la psicología suele jugar el papel de disciplina que informa sobre los procesos de la subjetividad. Independientemente de los aportes que se pueden encontrar en este tipo de disciplinas, nos parece claro que el proceso ideológico visto como dinámica de la individuación no puede ser abordado desde ninguna psicología.

d. El sujeto constituido --en el seno de una praxis contradictoria cuya dialecticidad caracteriza a la totalidad social capitalista-- aparece objetivado a través de diferentes procesos de extrañamiento y pseudo-concreción, al final de los cuales, se patentiza la más aberrante forma de alienación burguesa: la sustracción de la sensorialidad. El fetichismo es, desde luego, una forma de enajenación de la -

conciencia sustraída del sujeto que se distancia del objeto, lo dota de un sentido diabólico y se ^{amarra} a él. Es ésta la forma típica de cosificación examinada por Marx en la mercantilización. Pero más dramática que esta reificación es la pérdida de la sensorialidad o peor aún: su administración. La ideología dominante es, cada vez más, un proceso de vaciamiento sensorial que precipita la muerte del cuerpo confinándolo a residuales discursos identificadores que apenas alcanzan a recortar elementalmente lo que va quedando de usted: un nombre (palabra intercambiada sin gracia, sin sentido); ¿Imagina Ud. la absoluta imposibilidad de que los hombres se designen con sonidos musicales?); unos objetos poseídos (forma típica de delimitación por el consumo de cosas reificadas); una tenue distinción espacio-temporal (mediante la cual puede percibir muy precariamente que estoy en el sur y que el otro es más viejo o más joven). La sensorialidad administrada equivale a un hombre cuya vida afectiva y estética ha sido sustraída y en su lugar se han depositado cosas (artefactos exteriores a cualquier impulso vital del sujeto que esté allí). La ideología dominante opera como analgésico de este violento proceso de castración, suministrando a los individuos imágenes y símbolos que anulan la conciencia activa (ignorancia) y mutilan la sensibilidad (robotización).

2. Ideología y Alienación.

a. La dominación ideológica opera como sustracción de la sensibilidad del individuo ante el mundo. La primera forma de alienación es la incapacidad de respuesta (racional, estética, afectiva, etc.) ante el entorno vital que circunda al individuo. Es una forma de extrañamiento que sitúa la mismidad como dato pasivo frente a las cosas objetivadas de un mundo ajeno. Este estado brutal de reificación arrastra toda la carga psicológica traducida en la impotencia, la frustración, la indiferencia, la ausencia de perspectiva, la desproblematización. Es una especie de estado "nirvana" en el cual el individuo ha sido sustraído de su socialidad. El mundo aparece como cosas amontonadas, sin sentido. El criterio de realidad para esta forma de alienación es lo dado-inmediato. Las relaciones, fenómenos y efectos restringen su sentido al suministro de pequeños requerimientos de sobrevivencia. En estas condiciones, el individuo carece de profundidad. Está achatado ^{en} los límites de una vivencia estrangulada por la ausencia de una potencia sensorial capaz de descubrir, inventar, crear, imaginar.

b. La reificación que se produce por la inferiorización del individuo frente a los objetos y símbolos, es una

forma de alienación diferente. Se trata no ya del "sin sentido", sino de la asignación de cierto ripo de significación a determinada clase de objetos, fenómenos, relaciones o situaciones. El hombre dota de un sentido (alienado) a los objetos; agrega propiedades a entidades extrañas (Dios, por ejemplo). La fetichización de la mercancía analizada por Marx es una caso típico de reificación por asignación de sentidos a las cosas.

c. La sociedad escindida clasistamente produce un ser-social peculiar caracterizado por la antagonización con-los-otros. El ser de una clase involucra necesariamente una ^{dicto}contrariedad en la cual la diferencia (que genéricamente es considerada por Henri Lefebvre como la clave de la libertad) esté sobredeterminada por la situación de clase.

La praxis antagónica caracteriza esencialmente al conjun-
to de las relaciones sociales. La lógica de la dominación -
impregna todo el dinamismo de la vida material y simbólica.
La individuación se constituye en el seno de relaciones de
dominación. Esta dialéctica atraviesa todos los procesos de
significación con los cuales cada individuo construye su -
universo simbólico (desde el lenguaje hasta los proyectos -
orgánicos de transformación o reproducción de lo real).

La transparentación del vínculo con el mundo pasa por un complejo proceso de desmontaje de la red ideológica que la dominación supone y por la producción de un nuevo sentido que reapropie la cualidad interior de las cosas y recree la función liberadora del reconocimiento en el otro.

Esto, desde luego, no puede ser entendido como un acto de "limpieza" ni como una repentina iluminación de la conciencia. Es bien sabido que la opacidad "natural" de los procesos materiales y simbólicos que está sobredeterminada en la totalidad social capitalista por una suerte de opacidad estructural: la dominación. El oscurecimiento del nexo existencial con el otro antagonizado por la situación de clase, es al mismo tiempo, la ausencia de reconocerse como sujeto-agente portador de una potencialidad transformadora. La posibilidad de la realización existencial (Sartre) que libera al hombre de lo constituido, abriendo los espacios de una transparencia constituyente, pasa por re-encontrarse con el otro en un nexo socialmente solidario. Mas, como lo dado impone la vivencia del extrañamiento como una condición inherente a la lógica del régimen del capital, la transparentación del vínculo con los otros es sólo un proyecto de desalienación.

d. La alienación no es una consecuencia "espontánea" de relaciones sociales "ciegas". Hay de hecho una programación ideológica (independientemente de su grado de organicidad y

de su eficiencia práctica) cuya traducción ^{concreta} es la pérdida de la capacidad placentera del individuo. La domesticación del sentido del placer revierte una estereotipada mentalización de lo placentero que evidencia, en este plano, la muerte de la sensorialidad. La administración del placer (Horkheimer) es en sí misma la perversión de cualquier posibilidad de relación auténticamente placentera. El "comfort" es una empobrecida caricatura de la potencia realizadora del placer. La manipulación de los impulsos vitales hacia el placer constituye hoy uno de los más eficaces medios de idiotización en la sociedad tecno-masificada.

3. Ideología: el mundo de las ideas

Existe la tentación de designar como ideología - cualquier proceso de simbolización en el cual los individuos -en tanto sujetos que hablan- en la propia ⁿnomiación de las cosas estarían recortando (de una manera y no de otra) el mundo de los procesos reales (procesos cuya condición de reales supone al sujeto desde el cual se efectúa dicho recorte). La dificultad de esta versión reside en su excesiva generalidad. Desde luego que la racionalidad de los procesos ideológicos (*) supone un discurso y en esa medida, claro está, se trata de "ideas". La representación ideológica (suponemos que no toda representación es ideológica) se expresa dialógicamente como discurso: explícitamente - (caso en el cual encontramos nociones, conceptos y categorías articulados a determinados paradigmas) e implícitamente (en aquellos casos en que conductas, acciones y prácticas están dirigidas por un determinado sentido). No obstante, los procesos de representación provenientes de relaciones sociales transparentes (transparentes porque están radicalmente desprovistas de cualquier síntoma de dominación),

(*) Procesos ideológicos entendidos como contradicciones - desplegadas por prácticas, intereses, aparatos y efectos perfectamente identificables en el seno de la totalidad social.

del mismo modo que la simbolización creadora que nace del reconocimiento de la yo-mismidad en una naturaleza emancipada, no pueden ser asociadas a la ideología (*).

La racionalidad a partir de la cual se establece el régimen de verdad del discurso ideológico (reproductor o transformador) está constituida por la dialéctica de la dominación. Este no es un dato adjetivo del que pudiera prescindirse con alguna astucia intelectual. El tipo de contradicciones que esta en la base de la sociedad de clases no puede ser extendido como concepto genérico para homologar cualquier tipo de contradicción. Los efectos cognitivos, estéticos, efectivos, etc. de la existencia de un ser-de-clase, constituido sobre una escisión históricamente conocida, no pueden ser asimilados al concepto universal de las "ideas". Lo que hace que en determinado discurso ^{se} exprese ^{un} contenido ideológico no es el carácter de la gramática de su constitución, sino los contenidos significativos provistos en relaciones sociales características e irreductibles: la lucha de clases.

(*) La ideología es el discurso de la humanidad escindida (clases) cuyo estatuto se funda en la más íntima "esencia" del capital: la dominación.

La Ideología como "logos" entonces supone una caracterización que recupere el contenido (semiológico, epistemológico, ético y sensorial) de un tipo determinado de conciencia no asimilable genéricamente a las simples representaciones.

4. Ideología y "deformación"

En el vivo debate existente sobre la cuestión de la ideología tiene especial relieve el planteamiento que asimila -sin más- todo contenido ideológico con "visión deformada". Esta perspectiva de análisis aparece claramente expresada en el paradigma positivista-funcionalista en el contexto de las ciencias sociales (lo cual es perfectamente congruente con los presupuestos epistemológicos e ideológicos de esta línea de pensamiento). Pero es también una formulación frecuente en estudios de origen marxista (lo cual es desde luego, menos congruente en relación a las premisas teóricas de las concepciones marxistas). ¿Qué se "deforma" respecto de qué? Intentemos una rápida caracterización de los principales elementos envueltos en esta discusión:

- a. El campo de lo ideológico (en la totalidad social capitalista) está constituido por relaciones sociales contradictorias desplegadas a través de prácticas específicas, -cuyos efectos están provistos en aparatos claramente reconocibles en la configuración societal. Este espacio se articula globalmente con las dimensiones económica y política en la ^{actualización} de la praxis (transformadora y reproductora) conformando así la estructura de la totalidad. Los contenidos (políticos, económicos e ideológicos)

Constituyentes de la praxis conforman un tejido de contradicciones en cuyo interior se elaboran los discursos. La producción, clasificación, distribución y consumo del sentido (modo de producción de significaciones) se realiza en el seno de un proceso de totalización específico; su historicidad y su dialéctica tipifican los rasgos propios de su estructura. Las determinaciones reales que dan cuerpo a la organicidad de esta estructura son precisamente las relaciones sociales (económicas, políticas e ideológicas), cuyo despliegue como praxis define a la sociedad en cuanto tal.

Los procesos ideológicos tienen una dimensión objetiva con planos diversos de articulación que opera en un doble movimiento: por una parte, como contenido cognitivo alojado en el estatuto de los saberes constituidos; forma parte allí del régimen de verdad del conocimiento y es un componente básico de la propia racionalidad de la conciencia. Por otra parte, la ideología funciona como prescripción de conductas y roles, asignando ^hvalores (unos y no otros) a las palabras, los hombres y las cosas. Esta capacidad prescriptiva de la ideología tiene, a su vez, una doble direccionalidad: como ideología dominante opera en el sentido de "mantener la cohesión del todo social"; como ideología emergente funciona como disolución de esa cohesión. Se

trata, como es evidente, de direcciones antagónicas; la naturaleza de ambos procesos, no obstante pertenecer a la dialéctica de una misma totalidad social, apunta hacia horizontes enteramente contradictorios. Es por eso un formalismo insoportable el recurso de homologar ambos procesos por la vía de abstraer unas presuntas funciones universales de "la" ideología.

b. Los procesos ideológicos que se dan al interior de una praxis transformadora (como despliegue de una práctica específica) forman parte -constitutivamente- del modo de producción de conocimientos que esa praxis supone. No se trata de una presencia ^agregada a la acción cognoscitiva como un elemento adjetivo y exterior. Nuestra tesis en este punto es menos conjetural que en otros ámbitos, afirmamos sin ambigüedades: los contenidos axiológicos inherentes a los sujetos sociales (clases dominadas) antagónicos están presentes intrínsecamente en todos los campos de la significación. En los procesos de producción de conocimiento lo ideológico atraviesa la acción cognitiva en dos momentos bien definidos: por un lado, la práctica técnica, gracias a cuyo despliegue es posible el conocimiento, contiene interiormente la naturaleza antagónica de la pra-

xis respectiva. La práctica teórica es sólo una especificación de la praxis transformadora y en tal sentido expresa los contenidos cualitativos de la axiología propia de las clases explotadas. Esos contenidos también están presentes -necesariamente- en el conocimiento-producto; el carácter de la práctica ^{que} dar lugar al conocimiento como parte constituyente de su racionalidad. Aquí se enfatiza la condición primordialmente interior de la práctica respecto del conocimiento producido.

Del mismo modo, las condiciones de producción del conocimiento se articulan como instancia del proceso, aportando los elementos contextuales en los que se desarrolla la praxis misma (culturales, políticos, económicos, etc.). Las determinaciones ideológicas son un componente de decisiva importancia en el conjunto de condiciones de producción del conocimiento. La acción cognoscitiva está necesariamente articulada a estas condiciones (al menos que supongamos que puede producirse un conocimiento fuera de estos condicionamientos). Los procesos ideológicos (conjunto de prácticas antagónicas desarrollándose en un ambiente específico) constituyen un elemento insoslayable de las relaciones de producción que entran en juego en el conocimiento. ¿Es éste un factor "deformador"? Parece claro que -

tal concepto no cabe. Si un conocimiento es inconsistente (es decir: no contiene las magnitudes y determinaciones - de la materia prima en donde se sustancia como discurso) ello no remite -en ningún caso- a la esfera de los contenidos ideológicos. Un conocimiento "deformado" (por la precariedad de los medios de producción, por la complejidad de los fenómenos, por las limitaciones del sujeto-agente, etc.) no puede ser explicado por una suerte de función inmanente de "la" ideología.

c. Las representaciones ideológicas existen como intereses de clase, es decir, como valorización orgánica de un "deber ser", que no sólo prescribe conductas y roles, sino que asigna sentidos al conjunto de la praxis. La revolución no es el resultado "necesario" del desenvolvimiento de unas presuntas "leyes naturales" a las cuales los hombres se acoplan. La transformación radical de la sociedad (sobre todo si radical no es un adjetivo sino un sustantivo) no es posible sin el concurso de una voluntad orgánica (expresada como vocación de lucha, como espíritu de rebeldía, como "gran rechazo", etc.) que convierta en fuerza la resistencia que cada individuo presenta ante la dominación. Una voluntad orgánica no se compone de la suma elemental de ^{cada} subjetividad descontenta. Se trata de un

complejo proceso de articulación (entendido siempre como lucha) en el cual madura la conciencia: como comprensión de las condiciones actuales de la dominación y como fuerza interior para avanzar en el camino del rechazo radical de lo existente.

El campo de lo ideológico cubre el espacio de aquellas relaciones contradictorias donde se enfrentan visiones del mundo antagónicas. Pero no ^{se} trata de discursos - aleatorios cuyas diferencias ocurren porque "cada cabeza es un mundo". Las relaciones sociales en cuyo centro cada sujeto vive la contradicción del régimen del capital no es un marco opcional susceptible de ser intercambiado mediante un acto voluntario. ¿En qué sentido el proyecto orgánico (ideológico) de abolición radical de la sociedad burguesa implica una "deformación de la realidad"? Una vez más tal concepto está completamente fuera de la problemática marxista de una teoría de la ideología. Los intereses - ideológicos - de las clases sociales que luchan por la ⁵⁻ luchación de una comunidad de hombres libres no suponen otra opacidad que la prevista en cualquier relación (mediada) con lo real. Convertir en "categoría" ontológica la - parcialidad del punto de vista de clase, revela una incom - prensión básica de los supuestos de una epistemología dia - léctica, de las implicaciones de una teoría dialéctica de la totalidad social y un completo extrañamiento de las con

secuencias de un humanismo militante. El concepto de "realidad" que aparece "deformada" por la ideología es de entrada altamente sospechoso. Pero más cuestionable aún es la presunción epistemológica de un conocimiento que se corresponde con la realidad. (*)

(*) Después de la refutación hecha por K. Popper ^e este arcaísmo teórico, podemos ahorrarnos la molestia de insistir sobre el asunto.

5. La ideología:

Punto de condensación de impulsos instintivos formalizados en el lenguaje. (Althusser)

Tengo la impresión de que T. Adorno coqueteó con la tesis de la ideología concebida como emanación pre-racional mediada por el universo simbólico (*). En Althusser este planteamiento está *prestado* a su manera de Lacan. Para facilitar la discusión en este punto podemos intentar una rápida esquematización de aquellos elementos que parecen más claros, separando de ese modo el análisis de los problemas más controversiales. En la relación instintos-lenguaje-ideología pueden ser formulados algunos planteamientos con relativa seguridad: a) todo sistema de representaciones (incluidas las ideológicas) supone una base biofísica cuya "lógica" particular debe ser armonizada con una teoría de la ideología. b) El universo afectivo y sensorial opera compleja y contradictoriamente en relación al mundo societal. c) La transformación de la ideologización del sujeto clasista es el mismo proceso de abolición de la totalidad social capitalista.

(*) Leyendo por enésima vez la Ideología como lenguaje - (texto donde Adorno se nos presenta particularmente críptico) subsiste la incertidumbre teórica de una visión de lo ideológico instalado en el inconsciente freudiano.

El problema comienza cuando se pretende extender - la consideración parcial reconocida en la relación instintos-lenguaje-ideología en presupuesto ontológico que hace de la individuación una entidad inmanentemente pre-determinada (ya veremos que este criterio funciona como pasamano hacia la "ideología transhistórica" en Jeannette Abouhamad).

Los procesos ideológicos arrastran un componente - bio-síquico en la misma medida que cualquier esfera de significaciones (cognitiva, estética, etc.). La Proporción en que se combina este componente, su dialéctica interior, - así como los prerequisites de sus mutaciones es asunto - que interesa muy decisivamente a una teoría dialéctica de la totalidad social. No obstante, lo que parece en extremo dudoso es establecer como axioma: "toda ideología es - el punto de condensación de impulsos instintivos simbolizados en el discurso". Allí, desde luego, las cosas se complican considerablemente. Me parece posible sugerir en este plano una línea de reflexión que recupere -sin inhibiciones vergonzantes- buena parte de los aportes provenientes de las investigaciones psicoanalíticas. Procurando - (como en otros casos) evitar la propensión a un eclecticismo epistemológico que termina esterilizando los esfuerzos más prometedores.

6. La "Ideología Transhistórica" (Jeanette Abouhamad)

¿Cuál es la relación que existe efectivamente entre las consabidas "condiciones materiales de existencia" y la "conciencia social"? ¿Cuál es el valor teórico que puede ser recuperado hoy del axioma marxista: "el ser social de termina la conciencia social"? ¿Qué es lo que designa específicamente el carácter histórico de toda la ideología?

Me gustaría intentar algunas precisiones epistemológicas que despejen en lo posible el curso de la discusión en este punto. Para ello conviene insistir en los aspectos medulares que hemos venido deslindando:

- a. La ideología es una forma particular de representación que aparece históricamente con la es cisión clasista de la sociedad (la explotación del hombre define cualitativamente un ser-de-clase que confirma la existencia de una praxis antagónica irreductible en los límites de la sociedad burguesa).
- b. No es posible atribuirle funciones y prerrequisitos a una figura genérica inexistente llamada la ideología. El discurso tiene que dar cuenta de los procesos ideológicos singulares en los que se distingue inequívocamente una dualidad irreconciliable entre ideología dominante e ideología emergente.

- c. Las ideologías funcionan de manera específica en relación con los procesos de producción de conocimiento. En este punto resulta incompatible la tesis de una presunta naturaleza "deformante" de toda ideología.
- d. Los procesos ideológicos se definen en la materialidad de unas prácticas particulares portadoras de intereses identificados con el carácter de la respectiva praxis (transformadora o reproductora). Los aparatos ideológicos sintetizan la dialéctica del conjunto de las contradicciones de la totalidad social en el espacio relativamente autónomo de lo ideológico.
- e. Las significaciones ideológicas están dotadas de la racionalidad del capital; la dominación define el campo de tensiones en cuyos límites se desarrolla la lucha ideológica: modo de existencia efectiva de las ideologías en la vida real. El discurso ideológico constituye una dimensión necesaria del análisis de estos procesos. Mas de allí no se desprende que las ideologías puedan ser legítimamente circunscritas al campo del habla o del lenguaje.
- f. Los procesos ideológicos no existirían sin la presencia de un componente bio-síquico. No obstante, abordar el estudio de las ideologías en términos de "actitudes" supone una concordancia con la suposición de que la ideología tiene un estatuto inmanente en el imaginario de todo sujeto. Seme-

jante acuerdo teórico pervierte, desde luego, el contenido esencial de la postulación que sustentamos.

Esta rápida esquematización nos permite comprender con mayor exactitud el lugar donde se sitúan nuestras dudas sobre el carácter "transhistórico" que Jeannette - Abouhamad atribuye a la ideología. Reconocemos la importancia -subrayada por la profesora Abouhamad- de distinguir ideología y cultura, reconocimiento y designación, habla y lenguaje. Independientemente de las deducciones lacanianas de esas distinciones, compartimos la preocupación por evitar las simplificaciones que se derivan de una visión globalizante (*).

En la concepción marxista tradicional esta problemática aparece oscurecida por una simplificación demasiado grosera del "ser social" y la "conciencia social". En esta línea de pensamiento la entidad "ser Social" designa un conjunto de determinaciones (intereses de clase, etc.) que se alojan en los individuos modelando su conciencia de una forma más o menos irreversible. El dogmatismo de los manuales hizo de este planteamiento un axioma con el que ^{se} intentaba explicar desde el significado de una obra de arte hasta la última decisión del Pentágono. En este camino, toda la compleja e inmensa dimensión de la subje-

(*) En algunas oportunidades yo empleo el término "ideocultural" para expresar una dimensión de la cultura y la ideología que sí están claramente articuladas.

tividad fué abandonado en los brazos del psicoanálisis, el existencialismo y toda clase de "ismos" que asumen con alguna seriedad la problemática del individuo.

El marxismo se ha debatido durante toda su historia en una permanente ambigüedad respecto a la cuestión *esencial* de la vida afectiva, sensorial y estética. Frente a la esterilidad del marxismo de los manuales, se intentó el atajo de la psicología. Resultó desde luego un camino cerrado (del mismo modo que está cerrado para el marxismo crítico el camino de la sociología para encarar el problema de las clases sociales, o el camino de la Antropología para dilucidar el problema de la naturaleza humana, o el camino de la economía para comprender la plusvalía). Más recientemente se observa un doble movimiento intelectual - que no termina de despejar los obstáculos (no sólo "epistemológicos") para un fecundo final: la búsqueda del psicoanálisis desde el marxismo y la búsqueda del marxismo desde el psicoanálisis. Es un camino de ida y vuelta que ha sido recorrido fatigadamente por muchos expedicionarios. En el trayecto se cruzan los que van y los que vienen. En un recodo del camino, después de largas y agobiantes caminatas, los viajeros se interpelan llenos de curiosidad:

- "De dónde viene amigo? - pregunta un caminante con estampa de mesías.

- "Vengo del Psicoanálisis y me dirijo hacia el marxismo"-
respondió un sujeto con voz arrogante y deslizando un cierto aire de fiesta.

- "Qué lo trae por estos lares? Entiendo que viene de muy lejos y debe haber una buena razón para este largo viaje"

- "Bueno, digamos que estoy aburrido de habitar este tortuoso territorio descubierto por el viejo Freud. Tengo la impresión de que esas tierras están agotadas; reclaman otro cultivo, so pena de esterilizarse definitivamente. Voy hacia otros campos buscando fertilidad!"

El caminante de larga barba y semblanza de Moisés le miró fijamente. Cómo explicarle a este iluso viajero - que tal "fertilidad" no estaba en esa ruta?. Le tomó del brazo y le invitó con un gesto a caminar.

- "Creo que Ud. debe vivir su propia experiencia allí en el Marxismo. No quiero ^{desapocinarlo}, pero me parece que debería saber que allá hay solo posibilidades. Yo vengo de esos lados con un poco de desencanto. Me dirijo hacia el Psicoanálisis precisamente en la búsqueda de nuevos horizontes. Ud. me dice que viene de allí 'aburrido' y no alcanzo a comprender por qué?"

- "Por lo que sea", interrumpió el interlocutor.

- "Sería interesante que pudiéramos conversar de nuevo aquí, si es que los dos decidimos volver a nuestros viejos comederos. Estos viajes son cada vez más frecuentes y es probable que mejore el sistema de transporte. Por ahora, hay demasiadas trabas para salir y entrar".

Los dos viajeros se fueron alejando paulatinamente. No hubo despedida; mientras caminaban en dirección opuesta volteaban tímidamente. Sus miradas querían reconocer que quizás sería más conveniente cancelar allí mismo aquella inútil expedición. ¿Por qué no virar hacia la izquierda bruscamente y emprender una veloz carrera hacia ninguna parte?

El problema de la "transhistoricidad" de la ideología (*) remite al estatuto mismo del discurso que pretende dar cuenta de la dimensión de lo real. Parece claro que si se mantienen los supuestos epistemológicos anteriormente esbozados, queda con ello refutada la tesis de la "ideología transhistórica". ¿Qué estamos entendiendo por ideología? ¿Qué autoriza designar como "ideología" la representación imaginaria? Por qué se asume como "ideología" la "falta de conocimiento"? Sólo manteniendo afirmativamente las tesis envueltas en estas interrogantes, puede sostenerse el postulado de la "transhistoricidad". Mas ello resulta por completo inviable mientras se mantenga un razonable margen de coherencia con las formulaciones explícitamente caracterizadas desde una epistemología dialéctica, una teoría dialéctica de la totalidad y un humanismo militante. No queremos rendir ningún tributo a una posición principista que absuelve a priori su propia responsabilidad de justificar teóricamente lo que cuestiona y propone. Tampoco he pretendido enjuiciar en bloque un punto de vista que en más de un sentido me parece rico y original. He querido marcar puntualmente una diferencia de enfoque en un aspecto

(*) La ideología "no tiene historia" ha repetido la "escuela Althusseriana".

to bien preciso del debate global -y a veces feroz- en tor
no a la ideología. Una disc^usión exhaustiva sobre los ele
mentos implicados en la investigación teórica que adelanta
mi distinguida amiga Jeannette Abouhamad, supone una tarea
intelectual que rebasa ampliamente los discretos límites
de este ensayo. De todos modos, en ^{los}marcos circunscriptos
de esta discusión hay un interesante campo para el debate
a cuyo desarrollo y profundización están dedicadas estas
notas.

7. Schroyer y Habermas: Teoría Crítica e Ideología (*)

(*) En 1973 Trent Schroyer publicó un importante ensayo (The critique of domination: The origins and developmen of crtitical theory) en donde asume abiertamente una polémica con Habermas.

Estimo que en la producción intelectual de la "Escuela de Frankfurt" hay un considerable margen de seguridad para encontrar -explícitamente- una teoría de la ideología. No voy a reiterar formulaciones en esta dirección, pues en buena medida los planteamientos que preceden están inspirados en la Teoría Crítica. Sin embargo, conviene puntualizar, aún cuando fuera esquemáticamente, los ejes teóricos que perfilan nítidamente esta perspectiva de análisis con el objeto, entre otras cosas, de ilustrar la timidez y conservadurismo intelectuales que se observan en los actuales seguidores de la Teoría Crítica (Schmidt, Habermas, Schroyer, etc.). El pensamiento de Frankfurt se erige alrededor de tesis cardinales que me permito sintetizar del siguiente modo:

- a. La sociedad occidental es una barbarie (implica un radical cuestionamiento ^{del} concepto de progreso).
- b. La razón occidental es la lógica de la dominación (implica un cuestionamiento a la racionalidad burocrática).
- c. La teoría crítica se define frente a la filosofía y la ciencia.
- d. La liberación implica recuperar la dimensión utópica del humanismo.

- e. La lógica del dominio de la naturaleza debe ser impugnada.
- f. La industria cultural es la cosificación del hombre unidimensional.
- g. una dialéctica de la "materia" o de la "naturaleza" es extraña al marxismo.
- h. La dimensión estética constituye el lugar donde se condensa la mayor fuerza crítica de la sociedad antagonica.
- i. La Psicología constituye una clara expresión de la decadencia de occidente.
- j. El trabajo (en cuanto tal) debe dar paso a una nueva forma de la praxis que reinviert^a el propio concepto de necesidad.

No obstante las visibles diferencias entre Schroyer y Habermas (ambos asumidos como herederos de la "Escuela de Frankfurt") me interesa destacar algunos elementos teóricos comunes que son precisamente los que distinguen hoy a una teoría radical del formalismo-academicismo presente en estos dos autores

a. Se ha construido un adversario artificial con el cual resulta por lo menos cómodo polemizar: me refiero a la simplificación que coloca a un autor como Marcuse en posición de un "psicologista" que entiende la emancipación sólo como liberación de los instintos. Estamos sin duda en presencia de un recorte teórico gratuito. No voy a acudir a los textos para no hacer más aburrida esta discusión. Digamos sencillamente que la Teoría Crítica (en Horkheimer, Adorno o Marcuse) quedará malograda si se prescinde ^{de} las fuerzas sociales sin cuyo concurso la revolución sería una metáfora. Hay desde luego un marcado escepticismo respecto a la condición revolucionario del proletariado (punto en el cual yo mantengo una distancia teórica con Marcuse, y no precisamente en nombre de una visión apologética de la clase obrera). Lo que no cabe es el planteamiento que no ve en la "escuela de Frankfurt" el "sujeto" de la transformación. Yo sostengo sin mayores complicaciones que la problemática de las fuerzas sociales que hacen posible un cambio radical está explícitamente asumida en esta línea de pensamiento.

Por otra parte, la formulación marcusiana según la cual la liberación no es pensable sin la presencia de

hombres libres, cuya conciencia anticipatoria define la trascendencia de su acción revolucionaria, es una posición absolutamente clave para el replanteamiento del agudo problema de la transición y para una fundamentación consistente del cambio como revolución total.

En esta orientación aparece legítimamente integrado el análisis que realiza la Teoría Crítica sobre la subjetividad dominada. Allí se rescata la vitalidad de un planteamiento que a mi modo de ver es consustancial a la propia idea de revolución, a saber: sólo los individuos cuya "estructura" psíquica sea capaz de plantearse y responder a un nuevo orden de "necesidades", pueden ser considerados efectivamente libres. Por supuesto esta no es cualquier gentileza teórica que usted pueda "pelotear" a su conveniencia. Allí está señalada de una manera muy esencial la naturaleza del proceso emancipatorio ^{que} da sentido al marxismo como praxis antagónica. Es una manera de desmentir la falacia histórica de una revolución concebida en términos de "socialización de las relaciones de producción" y "desarrollo de las fuerzas productivas". La visión del mundo que acompaña el planteamiento de la revolución como liberación de la sensorialidad dominada está bastante lejos de una desviación "ontologista", "psicologista", etc.

- b. La importantísima contribución de la "Escuela de Frankfurt" sobre la "industrias cultural" coloca la problemática de los procesos culturales, ideológicos y comunicacionales en una dimensión completamente nueva (nueva en un doble sentido: como crítica radical del modo de producción de significaciones y como reformulación de los viejos estereotipos consagrados por el stalinismo sobre la "superestructura").

Resulta desde allí un tanto desproporcionado atribuir el mérito de la puesta de relieve de esta problemática al distinguido profesor Habermas (tal como lo sugiere Trent Schroyer). No se trata desde luego de juzgar la mayor o menor agudeza y astucia de un autor a otro. Nos interesa marcar este detalle porque allí se juega una interpretación del papel de un tipo de investigación que como en el caso de la teoría crítica, envuelve de suyo una posición teórica que no es inocente. En Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamín, etc. existe una permanente preocupación por los problemas del universo del lenguaje, la razón, el trabajo, la subjetividad, la cultura, la ideología que da lugar a una reflexión de un alcance epistemológico muy apreciable. El intento de Schroyer y Habermas (cada uno a su modo) por "superar" las formulaciones de Marcuse, por ejemplo, -

constituyen un admirable esfuerzo intelectual de cuyos propósitos finales no cabe dudar; acaso una observación puntual: falta el vigor y la fuerza del gran rechazo; un discurso demasiado cauteloso, un excesivo formulismo, una vuelta a la cientificidad, un temor por la terrorífica coherencia (de la cual Adorno se hubiese burlado implacablemente). No desdeñamos la insistencia de Habermas sobre la "limpieza de los signos"; lo que ocurre es que esta reflexión (legítima por su importancia temática) está hecha desde un terreno epistemológico - más "teórico" que "crítico"

c. Hay una vieja observación (Acusación?) hecha a Marcuse con relación a sus veleidades frente a la seducción del psicoanálisis. El propio Marcuse se ocupó de responder reiteradamente ^a esta observación en artículos, entrevistas, conferencias, etc. Pero creo que hay una explicación más convincente de la posición de este autor ante la teoría psicoanalítica (tanto la freudiana como la de un reformista -palabras de Marcuse- como E. From): esa explicación está en acto en la obra Eros y Civilización. Me parece que cualquier lectura de este ensayo tiene que concluir en este elemento básico: se trata de una "asimilación" original y consistente de la problemática psicoanalítica en las perspectiva de una teoría crítica de

la sociedad. Tal intento no ha sido superado por tantos esfuerzos que en la misma dirección se han hecho y se siguen haciendo. No creo que los planteamientos de Habermas y Schroyer agregen demasiada luz a la relación psicoanálisis-marxismo tal como queda planteada -de hecho- en la obra de Marcuse.

- d. En relación a la problemática del trabajo (punto en el cual Habermas se desliza peligrosamente hacia Weberianismo un poco pasado de moda) la obra de Marcuse en particular no tiene aún opositor que ^{se} aproxime a la contundencia de sus planteamientos.

Resumamos el punto de vista marcusiano:

- I. Los principios que regulan la vida natural (*) - garantizan y presuponen una interrelación (entre seres vivos y cosas) ajena por completo a la actividad-trabajo.

- II. El primer gran extrañamiento en el proceso mediante el cual los individuos satisfacen sus necesidades subjetivas de manera placentera, es la existencia de una peculiar actividad (trabajo) de cuyo producto es independiente y distinto de la satisfacción de las potencialidades universales del individuo (división social del trabajo).

(*) Vida natural: Proceso exterior e independiente a la presencia del hombre en el mundo.

- III. En la totalidad social capitalista los individuos se constituyen en sujetos como "fuerza de trabajo". Los individuos colocados en el lugar de las clases explotadas no tiene ninguna posibilidad de elegir actividades distintas al trabajo (es decir: su condición de trabajador no es sólo una característica -entre otras- sino su propia esencia).
- IV. La revolución total supone la abolición (Aufhebung) de la actividad-trabajo y el desplazamiento del proceso material de producción como ordenador de la vida. La actividad-satisfacción desplegada en el ámbito de las potencialidades universales del individuo ha de ser el principio que regule las relaciones sociales y naturales.
- V. No se trata de "liberar el trabajo" puesto que el capitalismo ya cumplió esa función histórica. - El "trabajador libre" es una condición constituyente del régimen del capital. Sólo en la auto-supresión el proletariado abre el camino para una COMUNIDAD DE HOMBRES LIBRES. "La abolición del proletariado significa también la abolición del trabajo como tal". (Razón y Revolución. Pg. 286).
- VI. La Libertad (conquistada, creada, producida) se fundamenta en tres principios fundamentales:
- a. Transformación radical del aparato síquico a partir del cual el individuo se plantea necesidades absolutamente distintas.

- b. Transparentación del vínculo con los hombres y las cosas sobre la base de la abolición del trabajo y la instauración de la actividad-placer.
- c. Recuperación -consciente- de los principios vitales que regulan el mundo natural como un componente primordial del doble proceso de "naturalización del Hombre" y "humanización de la naturaleza" (Marx).

Tanto Schroyer como Habermas están bastante atrás del alcance epistemológico y político de esta concepción. El estatuto de un "interés cognitivo emancipatorio" no da cuenta de la naturaleza de la praxis antagónica cuya realización plena (como fuerza material contradictoria) es el único camino a la libertad. La dualidad "necesidad-libertad" retiene una cierta inmanencia en la "naturaleza humana", a partir de lo cual todo el discurso queda prisionero de ciertas categorías como "trabajo libre", etc. Creo que en los planteamientos marcusianos hay una buena base para intentar una salida marxista (radical) a la problemática del trabajo; en Schroyer y Habermas observo una vuelta a un humanismo abstracto, cuando no a un antropocentrismo que legitimaría el discurso apodícticamente.

B. Ideología y Utopía

¿Qué relación existe entre una cierta concepción de la naturaleza humana y el tipo de sociedad que se propone? ¿Qué vínculos existen entre una determinada interpretación de la dialéctica y la nueva sociedad por venir? ¿Cómo formular una teoría de la transición que no traicione las premisas epistemológicas del marxismo revolucionario? ¿Qué concepción de la contradicción está detrás de la visión productivista del socialismo?

El infatigable Marcuse abrió un camino nuevo para la reflexión crítica sobre esta problemática. Su tesis en torno al carácter de la emancipación -y el proceso concreto que la soporta- constituye *sin duda alguna una perspectiva cualitativamente superior* a las desgastadas formulaciones del marxismo tradicional. Permítaseme trazar el perfil del enfoque marcusiano en este punto:

- a. La tendencia (en el marxismo) a explicar con los mismos conceptos: la crisis y la estabilidad; la revolución y la contrarrevolución, tiene su origen en la dialéctica hegeliana.
- b. En Hegel la negación es siempre un proceso de absorción en el cual un ser se despliega según la lógica de la razón y el progreso.

- c. Es preciso problematizar la creencia según la cual las fuerzas negativas se desarrollan dentro de un sistema antagónico existente.
- d. Se trata de impugnar una concepción de progreso según la cual el futuro siempre está fundamentado dentro de lo existente.
- e. Tanto en Hegel como en Marx existe la noción de la negación interna (dentro de un sistema).
- f. La anterior concepción debe ser cuestionada sobre la base de una visión que se afirme en la ruptura y la diferencia cualitativa.
- g. Si las fuerzas liberadoras no se desarrollan como necesidad histórica, no hay revolución.
- h. El concepto de totalidad es el principio que dilucida lo de "adentro" y "afuera".
- i. En la sociedad represiva se disloca el lugar social de la negación. Es preciso entender el despliegue de las fuerzas liberadoras en dimensiones que rebasan los límites de los sistemas parciales: la totalidad capitalismo-socialismo es la que debe ser separada.

Estos planteamientos renuevan toda una tradición en el marxismo y obliga a repensar estos problemas con otra óptica. En cualquier caso lo que no podemos ahorrarnos es el esfuerzo por comprender y rebatir -si fuera el caso- unos señalamientos que se afincan en dos componentes

muy demoledores: por un lado, una consistencia intelectual que proviene del talento y la agudeza de Marcuse, pero sobre todo, de un descomunal esfuerzo de investigación (con el cual no se compete si no se está dispuesto a realizar un trabajo mayor aún). Por otro lado, una radicalidad en los planteamientos que no tolera ninguna forma de *eclecticism* Para una izquierda -al menos en América Latina- que oscil^a por lo general entre un pseudo-radicalismo político y un oportunismo intelectual galopante, las tesis marcusianas sobre la negación resultan no sólo escandalosas, sino sencillamente indigeribles.

Estimo que estas formulaciones de la "Escuela de Frankfurt" se convierten en un emplazamiento teórico para quienes transitan un proceso de búsqueda. Se puede estar o no de acuerdo con estos planteamientos, pero como ha dicho nuestro amigo Michael Lomi: "nadie podrá hacer la economía de su discusión".

9. Ideología y Ciencia

La discusión sobre la naturaleza dominante de la ciencia empieza a formar parte -cada vez más- de reflexiones que trascienden los círculos epistemológicos. Es un buen síntoma sin duda. El escándalo, la consternación, la alarma y el rechazo a priori comienzan a dar paso a una actiudad un poco más mesurada. Ya usted no es forszamente un agente de la Cía por el hecho de plantear algunas discretas dudas sobre esta impoluta y nunca bien ponderada deidad: la ciencia. Por lo que al suscrito respecta, debo expresar la íntima y perversa satisfacción que me procura el espectáculo de pánico que se refleja en la mirada de la gente cada vez que ^{expreso} ~~ve~~ esta sutil afirmación: la ciencia es burquesa, de todas maneras! Debo reconocer, empero, que se ha producido un cambio de táctica de nuestra parte (sobre todo, a la luz de los sabios consejos de mis entrañables amigos, Carlos Blanco y Miguel Ron Pedrique). Digamos que he cambiado las armas: sencillamente he pasado del viejo estilo de colocarle un taco de dinamita en el bolsillo a cada marxista "satisfecho" y "seguro", a una diabólica e irresistible experiencia de seducción (debo confesar que el maestro y autor de esta táctica es Carlos Blanco. Yo he estado de aprendiz en el asunto y apenas si he agregado uno que otro ingrediente). La discusión sobre la ciencia ha sido para mí uno de los momentos más explosivos y vibrantes.

porque allí hemos podido caminar por aquel "rastrajo de difuntos" de Miguel Hernández, pero también hemos visto nacer la esperanza, y desde luego, ésto ya es el colmo de los privilegios que entrega la vida. Es el debate sobre la ciencia (en Venezuela apenas se están conociendo sus extraordinarias implicaciones) yo he actuado deliberadamente, no sólo como francotirador, sino como terrorista. Por el cambio de táctica ya aludido ahora aplicamos lo que llamaría nuestro amigo Simón Sáez Mérida la "seducción militante" (por ahora es sólo una experiencia político-intelectual; más adelante tal vez, podría penetrar hacia otros fascinantes territorios).

Después de numerosísimos debates (artículos, libros, foros, conferencias, seminarios, conversaciones, etc.) yo puedo comunicar al lector con la mayor tranquilidad que he reflexionado mucho sobre el tema. Tengo cientos de notas con las observaciones que he recogido en cada discusión. He meditado con mucha sensatez las críticas de mi distinguido amigo Ludovico Silva. He escuchado con atención cada reflexión de la gente que opina sobre este ^{asunto}. Después de tantas vueltas tengo hoy una profunda convicción: debe mos ser más radicales.

Quiero presentar en forma resumida lo que es en estos momentos el eje cordial de nuestra posición frente a la ciencia. Prescindimos de comentar las dudas y zonas oscuras (que desde luego existen) con la intención de deslindar lo más claramente posible nuestro punto de vista de otras formulaciones:

- a. La vida racional esta gobernada por el mismo registro de racionalidad del modo de producción capitalista de la vida (material, sensorial, afectiva, estética, etc.)
- b. La dominación es un rasgo constitutivo del modo de producción del conocimiento que el capitalismo supone.
- c. La praxis antagónica (reproductora o transformadora) supone una práctica teórica escindida radicalmente, tanto en su estatuto como en sus efectos.
- d. La lógica de la dominación es la lógica del conocimiento: en el método, los modelos de análisis, las nociones, conceptos, categorías y en el propio estatuto epistemológico del discurso.
- e. En el régimen del capital el conocimiento se produce con arreglo a las exigencias que impone la división social del trabajo.
- f. El conocimiento se clasifica en función de las necesidades de reproducción de la totalidad social capitalista.
- g. El conocimiento se distribuye en el sentido, características y función de los aparatos reproductores de la sociedad.

- h. El conocimiento se consume en el seno de relación de explotación: el modo como se consume reproduce las condiciones de esa explotación.
- i. En la totalidad social capitalista los saberes dominantes se constituyen no sólo en la eficacia ideológica de sus efectos, sino sobre todo, en la preservación de un territorio fuera del cual la dominación se desmorona.
- j. La ciencia (su lógica, su estatuto, su método, sus nociones, conceptos y categorías, sus objetos, sus efectos) es la más elaborada expresión de los saberes dominantes.
- k. La revolución total (es decir, la revolución con "R") supone la abolición radical del modo burgués de producción del conocimiento: su lógica, su estatuto, su método, sus nociones, conceptos y categorías, sus objetos, sus efectos y, sobre todo: el territorio en donde se constituye.
- l. El marxismo es una teoría antagónica al saber burgués, que asume como su más radical impugnación.

Estos planteamientos constituyen un punto de vista en una compleja discusión que se cruza y se matiza de acuerdo a los más variados criterios. Parece un cuerpo sin figuras, compacto y "coherente". No lo es tanto. Como ya indicamos, nos interesa acentuar las fronteras y marcar las diferencias. Muchos problemas persisten. Por lo pronto queremos profundizar el debate remitiendo cada formulación a su

matriz de implicaciones. Precisamente lo más importante de estas tesis, no es sólo su valor heurístico, sino lo que implican para el conjunto del pensamiento dialéctico. Son reflexiones hechas desde el marxismo. ¿Cuál marxismo? Efectivamente ese que se recoge de una manera (y no de otra) en el conjunto de postulados anteriormente expuestos. Un marxismo que se asume como teoría radical hasta sus últimas consecuencias.

En el terreno epistemológico esto supone (por elemental sentido de la consecuencia) una impugnación del discurso científico del calibre de las tesis que ya he enumerado.

Va sería un considerable avance si el lector puede distinguir con meridiana claridad nuestra posición de un punto de vista tan cándido como el del distinguido profesor Habermas:

"Mi crítica no va dirigida contra la praxis de la investigación de las ciencias empíricas estrictas, ni tampoco contra una sociología científica del comportamiento..."(*)

(*) Varios: La disputa del positivismo en la sociología alemana. pag. 221

10. IDEología y Estética

"El arte critica a la sociedad con su mera existencia".

T. Adorno

Los aportes de autores como Marcuse y Adorno (sin descuidar a Benjamin, Lowental, etc.) ^{pp. 24} una reinterpretación de los problemas de arte en el marxismo es de una importancia extrema. Con la publicación de la dimensión estética (Marcuse) y Teoría estética (Adorno) la teoría crítica corona un descomunal esfuerzo creativo que ^{tiene}

precisamente en este terreno, uno de sus más fértiles y profundes alcances. El marxismo tradicional (no sólo el aberrante "realismo socialista") encuentra en estas contribuciones uno de los más categóricos e incontestables desafíos intelectuales.

En lo que concierne a nuestro interés particular, conviene sugerir algunas reflexiones que intenten dar cuenta de las conexiones entre procesos ideológicos y belleza.

- a. La dimensión estética de la sociedad corre la misma suerte que otras esferas de la vida (racional, afectiva, etc.) Podría suponerse que las resistencias a la dominación son más esperanzadoras en este ámbito que en el terreno de la ideología o el plano económico, por ejemplo. Por el

propio carácter de la vida estética, los procesos de administración del sujeto aparecen allí matizados.

La conciencia individual (sea ésta alineada o emancipatoria) tiene una directa relación con el forjamiento de un universo de belleza que puede ser vivido como experiencia de la libertad. Parece evidente que los niveles de conciencia (política y cultural) se "corresponden" con una determinada forma de belleza. No obstante, el arte no puede ser concebido como un momento de iluminación de la conciencia. Sería un racioanlismo puro pretender asociar la vida estética al desenvolvimiento de la razón. La belleza no es simplemente el lenguaje de los impulsos instintivos reprimidos, pero tampoco estados más o menos prescritos de una determinada racionalidad. La conciencia emancipatoria de una nueva sociedad está en superiores condiciones de recuperar y construir una vida estética plena porque no responde ya a las necesidades espirituales que el status quo requiere para su reproducción. La vivencia de lo bello no puede situarse en el discurso estético. No son las designaciones las que comunican el sentido de la belleza, (entre otras cosas porque lo bello no tiene sentido). Los fenómenos de conciencia se emparentan con las relaciones estéticas en un plano distante: en el terreno en que lo bello puede ser socialmente vivido (terreno éste que incluso

en la comunidad de hombres libres representa la exteriori-
dad del arte).

- b. La belleza es una forma de existencia de la sensibilidad. La dimensión estética es una esfera de la vida que se rea-
liza efectivamente en la subjetividad de individuos cóncre-
tos. Hay, como hemos dicho, valores estéticos socialmente
admitidos, un lenguaje que designa lo bello por anticipado,
un marco de significación por donde circula el sentido, etc.
Sin embargo, la vivencia de lo bello es un capricho del es-
píritu que remit^e a un intransferible estado de la sensibi-
lidad.

La plenitud sensorial (del cuerpo y la palabra) es
el momento ex-tático donde lo bello pasa de ser una esfera
de la vida y se convierte en la vida misma. La interiori-
dad de los sujetos libres que experimentan la vivencia de
una plenitud sensorial, es necesariamente una interioridad
bella. La dimensión estética es entonces el universo del
placer que invade el territorio de la vida; la belleza es
la sensorialidad plena (sin límites ^{éticos,} sin la morda-
za del lenguaje que al designar aprisiona). La belleza es
una forma superior del placer; por eso apela a la sensibi-
lidad y no a la razón. La palabra poética es vivida (mas
no "entendida").

La revolución de la libertad interior (la más decisiva de todas las libertades) supone la explosión de los viejos límites del placer. Una relación orgásmica con el mundo devolverá la belleza a las palabras y las cosas. La revolución de la subjetividad supone un sacudimiento brutal de los esquemas introyectados a través de millones de pequeños y sutiles mecanismos de la siquis.

No es posible imaginar el "reino de libertad" sin la existencia de una subjetividad capaz de ser vivida como plenitud sensorial. La belleza consiste, precisamente, en la plenitud de esa sensorialidad. Sólo el placer es bello. Nadie está autorizado a prescribir qué es placentero y qué no lo es (entre otras cosas porque sería la más inútil de las prescripciones, pues, sólo usted -como individuo intranferible- puede sentir el placer como vivencia íntima).

"...negación total del sistema establecido, de su moralidad y su cultura; afirmación del derecho a construir una sociedad en la que la abolición de la violencia y el agobio desemboque en un mundo donde lo sensual, lo lúdico, lo sereno y lo bello lleguen a ser formas de la existencia, y por tanto, la Forma de la sociedad misma". (*)

(*) H. Marcuse. Un ensayo sobre la liberación. p. 32

EPILOGO

FRAGMENTOS ESCOGIDOS (*)

I. SOBRE LA CIENCIA

"Las relaciones fundamentales de las categorías marxistas están fuera del alcance de la sociología o cualquier otra ciencia que se preocupe por describir y organizar los fenómenos objetivos de la sociedad".

H. Marcuse. Razón y Revolución. p.313

"La transición de Hegel a Marx es, en todo respecto, la transición a un orden de verdad esencialmente diferente, no susceptible de ser interpretado en términos filosóficos".

H. MARCUSE. Razón y Revolución. p.255

"Que aquí se trata sin duda de tendencias que cavan más a lo hondo, pónese de manifiesto que cada paso en la actividad científica, la cual se apresta a someter incluso los restos del mundo en inerte acumulación de ruinas".

T. ADORNO. Mínima Moralia. P. 139

"El conocimiento no sabe de otra luz como no sea la que resplandece de la liberación misma: toda otra se extingue en la tarea de construcción imitativa y es sólo un trozo de técnica".

T. ADORNO. Mínima Moralia. p. 265

(*) No he querido aburrir al lector intercalando citas en cada momento en que sería oportuno ilustrar una argumentación. Me pareció más útil presentar estas referencias bibliográficas por temas.

- 24 -

"La racionalidad técnica y científica y la manipulación están soldadas en nuevas formas de control social".

H. MARCUSE. El Hombre Unidimensional. p. 163

"El método científico que lleva a la dominación cada vez más efectiva de la naturaleza lleva a proveer así los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre a través de la dominación de la naturaleza".

H. MARCUSE. EL Hombre Unidimensional. p. 175

"Contéplese a los administradores de la ciencia, a los agentes de las fundaciones, su mirada sombría y amarga, y se observará tras ellos a los empleados que los montan a horcajadas. La contradictoria unidad de su objetiva plenitud de poderes y de su subjetiva incertidumbre en la sociedad contemporánea se refleja en los administradores, que a diario la novedad y la aventura como si fuese la peste y, que también en la ciencia, es peón en los grandes congresos. Hacia ellos fluye el dinero de las fundaciones, y tal es el aspecto que tiene la ciencia".

M. HORKHEIMER. Apuntes. p. 25

"La espontaneidad, la imaginación, la libertad frente a la cosa, son las explicaciones inútiles frente a la pregunta siempre presente: "Se trata también de Ciencia?..."

T. ADORNO. Intervenciones. p. 50

II. SOBRE EL PROGRESO

"En un sentido estricto, la liberación presupone la libertad: ésta última sólo puede ser realizada si es llevada a cabo y defendida por individuos libres respecto a las necesidades e intereses de la dominación y la represión".

H. MARCUSE. Razón y Revolución. p. 410

"Esta tempestad lo arrastra irremisiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso".

W. BENJAMIN. Angelus Novus. p. 82

"Tal concepción no quiere ver más que los progresos de l dominio sobre la naturaleza y se desentiende de los retro cesos de la sociedad.... El trabajo, tal como se concibe ahora, se resuelve en la explotación de la naturaleza, - explotación que es opuesta con ungenua satisfacción a la del proletariado".

W. BENJAMIN. Angelus Novus. p. 84

"Hoy podemos hacer del mundo un infierno y estamos, como ustedes saben, en el mejor camino para conseguirle".

H. MARCUSE. El fin de la utopía. p. 1

"He dicho que hay en todo esto un nuevo elemento que sólo se ha hecho visible desde hace algunos años; sólo desde la guerra de Vietnam, creo yo, ésto es: una brutalización monstruosa, una deshumanización de la humanidad".

H. MARCUSE. El fin de la utopía. p. 102

"El marxismo ha ignorado durante demasiado tiempo el potencial político radical de esta dimensión, puesto que la revolución de la estructura instintiva constituye un requisito previo para un cambio radical del sistema de necesidades".

H. MARCUSE. La dimensión estética. p. 79

"He señalado ya que la teoría crítica a la que sigo llamando marxismo ha de acoger las posibilidades extremas de la libertad, el escándalo de la diferencia cualitativa,.. si es que la teoría no quiere limitarse a la corrección de la mala existencia".

H. MARCUSE. El fin de la utopía. p. 11

"...también la dialéctica materialista permanece en el esfera de la razón idealista y en la positividad mientras no destruya la concepción del progreso según la cual el futuro siempre está fundamentado dentro de lo existente".

H. MARCUSE. Para una crítica de la sociedad. p. 209

"Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie".

MAX HORKHEIMER Y T.W. ADORNO. Dialéctica del Iluminismo. p. 7

".... todo lo que vive está bajo condena".

MAX HORKHEIMER Y T.W. ADORNO. Dialéctica del Iluminismo, p. 302

"Los esfuerzos por salvar y mejorar la vida son la única esperanza en este desastre".

H. MARCUSE. El Hombre Unidimensional. p.262

"En un estado más avanzado, la dominación funciona como administración, y en las áreas superdesarrolladas de consumo de masas, la vida administrada llega a ser la buena vida de la totalidad en defensa de la cual se unen los opuestos".

H. MARCUSE. El Hombre Unidimensional.p.269

"En la transición de la economía todopoderosa a la política, transición que no está mediada por ninguna experiencia, compensación ni concepto, se anuncia actualmente la barbarie".

M. HORKHEIMER. Sociología. p. 39

"Los límites de esta racionalidad, y su sinistra fuerza, aparecen en la progresiva esclavitud del hombre por parte de un aparato productivo que perpetúa la la lucha por la existencia y la extiende a una lucha internacional total que arruina las vidas de aquellos que construyen y usan este aparato".

H. MARCUSE. El Hombre Unidimensional. p.161

"Los esfuerzos por salvar y mejorar la vida son la única esperanza en este desastre.

H. MARCUSE. El Hombre Unidimensional.p.262

29

"El signo de la descomposición de la civilización occidental no reside en la disposición a negociar con los bárbaros aunque ésto demuestre la debilidad de los pueblos civilizados, sino en su inclinación a admitir a Jruschov como a un igual. Norteamérica lo recibe como una especie de rugged individualis y, como un activo businessman, como un granjero alegre y feliz que resiste física y moralmente sin sumirse en el letargo humanitario. Es alguien que hace algo por su gente, convierte a Rusia en una fábrica que marcha, es posible entenderse con él".

M. HORKHEIMER. Apuntes. p. 125

"En esta realidad, la negación de la humanidad se difunde a través de todos los resultados alcanzados; en la preparación cotidiana para la destrucción total, en el equipamiento para una existencia subterránea, en las planificaciones del derroche cada vez más ingeniosas, en el vacío sin salida de los mediz, en la abolición de la intimidad privada, y tal vez la negación más efectiva de todas en la conciencia sin esperanza que se tiene de todo eso, en el reconocimiento y en la crítica analítica que son importantes y constituyen el poder de la totalidad si no son destinados o reducidos al silencio por la fuerza".

H. MARCUSE. La Sociedad Opresora. p. 71

III. SOBRE LA LOGICA

"El pensamiento dialéctico constituye la tentativa de quebrantar el carácter compulsivo de la lógica utilizando sus propios recursos".

T. ADORNO. Mínima Moralía. p. 171

"Todo el mundo cree saber, sin más, de algún modo, lo que es la lógica, es decir, se diferencia entre una persona que, como suele decirse, piensa con lógica, y otra que no lo hace. Son corrientes en el lenguaje objeciones en el sentido de que tal o cual cosa atentan contra la lógica. En la coincidencia prefilosófica desempeña este concepto de lógica un papel bastante terminante".

T. ADORNO. Terminología Filosófica. Tomo II p.69

"...lo racional más que lo irracional llega a ser el más efectivo vehículo de mistificación".

H. MARCUSE. El Hombre Unidimensional. p.206

IV. SOBRE LA PSICOLOGIA

"El principio de la dominación humana, desplegado a principio absoluto, ha dirigido su punta precisamente por ello, en contra del hombre como principio absoluto, y la psicología ha colocado en la opresión sacándole filo a dicha punta".

T. ADORNO. Mínima Moralía. p. 70

"En resumidas cuentas, todo el saber de los psicoanalistas se convierte efectivamente en lo que él sostiene el de inconsciente fascista en los almacenes del espanto, es decir: en técnica de una pandilla especializada, entre otras muchas para atraerse y encadenar irremisiblemente a hombres sufrientes y desesperados, manejarlos y explotarlos".

T. ADORNO. Mínima Moralía. p. 81

V. SOBRE TEORIA CRITICA

"La tarea básica de la teoría revolucionaria debe consistir en hacer patentes las potencialidades humanas acalladas en la situación histórica concreta llamada capitalismo avanzado".

H. MARCUSE. La dimensión estética. p. 24

VI. SOBRE LA REVOLUCION TOTAL

"La mirada infalible sobre la esencia del hombre se vuelve en impulso inexorable hacia la fundación de la revolución radical: el comprender que la situación real del capitalismo no se trata únicamente de una crisis económica o política, sino de una catástrofe del ser humano, condena de antemano al fracaso de toda simple 'reforma' económica o política y exige obligatoriamente la absorción catastrófica del estado real 'mediante la revolución total'".

HERBERT MARCUSE. Para una Teoría Crítica de la sociedad. p. 45

"...negación total del sistema establecido, de su moralidad y su cultura; afirmación del derecho a construir una sociedad en la que la abolición de la violencia y el agobio desemboque en un mundo donde lo sensual, lo lúdico, lo sereno y lo bello lleguen a ser formas de existencia, y por tanto, la 'forma' de la sociedad misma".

H. MARCUSE. Un ensayo sobre la liberación. p.32

"La emancipación de la sensibilidad es el terreno común; esta emancipación engendra una nueva experiencia de un mundo violado por las exigencias de la sociedad de una transformación total".

H. MARCUSE. La Sociedad Opresora. p. 73

VII. SOBRE EL TRABAJO (Lo que dice Marcuse que dice Marx)

"La abolición del proletariado significa también la abolición del trabajo como tal. Marx expresa esto explícitamente al hablar de la realización de la revolución. Las clases han de ser abolidas 'por la abolición de la propiedad privada y del trabajo mismo'..."

Deutsche Ideologie. p. 54

"En otra parte Marx afirma lo mismo: 'La revolución comunista está dirigida contra el modo de actividad anterior y acaba con el trabajo'...."

Deutsche Ideología. p. 70

"Y de nuevo, 'el problema no es la liberación sino la abolición del trabajo'..."

Marx. Engels. Gesamtausgabe. p. 185

"El comunismo sólo puede llegar a remediar los 'males' de la burguesía y la angustia del proletariado 'eliminando su causa, a saber, el trabajo'...."

Ibidem. p. 198

Este trabajo es la introducción a una serie de ensayos sobre la Estructura Lógica del pensamiento de Emilio Durkheim, donde se pretende, en contraste con el pensamiento marxista, tipificar y diferenciar su peculiar concepción de la Ciencia y las características lógicas de su sistema de pensamiento.

INTRODUCCION

SOCIOLOGIA Y DOGMATISMO

"Lo he comprobado con frecuencia: un argumento antimarxista no es sino un aparente rejuvenecimiento de una idea premarxista. Una pretendida "superación" del marxismo no será, en el peor de los casos, sino un retorno al premarxismo y, en el mejor, el redescubrimiento de un pensamiento ya contenido por la filosofía que se creía superar".

(SARTRE, Problemas de método).

Varios autores coinciden en afirmar que la sociología actual se encuentra en crisis, y en la necesidad de un replanteamiento de la elaboración teórica existente, a partir de un nuevo estudio e interpretación de la tradición anterior, en la expectativa de encontrar nuevos puntos de partida para la teoría sociológica contemporánea, que logre ponerla acorde con las necesidades interpretativas de una nueva época.

Segun Anthony Giddens, esta situación de la sociología pasa a un primer plano, al demostrarse la imposibilidad a partir de

de los esquemas tradicionales, de dar cuenta de una vasta serie de acontecimientos de las últimas décadas, en cuya interpretación, los presupuestos básicos de las corrientes sociológicas han encontrado el punto de sus limitaciones conceptuales.

Estos acontecimientos, según este autor, serían los siguientes:

...el incremento de los niveles huelguísticos en algunos países, las luchas de 1968 en Francia y la aparición de los movimientos de protestas estudiantiles. A esto deben añadirse los conflictos producidos dentro del mundo socialista y que culminan con la invasión soviética de Checoslovaquia".(1)

No es el objetivo del presente ensayo entrar a discutir sobre la existencia misma de la crisis, en tal caso sobre su caracterización, y más particularmente sobre si son estos o no los acontecimientos que han marcado el límite de las interpretaciones sociológicas. Más bien, y como punto de partida de una discusión, señalamos este diagnóstico como motivo de reflexión.

De lo que trataremos aquí es de señalar algunas tendencias dentro de las versiones sociológicas que han marcado una significación importante, haciendo infructuoso el enriquecimiento de un

(1) GIDDENS, Anthony, La estructura de clases de las sociedades avanzadas, Alianza, Editorial. pg. 12.

debate entre las diferentes versiones, al polarizarse en puntos de vista dogmáticos y refractarios a la crítica.

Se trata de dilucidar algunas tendencias, es decir: en ningún modo se trata de una generalización exhaustiva sobre el pensamiento sociológico, labor que se encuentra muy lejos de las posibilidades del autor. Y más aún: es obvio que muchos estudios y colaboraciones teóricas contradicen tales tendencias. Pero este no invalida la posibilidad de delimitar y caracterizar ciertos presupuestos teóricos en el sentido señalado, en diversas versiones sociológicas.

En las ciencias sociales nos encontremos con dos hechos importantes: por un lado la inmensa trascendencia y predominio que ha tenido el estructural funcionalismo durante muchos años y particularmente en Norteamérica; y por otra parte la situación del marxismo durante largos períodos, en que se ha convertido en una serie de lineamientos esquemáticos y estereotipados, de verdades absolutas, de reduccionismos económicos, que más bien podrían llevar el nombre de "mecanicismo histórico".

En el primer caso - del estructural funcionalismo - es mucho lo que se ha criticado: su preeminencia de toda dimensión diacrónica o histórica; el carácter teleológico y tautológico de su concepto central de función; sus presupuestos básicos

están diseñados en claras connotaciones valorativas, tomando como punto de partida la valoración positiva del consenso y la estabilidad y convirtiendo tal a priori en una dimensión real y objetiva de los sistemas estudiadas, a lo que ha de acomodarse el resultado, que no es otra cosa que la sistematización de los prejuicios tomados como punto de partida, de donde se deriva su carácter apológico y simplemente ideológico.

Esta valoración del consenso, la estabilidad, el orden social, la legitimidad, etc., ha llevado a Alvin Gouldner a emitir un interesante juicio sobre Parsons: "en él casi todo, hasta el poder, es básicamente bueno", señalando la imposibilidad de sus teorías de interpretar aquellas formas de poder que no están referidas a una legitimidad:

...Parsons solo examina el poder institucionalizado. El único poder digno de ese nombre en su opinión, es el poder que envuelve conformidad con obligaciones legítimas porque contribuyen a realizar fines colectivos: "La amenaza de medidas coercitivas o de la compulsión, sin legitimación o justificación no debe ser llamado en absoluto uso del poder" (Parsons, (2).

(2) Gouldner, Remembranza y Renovación en Sociología, en La Sociología, actual: renovación y crítica. Alianza Editorial, pgs. 76-77.

En el caso del marxismo ya señalaremos más adelante las características de las reinterpretaciones dogmáticas y mecanicistas y sus presupuestos teóricos. Lo importante de señalar por ahora es que esta situación está referida al hecho de que el marxismo ha pasado a ser ideología dominante y oficial de los llamados países socialistas, y en consecuencia, ha corrido la suerte de toda ideología al entrar a convertirse en mecanismo de un poder, en fuente de legitimación de una situación social y política, en línea de partido a la que hay que recurrir para encontrar en él la justificación de una determinada medida, y que es imprescindible por tanto reinterpretar a cada instante acorde con la necesidad del momento. La política, por ejemplo, de industrialización acelerada del país en la Unión Soviética en la época de Stalin, se corresponde con el presupuesto teórico de la primacía de las fuerzas productivas, aquel elemento en cuyo desarrollo se organizan las fuentes de solución de todos los conflictos como por arte de magia. En cierto sentido se podría afirmar que las reinterpretaciones a las que ha sido sometido el marxismo, expresan a su modo, las propias tendencias de desarrollo de este país.

En esta primera mirada sobre estas dos versiones, un elemento común salta a la vista y es la ideologización de las teorías y su subordinación a intereses políticos, como dispositivos de legitimación ideológica, lo que hace infructuosa cualquier posibilidad de contraste.

A través de una segunda vía podemos explicar las tendencias dogmáticas en el debate sociológico, y se en las actitudes mutuas de las diferentes corrientes entre sí.

En muchos marxistas se encuentra con frecuencia la afirmación tajante y dogmática de que el marxismo es la sociología, no dejando claro que hablar de marxismo en general es bastante difícil por la existencia de diferentes versiones del mismo contradictorias entre sí; y no reconociendo la inmensa importancia que tienen para el marxismo desarrollos llevados a cabo por fuera de él, e incluso contra él, precisamente como reacción al cerramiento de la teoría sobre sí misma sobre la base de esquemas simples que ya explicitamos más adelante. El primer ejemplo es la obra de Max Weber, entre muchos otros casos tan importantes como este.

Igualmente en la sociología no marxista o sociología académica, se tiende, si nó a desconocer simplemente los desarrollos importantes que se han dado por parte del marxismo, a convertirlo en una teoría del debe ser, de la utopía, en una simple fraseología revolucionaria, en una filosofía crítica, o una nueva filosofía de la historia a la manera tradicional, negando su carácter de ciencia, en cuanto se entiende que esta sólo es posible en el marco de un esquema positivista. En el mejor de los casos la influencia del marxismo se manifiesta en la adopción

de ciertos puntos de vista de éste, como la noción de conflicto, o la importancia de lo económico, pero reinterpretados en el marco de una diferente concepción científica.

En primer lugar consideremos cuales han sido las actitudes-tipo dentro del terreno marxista, ante un desarrollo de la cultura que se da por fuera de él.

Se producen dos movimientos. El primero de ellos consiste en situar tal teoría o elemento de la cultura no marxista. Se pone de presente por un lado su referencia histórica y la época en que tal desarrollo se produce, referido igualmente a la situación de clases en que se produce en términos de sus condiciones materiales, de la relación de una clase con las otras clases y sus fracciones, y con los conflictos más generales de la propiedad capitalista y el desarrollo capitalista, al mismo tiempo que se señala la situación del movimiento obrero en tal momento, de tal forma que su flujo o reflujo "explican" como variable independiente, las características internas de tal producción.

Esta primera ubicación de un desarrollo cultural no marxista en términos de las circunstancias históricas materiales, es completado con un segundo movimiento que pretende situarlo en términos de la cultura misma. En un esquema muy similar al anterior, se considera el progreso del materialismo como la variable indepen-

diente, de la cual las ideas burguesas, la cultura no marxista, se consideran variables dependientes. Este materialismo se convierte en el esquema abstracto a partir del cual se confeccionan las ideas burguesas. Y bien sea la situación histórica del racionalismo materialista, de flujo o reflujo, el desarrollo llamado burgues se considera bien sea defensivo u ofensivo: efecto de una causa fundamental tomada como variable independiente (3).

El resultado de esto es que en el marco del pensamiento llamado burgues se han producido desarrollos supremamente importantes, que el marxismo no solo no ha producido dentro de sus presupuestos teóricos a causa de su cerril dogmatismo, sino también, que el marxismo ha desconocido, tildándolo simplemente de idealista en forma peyorativa. En efecto gran parte del conocimiento del hombre en el presente siglo se ha producido por fuera del marxismo, e incluso contra él: la antropología, el psicoanálisis, la lingüística, la fenomenología y algunas versiones sociológicas.

Estos desarrollos permitirían una mejor comprensión de aquellos puntos de partida que el marxismo ha elaborado en su marco teórico general y permitirían un enriquecimiento de sus propios

(3) Ver Sartre, Problemas de Método, Numeral II.

postulados. Pero considerados como simples efectos de una causa, en el sentido más simple de la causalidad: no existe nada en el efecto que no esté en la causa, son rechazados considerados como vaga realidad, como simples respuestas burguesas a Marx, dejados de lado como vanas especulaciones.

Un ejemplo por excelencia de este tipo de actitud es la obra de Lucas "El Asalto a la Razón". Como su nombre mismo lo insinúa, pretende ubicar una corriente fundamental en los siglos XIX y XX, en línea directa con la filosofía de la Ilustración: el racionalismo, dentro del cual se encuentra la obra de Marx. Esta es la variable independiente. En contraste con esto las filosofías idealistas, el llamado por él: irracionalismo, que es considerado por una parte como la respuesta burguesa a los desarrollos del racionalismo, y por otra a toda clase de colonialismos e imperialismos, de los cuales este irracionalismo es su expresión teórica, su efecto. Desarrollos muy importantes de la filosofía: Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, etc. o de la sociología: Max Weber, son colocados a través de este sistema simple y no dialéctico del bando del irracionalismo y del imperialismo.

En el terreno sociológico podemos ejemplificar con la actitud ante la sociología de Max Weber, esta forma de relación del marxismo dogmático con la sociología no marxista, a la que -

como tendencia repite-suele considerarse como simple respuesta burguesa a Marx.

Existe mucho en la obra de Max Weber que puede reafirmar este juicio. Tradicionalmente se han considerados sus estudios como un eterno diálogo con el "fantasma de Marx". E incluso podría apoyarse con citas directas del autor, que pueden dar testimonio que un objetivo muy claro de su vida era éste precisamente. Más aún: mucha parte de su obra solo es comprensible leyendo entre líneas sus veladas referencias a la por él llamada "concepción materialista de la historia". E igualmente gran parte de su riqueza teórica podría interpretarse como resultado de ser precisamente una respuesta a una forma "ampulosa y empobrecida de marxismo rudimentario". Pero queremos señalar que el asunto es más complejo.

Resulta sintomático del tipo de lectura que se hace algunas veces de Max Weber desde el punto de vista del marxismo dogmático, que sobre su obra se haya difundido una versión, que si bien puede apoyarse en referencias suyas directas y explícitas - en la Etica Protestante por ejemplo - está en contradicción con las tendencias generales de su obra, igualmente explícitas. Se considera que Weber, en respuesta a un monocausalismo de origen marxista que pone de presente la importancia causal de lo económico como factor determinante y la derivación de lo ideológico

de esa infraestructura, dedicó su meritoria vida a invertir simplemente la cara de la medalla, y a señalar la importancia de las ideas como causas eficientes en la historia, como generadoras de todo proceso: el capitalismo es hijo de la reforma protestante. Y aun cuando esta tesis se apoya en referencias directas, su verdadera estructura teórica está bien lejos de este simplismo. Allí se trata más bien de organizar a partir de complejos instrumentos metodológicos, la explicación de lo propio de la racionalidad occidental, en términos de una multiplicidad de factores, y sin echar mano de una ley general de la cual se deduzcan - a la manera de ciertas versiones del marxismo - los procesos singulares de la sociedad moderna.

Lo sintomático es este tipo de lectura, que desde el punto de vista de simples relaciones causales del marxismo simplificado, convierte la complejidad de la obra de uno de los detractores más lúcidos de Marx en una caricatura, fácilmente reasimilable, como algo que el propio marxismo ya había dicho. Engels: si las infraestructuras determinan todo el edificio, las supraestructuras también inciden sobre estas, invirtiendo la cara de la medalla.

El dogmatismo marxista produce precisamente este tipo de reinterpretaciones que es su única posibilidad. Caricaturizando una obra, seleccionando sus errores sobre sus aciertos, es

facilmente considerada la obra de Weber como variable dependiente de una variable independiente, como efecto de una causa, y no teniendo en cuenta sus propias especificidades y su real complejidad.

Muy por el contrario a esta tendencia, se encuentran en Weber perspectivas de análisis que facilmente podrían ser retomadas en una versión marxista, que podría organizarlas en una base teórica y metodológica diferente. Desarrollos importantes que el marxismo no ha logrado, e igualmente lineamientos metodológicos que ponen en cuestión los presupuestos de un marxismo que deja de lado el estudio de lo concreto, señalando solo determinaciones abstractas y generales.

Tal es el caso por ejemplo de sus estudios de la racionalidad; de la ampliación del concepto de expropiación a la esfera del estado y la política; sus estudios de clases sociales, de la religión y el derecho; la noción metodológica de posibilidad objetiva; su rechazo de toda deducción de lo singular de leyes universales abstractas; el tomar como punto de partida una diferencia entre las ciencias del hombre y la cultura con respecto a las ciencias naturales, etc.

Este ejemplo que hemos tomado de la obra de Max Weber nos permite comprender cómo es necesario, desde el punto de vista del

marxismo, la redefinición del esquema dogmático tradicional, que nos permita leer y estudiar las obras de escritores no marxistas, en términos no de una idea a priori que lo ubique de entrada en determinaciones abstractas y desprecie su obra como idealista, sino que nos permita comprender su propia especificidad, la dialéctica particular de sus ideas, su propia historia y evolución, reconociendo a todo desarrollo importante su propia realidad y no en la vaga consideración de ser la expresión de un efecto, en el que no se encuentra nada que no esté en la causa. Pero este replanteamiento será objeto de las conclusiones de este ensayo.

Cambiando de orilla pensemos un poco en la sociología académica, y en particular en la versión que nos da Parsons en "La estructura de la Acción Social". En este caso los clásicos sociológicos han sido tomados como los elaboradores de un esquema universal de la teoría y el método sociológico, en tal forma que la tradición posterior es tomada como simples desarrollos y enriquecimientos de esos parámetros básicos, hacia la elaboración de una "teoría general" considerada como el objetivo básico de la sociología.

Este proceso de elaboración de una teoría sociológica general, a partir de Durkheim Weber y Pareto, tiene como lógico presupuesto, el desconocer, el no poner en relación a estos autores

con las circunstancias históricas y sociológicas a partir de las cuales elaboraron sus teorías. En otros términos: con los problemas que estaban en el contexto de su reflexión y sobre los cuales pensaron y elaboraron sus teorías.

A diferencia del marxismo que reconoce en los clásicos sociológicos una respuesta a Marx y el desarrollo del materialismo racionalista y se preocupa por situarlos, la perspectiva de Parsons prescinde de toda referencia histórica, de toda situación en su época, en sus problemas, en su contexto, y a partir de ese desconocimiento lo es posible considerarla como un esquema universal, un parámetro básico, válido aún ahora, aun cuando las circunstancias históricas sean diferentes.

Una teoría sociológica contemporánea si bien puede encontrar en la tradición de los clásicos derroteros importantes, ha de considerar problemas de nuestra época, que no se encontraban en el contexto de reflexión de los clásicos, y por tanto difícilmente puede asumirlos, a la manera de Parsons, como aquellos que establecieron la ciencia y el método en forma de una teoría o un esquema sociológico general.

Veamos sin embargo una sintomática situación: Muchos autores coinciden en definir el problema básico de la reflexión sociológica en los clásicos, como la investigación de las caracte-

ísticas del paso de una sociedad tradicional a una sociedad moderna, y de las características específicas de ambos modelos. Esto es fácilmente comprobable al echar un vistazo, aunque sea superficial, en las obras de los más diversos autores del período. En Max Weber es muy nítida esta tipología en los más diversos análisis: formas de racionalidad; tipos de dominación; espíritu capitalista, tradicionalismo económico; clases y estamentos; tipos de comunidad y sociedad; etc. En Tönnies la comunidad y la sociedad; en Durkheim lo mecánico y lo orgánico; lo sagrado y lo profano; etc. Estas tipologías actúan en estos pensadores como la arquitectura básica de sus esquemas teóricos. Una reflexión por tanto sobre la tradición sociológica, debe tomar como punto de partida la referencia de estos planteamientos a las circunstancias concretas en que se elaboraron. Estas tipologías difícilmente pueden exportarse fácilmente de un contexto a otro. Nuevos contextos, nuevos problemas, deben buscar nuevos puntos de partida teóricos, metodológicos, lógicos, filosóficos. Resulta sin embargo interesante que gran parte de los estudios modernos sobre el desarrollo económico y social siguen organizados a partir de tales tipologías, del paso de una sociedad tradicional a una sociedad moderna.

La pregunta fundamental de estos estudios es cómo es posible el paso de una sociedad tradicional a una sociedad moderna, a partir de los innumerables equivalentes a estas dos tipologías:

de una sociedad agraria a una sociedad industrial, del atraso al desarrollo; de lo emotivo a lo racional como forma de cohesión; de la estructura de clases de una sociedad tradicional (campesino, terrateniente, etc.) a la estructura de clases de una sociedad moderna; de lo comunitario a las formas asociacionistas y mecanicas; etc.

Esta presencia de fondo de estas tipologías es facilmente comprobable al examinar estudios y modelos de desarrollo tanto sociológicos como económicos.

Más allá de que estos estudios tipológicos hayan logrado una pormenorizada descripción de estas sociedades tomadas como modelo, de sus formas de cohesión, autoridad, de las estructuras de clases de cada una de ellas, etc., y que tengan un valor heurístico importante, su repetida aplicación plantea una serie de preguntas sobre los presupuestos que estan en su base.

Si bien es posible pensar sobre la pertinencia de tales tipologías de dar cuenta de los problemas centrales de su momento: el paso de una sociedad precapitalista a una sociedad capitalista, es necesario tener en cuenta que el desarrollo de las sociedades capitalistas, las llamadas sociedades modernas, tienen su propio ritmo de evolución y desarrollo, produciendose cambios fundamentales en sus más diversas estructuras sociales,

que difícilmente pueden ser interpretados en referencia a una sociedad tradicional tomada como modelo de contraste, en cuanto las nuevas formas sociales tienen sus propias especificidades no incluíbles en el modelo tipológico.(4).

Pero el modelo mismo tiene una función ideológica importante: se considera que el desarrollo de un país se detiene al industrializarse o modernizarse. A la historia solo se le reconocen sus derechos para dar cuenta del paso a una sociedad moderna. De esta última solo es posible por tanto un modelo sincrónico, a la manera del estructural funcionalismo.

En el terreno de los estudios inspirados por el marxismo, estas tipologías encuentran su forma de aplicación. Una frase de Marx de que los países atrasados encuentran en los más adelantados la imagen de su futuro, ha hecho carrera, desconociendo las innumerables referencias del mismo autor a tener en cuenta las peculiaridades de desarrollo de cada país.

Esta consideración de los países desarrollados como modelo de desarrollo, ha llevado a producir análisis de los países llamados

(4) El libro de Giddens citado más atrás es un excelente, modelo de análisis de las estructuras de clases en las "sociedades avanzadas", en sus propias especificidades y más allá de estas tipologías.

en consecuencia subdesarrollados, sobre esquemas y elaboraciones cuya pertinencia es solo posible para los países de origen: se exportan modelos y tipologías inaplicables a condiciones distintas.

Otro supuesto fundamental de estas tipologías es la lógica evolucionista de orden lineal implícita en ellas. Una sociedad pasa de un estadio a otro a partir de procesos graduales de evolución, sustituyendo las formas tradicionales por formas modernas, en tal forma que puede pensarse que en determinado momento coexisten simplemente dos lógicas sociales distintas. La del orden de lo tradicional en vías de desaparición, y la del orden moderno o capitalistas en busca de predominio. El hecho mismo de que los estudios marxistas incluyan este tipo de explicaciones, alude a la incompreensión de lo que tiene Marx de redefinición de estas formas lógicas, como más adelante lo explicaremos. Habría que hablar más que de sustitución de unas relaciones sociales por otras, de reinterpretación de los elementos tradicionales en una forma lógica distinta. El capitalismo hace suyos, reinterpretándolos, los diferentes elementos las llamadas sociedades tradicionales, asignándoles una diferente función, un nuevo significado, de acuerdo a la lógica de conjunto que organiza sus relaciones. Tal es el caso

por ejemplo de la religión.(5)

Esta crítica a estas tendencias sociológicas que hemos caracterizado nos permite reformular una concepción de la sociología. Tanto en una como en otra versión, existe la tendencia dogmática a considerar los presupuestos básicos de su versión, como esquemas universales de la teoría y el método sociológico.

Ya hemos señalado el caso en la obra de Parsons con su estudio de la obra de los llamados clásicos, en los que busca los parámetros básicos de una concepción sociológica, que según cuenta la tradición posterior no haría otra cosa que corroborar, ampliar y en lo mejor de los casos criticar, pero siempre sobre la base de parámetros fijos establecidos. Pero igualmente en tendencias dogmáticas del marxismo existe la consideración de que Marx ha elaborado un esquema universal abstracto. El mismo se oponía al hecho de que sus estudios fuesen considerados como "una teoría filosófica-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren".

(5) Los análisis de Baudrillard sobre el Consumo, son excelente ejemplo de esto que aquí mencionamos. Están más allá de una tipología simple de tradicional-moderno. Lo moderno no sustituye lo tradicional lo reinterpreta.

Pero muy en contra de seguir esta invitación de Marx, en el sentido de tomar como perspectiva las condiciones históricas y particulares de cada nación y país, sus análisis han sido tomados como un modelo descriptivo de la fatalidad a que se hallan sometidos inevitablemente los pueblos. En lugar de estudiar en el caso de los llamados países "subdesarrollados", sus tendencias y leyes internas de desarrollo, se toma el caso de un modelo inglés estudiado por Marx por ser el país más desarrollado de Europa en su momento, y a partir de este se procede a llevar a cabo el contraste. Si bien en este país el proceso de "divorcio entre los obreros y las condiciones de realización de su trabajo" tomó ciertas características particulares, a partir de la fuerza y la violencia y la acción del estado, en el marco de la existencia de una demanda de mano de obra por las industrias nacientes y de la posición de Inglaterra en el mercado mundial y el comercio internacional en su momento, el mismo proceso se ha producido a partir de muy diversas vías históricas en los diferentes países, como es el caso de Alemania en contraste con Inglaterra. Difícil es por tanto convertir el desarrollo capitalista inglés en ley general y universal, a partir de lo cual se comparan los procesos de cada país, en su adecuación o no a ese modelo, explicando la diferencia como pregunta fundamental. Y más grave aún es explicar a partir de esta referencia las condiciones particulares de desarrollo capitalista en nuestros países.

Habría que ver más bien como los diferentes elementos que van a conformar la lógica y la racionalidad capitalista tienen un origen relativamente independiente unos de otros, produciéndose la conformación de la estructura capitalista a través de muy diversas vías históricas, no deducible por tanto de una ley general.

Y si bien muchos estudios concretos contradicen lo que aquí afirmamos, sí ha existido en el marxismo la tendencia - que se podría desarrollar con otros ejemplos - a considerar la obra de Marx como un esquema universal de interpretación, una teoría abstracta generalizante, a partir de la cual se deducen las condiciones particulares.

Estas reflexiones que hemos hecho nos conducen a la conclusión de que muy por el contrario a como aquí se plantea, la sociología no es una ciencia cuyos parámetros básicos hayan sido definidos en una obra de uno u otro autor, y que la tradición posterior no haya hecho más que corroborar, ampliar, o tal vez parcialmente corregir. Lejos de ser una forma de pensamiento dogmática, la sociología es un debate.

No se encuentra por ejemplo, a diferencia de otras ciencias, con una delimitación de su objeto previa e indiscutible, sino que la idea misma de su objeto, la labor de su construcción,

es ya el punto de partida de un debate permanente.

Debemos encontrar por tanto en la tradición sociológica no un saber constituido, un cuerpo teórico definido y elaborado, conformado por premisas claras y unívocas, sino más bien la indicación de problemas, de principios rectores, de ideas reguladoras en el sentido kantiano del término, que no deben ser tomadas como un a priori a partir del cual se lea un objeto para encontrar en el lo ya sabido, sino elementos que permitan descubrir en cada caso concreto y a posteriori, los grandes problemas sociológicos, enriqueciendo por tanto el bagaje teórico y empírico de la disciplina.

Y si examinamos detenidamente los presupuestos de las corrientes sociológicas contemporáneas, encontramos que los mismos problemas que la Sociología en el siglo XIX asumió en el proyecto de construcción de una ciencia social, se encuentran en el telón de fondo de la reflexión actual. Nos referimos a los presupuestos de orden lógico, filosófico y aun metodológico: juicios de valor, objetividad, problema de método, construcción del objeto, carácter de las "leyes sociológicas", pensamiento y acción, debate alrededor del teleologismo, relación con las ciencias de la naturaleza, etc. Que en lugar de encontrarse definitivamente resueltos, como se pretende en algunas versiones, son problemas permanentes y actuales, interrogantes de todos los días en el quehacer sociológico.

Cada investigador al asumir una investigación particular, y de acuerdo a las características y determinaciones de su objeto empírico y a su propia situación personal, ha de asumir de nuevo y necesariamente todos y cada uno de estos problemas y resolverlos a su manera, aun cuando no sea consciente de hacerlo.

Y entre esta serie de problemas permanentes de la sociología, el problema que consideramos central, y alrededor del cual ha de centrarse la discusión sobre la sociología es alrededor de la relación ciencias sociales-ciencias naturales, considerando que el punto de fondo de toda discusión entre escuelas sociológicas, o entre versiones del marxismo, remite permanentemente, como presupuesto lógico y epistemológico a esta relación.

EN CONTRA DE LA TENDENCIA POSITIVISTA QUE TRATA DE HACER EXTENSIVAS LAS FORMAS DE PENSAMIENTO, LOS METODOS DE INVESTIGACION, DE EXPERIMENTACION, DE PRUEBA, ETC., DE LAS LLAMADAS CIENCIAS NATURALES O EXACTAS A LAS CIENCIAS SOCIALES, ES NECESARIO LLEVAR A CABO INVESTIGACIONES DONDE SE EXPLICITEN LAS DIFERENCIAS ENTRE DIVERSOS SISTEMAS DE PENSAMIENTO, QUE PERMITAN DIFERENCIAR Y TIPIFICAR LAS DISTINTAS CONCEPCIONES, EN CONTRA DEL PREJUICIO GENERALIZADO EN CIENCIAS SOCIALES DE QUE EXISTE UN PARADIGMA CONCEPTUAL BASICO DE LA CIENCIA A PARTIR DEL CUAL SE EVALUAN LAS DISTINTAS VERSIONES SOCIOLOGICAS. EN CONTRA DE LA UNIDAD DE PENSAMIENTO Y METODO, SE TRATA POR TANTO DE

DIFERENCIAR. (6).

Entre ciencias naturales y ciencias sociales existe un orden ontológico diferente. El objeto de unas y otras no puede ser identificado, y por tanto, las formas de pensamiento son distintas; no es posible aplicar la misma noción de causalidad, en cuanto en lo social existen formas de causación, derivadas de esta diferencia ontológica, que no es posible encontrar en la naturaleza y trabajar bajo el modelo de la física, como ocurre en muchísimas versiones sociológicas cuyos planteamientos son una extensión de principios de la física newtoniana. El objeto de la sociología no puede ser reducido a una cosa a la manera de la sociología Durkheimiana. La implicación de esta reducción es asimilar su estudio a los cánones de las ciencias naturales, en tal forma que el objeto estudiado adquiere con respecto al sujeto una externalidad, al considerarlo como algo que está por fuera de él, y por tanto tratable con los mismos criterios de objetividad y neutralidad que un objeto físico.

PERO LO QUE NOS INTERESA PREGUNTARNOS AQUI, ES SOBRE LA RELACION EXISTENTE ENTRE LA CONFUSION DE DOS ORDENES ONTOLOGICOS, Y LA EXTENSION POR TANTO DE LAS FORMAS MECANICAS DE PENSAMIENTO Y CAUSALIDAD A LAS CIENCIAS SOCIALES, CON RESPECTO A LA DOGMATIZA-

(6) En esto consiste la investigación posterior sobre la estructura lógica del pensamiento de Emilio Durkheim.

CIÓN DE LAS DIFERENTES CORRIENTES SOCIOLOGICAS Y EN PARTICULAR AL CERRAMIENTO DEL MARXISMO SOBRE SI MISMO, Y A LA DOGMATIZACION DE SUS PRESUPUESTOS.

En términos generales el marxismo significa un nuevo tipo de pensamiento científico, en contraste con la tradicional concepción de la ciencia, que éste no reemplaza y supera, sino que reinterpreta y subordina a una nueva concepción de la lógica, el determinismo y la causalidad.

El punto de partida de este cambio esta en una diferente concepción de la estructura ontológica de la realidad, considerada como devenir, como "automovimiento", como proceso; en contraste con el punto de partida de la concepción clásica del pensamiento de la filosofía llamada moderna, en que la realidad es considerada como una esencia fija, de propiedades esenciales fijas. En este segundo sentido leamos a Zeleny refiriendose a la concepción ontológica cartesiana:

"Descartes entiende la sustancia como una cosa que existe de tal modo que no necesita de otra cosa para su existencia. Cada una de las dos sustancias, la espiritual y la material, posee su atributo específico constante, el cual constituye su esencia y es el fundamento de todas las demás propiedades".(7)

(7) Zeleny, La Estructura Lógica de El Capital. Editorial: Grijalbo pag. 42.

En contraste con esto al punto de partida de los análisis, de Marx es la consideración de los fenómenos sociales como procesos, en el sentido que el mismo lo define en nota a "El Capital":

"La palabra proceso expresa un desarrollo considerado en el conjunto de sus condiciones reales".

Esta definición de proceso entraña dos características:

- 1.- Su desarrollo conduce a reproducir constantemente su punto de partida.
- 2.- Sus elementos son definidos no por su naturaleza sino por el lugar que ocupan, la función que cumplen"(8).

Este cambio en la estructura ontológica de la realidad, significa una reformulación de los parámetros básicos de la metafísica tradicional, y de la concepción de la ciencia que se elabora desde el renacimiento, y entraña por tanto una relativización de las formas de pensamiento, un nuevo tipo de conocimiento científico, una lógica nueva, un diferente orden del determinismo y la causalidad, del problema de la objetividad, de la relación sujeto-objeto, de la relación entre acción y pensamiento, del concepto de ley, etc.

A partir de esto la noción causal aristotélica con su estructura de cuatro causas, o cuatro distintas formas de dar cuenta de

(8) Ranciere y Otros, Lectura de El Capital-Oveja Negra Pag. 75.

un fenómeno estudiado: causa material, formal eficiente y final, es reinterpretada por Marx en su nueva concepción de la ciencia. No ocurre con su obra lo que ocurría con las llamadas ciencias naturales, en que el proceso de su construcción consistía en desechar el finalismo y dar cuenta de los fenómenos a partir de causas eficientes, como bien se observa en Descartes o en Bacon, o en la sociología en la obra de Durkheim:

"Cuando nos disponemos a explicar un fenómeno social es necesario buscar por separado la causa eficiente que lo produce y la función que desempeña". (9).

En ningún momento la construcción de una ciencia social por Marx puede ser descrito en estos términos: desechar el finalismo y explicar los fenómenos por causas eficientes. Y precisamente porque esta forma de causalidad esta ligada a un orden mecánico.

El orden de causalidad de Marx no se refiere por tanto a causas eficientes, sino QUE LO QUE DA RAZON DE ALGO Y ES DETERMINANTE DE SUS ELEMENTOS ES EL CONJUNTO. En términos de Hegel, "cada parte existe solo en relación con el todo y cada entidad individual tiene sentido y significación solo en su relación con la totalidad". (10).

(9) Durkheim, Las Reglas del Método Sociológico. Cap. V.

(10) Citado por Marcuse, Razón y Revolución, Alianza, pg.52.

Difícil es dar cuenta abstractamente de aquello en que consiste pormenorizadamente esta nueva noción de la causalidad. Mas procedente es estudiarlo en los desarrollos mismos de Marx, como por ejemplo en el Capítulo XXIII de El Capital, en el capítulo XIII, Maquinaria y Gran Industria, entre otras muchas otras posibilidades.

Este cambio en el punto de partida en la obra de Marx, no significa que las formas clásicas del determinismo no se encuentren en su obra. Se encuentran precisamente en aquellos momentos del análisis en que es posible considerar la economía capitalista haciendo abstracción de carácter procesual y donde es posible por consiguiente, considerar los elementos como externos unos a otros. Esta concepción por tanto no es sustituida por otra, sino simplemente que su posición en el estudio del capitalismo es subordinada a una nueva forma de determinismo y causalidad.

El análisis de Marx no es incompatible con una idea de finalismo, o con la explicación por causas eficientes. En el funcionalismo esta teología implícita en el concepto de función o finalidad, es todo el análisis; en el marxismo un momento subordinado en su significación a las leyes y tendencias del conjunto como un proceso.

Igualmente los procedimientos clásicos de análisis y síntesis, el primero como descomposición de un todo en sus partes y la investigación de cada una de las partes, y el segundo como la recomposición del todo a partir de sus partes. Resulta evidente que los supuestos básicos de estos procedimientos; la descomposición de un todo en sus partes significa que el todo es descomponible, que lo complejo es reductible a lo simple, y la explicación y el estudio de las partes en si mismas supone la externalidad de las relaciones; están en contradicción con los supuestos básicos de la realidad como proceso, y aluden a una esencia fija, a una determinada estructura ontológica de la realidad. Habría que explicar más bien que estos elementos se encuentran en Marx subordinados, como momentos del análisis, a una nueva concepción de la causalidad y el determinismo.

En términos generales la obra de Marx se halla por fuera de la forma causal y determinista de la ciencia galileo-newtoniana, considerada como su estructura fundamental. Existen análisis en el Capital que Marx compara en su movimiento con leyes físicas. Pero esto nada cuenta de su estructura causal fundamental.

Lo que es importante señalar en las reinterpretaciones mecanicistas y dogmáticas del marxismo, es que estas versiones significan una lectura de la obra de Marx, a partir de las formas

tradicionales de la concepción de la causalidad y el determinismo, como si fuesen su estructura fundamental, desconociendo lo que tiene Marx de esencialmente nuevo en este terreno fundamental señalado. Marx ha puesto en cuestión los puntos esenciales de una cultura anterior, pero su obra es reinterpretada y leída a la luz de los mismos supuestos que cuestiona, y desde el paradigma científica que cuestiona, es evaluado como científicidad.

Esta relativización de la forma clásica del pensamiento lleva de sí una nueva teoría del error. Este no será considerado en el juego simple de una contraposición a la verdad, en tal forma que ante un sistema de pensamiento solo vale el asentimiento o la oposición. En este sentido Marx no contrapone su nueva concepción de la lógica a la noción clásica, considerando ambas como contradictorias entre sí, ante las cuales se asume el asentimiento o la contradicción. De lo que se trata es de que su nueva concepción reinterpreta el lugar, el sentido, la función de la concepción anterior, asignándole un nuevo significado, y relativizándola como un momento del análisis, y no considerándola como todo el análisis, integrándola por tanto a la consideración de la realidad como un proceso.

Esta concepción de la lógica de Marx no sustituye por tanto la forma anterior, sino que la integra a una nueva organización teórica, que le confiere nuevos significados y funciones.

El problema del uso de las formas clásicas mecánicas del pensamiento en las ciencias sociales no depende de estas formas en si mismas consideradas. Su error esta en su unilateralización. En considerar aquello que es un momento del análisis, considerado como un proceso, como todo el proceso, en contraste con el juego dialéctico en que tal momento se inscribiría de su relación con el conjunto, de su inscripción en una totalidad dialéctica.

Lo importante de considerar es que esta concepción simplista del error como oposición simple a la verdad, que considera toda oposición como una contradicción lógica, y que el marxismo cuestiona, está relacionado con los supuestos básicos de la concepción mecanicista de la ciencia, a partir de la cual es reinterpretado el marxismo, como ya lo señalamos. Y a partir de esta concepción mecanicista del marxismo, y de la teoría del error correspondiente, son considerados los desarrollos de la cultura que se dan por fuera del marxismo, en la concepción simplista de la causalidad de orden mecanico que señalamos páginas atras con el ejemplo de Max Weber.

La posibilidad por tanto de romper con la tendencia del marxismo al cerramiento sobre si mismo, con la dogmatización de sus presupuestos, en la mira de valorar y asimilar aquellos desarrollos que se dan por fuera de él, esta en la critica de esta reinter-

pretación mecanicista del marxismo, y en primer término - entre otras muchas cosas - con la teoría del error correspondiente. Y esto nos replantearía el debate sociológico, a partir de un tipo de lectura de otro orden, donde sea posible captar el significado de un texto o una teoría en su particularidad y en su real complejidad.

En que consistiría por ejemplo la lectura de un autor como Emilio Durkheim? En relativizar sus tesis, no considerando sus planteamientos en si mismos, sino en relación al significado en un conjunto.

En las formas elementales de la vida religiosa por ejemplo, define de esta manera su criterio fundamental:

"Dejando a un lado toda concepción de la religión en general, consideremos las religiones en su realidad concreta y TRATEMOS DE DEDUCIR LO QUE PUEDEN TENER EN COMUN; pues la religión no puede definirse más que en función DE LOS CARACTERES QUE SE ENCUENTRAN EN TODAS PARTES DONDE HAY RELIGION". (10).

Lo que aquí ha señalado Durkheim es una perspectiva de análisis muy importante que ya señalaba Kant como movimiento esencial

(10) Durkheim, Las Formas elementales de la Vida Religiosa Schapire, pag.30.

de la razón:

"La razón prepara, pues, al entendimiento su campo: 1º. Por un principio de la homogeneidad de lo diverso bajo los generos más elevados..."

Lo que aquí podemos llamar error es la unilateralidad con que se impone este factor - necesario - al ser considerado como el núcleo lógico fundamental de su sociología y del cual deriva sus planteamientos esenciales, pero a costa de la movilidad y el juego dialéctico. Este movimiento habría de ser completado con un segundo principio de la razón, en cuya dialéctica y relación habría que constituir el análisis, y no tomando uno por separado, a costa de los demás. Sigue el planteamiento Kantiano; señalando este segundo principio:

"2º. Por un principio de la variedad de lo homogéneo bajo las especies inferiores;...(12)

La unilateralización del planteamiento Durkheimiano en el primero de los principios, puede ser considerado como el punto central de una de sus principales limitaciones, y que aquí apenas esbozo, ya que será objeto de un desarrollo posterior: su desconexión con la historia.

De todos modos este no es sino un aspecto del problema, a partir del cual pensamos posible una visión más compleja y real de lo que se da por fuera del marxismo, a partir de una crítica a la simplista concepción mecánica del error, que nos abra una posibilidad de lectura distinta.

(12) Kant Critica de la Razón pura. pág.

Pero existe otro elemento supremamente importante. Ya hemos señalado anteriormente como la consideración de la sociología académica de Parsons sobre los clásicos, los considera como un esquema universal de la teoría y el método sociológico, a partir de desconocer las circunstancias históricas en que se producen.

La crítica a este dogmatismo de la sociología académica está por tanto en referir las elaboraciones sociológicas a los contextos históricos y a los problemas sociales, económicos y políticos en que se producen. Toda elaboración sociológica está necesariamente mediatizada por en sus estructuras internas, por el conflicto social, por las relaciones de poder, por las circunstancias sociológicas de todo orden, y esta referencia es por tanto variable indispensable en la comprensión de su desarrollo. Prescindir de esta necesaria mediación, sería considerar que las ideas tienen en sí un desarrollo inmanente y transhistórico, una forma de idealismo, la fuente de una de las tendencias dogmáticas en la sociología.

A diferencia de la sociología académica, el marxismo se ha preocupado por situar las diferentes teorías, como lo señalábamos anteriormente. En términos generales la tendencia es válida; necesaria la relativización de las teorías a sus contextos. Pero habría que criticar la forma como se ha hecho: En las reinterpretaciones mecanicistas del marxismo: tomando universalidades abstractas

a partir de las cuales se deducen las tendencias particulares. La crítica por tanto a estas reinterpretaciones del marxismo, abre por tanto una nueva perspectiva en la consideración de las mediaciones históricas de las versiones sociológicas, cuyo desconocimiento consideramos una de las fuentes básicas de la dogmatización de las diferentes versiones.

En un tercer sentido esta crítica el dogmatismo marxista nos permite replantear el debate sociológico, escapando al falso problema en que se han organizado las versiones no marxistas de la sociología con respecto a este. En muchas de ellas se observa - como el caso de Weber o Levi Strauss - un nítido diseño de sus tesis, en contraposición al marxismo. Pero no a cualquier clase de marxismo, sino precisamente a estas versiones vulgarizadas de la teoría de Marx. Poniendo esta teoría realmente sobre sus pies, es posible replantear la discusión, pero no con un Marx vulgarizado, sino con lo que el marxismo tiene transformación en la concepción de la ciencia y de la lógica, que consideramos el verdadero valor de su contenido. Veamos esto con más detalle.

En el prólogo de la contribución general a la crítica de la Economía Política, Marx ha hecho una enunciación de la estructura social sobre la base de la metáfora del edificio, fundada en la más simplista concepción de la causalidad de orden mecánico.

Muchas de las reacciones contra el marxismo están orientadas contra este tipo de concepción implícita en estos enunciados, en tal forma que es necesario tener en cuenta contra que están dirigidas como condición de su comprensión:

"Las relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de las fuerzas productivas. El conjunto de estas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas determinadas de la conciencia social".

La más simplista concepción de la causalidad en el sentido Galileano se encuentra implícita en esta concepción: la causa es anterior y exterior a su efecto; el conocimiento del efecto nos lleva al "encuentro y verificación de las causas"; no existiendo nada en el efecto que no esté en la causa, etc.

Pretender explicar un fenómeno de los pertenecientes a la superestructura es por tanto considerarlo en estos diversos sentidos: en primer término considerarlo como un efecto, en el sentido señalado, cuyo conocimiento nos lleva al descubrimiento de la causa: "lo económico". El fenómeno estudiado incluye por tanto una vaga realidad, en cuanto no posee una naturaleza específica, sino que es reductible a otra cosa, a un elemento causal de orden económico, del cual no es más que un epifenómeno, una forma

expresiva e inesencial de un elemento central, considerado como su esencia fundamental, su verdadera realidad. Explicar una estructura particular es por tanto reducirla a otra.

En contraste con esto, Levy Strauss elabora uno de sus principios metodológicos, donde se observa una nitida reacción contra este tipo de causalismo. Para comprender este postulado metodológico es indispensable por tanto tener claro contra que está dirigido:

"Toda estructura combina elementos específicos que son sus componentes propios, y que por esta razón, es inútil pretender "reducir" una estructura a otra distinta o "deducir" una estructura de otra. (13).

Igualmente Max Weber reacciona contra esta noción de considerar que lo más diversos fenómenos sociales son de naturaleza esencialmente económica; que la economía es la esencia y la sustancia que se expresa en cada uno de las determinaciones particulares de los fenómenos concretos, formulando de esta manera uno de sus principios metodológicos:

"La calidad de un acontecimiento, la cual nos lo hace aparecer como un acontecimiento "socioeconómico" no es precisamente algo que le sea inherente de manera objetiva. Por el contrario, esta determinación es terminada por el enfoque de nuestros intereses de

(13) Citado en Godelier, Economía y Fechitismo en las sociedades (ptinitivas.) pag. 151.

conocimiento, tal como resulta de la importancia cultural específica que conferimos en cada caso al acontecimiento en cuestión".(14).

Cuando se toman una a una las críticas de estos autores al marxismo se llega inevitablemente a la misma conclusión: reaccionan contra una versión simplificada de este, organizada en los términos de una concepción mecánica del determinismo y la causalidad, a partir de la importancia conferida a los fenómenos económicos: Veamos otra de las críticas de Weber y señalemos contra que está dirigida:

Allí donde la explicación puramente económica tropieza con dificultades, dispone de diversos medios para mantener su validez como decisivo factor causal. Esto es, uno trata todo aquello que en la realidad histórica no puede ser deducido de motivos económicos, como algo que precisamente por ello es una "casualidad" científicamente insignificante. O bien uno amplía el concepto de lo económico hasta desfigurarlo, de modo que en dicho concepto encuentren cabida todos aquellos intereses humanos que, de un modo u otro, están ligados a unos medios externos. En caso de que exista la prueba histórica de que frente a dos situaciones idénticas desde el punto de vista económico ha habido reacciones diferentes -...- entonces se DEGRADA A TODOS ESTOS ELEMENTOS A "CONDICIONES HISTORICAMENTE CASUALES, bajo los cuales los motivos económicos actúan como "CAUSA". Y todo ello para conservar la supremacía de lo económico".(15).

(14) Weber, sobre la teoría de las Ciencias Sociales, Península, pag. 24.

(15) Idem, pag. 33.

Lo que Weber critica en esta cita podemos señalarlo en la relación que el marxismo dogmático establece entre lo particular y lo universal, donde una vez más encontramos el implícito de una concepción mecanicista.

En términos generales podemos señalar que la verdadera riqueza de una teoría está precisamente en su posibilidad de captar y explicar lo concreto, lo particular de un fenómeno, su expresión empírica. La importancia por ejemplo de una teoría del valor está en su posibilidad de dar cuenta de las variaciones y el funcionamiento general de los precios. En las versiones simplistas del marxismo por el contrario, las ideas sobre una teoría del valor se convierten en una serie de enunciados generales abstractos y universales: el valor de una mercancía es el tiempo de trabajo socialmente necesario invertido en su producción. Pero la importancia de este enunciado estriba en que el análisis se organice en un proceso de concreción progresiva hacia el estudio de la forma del valor, a partir de lo cual sea posible una teoría marxista de los precios. En enunciado en sí mismo no dice nada distinto a lo que ya formulaba Ricardo, y la novedad de Marx consiste precisamente en haber ido más lejos hacia el análisis

de la forma del valor, que según sus palabras, "la economía clásica nunca intentó". Esta tendencia de reducir lo particular a lo universal como fin en sí del análisis, que no tiene en cuenta el necesario proceso de concreción progresiva hacia lo concreto, que sería el verdadero sentido del método de Marx, como el mismo lo formula, es descrito por Sartre en los siguientes términos:

"Pensar para la mayoría de los marxistas actuales, es pretender totalizar y, con este pretexto, reemplazar la particularidad por un universal; es pretender conducirnos a lo concreto y presentarnos bajo este título determinaciones fundamentales pero abstractas", (16).

Esta forma de pensamiento implícita en la reducción de lo particular a lo universal, tiene las características de la forma de pensamiento cartesiana. El secreto del método dice Descartes, consiste en el paso de lo relativo a lo absoluto, de lo particular a lo universal, de lo dependiente a lo independiente, del efecto a la causa, de lo compuesto a lo simple, etc. Aquí el pensamiento se concibe como un entendimiento abstracto, frente al cual aparece del otro lado y por fuera, el contenido concreto.

(16) Sartre, Problemas del Método, pag. 38.

El paso de lo particular a lo universal es entendido como el paso de la apariencia a la realidad de un fenómeno. Desembarazarse de lo particular es dejar a un lado la apariencia, y encontrar una verdadera realidad. El punto de partida del marxismo muy por el contrario es considerar que la apariencia no es un error subjetivo del investigador, sino una dimensión objetiva de lo estudiado, que posee una verdadera realidad y que por tanto debe ser explicada. El paso de una forma de manifestación apariencial a una forma de existencia real y esencial del fenómeno, es solo un momento del análisis, implicado con un segundo movimiento de explicación de su forma de manifestación, de su razón de ser, de las razones por las cuales el fenómeno, no se expresa como es y se presenta deformado. La importancia de la teoría de la plusvalía estriba precisamente en su significación en la explicación de su forma de manifestación: la ganancia. Este elemento apariencial es precisamente lo particular.

En esta forma podemos construir las bases de esta concepción en una serie de parejas: paso de lo particular a lo universal; de la apariencia a la realidad; de las formas fenoménicas a lo económico. Estas características señaladas se ponen de presente cuando se trata de estudiar la conducta concreta de un hombre. Refiriéndose a Napoleón escribe Engels:

"que un hombre así, y precisamente ese, exista en tal época determinada y en tal país dado,

es NATURALMENTE FUERO AZAR. Pero, a falta de Napoleón, otro hubiera tomado su lugar. Así son todos los azares y todo lo que aparece azar en la historia. Mientras MAS SE ALEJE DE LA ECONOMIA EL DOMINIO QUE EXPLORAMOS Y REVISTA MAS UN CARACTER IDEOLOGICO ABSTRACTO, MAS AZAR ENCONTRAMOS EN SU DESARROLLO". (17).

Esto ya nos aclara respuesta a que versión del marxismo esta dirigida la critica Weberiana, que es punto por punto y casi textualmente una respuesta a esta clase de enunciados: mientras mas se aleje de lo económico un fenómeno, mas azar encontramos, mas inexplicable, es decir, menos deducible de motivos económicos.

Lo que hace falta al marxismo como lo señala Sartre, es una estructura de mediaciones a partir de las cuales sea posible recuperar el proceso a partir del cual se produce lo concreto y singular. Las mediaciones necesarias que permitan entender las particularidades en las cuales se vive lo universal: Los grupos, la familia, las ideologías, las relaciones humanas en general etc. Esta recuperación de estas mediaciones es el punto a partir del cual es posible el diálogo del marxismo con lo que se produce por fuera de él.

Si estudiamos por ejemplo la violencia en Colombia, podríamos llegar a la conclusión de la existencia de un conflicto de fondo por la propiedad y el reparto de las tierras. Pero difícilmente

(17) Citado por Sartre, pag. 28.

Las manifestaciones concretas en que tal fenómeno se daba, podemos deducirlas de tales motivos económicos generales: llegar a una finca y amarrar a una mujer de un árbol, y después de ser violada por veinte hombres, prenderle fuego; abrir a una mujer embarazada y despedazarle la criatura ante sus ojos.

Existía una lucha por la tierra y eso es correcto en términos generales. Pero al mismo tiempo la forma concreta en que el fenómeno se daba, si nó podemos deducirlo de motivos económicos, tampoco podemos considerarlo como puro azar, y es necesario recuperar las mediaciones que nos permitan explicar por qué esa lucha se daba en esta forma tan particular.

En este caso difícilmente podemos trabajar con formas simples de causalidad. Es obvio que "existe algo en el efecto que no es reductible a su causa".

Esta problemática de las mediaciones por una parte nos permite criticar la concepción mecánica, e igualmente la relación sujeto-objeto que esta conlleva. En las ciencias sociales dentro de un paradigma no positivista, ha de partirse de una relación distinta entre sujeto-objeto, de una identidad parcial entre ambos, de una pertenencia del sujeto al objeto investigado, de una superación de la polarización de los dos elementos, lo que significa por tanto diversos cánones de objetividad y otro

tipo de pensamiento científico.

El sujeto de conocimiento no puede ser definido en términos de una universalidad abstracta a la manera del yo cartesiano, sino que aquellas mediaciones que relativizan el objeto, son también extensivas al sujeto investigador que igualmente está mediado: por su pertenencia a un grupo, a una cultura, a una sociedad concreta, a unos valores, a una ideología. A grupos concretos a los cuales pertenece y en los que experimenta y vive su experiencia social.

De la misma manera como es necesario estudiar la universalidad de las relaciones humanas en las concreciones particulares e históricas en que se expresan, es necesario considerar al investigador como una persona singular, cuyas relaciones con las relaciones de producción, las estructuras sociales, económicas, políticas, están mediadas por los elementos singulares y particulares en los cuales se vive esa universalidad: la familia, la ideología, sus relaciones en general, sus grupos ocupacionales, etc., a través de los cuales vive e interpreta el mundo.

La apariencia de un fenómeno social no es solo constitutiva del objeto, sino igualmente del sujeto que investiga, como parte de ese objeto, en tal forma que la comprensión de un determinado problema significa al mismo tiempo la transformación del sujeto. El tratar de descubrir más allá de una forma de manifestación

una forma de existencia real, y luego explicar la apariencia, al mismo tiempo que es explicar un objeto es transformar un sujeto, en un trabajo sobre la ideología del investigador, que lejos de ser un impedimento a dejar de lado a la manera positivista, es su propio instrumento de trabajo, la "reja del arado" del conocimiento.

En otro sentido los planteamientos de Weber sobre el marxismo - muestran una vez más la reacción ante un tipo particular de marxismo. Redefinido este en su verdadero significado, se replantea el sentido del debate.

Weber reacciona contra el llamado "monocausalismo", o sea contra la idea de que Marx ha establecido la preeminencia de un factor determinante del cual se deducen las singularidades de los fenómenos:

"...se halla muy difundido el singular fenómeno de que la necesidad causal en la explicación de un fenómeno histórico - no queda satisfecha, mientras no se demuestre (aunque solo sea en apariencia) la intervención de causas económicas. Si este es el caso tales personas se contentan de nuevo con la más insostenible de las hipótesis y la más generalizada fórmula, puesto que ya se ha dado satisfacción a su necesidad dogmática de que los "impulsos" económicos son los "impulsos" por antonomasia, los únicos "verdaderos" los siempre decisivos en última instancia." (18)

Ya hemos definido previamente en que consiste lo nuevo de la lógica de Marx. Considerar su planteamiento como un "monocausalismo" en contra de un "pluricausalismo" es una incomprensión de fondo de su teoría. Del marxismo no puede darse cuenta en términos de una estructura de variables. La nueva concepción de la totalidad que Marx establece plantea una serie de relaciones internas entre sus elementos, y no en las relaciones externas que supone tal estructura de variables. Sin embargo ha sido considerado de esta manera. Existe una variable independiente, colocada por fuera de toda explicación: el

(18) Weber, opus cit., 31.

de desarrollo de las fuerzas productivas, del cual depende el desarrollo de los demás elementos como variables dependientes.

En la Introducción general a la Crítica de la Economía Política, estudia por ejemplo la relación entre Producción y consumo. Desde el punto de vista de la lógica del conjunto, de las características del proceso de reproducción, los diferentes elementos -producción, distribución, cambio y consumo- no son una serie lineal simple, en tal forma que la producción sea el momento inicial, causa del segundo momento, que a su vez es causa del tercero, y en el consumo el proceso encontraría su momento final. Las formas de causalidad determinante de la relación entre estos elementos, incluyen más bien un tipo de circularidad en sus reacciones mutuas, donde ningún elemento es presentado como punto de partida, o como momento final, ni considerado por fuera como variable independiente a partir de lo cual se expliquen los elementos restantes. Las relaciones son de una mayor complejidad e incluyen tres posibilidades necesarias:

"Cada uno de los términos no se limita a ser el otro de manera inmediata, y tampoco el mediador del otro, sino que realizándose crea el otro y se crea en cuanto otro". (19)

Para terminar señales un último punto en que tiende a organizarse el problema de las Ciencias sociales, resultado igualmente de la incompreensión del marxismo. Se considera que de algo o puede darse una explicación por la causalidad en el orden mecánico, o puede darse cuenta en términos de finalismo, de una teleología, tal como es presentado el problema en la filosofía de Kant.

Muchos científicos sociales afirman que no siendo posible un determinismo del primer término en el mundo humano, solo se puede hablar de fines con respecto a este. En el caso de Durkheim se pretende conectar ambas perspectivas, o en el caso de Weber se afirma el principio de la siguiente forma:

(19) MARX, Grundriss, Tomo 1, Siglo XXI pg. 13.

"Todo analisis reflexivo en torno a los elementos últimos de la actividad humana esta ligado en principio a las categorías de fin y de los "medios". Nosotroa queremos algo en concreto, ya sea debido a su valor intrínseco, o bien como medio al servicio de lo que deseamos en última instancia" (20)

Lo que debemos entender es que desde el punto de vista de la nueva concepción lógica de Marx esta polarización se presenta como un falso problema, y en estos términos no es definible la novedad de su planteamiento.

El apelar a la explicación por la causalidad, tratando de hacer aparecer tal explicación en un orden mecánico científico, tiene por objetivo hacer desaparecer toda clase de fines en la historia.

El problema de tal pareja en el marxismo puede traducirse en otros términos, en los que la oscilación entre una y otra explicación tiende a polarizar el problema. La explicación por la causalidad de orden mecánico significa la acción de un ciego objetivismo, los hombres son funciones de una estructura, funcionarios del capital, carentes de toda forma de libertad e iniciativa personal, agentes ciegos y pasivos de una estructura que los trasciende en su lógica de funcionamiento, y que los hombres en sus actos ponen en acción, siendo objetos y en ningún momento sujetos.

La referencia teleológica por los fines, sugiere un oscuro maquiavelismo en las acciones, un tosco voluntarismo, y un instrumentalismo en las ideologías. En el caso anterior el hombre era considerado más como criatura, como receptor pasiva de influencias sociales. En este caso como creador, como agente activo.

La polarización del marxismo en uno u otro de los puntos señalados es el resultado de la incomprensión de su nueva concepción de la ciencia. Solo así es posible considerar ambas perspectivas como contradictorias. El marxismo se encuentra más allá de esta polarización como lo plantea Marx en el dieciocho de Brumario:

"Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidos por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido delegadas por el pasado".

En el analisis de las ideologías es necesario distinguir entre la dimensión imaginaria de la acción, lo que los hombres se imaginan que hacen, y su acción real, el sentido efectivo de una conducta coincidan o no. Dice Marx:

Y así como en la vida privada se distingue lo que un hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace, en las luchas históricas hay que distinguir entre las frases y las figuraciones de los partidos y su organismo efectivo, ENTRE LO QUE SE IMAGINAN SER Y LO QUE EN REALIDAD SON".

El fondo de una concepción instrumentalista y voluntarista de la ideología es la no diferencia entre estos dos ordenes de cosas, convirtiendo la ideología por tanto en una oscura maniobra patronal para engañar a los obreros, o la religión en el resultado de una voluntad conciente y organizadora de los curas de organizar una dominación.

En este caso el fin realizado, el resultado efectivo -una dominación- es considerado como el fin realmente perseguido: dos ordenes de cosas que no necesariamente coinciden. Y lo que se encuentra detras de esta no diferencia es la categoría de Sujeto, que es precisamente lo que el marxismo subvierte.

Solo es posible entender la diferencia entre el resultado alcanzado y el fin perseguido, cuando se entienden los actos individuales dentro de un movimiento totalizador de lo que aparece a escala individual: como momentos de un proceso. El resultado efectivo de nuestros actos trasciende nuestra dimensión imaginaria o conciente, precisamente por estar inscrito en la dialectica compleja de un todo, cuya lógica no es la del acto individual, de un sujeto, sino de un proceso. Y aquí es por consiguiente replantear el mismo problema ya señalado anteriormente: apariencia y realidad; universal y particular; forma de manifestación y esencia real, en los términos ya criticados. Con esta serie de ejemplos hemos querido mostrar como una redefinición del marxismo en sus verdaderos términos, con permite replantear el debate sociológico, en cuanto las diferentes versiones, estan diseñadas como reacción a estas formas simplistas de Marx.

LOS LIMITES DE LA OBJETIVIDAD EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Félix Gustavo Schuster

RESUMEN

El trabajo intenta caracterizar la noción de objetividad, señalando que es un concepto que no tiene un solo sentido. Se distingue así una objetividad específica (a la que se llama objetividad 1), propia de las experiencias de laboratorio, en una supuesta situación de aislamiento, y una objetividad general (a la que se llama objetividad 2) que conecta esas experiencias con el propio investigador, con la ciencia y con la sociedad.

Se señalan un conjunto de tesis sobre las fuentes de la objetividad y se discute lo que ésta implica, así como un conjunto de tesis opuestas a la objetividad.

Se indica la dificultad de considerar esta noción en estado puro y se plantea el problema de los límites de la objetividad, considerando la presencia de supuestos básicos subyacentes a las teorías que afectan la facticidad, deformando desde el comienzo el contexto empírico.

No se piensa que hay diferencias fundamentales entre las ciencias sociales y las naturales a este respecto. Y, en cierto sentido, puede afirmarse que las ciencias naturales quedan incluidas en una problemática propia de las ciencias sociales (que plantean la cuestión en un contexto más amplio) al discutir el problema de la objetividad.

Se trata así el problema desde la perspectiva de una sociología del conocimiento (Marx y Mannheim) y se examinan críticas (Popper) a planteos que señalan una diferencia esencial, relativa a la objetividad, entre las ciencias sociales y las naturales.

Se discute lo que ocurre en la historia, haciendo hincapié en la importancia de recoger testimonios coincidentes respecto a los hechos sucedidos, para que puedan formularse luego generalizaciones.

Después de mencionar diferentes usos del concepto de objetividad, se enfatiza la posibilidad de establecer una relación causal explicativa desde la objetividad general a la específica, reivindicando la presencia de la objetividad en la investigación científica, aun reconociendo los límites de su aplicación.

El fondo de una concepción instrumentalista y voluntarista de la ideología es la no diferencia entre estos dos ordenes de cosas, convirtiendo la ideología por tanto en una oscura maniobra patronal para - engañar a los obreros, o la religión en el resultado de una voluntad consciente y organizadora de los curas de organizar una dominación.

En este caso el fin realizado, el resultado efectivo -una dominación- es considerado como el fin realmente perseguido: dos ordenes de cosas que no necesariamente coinciden. Y lo que se encuentra detras de esta no diferencia es la categoría de Sujeto, que es precisamente lo que el marxismo subvierte.

Solo es posible entender la diferencia entre el resultado alcanzado y el fin perseguido, cuando se entienden los actos individuales dentro de un movimiento totalizador de lo que aparece a escala individual: como momentos de un proceso. El resultado efectivo de nuestros actos trasciende nuestra dimensión imaginaria o consciente, precisamente por estar inscrito en la dialectica compleja de un todo, cuya lógica no es la del acto individual, de un sujeto, sino de un proceso. Y aquí es por consiguiente replantear el mismo problema ya señalado anteriormente: apariencia y realidad; universal y particular; forma de manifestación y esencia real, en los términos ya criticados. Con esta serie de ejemplos hemos querido mostrar como una redefinición del marxismo en sus verdaderos términos, con permite replantear el debate sociológico, en cuanto las diferentes versiones, estan diseñadas como reacción a estas formas simplistas de Marx.

LOS LIMITES DE LA OBJETIVIDAD EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Félix Gustavo Schuster

RESUMEN

El trabajo intenta caracterizar la noción de objetividad, señalando que es un concepto que no tiene un solo sentido. Se distingue así una objetividad específica (a la que se llama objetividad 1), propia de las experiencias de laboratorio, en una supuesta situación de aislamiento, y una objetividad general (a la que se llama objetividad 2) que conecta esas experiencias con el propio investigador, con la ciencia y con la sociedad.

Se señalan un conjunto de tesis sobre las fuentes de la objetividad y se discute lo que ésta implica, así como un conjunto de tesis opuestas a la objetividad.

Se indica la dificultad de considerar esta noción en estado puro y se plantea el problema de los límites de la objetividad, considerando la presencia de supuestos básicos subyacentes a las teorías que afectan la facticidad, deformando desde el comienzo el contexto empírico.

No se piensa que hay diferencias fundamentales entre las ciencias sociales y las naturales a este respecto. Y, en cierto sentido, puede afirmarse que las ciencias naturales quedan incluidas en una problemática propia de las ciencias sociales (que plantean la cuestión en un contexto más amplio) al discutir el problema de la objetividad.

Se trata así el problema desde la perspectiva de una sociología del conocimiento (Marx y Mannheim) y se examinan críticas (Popper) a planteos que señalan una diferencia esencial, relativa a la objetividad, entre las ciencias sociales y las naturales.

Se discute lo que ocurre en la historia, haciendo hincapié en la importancia de recoger testimonios coincidentes respecto a los hechos sucedidos, para que puedan formularse luego generalizaciones.

Después de mencionar diferentes usos del concepto de objetividad, se enfatiza la posibilidad de establecer una relación causal explicativa desde la objetividad general a la específica, reivindicando la presencia de la objetividad en la investigación científica, aun reconociendo los límites de su aplicación.

LOS LÍMITES DE LA OBJETIVIDAD EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Félix Gustavo Schuster

No es tarea fácil conceptualizar lo que hemos de entender por objetividad. Joan Robinson afirma (1) que hay cosas que se pueden definir y otras no. Un punto se puede definir, es algo que tiene posición pero no magnitud. No tiene, en cambio, demasiado sentido definir un elefante, pero uno lo reconocería si lo viese. Una ideología, sostiene Robinson, se parece más a un elefante que a un punto.

¿Cómo podemos definir, o caracterizar, la objetividad científica? ¿Hay una sola objetividad, un solo concepto de objetividad, o es solamente que aún no hemos podido separar lo que está contenido en él?

Esta es, efectivamente, una de las ideas que nos guiará en el trabajo, la de que no hay un solo sentido de objetividad, aunque se pretende que lo haya, sobre todo por parte de los científicos naturales.

Para realizar una primera aproximación al problema, digamos que una cosa es la objetividad propia de las experiencias de laboratorio (en el supuesto caso de que fuera efectivamente posible), en algún aspecto producto de una situación de aislamiento y otra la objetividad que resulta de la conexión de esas experiencias con el propio investigador, con la ciencia dentro de la cual se realizan, con la ciencia en general y con la sociedad que las ha promovido y en la cual se efectúan.

En principio, podemos considerar a esas dos objetividades, a las que llamaremos objetividad 1 y objetividad 2, respectivamente y, además de su tratamiento específico, también debemos preguntarnos si son independientes entre sí (si pueden y si debieran serlo), si son, en cambio, causalmente dependientes (en una u otra dirección) o si son reducibles una a la otra.

Hagamos notar que no establecemos una diferencia substancial, con respecto a estas cuestiones, entre lo que ocurre en las ciencias naturales y en las sociales o humanas, al margen de que puedan encontrarse diferencias de grado.

Frente a la pregunta de cómo es posible la objetividad científica pueden mencionarse un conjunto de tesis sobre las fuentes de la objetividad, tal como se las planteó en un Seminario de Thomas M. Simpson (2): hay un dominio observacional dado (independiente del sujeto) y fijo, un lenguaje descriptivo constante, compartido por sostenedores de diferentes teorías y con el que podemos comunicarnos; una metodología compartida y una comunidad racional que progresa en el conocimiento del mundo real (el conocimiento es acumulativo).

Por otra parte, ¿qué implica la objetividad? Como rasgo de la ciencia, el ideal de objetividad consiste en someter las creencias al test de criterios independientes e imparciales; como actitud científica, la imparcialidad científica es la aceptación de los controles que constituyen las reglas de juego de la ciencia y son transmisibles por las instituciones científicas. Por consiguiente, esta imparcialidad no es un rasgo personal de los científicos, constituye sólo la aceptación de esas reglas y la función de los controles no es producir descubrimientos, sino permitir la crítica y la evaluación. Las exigencias de la objetividad serían la coherencia lógica y la fidelidad observacional (la noción de base observacional está ligada con la idea de que para que haya certidumbre, debe haber un conocimiento básico y fenómenos observables que no estén contaminados por ningún elemento de interpretación por parte del sujeto).

¿Cómo es posible esta objetividad científica y este conocimiento? Además de lo ya señalado, porque las mismas cosas pueden observarse desde diferentes perspectivas y puede haber acuerdo sobre la observación sin presuponer ningún acuerdo previo sobre la teoría en cuestión, y la posibilidad de un lenguaje común para la discusión. La objetividad, como señala Simpson, no es sólo un rasgo del método científico, la visión ontológica en la que culmina es la de un universo de objetos con existencia independiente.

Las tesis opuestas a la objetividad afirmarían que la teoría no es controlada por los datos (pues éstos son creados por aquélla) y, dadas dos hipótesis opuestas, no hay un tribunal observacional neutral para juzgarlas (porque el dominio observacional está creado en parte por la teoría), ni un conjunto de significados comunes a ellas (Kuhn y Feyerabend señalan que dos teorías contrapuestas usan los términos de manera diferente y que todo depende de la función que un término cumple dentro de una red teórica). Por consiguiente, las hipótesis rivales no pueden ser evaluadas racionalmente y el cambio científico es el producto de la intuición, de la persuasión o de la conversión (métodos que tienen que ver con las convicciones pero no con las pruebas). Por todo ello, la investigación científica razonable es ilusoria.

Tal vez, naturalmente, no sea necesario llegar a posiciones extremas como las de estas últimas tesis y, de algún modo, pensar en conservar la noción de objetividad, pero lo que es difícil es considerar esta noción en lo que llamaríamos su estado puro. Es también en este sentido que planteamos el problema de los límites de la objetividad.

Lores Arnaiz (3) nos dice que el hombre (y, por lo tanto, el científico, tanto natural como social) tiene prejuicios, emociones, creencias, experien-

cias y "la teoría surgirá de un complejo trasfondo de prejuicios, creencias y experiencias propias de un grupo de científicos en sus circunstancias históricas particulares y con sus lealtades a grupos ideológicos, políticos, de interés. De ese trasfondo surgirá no sólo la teoría, sino su propia aceptación o rechazo de determinados métodos, técnicas, formas de practicar la profesión". Señala Lores Arnaiz que todos esos elementos serán parte constitutiva de lo que Gouldner (4) ha llamado supuestos básicos subyacentes de una teoría, entre los que distingue dos grandes tipos: hipótesis acerca del mundo, que comprenden las creencias más generales acerca de la realidad y que a veces parecen identificarse con supuestos ontológicos, y supuestos acerca de ámbitos limitados, que comprenden concepciones acerca del hombre, de la sociedad, etc.

Nos encontramos así tanto con creencias fácticas, susceptibles de ponerse a prueba si se hacen explícitas, como con juicios de valor o con afirmaciones metafísicas acerca del carácter último de la realidad, de difícil comprobabilidad.

Estos supuestos son básicos en tanto constituyen el origen profundo, y a veces oculto, de la teoría o investigación que se lleva a cabo, y subyacentes, porque no se hacen explícitos y, para descubrirlos, hay que desarrollar las implicaciones de la teoría o investigación y recurrir a todo tipo de indicios, tanto individuales como sociales.

En las ciencias sociales los supuestos más importantes son los referidos a las concepciones acerca del hombre o la "naturaleza humana" por una parte, y a la estructura o sistema social, por la otra. Y de ellos se deriva un conjunto de supuestos básicos subyacentes que constituyen la legitimación de una metodología y determinan los límites de lo expresable, de lo conceptualizable y de la facticidad. Con respecto a este último punto, quiere decir que sólo determinados hechos serán tomados en cuenta y otros se dejarán de lado como si nunca se hubieran producido. Como afirma Lores Arnaiz, esta deformación inicial del contexto empírico determina en gran medida las hipótesis que pueden ser puestas a prueba. Este proceso suele a veces denominarse selección de hechos o problemas pero, expresado de esta manera, aparece como una actividad voluntaria del sujeto, sometida a su control y revisión "objetiva" (por ejemplo, cuando advierte que ciertos factores de importancia han "escapado a su interés"), pero esto no es exactamente así ya que los sujetos (o los científicos) no tienen total conciencia, ni control, de esa situación inicial y, una vez producida, la deformación introduce ciertos hechos dentro de una concepción teórica, o dentro de un paradigma (entendido como un con-

junto de creencias, o de teorías, sostenidas por una comunidad científica dada en un momento determinado). Y, de aquí, hechos son solamente aquéllos que el paradigma permite percibir. Entre esos hechos perceptibles se encontrarán los problemas científicos que requieran explicación e investigación y los métodos tendrán la tendencia de adaptarse a ellos.

Wright Mills (5) analiza lo que llama el empirismo abstracto, corriente en la sociología norteamericana y caracterizado por su énfasis en las técnicas estadísticas de recolección de datos, y para quienes los datos empíricos son sólo los hechos y las relaciones estadísticamente determinadas en cuanto son numerosas, repetibles y mensurables. Y, como señala Wright Mills, no se hace en esta línea ningún uso efectivo, para definir los problemas o para explicar sus propios hallazgos, de la idea básica de estructura social histórica. Un supuesto aquí es que el papel de la sociología es registrar datos cuantitativos, aislables, acerca de asuntos específicos dentro de una determinada sociedad, cuyas estructuras no se abordan ni cuestionan.

Como señala Lores Arnaiz: "Así, pues, los supuestos básicos subyacentes no se limitan a focalizar la atención del investigador sobre un tema y sustentar sus puntos de vista más generales y previos a todo diseño concreto; impregnan profundamente y en muchos casos de manera inadvertida su percepción del mundo, delimitan lo que es capaz de ver y de pensar, las formas en que puede abordarlo; le circunscriben una realidad, se la definen como única y universal y todo ello de modo tal que sólo parecen operar en todo el proceso distinciones objetivas y apropiadas, frutos de una metodología o un enfoque teórico debidamente rotulados de "científicos"".

Debe desconfiarse, pues, de una objetividad empírica pretendidamente libre de toda interferencia, incluso en las ciencias naturales.

Se suele criticar a los investigadores sociales, seres humanos que viven en las sociedades, que tienen intereses sociales, participan en los movimientos sociales y aceptan ciertos modos de vida (6), por su falta de objetividad, pero también un físico o un biólogo pueden aferrarse a una teoría determinada porque su prestigio está en juego o porque es la teoría oficial (7).

Además de los factores típicamente ideológicos, puede señalarse que, de la misma manera que el investigador social es él mismo participante en la actividad pública, así el biólogo es un organismo que actúa junto con otros organismos y el físico es un cuerpo con una masa y un volumen dados

que actúa junto con otros cuerpos. Pero de ahí no suele deducirse que las teorías de los biólogos y de los físicos están desfavorablemente incluídas por su medio ambiente.

Por otra parte, se ha señalado que el mero hecho de sumergir un termómetro en el agua para medir la temperatura ya está afectando a esa misma temperatura que se pretende medir. A su vez, la física cuántica ha planteado cómo los aparatos de medición y los mismos observadores afectan la observación, y el conocimiento, de las partículas que se estudian. El universo tal como es concebido en la física moderna no es idéntico con lo que se llamaría "el universo físico objetivo". Como lo señaló Heisenberg, en la física atómica la interacción entre el observador y el objeto causa amplios e incontrollables cambios en el sistema observado, debido al carácter discontinuo de los procesos atómicos. Es decir, el científico no podría hacer despreciable, como ocurre en los fenómenos en gran escala, la perturbación que ejerce él mismo sobre el curso de los fenómenos naturales cuando, para estudiarlos con precisión, los observa y los mide.

La cuestión de la objetividad no establece pues una diferencia decisiva entre las ciencias naturales y las sociales, como tampoco lo hace la supuesta complejidad de estas últimas, ya que la cantidad de rasgos diversos que pueden ofrecer las situaciones sociales es perfectamente pasible de adecuadas descripciones, lo que no significa hablar de descripciones completas, pretensión que tampoco es admisible en las ciencias naturales.

En relación al problema de la objetividad, puede afirmarse que las ciencias naturales quedan incluídas en una problemática propia de las ciencias sociales, las que disponen de medios más adecuados para la comprensión del problema, al plantear la cuestión de la objetividad en un contexto más amplio (objetividad 2) que una experiencia de laboratorio (objetividad 1), contexto del que incluso dependerían estas mismas experiencias.

El problema de la objetividad del conocimiento, en la ciencia en general y en las ciencias sociales en particular, puede plantearse así desde la perspectiva de una sociología del conocimiento, y en estrecha relación con la teoría del conocimiento y con la teoría de la ideología. Así puede verse, por ejemplo, en Marx y en Mannheim. Como afirma Schaff, la realidad social objetiva que condiciona nuestro conocimiento está constituida no sólo por grupos humanos específicos, unidos por relaciones recíprocas y con intereses comunes definidos, sino también por las opiniones que expresan esos intereses y modelan en forma de ideología (como un conjunto de ideas socia-

les) los estereotipos sociales y, en consecuencia, las actitudes y los comportamientos reales de los hombres (8). Tomando conciencia de este hecho, puede legitimarse no sólo la cuestión del carácter del conocimiento en las ciencias sociales, sino también aquélla, más fundamental, de la posibilidad de un conocimiento objetivo en ese campo. Por ello, la sociología del conocimiento está estrechamente unida no sólo a la teoría de la ideología sino también a la teoría de la sociedad y de su evolución en general. Para Marx, la sociedad constituye una cierta unidad cuyos diversos elementos, factores o aspectos pueden distinguirse en función de la manera de aprehender esa unidad y de las cuestiones que se formulen en torno a ella. Se puede diferenciar así entre los elementos materiales de esa unidad que es la sociedad y los elementos que llamamos la vida espiritual, o también la conciencia social. Y surge inmediatamente el problema de las correlaciones entre los aspectos material y espiritual de la vida social y su interdependencia (así se expresa, por ejemplo, la interdependencia entre la base material de la sociedad y su superestructura). La base material de la sociedad es conceptualmente idéntica al modo de producción.

Y es así, tal como se señala expresamente en "Ideología alemana", que la producción de las ideas y representaciones de la conciencia aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. La conciencia no es otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real, que se halla condicionado por un determinado desarrollo de las fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde.

Marx, en realidad, no tiene dudas acerca de la posibilidad del conocimiento objetivo aunque, por supuesto, ha enunciado y discutido la tesis del condicionamiento social del conocimiento por el interés social. Y de ahí infiere, en cuanto a la objetividad del conocimiento en las ciencias sociales, la conclusión de que el factor social que condiciona la conciencia puede causar, en condiciones definidas, la deformación del proceso de conocimiento. Mannheim tiene una posición análoga a la de Marx en relación a los condicionamientos sociales del conocimiento, pero llega a una conclusión más radical: puesto que el conocimiento de los fenómenos sociales está socialmente condicionado, debe deformar la imagen de la realidad.

Schaff señala que la tesis del condicionamiento del conocimiento humano por diferentes factores no obliga por ello a negar la objetividad de ese conocimiento, que no será, en ese caso, pleno ni definitivo, y, no será, por lo

tanto, tampoco absoluto. También se debe admitir que ~~hay~~ conocimiento sufre deformaciones, pero de ello no se sigue de ninguna manera que el conocimiento sea una pura construcción de la mente cognoscente ni que desaparezca la relación cognoscitiva específica del sujeto y del objeto que permite calificar como objetivo al conocimiento. Por otra parte recordemos, como señala Marx, que sujeto y objeto no existen sino como términos de una relación necesariamente recíproca cuya realidad está en la práctica. Y, en este sentido, objetividad y subjetividad y las diferentes concepciones del proceso cognoscitivo que autorizan estas dos características del conocimiento, pueden verse como complementarias y no necesariamente como opuestas.

La presencia de los factores subjetivos en el proceso de conocimiento puede entenderse tanto en el sentido de que un espíritu cognoscente crea el objeto del conocimiento (siendo este objeto ~~el~~ producto o la construcción de una pura subjetividad), como en el sentido de un condicionamiento del conocimiento individual por factores sociales. En este caso, como afirma Schaff, el sujeto cognoscente posee igualmente una función activa en el proceso del conocimiento. La subjetividad en este caso está unida al papel activo del sujeto, pero sus fuentes no son individuales (como en el primer sentido) sino sociales. El sujeto, en realidad, nunca es un elemento pasivo en el conocimiento sino que desempeña un papel activo; introduce siempre en el conocimiento algo suyo, aporta algo y, por lo tanto, incorpora un aspecto subjetivo. Y superando la subjetividad que involucra, el conocimiento se torna un proceso en el curso del cual el hombre acumula saber y se aproxima a la verdad (lo que no quiere decir que efectivamente la alcance).

Popper sostiene una posición crítica frente a la sociología del conocimiento y combatió la creencia de Mannheim de que existía una diferencia esencial, relativa a la objetividad, entre el científico social y el natural(9). Los científicos naturales, piensa Popper, no son más objetivos ni más críticos que los sociales. La objetividad y la racionalidad del progreso científico no se deben, por otra parte, a la objetividad y racionalidad personal del científico. Lo que puede ser descrito como objetividad científica, en cambio, está basado únicamente sobre una tradición crítica que, pese a las resistencias que encuentre, permite frecuentemente discutir un dogma dominante. Es decir, la objetividad de la ciencia no es cosa de los científicos individuales sino, propiamente, el resultado social de una crítica recíproca.

Goldmann afirma (10), en cambio, que si bien el proceso del conocimiento científico en general es en sí un hecho humano, histórico y social,

implica, cuando se trata de estudiar la vida humana, la identidad parcial entre el sujeto y el objeto del conocimiento. Por esta razón, el problema de la objetividad, según piensa Goldmann, se presenta de un modo diferente en las ciencias humanas y en las naturales (recordemos que, por nuestra parte, hemos expresado una posición diferente).

Goldmann sostiene que la diferencia entre las condiciones de trabajo de los físicos, químicos y fisiólogos y las de los sociólogos o los historiadores no es de grado, sino de naturaleza, pues en el punto de partida de la investigación física o química hay un acuerdo, que puede estar implícito, entre todas las clases que constituyen la sociedad actual acerca del valor, la naturaleza y el fin de la investigación. A diferencia de lo que ocurría en los siglos XVI y XVII, el conocimiento más adecuado y eficaz de la realidad física y química es un ideal que actualmente no toca ni los intereses ni los valores de ninguna clase social. En ese caso, la falta de objetividad en el trabajo de un científico sólo puede deberse a defectos personales (falta de penetración, vanidad, falta de probidad intelectual). Pero en las ciencias sociales o humanas, los intereses y los valores de las clases sociales difieren totalmente. En vez de la unanimidad, implícita o explícita, de los juicios de valor acerca de la investigación y el conocimiento adecuado que se encuentra en la base de las ciencias físicoquímicas, en las ciencias humanas se hallan diferencias radicales de actitud, anteriores al comienzo del trabajo de investigación, y que con frecuencia quedan implícitas e inconscientes. Por eso piensa Goldmann que la objetividad no es aquí un simple problema individual. El individuo puede, sin duda, dejar atrás a su clase y aceptar perspectivas que corresponden a los intereses y a los valores de otra clase, si esta nueva posición le permite comprender mejor los hechos, incluso puede conservar los antiguos valores y reconocer las verdades que le son desfavorables. Pero esto no es lo común, lo más frecuente es que se acepten, de buena fe, las categorías implícitas de una mentalidad que, desde el comienzo, limita el acceso a partes de la realidad; luego, la inteligencia, la penetración y la buena fe intelectual del investigador acentuarán y harán más plausible y seductora una visión deformada e ideológica de los hechos. Goldmann ejemplifica afirmando que un partidario de la astronomía ptolemaica, después de la aparición de la teoría de Copérnico, podía desplegar su ingenio en un esfuerzo para adaptar su hipótesis a los datos empíricos; su honradez intelectual ejemplar podía llevarlo a subrayar las insuficiencias de su teoría en la explicación de los hechos, pero nada de ello hacía

más científico su trabajo, mientras no renunciase a la hipótesis de la inmovilidad de la tierra ni aceptase herir los intereses y la ideología religiosos.

En las ciencias humanas no basta poner en duda las verdades adquiridas y abrirse enteramente a los hechos, porque éstos son abordados con frecuencia por el investigador con las categorías y preconceptos implícitos e inconscientes que le cierran de antemano el camino de una comprensión objetiva.

Si bien estamos de acuerdo en general con lo anteriormente señalado, no consideramos que sea una cuestión exclusiva de las ciencias sociales o humanas, también en las ciencias naturales pueda darse una determinación previa de las condiciones de la investigación, y promoverse, en virtud de intereses, un tipo de investigaciones en lugar de otras (en el país, en una oportunidad, se utilizó un subsidio para estudiar el desprendimiento de la retina, en lugar de otorgarlo al equipo interdisciplinario que trabajaba en el mal de Chagas, lo que provocó, al poco tiempo, la disolución de este equipo, por falta de recursos. Puede verse como Jenner descubre la vacuna contra la viruela a fines del siglo XVIII, en el momento de gran desarrollo de la Revolución Industrial, que necesitaba brazos para la industria que podían ser diezados por la enfermedad, por lo que muchos recursos debieron ser dedicados a esa investigación. Otra cuestión es el hecho, como en este caso, de que la humanidad resultó favorecida por este descubrimiento). Puede argumentarse que lo que acabamos de señalar no afecta la objetividad de una experiencia de laboratorio específica, lo que puede parcialmente aceptarse, pero esa objetividad está de algún modo afectada por las propias condiciones de realización de la experiencia (por la presencia y el papel del investigador, por los instrumentos utilizados, por el estado de la ciencia de que se trate en el momento de la realización, por la diagramación de la experiencia, por lo que se espera de ella, por su vinculación con la hipótesis o teoría en la que está inserta, por el tipo de método utilizado).

Sin embargo, ello no impide que pueda accederse, tanto en las ciencias naturales como sociales, a la objetividad, y que sea interesante que ello ocurra, pero es en realidad la que hemos llamado objetividad 2 la que debe buscarse, precisamente porque toma en cuenta los factores que pueden afectar la objetividad 1.

Por otra parte, no está tan claro, a nuestro entender, esa diferencia de intereses de clase que, según Goldmann, afectaría a las investigacio-

nes humanas y no a las naturales. Creemos aquí también que la diferencia es de grado y que, o bien les ocurre a ambas esencialmente lo mismo, o no es tan seguro hablar en el campo de la investigación científica de la presencia de esos intereses, al menos en un sentido causal que pueda establecerse fácilmente. Este es un tema importante que necesita todavía mucho estudio y discusión.

En el caso de la historia, Goldmann afirma que el historiador se encuentra frente a acciones realizadas conscientemente y de las cuales debe, ante todo, buscar el significado. Decir que ha habido en el 79 después de J.C. una erupción del Vesubio, buscar sus causas físicas, es completamente distinto que tratar de reconstruir las reacciones de los habitantes de Herculano o de Pompeya ante aquella erupción. La estructura real de los hechos históricos, piensa Goldmann, supone, además de su significado consciente en el pensamiento y las intenciones de los actores, un significado objetivo que con frecuencia difiere de ellos de una manera notable. Las guerras napoleónicas -se pregunta Goldmann-¿fueron defensivas u ofensivas? ¿Se trataba de establecer una hegemonía europea o simplemente de defender las conquistas de la Revolución contra los gobiernos del antiguo régimen y, al mismo tiempo, de imponer a Inglaterra la existencia de un nuevo estado burgués que podía convertirse en su rival? La respuesta debe considerar dos planos: a) el de la conciencia de los principales actores, sobre todo del propio Napoleón, pero también, b) el de los factores sociales, económicos y políticos, que hacían aquellas guerras más o menos inevitables, cualesquiera que hubieran sido las intenciones de los dirigentes del Imperio y del significado que estas guerras tuvieran para ellos.

En un trabajo (11), al margen de algunas diferencias, señalamos nuestro acuerdo con lo que Goldmann llama el significado objetivo de los hechos históricos. En ese texto, nuestra preocupación (en relación con el tema) consiste en indicar, por un lado, cómo las intenciones y los motivos pueden traducirse, y sólo así expresarse, a través de las acciones, estudiadas en una secuencia histórica y, por el otro, insinuar que los acontecimientos pueden o no ocurrir, de acuerdo a las acciones de los individuos (y debe discutirse el problema de la inevitabilidad) y, al mismo tiempo, los acontecimientos no dependen de intenciones que puedan expresarse a través de acciones aisladas sino a través de una secuencia (ordenada) de acciones, en una secuencia histórica, a lo largo de la cual podemos obtener generalizaciones que nos permitan explicar y predecir.

En la época de la Revolución de Mayo, se puede señalar que los patriotas deseaban la independencia, pero eran sus acciones, sus escritos políticos, los que podían manifestar esos deseos. La "Representación de los hacendados" (de 1809) es un ejemplo de ello, planteando los problemas en términos jurídicos, económicos y políticos, exige que los hacendados puedan debatir, por primera vez, asuntos de puro gobierno. El enfrentamiento, a través de Moreno, con el monopolio mercantil español, y el consecuente logro del comercio libre, constituyen una muestra de los así llamados "deseos de independencia", que a corto plazo intentarán realizarse mediante la Revolución de Mayo.

Por supuesto, en el caso de la historia, será importante recoger testimonios coincidentes respecto a los hechos sucedidos (como una manera de configurarlos adecuadamente) y no meramente opiniones fragmentarias acerca de acontecimientos considerados a su vez aisladamente. Precisamente, si se dispone de un conjunto de hechos, habrá posibilidades de generalizar y luego remitir a una base objetiva (en nuestro segundo sentido de objetividad) que permita contrastar afirmaciones de carácter histórico.

Con respecto a diferentes sentidos de lo que debe entenderse por objetividad, se han planteado consideraciones diversas. Así, Rudner (12) nos habla de la ambigüedad del término 'objetivo', que ha sido utilizado para referirlo a por lo menos cuatro cosas diferentes: 1) la objetividad como un predicado de las ideas. Nuestras representaciones mentales son objetivas (y verosímiles) en la medida que se asemejan a aquéllas que representan, aunque habría oscuridad en el concepto de semejanza; 2) la objetividad como verdad. Identificar la objetividad con la verdad es convertir la objetividad en un predicado de los enunciados (se habla en este caso de la verdad de los enunciados y dar una explicación objetiva equivale, en este sentido, a dar una explicación verdadera). Schaff señala que un problema que interesa es el de saber si el conocimiento opera con verdades objetivas cuando hay factores exteriores que se insertan en el conocimiento atribuyéndole una forma definida. Si por verdad entendemos una proposición verdadera -afirma Schaff-, se sostiene esta verdad cuando se juzga que una cosa es de tal manera y la cosa es realmente tal como se la ha juzgado. Y si por objetividad se entiende una relación entre el sujeto y el objeto, en el proceso del conocimiento, de tal modo que el objeto existe fuera e independientemente de todo sujeto cognoscente, siendo, además, la fuente exterior de las sensaciones del sujeto, la definición de la verdad contiene entonces igualmente en sí el atributo de la objeti-

vidad. Y se habla de verdad objetiva (considerando la verdad como adecuación), no porque se suponga que existe una verdad no objetiva (o subjetiva), sino porque se quiere subrayar que la relación de la verdad contiene igualmente en sí la relación de la objetividad; 3) la objetividad como un predicado de los métodos. Esto tiene que ver con la aceptabilidad de las metodologías, ya que cuando se dice que un método es más objetivo que otro parece querer decirse que es más aceptable, permitiendo minimizar o aún eliminar (si fuera posible) el error. Afirma Rudner que la exigencia de que un método de investigación empírica sea absolutamente fiable es autocontradictoria, ya que justamente la corregibilidad es un aspecto importante de ese tipo de investigación; y 4) la noción de objetivo como imparcial, como disposición psicológica que un investigador tiene para creer (o emplear) el tipo de ideas, enunciados, o metodología, mencionados en los puntos anteriores.

Se ve así que conviene tomar en cuenta el uso que se hace del concepto de objetividad, con el fin de evitar ambigüedades. Una de las maneras de hacerlo es la consideración del contexto en el que dicho concepto se incluye y de la situación con la que se relaciona.

La objetividad presupone que hay objetos con existencia independiente, pero al mismo tiempo se expresa como una relación con características especiales, en la que el sujeto tiene también un papel importante que cumplir (y de ahí surge uno de los límites fundamentales de la objetividad). Y si bien puede hablarse de una objetividad específica (objetividad 1), ella depende de una objetividad general (objetividad 2) en la que pueden incluirse el propio investigador (con su visión de la realidad y con las teorías que trae consigo), la situación y las condiciones en que se estudia una realidad dada o se realiza una experiencia, el estado de la ciencia de que se trate en el momento de dicho estudio o realización, el papel de la sociedad (o de una parte de ella) en la promoción y desarrollo de la investigación, y en la evaluación de sus resultados.

En ese sentido, y aun admitiendo la posibilidad de una existencia independiente de ambas objetividades (o de lo que ellas presuponen), puede señalarse, en términos generales, una relación causal explicativa desde la objetividad 2 hacia la objetividad 1 (nótese que la objetividad 2 puede incluir elementos propios de la objetividad 1 -aunque no la incluya en su conjunto-, lo que permite que la conexión que sugerimos pueda propiamente efectuarse).

No se trata, en la relación entre ambas objetividades, que un conjunto de términos dados sea traducible a otro conjunto de términos más favorables, que lleve a un reduccionismo por el que se reemplace una objetividad (a la que se elimina) por la otra, sino de explicar fenómenos de una clase con referencia a fenómenos de una clase diferente (pero en los que pueden encontrarse elementos comunes, como ya señalamos) (13).

Así, por ejemplo, aunque haya cambios sociales que, como tales, puedan no ser directamente observables, y todo lo que puede ser observado es la conducta de los seres humanos individuales, esta conducta debe sin embargo ser apreciada y entendida con referencia a un sistema social en curso de modificación (14).

Danto menciona la explicación de un cambio (el producido a lo largo de la guerra de los Treinta Años -1618-1648-) que hace una historiadora (Wedgwood). Este cambio tuvo lugar insensiblemente y está referido a la pérdida del significado espiritual (cualquiera sea él) que ~~tenía~~ tenía dicha guerra. Wedgwood muestra cómo el servicio a la razón reemplazaba los impulsos del espíritu y señala que una nueva necesidad tenía que encontrarse para ocupar el lugar de la convicción espiritual, y así surgió el sentimiento nacional. Los principios absolutistas y representativos perdían el apoyo de la religión y ganaban el del nacionalismo y ésta es la clave del desarrollo de la guerra en el último período. Los términos 'protestante' y 'católico' perdieron gradualmente su vigor y lo adquieren los términos 'germano', 'francés', 'sueco'. La batalla entre la dinastía de los Habsburgo y sus oponentes dejó de ser el conflicto de dos religiones y se convirtió en la lucha de las naciones para una balanza de poder.

Para mostrar el cambio producido, puede señalarse que el grito de batalla lanzado por los soldados en Whitehall fue: "¡Santa María!"; el grito de batalla posterior, en Nordlingen, fue: "¡Viva España!". Quienes fueran testigos de las dos batallas casi seguramente no hubieran advertido el significado de ambos gritos. Ese significado, que reside en su contraste, puede mostrarnos cómo la cruz ha dejado lugar a la bandera, y ese contraste será a su vez significativo para el historiador. Por otra parte, puede pensarse que no todos los cambios ocurridos fueron intencionalmente buscados por alguien. Los hombres seguían sus propios propósitos y no eran necesariamente conscientes del significado de lo que estaban haciendo. Además, los cambios descritos pueden no haberse producido en la biografía de cualquier individuo singular que vivió a lo largo del cambio.

Y aunque algunos de esos individuos efectivamente hayan cambiado, no se puede deducir solamente de esto el conjunto de cambios que tuvo lugar (lo que no ocurriría aunque tuviéramos la biografía completa de cada individuo que vivió durante ese período). Es decir, esos cambios tuvieron lugar en la sociedad, y no propiamente en los individuos, aunque los cambios sociales permitan explicar la conducta de los individuos y también, de alguna manera, estos sean los vehículos a través de los cuales dicho cambio se efectiviza y, parcialmente, se muestra.

De manera similar se da la vinculación entre la objetividad específica y la objetividad general. Desde esta última se puede explicar a la primera, sin que la objetividad 1 desaparezca.

Es así como, reconociendo los límites de la objetividad (en la ciencia en general y en las ciencias sociales en particular), sin embargo puede mantenerse el concepto de objetividad, que entendemos un logro importante, y que debe ser buscado, en el desarrollo del conocimiento científico.

N O T A S

- (1) Robinson, Joan, Filosofía económica, Madrid, Ed. Gredos S.A., 1966.
- (2) En ese Seminario, dirigido por Thomas M. Simpson, y que tuvo lugar en la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF), se discutió el libro de Israel Scheffler Science and subjectivity, editado en New York por The Bobbs-Merrill Co.
- (3) Se trata de un interesante trabajo inédito de María del Rosario Lores Arnaiz, Epistemología y paradigmas, en el que analiza de manera iluminadora supuestos básicos subyacentes que se pueden encontrar en trabajos de Gabriel Almond, Karl Mannheim, Talcott Parsons, Sigmund Freud, Sherif y Sherif y de Gardner Murphy.
- (4) Gouldner, Alvin, La crisis de la sociología occidental, Buenos Aires, Amorrortu, 1973. Citado por Lores Arnaiz.
- (5) Wright Mills, C., La imaginación sociológica, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.
- (6) Gibson, Quentin, La lógica de la investigación social, Madrid, Ed. Tecnos S.A., 1961, Parte Primera, Cap. VII.
- (7) Es interesante la discusión que hace Kuhn sobre los paradigmas científicos. Véase Thomas S. Kuhn, La estructura de las revoluciones científicas, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

- (8) Schaff, Adam, "La objetividad del conocimiento a la luz de la sociología del conocimiento y del análisis del lenguaje", en Verón, E. (comp.), El proceso ideológico, 2ª ed., Buenos Aires, Ed. Tiempo Contemporáneo S.A., 1973.
 - (9) Popper, Karl R., Lógica das ciências sociais, Biblioteca Tempo Universitário: 50, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1978.
 - (10) Goldmann, Lucien, Las ciencias humanas y la filosofía, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1972.
 - (11) Se trata de un trabajo aún inédito, Epistemología y ciencias sociales -El problema de la explicación-, realizado mediante una beca otorgada por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
 - (12) Rudner, Richard, Filosofía de la ciencia social, Madrid, Alianza Univ., 1973, Cap. 4.
 - (13) En un trabajo en el que replanteamos la polémica entre el individualismo y el holismo (o colectivismo) metodológicos discutimos este tema.
 - (14) Danto, A.C., "The historical individual", en Dray, W.H. (ed.), Philosophical analysis and history, New York & London, Harper & Row, 1966.
-

EL CONCEPTO DE "OBJETIVIDAD CIENTÍFICA" Y SUS IMPLICACIONES EN LAS CIENCIAS SOCIALES"

I. La búsqueda de la objetividad como garantía del conocimiento científico.

"Al interrogarse acerca de la posibilidad de la ciencia, Kant ha orientado toda la epistemología moderna (...). Esa sigue siendo hoy, en efecto, la pregunta que hay que plantearse." (Granger, G.G: Formalismo y Ciencias Humanas. Barcelona: Ariel. 1.965 p. 10).

"Interrogarse acerca de la posibilidad de la ciencia" ha sido el plan que en general se ha propuesto la filosofía bajo la forma de la teoría del conocimiento. En efecto, siempre se pensó que el conocimiento científico era de suyo un conocimiento verdadero, al menos en lo que tiene que ver con las ciencias naturales, tal como lo expresa Wittgenstein:

"La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales).

(Wittgenstein, L.: Tractatus Logico-Philosophicus Madrid: Alianza. 1.979. pág. 85. Proposición 4.11)

Ahora bien, si el conocimiento científico es un conocimiento verdadero, una teoría del fundamento de la verdad del conocimiento podría dar cuenta del problema de la objetividad del conocimiento científico puesto que la verdad debe ser objetiva y la objetividad a su vez verdadera. Cómo pensar una falsa objetividad o una verdad no-objetiva? La objetividad de un conocimiento se establece en términos de criterios de verdad y lo verdadero de un juicio se define en términos de su conformidad o no con respecto de lo referido en el juicio. De aquí que el problema de la ciencia pueda ser reducido al problema de la verdad mediante el siguiente razonamiento:

Si el conocimiento científico es verdadero entonces el conocimiento verdadero debe ser científico:

La teoría del conocimiento se propone entonces ofrecer el fundamento de la ciencia brindándole a ésta la garantía filosófica de la verdad. La relación entre la teoría y la experiencia pensada como relación entre un sujeto (cognoscente) y un objeto (cognoscible). La ciencia, la objetividad científica, es posible siempre y cuando se pueda demostrar un modo de acuerdo entre el sujeto y el objeto. Las doctrinas del conocimiento dieron valores a los papeles del sujeto y el objeto para poder asegurar que cuando conocemos "conocemos bien lo que conocemos"; es decir, para poder ofrecer la garantía, el cerrojo de seguridad de la verdad, a la ciencia: que el sujeto es un sujeto empírico o trascendental, y que el objeto es la "cosa" o una representación; en ambos casos se trata del mismo juego y sus reglas siempre son meramente especulativas y abstractas si se tiene en cuenta que en la ciencia se conoce de distinto modo de cómo un individuo conoce una manzana, por ejemplo. Por momento es necesario recordar lo obvio y evidente: de hecho las ciencias existen, constituyen un fenómeno de nuestra civilización y el conocimiento de sus objetos ha sido comprobado por su continuo éxito. Es más, las reflexiones filosóficas sobre el conocimiento no sólo no contribuyen a la ciencia sino que detienen y obstaculizan su trabajo; como diría Hegel, un temor al error termina convirtiéndose en un temor a la verdad y la teoría del conocimiento termina clasificada en el rango de lo ideológico, como obstáculo del conocimiento científico.

II. La tesis de la objetividad del conocimiento científico.

De repente, un problema ha quedado, no resuelto, sino diluído. Ahora nos damos cuenta que se trataba de un problema mal planteado: lo que había que buscar se convierte de pronto en aquello de lo que hay que partir. No se trata de indagar por las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo sino que se debe partir de la tesis de la objetividad del conocimiento científico la pregunta se transforma en respuesta evidente. El intento de fundamentar a la ciencia es un esfuerzo inútil en la medida en que la ciencia se muestra como un hecho histórico irrefutable en sus diferentes formas concretas como ciencias particulares. Cabría caracterizar el estupor del teórico del conocimiento cambiando la forma de la formulación de la pregunta: De "Cómo conoce la ciencia?" a "Cómo, conoce la ciencia?". Hasta aquí no habría dificultades siempre y cuando se pueda caracterizar el sentido y la forma de la objetividad científica de la cual se supone, al menos, su existencia. Bachelard ha mostrado las dos direcciones posibles de una epistemología: Pensar científicamente es colocarse en el campo epistemológico intermediario entre teoría y práctica, entre matemáticas y experiencia" (Bachelard, G: La filosofía del no. Buenos Aires: Amorrortu. 1.970 p. 9)

Es decir, pensar la práctica como un momento subordinado de la teoría o a la teoría como coordinación de los datos percibidos. En los 2 casos la epistemología (planteada como "racionalismo" o como "empirismo") parte de la creencia en la objetividad científica, en la ciencia. Si el científico no puede mostrarse escéptico frente a su objeto, mal estaría que el epistemólogo dudase del suyo. Así pues, lo que importa es la caracterización de la objetividad científica. La epistemología formula su pregunta por los criterios de científicidad de las ciencias sobre todo con miras no a investigar si las ciencias reconocidas lo son como pre-

tenden sino a cuestionar si las nuevas y futuras ciencias pueden llegar a serlo. Aún no hemos visto el primer epistemólogo que duda sobre la científicidad de la física en cambio si hay más de uno que sospecha sobre la científicidad de la psicología. Como diría una esposa traicionada la pregunta es "qué tiene ella que no tenga yo?". Lo que no tiene, lo que le falta es "la científicidad", palabra mágica que eleva y dignifica o conduce y lleva al ostracismo. Durante mucho tiempo, y muchos lo creen todavía, no ser científico significó ser ideológico. Las ideas de los althusserianos y de los positivistas coinciden en este punto: la ideología y el sin sentido se determinan negativamente, como lo que no es ciencia (lo blanco como lo in-negro, lo que no es negro) lo inconsciente como lo no-consciente); de aquí que la ciencia haya pasado a ser un mito para nosotros con sus características de infalibilidad, neutralidad y autonomía (cfr. Quintanilla Miguel: "El mito de la ciencia" Diccionario de Filosofía Contemporánea. Salamanca: Ediciones sígueme. 1.976). Al lado de estas 3 características y suponiéndolas, se encuentra su nota fundamental: la objetividad. En lo que sigue vamos a mostrar qué pasa realmente con la supuesta objetividad científica.

III. La objetividad y el lenguaje protocolario concebido como el lenguaje propio de la ciencia.

En el neo-positivismo lógico se habla de una posibilidad de unificación del saber científico con base en la adopción de un lenguaje fisicalista. Un lenguaje fisicalista es aquel lenguaje intersubjetivo que parte del lenguaje protocolario de los individuos. Por lenguaje protocolario se entiende el conjunto de las proposiciones escritas por un individuo para describir su "experiencia" personal. A su vez, por "experiencia" se entiende el

registro de un hecho determinado en circunstancias definidas por parte de un experimentador. De este modo, el significado de la tesis fisicalista consiste en la afirmación de un lenguaje universal que sería el lenguaje de la física, ya que se supone que en la física se logra de un modo ideal el acuerdo entre teoría y experiencia. De qué modo se logra? El logro depende de la posibilidad de la verificación, de un enunciado en particular

"Lo que confiere significado teórico a un enunciado no son las imágenes y pensamientos concomitantes, sino la posibilidad de deducir de él enunciados perceptivos. En otras palabras, la posibilidad de verificación" (Carnap, R.: "Filosofía y Sintaxis Lógica" En La concepción analítica de la filosofía. (Selección de Javier Muguerza. Madrid: Alianza.1.974 pág. 296.).

y de las teorías en general; sólo cuando podemos hacer coincidir los enunciados protocolarios derivados de la teoría con los enunciados protocolarios formulados directamente por los observadores reales podemos establecer la exactitud de una teoría. Detrás de esta tesis está toda una concepción sobre la ciencia que es la tesis verificacionista según la cual en principio toda teoría es verificable con exactitud si uno se ajusta desde un comienzo a los pasos del método científico: observación-formulación de hipótesis-constatación-formulación de leyes- interminables constataciones. Sin embargo, la historia efectiva de las ciencias muestra todo lo contrario: la posibilidad de la verificación se muestra como una ilusión de la ciencia, así como la verdad lo es de la filosofía:

"La ciencia pura y la aplicada han llegado a un punto tal que las teorías son tan complicadas que es difícil refutarlas, y las observaciones tan cargadas de teorías que no es fácil determinar qué confirman o refutan"
(Bunge, M.: Epistemología. Barcelona: Ariel.1980 pág. 30).

El problema de la tesis verificacionista es creer ingenuamente

"que los datos empíricos son inequívocos, nunca ambiguos, y que todas las teorías deben poder contrastarse correctamente con datos empíricos" (Ibidem. pág.31)

Del mismo modo peca de ingenuidad la tesis fiscalista puesto que supone que partiendo de diversos protocolos (individuales) puede llegar a desarrollarse un conjunto de proposiciones válidas a nivel intersubjetivo.

"Si una proposición P tiene una conexión derivada con los protocolos de más de un sujeto entonces se dice que P tiene sentido para todos estos sujetos. Se dice que una proposición intersubjetiva es válida intersubjetivamente si vale para todos estos sujetos, es decir, si se unifica para cada uno de ellos en grado suficiente" (Weinberg, J.R.: Examen del positivismo lógico. México: Aguilar. 1.959 pág. 345.

Con ello, no se logra demostrar la objetividad sino precisamente y lo dicen todo el tiempo, la intersubjetividad. La característica fundamental de la ciencia no es pues la objetividad sino la intersubjetividad.

"La ciencia es un sistema de proposiciones válidas intersubjetivamente" (Ibidem. pág. 347)

No se puede hablar de una ciencia independiente de la individualidad del científico. Esta afirmación es grave en la medida en que puede remitirnos al trascendentalismo Kantiano, por un lado o, como lo veremos a continuación, a la comunidad científica, al conjunto de los investigadores.

IV. La objetividad como acuerdo de intersubjetividades en la comunidad científica. Jean Piaget distingue un "sujeto epistémico" (descentrado) tal sujeto individual (egocéntrico) y entiende el conocimiento científico como un movimiento hacia el logro de la "objetividad" concebida como acuerdo entre los su-

jetos epistémicos (la misma noción de sujeto epistémico remite a la noción de "acuerdo": sujetos que empleando los mismos métodos concuerdan sobre cierto sector de conocimientos). Desde otra mirada Thomas Kuhn afirma que lo que realmente garantiza la normatividad de la "ciencia normal" es el consenso o asentimiento de la comunidad científica, la cual, por razones fundamentalmente extracientíficas acepta trabajar en el interior de un paradigma científico. La idea fuerte de Kuhn está en la afirmación de que una vez una ciencia logra ubicar un paradigma como modelo de planteo y resolución de problemas ya no es posible la investigación por fuera de los paradigmas. En este sentido la pregunta que da altura y rango a la epistemología se vuelve sospechosa: una ciencia lo es no tanto porque cumpla condiciones o llene requisitos de científicidad sino porque de un modo u otro ha logrado canalizar sus investigaciones desde la apertura de un primer paradigma. La ciencia no es el alumno brillante que ha pasado el examen de la científicidad (a la pregunta "qué tiene ella que no tenga yo?" ya no se responderá: la científicidad, sino simplemente: por lo menos un paradigma científico), sino la empresa o la investigación científica llevada a cabo por la comunidad de los investigadores. En qué queda ahora la "objetividad científica"? Así como se dice que "los juicios morales nos dicen más del sujeto que juzga que de la cosa juzgada" (Ventós, Xavier R. de: Moral y nueva cultura. Madrid: Alianza. 1.971, pág. 37), del mismo modo podríamos decir que la objetividad no es en sí algo objetivo, puesto que de ningún modo sobrepasa el nivel de la intersubjetividad de la cual resulta en términos de "acuerdo". Ya lo enseñaba Bachelard: basta que hablemos del objeto para creernos objetivos (Bachelard, G: Psicoanálisis del fuego. Buenos Aires: Schapire Editor. 1.973, pág. 11). A los

mitos de la neutralidad infalibilidad y autonomía de la ciencia hay que agregar los mitos de la objetividad y del progreso de la ciencia. Kuhn se pregunta:

"Progresar un campo debido a que es una ciencia, o es una ciencia debido a que progresa?"

(Kuhn, T.S.: La estructura de las Revoluciones científicas. Madrid: F.C.E. 1.975. pág. 250)

El progreso de la ciencia tanto como la objetividad y la cientificidad de las ciencias se debe a algo que no es detectable a través de análisis epistemológicos. La epistemología no hace más que mitificar aún más a la ciencia, es decir, difundir lo que se podría llamar, en lenguaje inaceptable para la misma epistemología, una "ideología científica".

V. El fantasma de la "objetividad" en las Ciencias sociales.

Una vez desenmascarado el mito de la "objetividad" de la ciencia, es bueno que nos refiramos al problema de la cientificidad de las Ciencias Sociales, las cuales desde la modernidad, luchan por alcanzar un estatuto que las coloque al lado de las Ciencias Naturales.

Se ha dicho que el problema de las Ciencias Sociales es que su objeto aparece íntimamente ligado al sujeto que investiga, quien no puede emprender un alejamiento del objeto porque éste determina en él una ideología, una carga valorativa que le ciega impidiéndole ver la realidad objetivamente. En definitiva, mientras en las Ciencias Naturales el hombre que investiga puede situarse frente a la realidad que se propone estudiar, en las Ciencias Humanas, en cambio, el investigador también forma parte de la sociedad que se erige como objeto de estudio y que desempeña un papel primordial en la elaboración de sus categorías intelectuales.

Hasta ahora las Ciencias Humanas, no han podido salir de este dilema: o la cientificidad es imposible a la manera de las Ciencias Naturales y sólo lo es contando con los juicios de valor, o su lucha contra la ideología tendrá que continuar, para seguirle los pasos a la Ciencia Natural. Ser o no ser, ésta es su cuestión. La objetividad científica contra la subjetividad ideológica, o la cientificidad subjetiva contra la ideología de la objetividad. Hé aquí el producto de un mito o de un fantasma: la objetividad.

Los epistemólogos sociales han seguido el camino que la vieja teoría del conocimiento fijó para la ciencia, a saber, la búsqueda de la objetividad. Pero al no poder hacer el deslinde natural entre sujeto y objeto se han enfrascado en las más absurdas especulaciones que oscilan entre afirmaciones como las de Durkheim, de tomar los hechos sociales como cosas y aplicarles el método cartesiano (poner en duda las verdades adquiridas y abrirse enteramente a los hechos), o entre aquellas que como las de Bunge, sostienen que los hechos no pueden sustraerse al valor.

Ya es hora de que los teóricos de la ciencia social, dejen de enfrentarse al fantasma de la ideología que solo se mantiene vivo, en tanto sea alimentado por el fantasma de la objetividad. La insistencia en una ciencia objetiva es lo que podemos erigir como obstáculo epistemológico número uno de las Ciencias Sociales. Si las ciencias humanas quieren librarse de una vez para siempre de negociaciones ideológicas para entrar en el terreno puro y neutro de la "cientificidad"₁ antes deben hacer desaparecer la ilusión de la objetividad₂ obstáculo de la cientificidad₂ ya que por cientifi-

ciudad₂ debemos entender simplemente el trabajo científico reconocible en el intento múltiple de articulación de algún paradigma. Un ejemplo puede servir de modelo: mientras los franceses aún descubren el estatuto de científicidad del psicoanálisis, los gringos hace rato vienen desarrollando (bien o mal, usándolo o distorsionándolo, corrigiéndolo o deformándolo) el paradigma freudiano. Para ellos el psicoanálisis ya tiene su lugar en el espacio del tratamiento de las almas, al lado de la psico-orientación, el análisis transaccional y las técnicas conductistas, todo con miras al logro de un único fin social: la adaptación de los individuos a la norma social (el criterio terapéutico de las "psicologías" no es interno sino externo; su forma es social: la normalización o socialización).

El problema del progreso científico llevó al derrumbamiento de la objetividad clásica para optar por una nueva objetividad la que corresponde a la científicidad₂ y que solo puede formularse en términos de intersubjetividad, cuestión que permite hacer general y único el interrogar por la ciencia. El sujeto epistémico de la ciencia física puede ser tan complejo como el de la ciencia social, si consideramos que el conocimiento científico no obedece sólo a la lógica de una investigación sino también a una psicología y sociología del conocimiento. Si en la Ciencia Social el objeto está formado por sujetos que hacen parte de una comunidad sociológica, en la ciencia la objetividad se sitúa ahora en la comunidad científica. Por qué entonces seguir pensando que las Ciencias Sociales tienen un problema particular que frena su desarrollo? Todo es cuestión de ilusiones, perspectivas o fantasmas.

El criterio de la falsabilidad en las Ciencias Empíricas.

Una crítica del criterio Popperiano de la demarcación entre ciencia y metafísica y de su enfoque del método de inducción.

Siendo Popper el autor clave del empirismo actual en las ciencias empíricas, nos parece más indicado una discusión de sus puntos de vista. Sin embargo, esta discusión no se puede restringir a sus posiciones relativas a las ciencias sociales, porque Popper intenta basar su metodología de las ciencias sociales en una metodología general de las ciencias empíricas, partiendo de hecho de una interpretación del método de las ciencias naturales para aplicarlo posteriormente como norma a las ciencias sociales. Si bien toda la metodología de Popper se concentra en las ciencias sociales, no la desarrolla a partir de las ciencias sociales, sino presentando una norma metodológica, que la deriva de las ciencias naturales. En relación a las ciencias sociales, este procedimiento de Popper por tanto es dogmático. Frente a las ciencias sociales es simplemente normativo-externo, mientras aprovecha una determinada interpretación del método de las ciencias naturales, que es aparentemente derivativa.

Este método de Popper obliga por tanto al crítico, de analizar la interpretación ^{popperiana} del método de las ciencias naturales. La autoridad con la cual Popper pretende hablar frente a las ciencias sociales descansa en esta su interpretación, y por tanto será necesario evaluar, hasta que grado efectivamente puede ser aceptada.

Podemos empezar con la crítica de algunos enunciados, que Popper usa constantemente para interpretar leyes naturales. Los usaremos a pesar de la exagerada simplicidad que tienen. Serán dos principalmente:

1. Todos los cisnes son blancos. (el enunciado de los cisnes)
2. No se puede coger agua en un cesto. (el enunciado del cesto).

Popper considera los dos enunciados como falsables, y por tanto como prototipos de todos los enunciados de las ciencias naturales. El enunciado del cisne para él es prototipo del enunciado falsable, el enunciado de la cesta es prototipo de las leyes naturales, cuando se las expresa en lo que Popper llama su "forma tecnológica".

Popper usa estos enunciados para demostrar su tesis fundamental sobre el metodo de las ciencias naturales, segun la cual todos los enunciados de estas ciencias y en especial todas las leyes naturales son enunciados falsables, lo que el despues transforma en la norma para las ciencias sociales, segun la cual todos los enunciados de todas las ciencias tienen que ser falsables.

Ahora podemos aceptar, que efectivamente el enunciado del cisne es falsable. Aunque haya solamente cisnes blancos, cisnes de otros colores podría haber, aunque no las haya. Un cisne negro por tanto sería un falsador potencial del enunciado, y el enunciado es falso en el momento, en el cual se encuentra un cisne, que no sea blanco. Cisnes de otros colores pertenecen al mundo abstracto de los cisnes posibles, mientras solamente cisnes blancos haya en la realidad. Eventos potencialmente reales son excluidos por el enunciado, y por tanto, el enunciado es falsable en el sentido del concepto Popperiano de falsabilidad.

Sin embargo, ya el enunciado de la cesta demuestra una dificultad de este concepto de falsabilidad de Popper, junto con una confusión de Popper. En forma positiva - no en "forma tecnologica" - este enunciado dice: Todas las cestas dejan pasar agua. Popper lo presenta como un enunciado falsable, pero no lo es. Se trata de una ~~deducción~~ deducción de una definición. Cestas son definidos como un recipiente con un fondo perforado. De eso se deduce, que dejan pasar agua. ~~Un ejemplo~~ El falsificador tendría que ser: hay una cesta que no deja pasar agua. Sin embargo, este recipiente que no deja pasar agua no sería una cesta, sino una olla. El enunciado de la cesta es una simple definición, como lo sería: un mamifero es un animal que mama. Con una ley natural no tiene nada que ver, y resulta ser un enunciado circular.

Sin embargo, porque confunde Popper este hecho tan simple? Todas las cestas son blancas, sería de nuevo un enunciado falsificable. Una cesta negra sigue siendo una cesta, como un cisne negro sigue siendo un cisne, aunque todos los cisnes sean blancos. Pero una cesta, que no deja pasar agua, no es una cesta, sino una olla, y un cisne, que no tiene el cuello largo, es un ganso. Por tanto: Todos los cisnes tienen un cuello largo, no sería falsable tampoco, porque de nuevo el enunciado sería una definición. Lo que nos obliga a concluir de que no se puede tratar teoricamente la falsabilidad sin tratar

teóricamente las definiciones. El enunciado del cisne es falsable, porque el cisne es definido como un animal, que puede tener cualquier color. Los rasgos de la realidad, que no son incluidos en nuestras definiciones - o clasificaciones - de esta realidad, resultan falsables. Definiciones y falsabilidad son dos caras de una sola medalla y se corresponde mutuamente. Sin embargo, Popper declara las definiciones como meras "palabras". El resultado es, que no es ni capaz de distinguir entre enunciados falsables y enunciados derivados de definiciones. Tomando en serio su tesis, de que definiciones son simplemente palabras, resulta igualmente, de que la falsabilidad es una cuestión de palabras.

Resulta por tanto, que definiciones no son falsables. Sin embargo, las definiciones determinan cuales de nuestros enunciados son falsables y cuales no. Ningun enunciado es falsable en si. La definición determina el ambito de la falsabilidad, y el ambito de la falsabilidad determina la definición. El enunciado del cisne deja de ser ~~falsable~~ falsable, en cuanto definimos el cisne por su color blanco, y se transforma en un enunciado circular. Porque ahora un ~~animal~~ animal, que sea igual a un cisne excepto en el color, no sería un cisne. Se trata evidentemente del problema de la esencia y de lo accidental en las definiciones. La definición determina rasgos definitorios o esenciales, y admite otros rasgos como el color como accidentales. Los rasgos accidentales aparecen en los enunciados falsables, y los esenciales en los rasgos definitorios. Eso no ~~permite~~ permite transformar la definición en una cuestión de palabras, pero si en una opción: cuales rasgos conviene tratarlos como accidentales? Y por tanto: Cuales enunciados conviene que sean falsables? En cuanto a los cisnes eso fue solucionado por las clasificaciones, que no son de ninguna manera asunto de meras palabras, sino condición de la posibilidad de investigar a la naturaleza, y por tanto, a pesar de Popper, parte de la ciencia. Pero eso vale para toda la ciencia natural y tambien la social. La definición adecuada del cuerpo, movimiento, energia, trabajo, vacio, espacio, tiempo, determina la posibilidad de poder enfocar la naturaleza y ha sido por tanto siempre basica en la fisica. La formulación de leyes naturales implica siempre la redefinición de los conceptos como parte de la investigación. Y estas definiciones deciden sobre los enunciados que pueden ser falsados.

Popper en cambio cree, que enunciados son falsables de por si. Pero como no investiga la relación entre definición y falsabilidad, la confunde. Pero hay un tercer tipo de enunciado, que Popper no sabe distinguir de los dos anteriores:

3. Todos los hombres son mortales. (Enunciado ~~de~~ mortal)

Este enunciado no es falsable, si la mortalidad es rasgo definitorio del hombre. En este caso será idéntico al enunciado de la cesta.

Así lo trata p.e. Topitsch. Pero no se puede decidir eso sin un criterio de definición. ~~Sabiendo nosotros, que~~ Sabiendo nosotros, que todos los hombres son mortales, tendríamos preguntar: es eso un rasgo definitorio del hombre o no? Sin embargo, si tomamos la forma ~~tecnológica~~ tecnológica del enunciado, no escapamos a mencionar la inmortalidad: ~~Ninguno de los hombres es inmortal. Falsificación: un hombre que~~

~~no muere. Ninguno de los hombres es inmortal. Falsificación: un hombre que no muere. Ninguno de los hombres es inmortal. Falsificación: un hombre que no muere.~~

No podemos evitar la muerte del hombre. Sin embargo, si ~~hacemos~~ damos al enunciado de la cesta la forma tecnológica, resulta: No se puede coger agua en una cesta. Es decir, se trataría de una contradicción, porque ^{en} una cesta ^{se} puede llevar agua, porque esta es la definición de la cesta. Sin embargo, declara la mortalidad del hombre un rasgo definitorio del hombre, no desemboca en esta contradicción: El trata de evitar la muerte, y eso tiene sentido. Pero nadie trata de coger agua en una cesta, porque esto no tiene sentido. El enunciado de la cesta contiene una definición tajante de la cesta. La mortalidad en cambio no permite definir un límite tajante del hombre.

Sin embargo, este enunciado mortal tampoco es igual al enunciado del cisne. El cisne negro es falsificador del enunciado del cisne. Sin embargo, el falsificador del enunciado mortal es un hombre inmortal. Encontrar un cisne negro es evidentemente diferente de encontrar un hombre inmortal. El enunciado del cisne no declara imposible al cisne negro. Al contrario, lo declara posible, pero inexistente. Por tanto, declara, de que tiene sentido buscar un cisne negro. El enunciado mortal declara imposible un hombre inmortal y no solamente inexistente. En cuanto anuncia una

posibilidad de un hombre inmortal, la anuncia como milagro. Aunque valga el enunciado del cisne, no es ningun milagro encontrar un cisne negro. Pero sería un milagro, encontrar a un hombre inmortal. Sin embargo, en el sentido formal del criterio Popperiano de falsabilidad, el hombre inmortal sería el falsificador potencial del enunciado mortal. Sin embargo, a diferencia del enunciado del cisne, este falsificador no es ~~empírico~~ potencialmente empírico. Tenemos un enunciado, cuyo falsificador potencial es trascendental. Popper percibe este hecho, y trata de evitar su consecuencia, declarando, de que este enunciado mortal haya sido ya falsado. Si fue falsado, tiene que ser falsable. Por tanto, el hombre inmortal tendría que ser un falsador empírico. Refiriendose al enunciado mortal, dice Popper:

X " se vio refutada, aunque no de una manera tan obvia. El predicado "mortal" es una mala traducción del griego: significa X'abocado a morir' o 'sujeto a ~~morir~~ la muerte' mas bien que simplemente 'mortal'. Precisamente..forma parte de la teoría aristotelica, segun la cual toda criatura engendrada está abocada a degenerar y morir tras un periodo cuya extensión, aunque forma parte de la esencia de la criatura, puede variar un tanto de acuerdo con circunstancias accidentales. No obstante, esta teoría se vió refutada por el descubrimiento de que las bacterias no están abocadas a la muerte, ya que multiplicarse por fisión no es morir. Tambien se vio refutada mas tarde al comprobarse que la materia viva no está en general condenada a la degeneración, aunque parezca que con medios suficientemente drásticos es posible matar cualquiera de sus formas.(Las celulas cancerosas ,por ejemplo, pueden continuar viviendo.)" Conocimiento Objetivo, Tecnos Madrid, 1974, p.23

Esta argumentación limita con lo comico. Sin embargo, aunque fuera cierto, no puede refutar el hecho, de que se trata de un enunciado cuyo falsador es trascendental y no empírico. Popper mismo lo afirma. cuando dice en la cita anterior:"..con medios suficientemente drásticos es posible matar cualquiera de sus formas." Siendo la inmortalidad el falsador potencial, este es trascendental y por tanto especificamente diferente del falsador del enunciado de los cisnes, que es un simple cisne negro o azul. En el sentido del criterio de falsabilidad, que Popper elabora en "La Logica de la Investigación Científica", el enunciado mortal por tanto no es falsable por el hecho, de no tener un falsador ~~empírico~~ potencial empírico.

Podemos ahora clasificar por su falsador a los tres enunciados. El enunciado del cisne es falsable, porque tiene un falsador potencia empirico. El enunciado de la cesta no es falsable, porque no tiene falsificador o su falsificador potencial es inconsistente. El enunciado mortal ~~es~~ no es falsable, porque su falsificador potencial es trascendental. ~~Sin embargo, consideramos el enunciado mortal como definitorio, llega a ser idéntico al enunciado de la cesta.~~

Popper, en cambio, confunde todos estos enunciados.

Sin embargo, el mismo Popper llega formular enunciados de las ciencias naturales, que tienen la forma del enunciado mortal.

Dice:

"Como he demostrado en otra parte, toda ley natural puede expresarse con la afirmación de que tal y tal cosa no puede ocurrir; es decir, por una frase en forma de refrán: 'No se puede coger agua en un cesto'. Por ejemplo, la ley de la conservación de la energía puede ser expresada por: 'No se puede construir una máquina de movimiento continuo'; y la de la entropía, por: 'No se puede construir una máquina eficaz en un cien por ciento'. Esta manera de formular las leyes naturales destaca sus consecuencias tecnológicas y puede por tanto, llamarse la 'forma tecnológica' de una ley natural."
(La miseria del Historicismo. Alianza Madrid, 1961, p.75)

Hay dos errores en esta cita. El primero ya lo habíamos comentado y se refiere al enunciado de la cesta. Ni en sentido de analogía es una forma tecnológica de una ley natural, porque es una deducción de una definición, para la cual ni se puede imaginar un falsificador potencial. El segundo se refiere a la derivación de la forma tecnológica de la ley de conservación de energía de esta misma ley. Evidentemente, de la ley se puede referir la forma tecnológica y vice versa, si se interpreta del punto de vista puramente formal. Desde el punto de vista de la validez de esta ley, eso es diferente. La ley de la conservación de la energía se deriva de su forma ~~tecnológica~~ tecnológica y no al revés. Que no se puede ~~construir~~ construir un perpetuum mobile, es el punto de partida. De esta imposibilidad se deriva la ley de la conservación de la energía. La imposibilidad tecnológica es previa a la formulación de la ley, y no al revés. Eso tiene dos consecuencias:

1. La ley de la conservación de la energía tiene un solo falsificador, que es el perpetuum mobile. Sin embargo, la forma de la ley es tal, que excluye la posibilidad de un perpetuum mobile. No dice, que no se haya encontrado hasta ahora un perpetuum mobile, sino dice, que es imposible encontrarlo. Eso la distingue del enunciado de los

cisnes, que dice, que hasta ahora no se ha encontrado cisnes, que no sean blancos, mientras sostiene a la vez, de que es perfectamente posible, que se los encuentre. Sostiniendo la ley de la conservación de la energía la imposibilidad de encontrar \neq un perpetuum mobile, sostiene por su propia forma su no-falsabilidad. Si fuera falsable, ya sería falsa por el hecho de ser falsable. El enunciado del cisne en cambio no es falso por ser falsable, sino solamente en el caso, de encontrar un cisne ~~xxxxxxx~~ que no sea blanco. El falsador ^{potencial} de la ley de la conservación por tanto no es empirico, sino es de nuevo transcendental. Es un milagro, p.e. una mata, que esta en llamas sin consumirse.

2. La ley de la conservación se deriva de su falsador potencial por deducción. Es lo contrario de su falsador potencial. Eso no vale para el enunciado del cisne. Si no hay cisnes negros, no sigue, que todos los cisnes son blancos. Pueden ser azules, rojos etc. De la imposibilidad del perpetuum mobile en cambio sigue la ley de la conservación. Ahora bien, Popper acepta la ley de la conservación como científica, y acepta además, que un caso es suficiente para refutar una tesis general. Por tanto sigue, que es imposible, definir la ciencia por el criterio de la falsabilidad. Sin poder argumentar aquí suficientemente, podemos adelantar una conclusión contraria a la metodología de Popper: Las leyes principales de las ciencias naturales no son falsables, y su caracter de ser científicas reside en este hecho de su no-falsabilidad. Eso vale tanto para la ley de la conservación, como para la ley de gravedad, como para toda la mecánica clásica. En este campo no existe ni una sola ley, que sea falsable si se aplica el criterio Popperiano de la falsabilidad. Eso evidentemente invalida el criterio popperiano de la demarcación entre ciencia y metafísica.

Supuestos transcendentales de la derivación de leyes empíricas.

Sin embargo, el perpetuum mobile tiene todavía una función exactamente contraria a la descrita anteriormente. La ley de la conservación se deriva por deducción de la imposibilidad de construir un perpetuum mobile. Un gran número de leyes de la mecánica clásica en cambio, se derivan de modelos, que presuponen un perpetuum mobile como dado. Este hecho es más evidente en el caso del péndulo matemático, que no es sino un perpetuum mobile. Péndulos reales son descritos

De eso ya se deriva, que el conjunto de estas leyes de la mecanica clasica tampoco puede ser falsable en sentido de Popper. Se trata de construcciones teoricas, cuyo unico falsificador potencial es aquel, que podiamos demostrar para el caso de la ley de la conservacion, e.d el perpetuum mobile. Sin embargo, el perpetuum mobile no es un falsador empirico, sino trascendental, y por tanto en el sentido del concepto de falsabilidad de Popper no es enunciado basico, y el falsador tiene que ser un enunciado basico. Volvemos por tanto a la demostracion, que las leyes naturales, a los cuales recurre Popper en su argumentacion, no tienen falsabilidad. Para quedarnos con la metodologia de Popper, tendríamos que denunciarlas como leyes metafisicas. Para quedarnos con ~~la~~ el caracter cientifico de ellas, tenemos que evitar la metodologia de Popper.

Aunque sea de paso, podemos mostrar un paralelo importante en la ciencia social. Alli el supuesto del conocimiento perfecto juega un papel analogo al perpetuum mobile en las ciencias fisicas, y es usado tambien en sus dos formas ~~positiva y negativa~~ negativa y positiva. En su forma negativa la imposibilidad del conocimiento perfecto explica la necesidad de la conflictividad de las relaciones sociales y con ella la necesidad de la institucionalizacion. Este hecho podemos resumir en el enunciado siguiente: No siendo posible un conocimiento perfecto, las relaciones sociales tienen que institucionalizarse. En un termino algo mas restringido lo pronuncia Hans Albert: No siendo posible la anarquia, es ~~inevitable~~ inevitable la formacion de Estados. Como la anarquia se puede expresar por conocimiento perfecto, los dos enunciados se identifican en cuanto a su forma.

En su forma positiva aparece en las ciencias sociales el conocimiento perfecto como un supuesto, que posibilita la formulacion de leyes especificas. Eso ocurre especialmente por modelos con el supuesto del conocimiento perfecto, como se usan en la ciencia economica. Eso ocurre p.e. cuando Marx supone "transparencia", cuando se construye el modelo de competencia perfecta, cuando se hace teoria de la planificacion en terminos del conocimiento de todos los coeficientes tecnicos etc. Sobre la extension de este metodo a la teoria politica se puede ver Anthony Downs: Teoria ~~de~~ Economica de la Democracia, Aguilar, Madrid 1973. Tambien en todos estos casos

una realidad, que constituye por el juicio de imposibilidad de un conocimiento perfecto, es analizada en terminos de modelos abstractos que presuponen precisamente este conocimiento perfecto. Mientras las institutciones son inevitables por la imposibilidad del conocimiento perfecto, las leyes del sistema institutcional son analizadas bajo el supuesto de este mismo conocimiento perfecto. La realidad aparece entonces como una aproximación a estos modelos ideales, por ejemplo la competencia imperfecta como aproximación determinada a la competencia perfecta, o el socialismo como aproximación determinada al comunismo etc. Los terminos de esta aproximación son sin duda especificos para las ciencias sociales en diferencia a la ciencia natural, pero el problema existe tambien. Sin embargo, todas estas teorías sociales de nuevo tienen un falsificador potencial transcendental, que en el caso indicado serían relaciones sociales con conocimiento perfecto. Como no tienen un falsador empirico, todas estas teorías carecen igual como las teorías físicas mencionadas de falsabilidad. Igual como en el caso de las leyes físicas podemos por tanto concluir en cuanto a las leyes sociales, que son científicas precisamente porque no son falsables. La confusión empirista sobre este hecho es casi total. Downs p.e. termina su libro con un capitulo: "Proposiciones contrastables obtenidas de la teoría", ~~en~~ (p.318-324), donde no hay ni una proposición que sea falsable en el sentido del criterio de falsabilidad. Popper hace lo mismo. En la Miseria del Historicismo nos da una lista de leyes sociales que él supone falsables, en la cual no aparece ni una sola ley, que sea falsable.(p.75/76). No aparece, porque sencillamente no hay. En las ciencias empiricas muy escasamente se llama leyes a enunciados del tipo del enunciado del cisne. Se suele llamarlos reglas, que además se confirman por sus exepciones.

Falsabilidad, experimentabilidad y contrastabilidad.

En la corriente metodológica que sigue a los planteos de Popper no ha quedado desapercibido el hecho, de que las teorías científicas y las leyes empíricas no son falsables. Así nos dice Mario Bunge: "estrictamente hablando, las teorías generales son incontrastables. En efecto, por sí mismas no pueden resolver ningún problema particular, por lo que no pueden generar predicciones específicas." (Filosofía de la Física, Ariel, Barcelona, 1978, p.62)

En la terminología de Popper tal incontrastabilidad comprueba la no-falsabilidad y obliga a expulsar las ciencias naturales de la ciencia para ubicarlas en la metafísica. Así lo ha hecho Popper primero con las teorías marxistas que las trató de expulsar por metafísicas. Popperianos le siguieron expulsando las teorías de Keynes y al fin, como platonismo de modelos, la teoría neoclásica. No tienen ninguna razón para no ser consecuentes y expulsar también a la física, declarándola metafísica. No lo hacen, porque su metodología contiene una *petitio principii*. Antes de empezar, ya saben, que la física es ciencia. La ciencia social puede no serlo, pero la física lo es. Por tanto aparecen ahora ajustes con el destino de evitar la expulsión de la física - y con ella de toda la ciencia tradicional - de la ciencia. Si no hicieran este ajuste, se quedarían solos ~~en el~~^{cantando} el enunciado del cisne. No existiría ninguna ciencia más, de cuya metodología podrían hablar.

Sin embargo, se nota en la cita de Bunge un cambio importante. No habla de falsabilidad, sino de contrastabilidad, y sostiene, que esta palabra es traducción de la palabra inglesa *testibility*. (Epistemología Ariel, Barcelona, 1980, p.31). Sin embargo, la traducción no es fiel. Mejor sería experimentabilidad. Detrás de este cambio de palabras hay un importante cambio de conceptos, que Bunge ni menciona. Este cambio se hace visible, si analizamos, como Bunge trata de ~~establecer~~ establecer el criterio de la contrastabilidad como criterio de demarcación en lugar de la falsabilidad popperiana. Busca por tanto una manera de transformar las teorías generales no contrastables en teorías contrastables:

"...en la práctica manejamos cosas individuales - un determinado cuerpo líquido más bien que el género cuerpo, este sujeto humano y no la humanidad y así sucesivamente ~~xxx~~ - debemos agregar suposiciones subsidiarias concernientes a los detalles relevantes del sistema en cuestión. Por ejemplo, en el caso de un teorema de la teoría electromagnética, debemos agregar hipótesis especiales y datos concernientes a la forma, distribución de carga e imantación de las fuentes de campo.

Una teoría general no contiene tales suposiciones subsidiarias, precisamente por ser general. Es un marco amplio compatible con toda una familia de conjuntos de suposiciones subsidiarias. Todo conjunto semejante esquematiza un modelo teórico de la cosa interesada. Todo modelo semejante se formula en el lenguaje de la teoría si bien esta no lo dicta.... Una teoría general no puede contratarse con prescindencia de algún modelo - siempre que el modelo se considera como una imagen teórica de la cosa en cuestión..." (Filosofía, p.257/8)

Con esta construcción de modelos experimentables Bunge cree solucionado el problema.

"...las teorías deben ser enriquecidas con datos y con hipótesis adicionales. Por ejemplo, para poner a prueba una teoría mecánica es preciso añadirle hipótesis sobre la composición del sistema de interés, las fuerzas actuantes entre y sobre sus componentes, etc. Al ser enriquecidas de esta manera las teorías dejaban de ser completamente generales y en cambio aumenta su contrastabilidad, porque se tornan capaces de formular predicciones precisas. La K ley es, pues a mayor generalidad menor contrastabilidad y viceversa." (Epistemología, p.33)

Por tanto concluye, lo es ahora su formulación del problema de demarcación:

"Si una teoría no puede enriquecerse en una teoría contrastable, entonces no es una teoría científica. En dos palabras, Científica \Rightarrow Contrastable." (Epistemología, p.33)

Sin embargo, tenemos que saber, lo que efectivamente estamos experimentando. Partamos de la ley del péndulo, que es una ley de la mecánica. Si suponemos un péndulo real, lo podemos describir en relación al péndulo matemático por sus medidas y la distribución de la masa y las fricciones. Interpretándolo como aproximación al péndulo matemático, podemos predecir sus movimientos. Si suponemos, que estos datos son correctos, una falsa predicción tiene que falsificar la ley del péndulo. Supongamos, eso sería el caso. La ley del péndulo es un resultado de la deducción y tiene como elemento empírico solamente la ley de la conservación de la energía. Si suponemos, que esta ley es cierta, esta falsa predicción nos indicaría nada empírico, sino solamente un error de cálculo. El experimento no confirmaría nuestra predicción, porque hemos hecho mal la deducción desde la ley de la conservación hasta la fórmula para el péndulo matemático. Si corregimos el error, la predicción resulta exacta. El péndulo real ha servido como experimento al péndulo matemático, pero lo que corrigió fue exclusivamente un cálculo deductivo. Ha sido un experimento de confirmación de una simple deducción. Ninguna falsificación empírica ha tenido lugar,

pero se ha descubierto un error de calculo.

Sabemos ya, que errores de calculo se pueden corregir por experimentación. Si un niño nos dice, que $2 + 2 = 5$, le hacemos experimentar con los dedos, que eso no es cierto. Tomando a Bunge a pie de la letra, tendría que concluir, que la matematica es contrastable, por la simple razón, de que es experimentable. Además, la posibilidad de construir maquinas calculadoras descansa sobre el hecho, de que resultados matematicos son experimentables.

Siendo ahora la relación entre ley de pendulo y la ley de la conservación deductiva, se puede interpretar el experimento del pendulo real como aproximación al pendulo matematico como una manera de ~~contrastar~~ contrastar la ley de conservación de la energia. Pero tampoco es eso. Se contrasta solamente con el enunciado del cual se deduce la ley de la conservación, es decir, con la imposibilidad de construir un perpetuum mobile. La misma ley de conservación tampoco es contrastable, sino una deducción de este enunciado del perpetuum mobile. En terminos empiricos, el experimento del pendulo nos enfrenta exclusivamente con el enunciado del perpetuum mobile y nos confirma, que eso no es posible. Todos los elementos intermedios - la ley de la conservación y la ley del pendulo - son deducciones puramente abstractas, frente a las cuales hay solamente el argumento de la coherencia logica, que tambien es experimentable.

Sin embargo, esta experimentación empirica del pendulo real hasta el enunciado del perpetuum mobile es puramente negativa. No se experimenta lo que se puede hacer, sino solamente lo que no se puede. Y en relación a lo que no se puede se determina lo que se puede, y jamas al reves.

Este hecho nos impone de nuevo distinguir entre enunciados no falsables del tipo del enunciado del perpetuum mobile y enunciados falsables del tipo del enunciado del cisne. Volvemos por tanto, aunque sea de manera cambiada, al concepto popperiano de la falsabilidad.

La gran ventaja de este concepto consiste en que evita la definición de la falsabilidad por la experimentación. Popper define efectivamente ^{la falsabilidad} sobre todo en La Logica de la investigación científica - independientemente de la experimentabilidad de los enunciados. Segun esta definición un enunciado es falsable, si excluye

del ambito de su validez por lo menos un evento potencialmente posible en el marco de tiempo y espacio. Por tanto es falsable, si se puede formular un falsador potencial empirico, que es expresado por un enunciado basico. Por tanto, Popper distingue entre el mundo efectivo y el conjunto de todos los mundos posibles, describiendo el limite de este conjunto de todos los mundos posibles por las leyes generales de la ciencia natural.

Este concepto es preciso y incluye todas los medelos teoricos de Bunge. No presupone la experimentabilidad. El revers. Popper deduce la experimentabilidad de su concepto previo de falsabilidad. Este es el merito de esta conceptualización, que evita la tautologización de la experimentabilidad. Pero Popper no hace la reflexión adicional, segun la cual estas leyes generales de la ciencia natural no pueden tener ellas mismas falsabilidad por el hecho, ~~xx~~ de que delimitan el conjunto de todos los mundos posibles. Sus falsadores necesariamente tienen que estar fuera del conjunto de todos los mundos posibles, y tienen por tanto el caracter trascendental indicado.

Aunque Popper define independientemente la experimentabilidad y la falsabilidad de teorías empiricas, ~~El~~ está convencido, de que experimentabilidad y falsabilidad coinciden. Por tanto cree, de que tambien de la experimentabilidad se puede concluir la falsabilidad. Por eso cree que del hecho de que las teorías generales ~~xx~~ ~~xx~~ son ~~xx~~ experimentables, sigue que tambien son falsables. Sin embargo, como ya hemos visto, experimentabilidad y falsabilidad no coinciden, y las leyes generales de las ciencias naturales resultan experimentables, pero no falsables.

Frente a esta disyuntiva cae tanto el criterio de demarcación de Popper como su critica de la inducción. Las teorías generales no falsables son necesariamente inductivas, y la ciencia no se puede delimitar por el criterio de falsabilidad.

Para evitar tal consecuencia, cabe solamente la tautologización, que efectivamente Bunge realiza. Prescinde del criterio independiente de la falsabilidad, y lo sustituye por la contrastabilidad, que se define simplemente por la experimentabilidad. Ahora una teoría es científica, si es experimentable, e.d. contrastable.

Podemos volver a nuestros enunciados iniciales, e.d. el enunciado del cisne, de la cesta y el mortal. El primero es falsable, el segundo no es falsable y cualquier falsador es inconsistente,

el tercero ~~no~~ no es falsable, pero se le puede concebir un falsador trascendental (en terminos de Popper: un falsador, que se encuentra fuera del conjunto de todos los mundos posibles). Vistos sin embargo, desde el punto de vista de su experimentabilidad, los tres son igualmente experimentables. Se experimenta, si todos los cisnes son blancos o no, se experimenta, que no se puede coger agua en un cesta, y tambien, que los hombres son mortales. La experimentabilidad no permite distinguir, y produce solamente aquella noche, en la cual todos los gatos son grises.

Sin embargo, esta tautologización no es total. Hay un ambito cientifico, que se puede seguir excluyendo de la ciencia reconocida por este empiricismo. Se trata de aquellas teorías, que se refieren a individualidades ~~individuales~~ empiricas. Se refiere en especial a tres tipos de teoria. Por un lado, ~~la fisica cuantica~~ el sicoanalisi que recurre a una teoria del individuo, que elabora metodicamente la vivencia estrictamente individual de este. Por el otro lado, todas las teorías referentes a individualidades historicas, que se dirige especialmente en contra de la teoria marxista del cambio social, pero que por fuerza entonces tiene que extenderse a la teoria darwiniana del desarrollo de las especies. Y por fin, la fisica cuantica en la interpretación de Bohr y la ^{de la} escuela de Kopenhagen. La ansia con la cual empiristas atacan a Bohr no se explica sino por el hecho, de que, en el caso de que tenga razon, de nuevo tendrían que expulsar de la ciencia una teoria fisica, que pertenece sin duda al santuario metodologico, a partir del cual se elabora los dogmas para prescribir a toda la ciencia lo puede o no puede hacer. La linea en la cual se pretende expulsar de la ciencia en nombre de la ciencia, sigue siendo principalmente en contra de Marx y Freud. Por implicancia, tiene que dirigirse igualmente en contra de Darwin y Bohr^d. En EEUU eso ya ha llevado a exigir la ensenanza obligatoria de una tal llamada teoria de la creación al lado de la teoria - en terminos empiristas no cientifica - de Darwin. Del empiricismo al misticismo.

x Bohr, Heisenberg, Born, Pauli, von Neumann, Dirac
p. 112

El control de la ciencia: ~~hacer~~ prescribiendo las preguntas y las pruebas admitidas.

En los terminos como lo hemos desarrollado, el empiricismo popperiano desemboca en una instancia normativa frente a la ciencia empirica. No es simple reflexión sobre la ciencia, sino derivación de normas que se pretende que rigan a la ciencia.

Sin embargo, una instancia normativa que pretende validez objetiva de sus juicios siempre pretende tambien el poder impositivo de estas normas declaradas universalmente validas. La instancia normativa de la metodologia se convierte entonces en una legitimación del control sobre la ciencia. Garantizar la cientificidad de la ciencia se transforma en el amarramiento ideologica de esta misma ciencia.

La metodologia popperiana ha pasado rapidamente a cumplir una función de este tipo. Hablando de la ~~filosofia~~ metodologia como una filosofia de la ciencia, Bunge reinviñica precisamente este tipo de control:

"La filosofia, lejos de ser ajena a la ciencia....forma parte de ella por el mero hecho de que el andamiaje del enfoque científico de cualquier investigación tiene componentes filosoficos. Pero ademas de esta ~~filosofia~~ filosofia inherente a la ciencia está la filosofia de la ciencia, que examina la labor científica y sus resultados desde la perspectiva filosofica. Esta otra filosofia es no solo descriptiva sino tambien critica y por consiguiente prescriptiva." (Epistemologia, p.138) (Algunos subrayos nuestros)

Se trata ahora de una filosofia de la ciencia, que comienza por examinar y desembocar en prescribir. Lo explica de la siguiente manera:

"Por ejemplo, a examinar las principales corrientes de la psicología actual hemos dicho no solo que la escuela X hace Y, sino tambien que hace bien o hace mal en hacer Y, puesto que el enfoque científico manda o prohíbe hacer. Se analiza un trozo de ciencia con ayuda de herramientas filosoficas - en particular logicas y semanticas - y se lo enjuicia o valora contrastandolo tanto con otros resultados de la investigación científica cuanto con teorías gnoseologicas y ontologicas." (Epistemologia, p.138/9 subrayos nuestros)

Esta función de control la concibe muy nitida como función de predefinir las preguntas y las pruebas:

"En cambio, la ~~filosofia~~ filosofia científica favorece la elaboración de tecnicas especificas en cada campo, con la única condición de que estas tecnicas cumplan las exigencias esenciales del metodo científico en lo que respecta a las preguntas y a las pruebas. De esta manera es como puede entenderse la extensión del metodo científico a todos los campos especiales del conocimiento." (La Ciencia, su Metodo y su Filosofia, Ediciones Siglo Veinte Buenos Aires, 1980 p.65/66)

La filosofía de la ciencia - la epistemología - se presenta aquí como el secretario general de la institución ciencia. También en la ciencia como en cualquier institución el poder real tiene aquel que define las preguntas y las pruebas admitidas. Se llama eso el derecho de la agenda, que es siempre también el derecho del control sobre la institución. Ciertamente, una epistemología que puede poner la "condición" de que la ciencia cumpla con lo que ella establece como método científico "en lo que respecta a las preguntas y a las pruebas", es un formidable instrumento del poder sobre la ciencia.

"Tiene importancia no solo teórica sino también práctica porque, al permitirnos distinguir la ciencia de la no ciencia, nos da un criterio para evaluar proyectos de investigación y, con ello, un criterio para saber si debemos o no apoyarlos." (Epistemología, p.34)

En esta nueva sociedad científica no se van a aprobar ningunos proyectos ni de Freud, de Bohr, Heisenberg, ni tampoco de Darwin, porque los funcionarios de esta epistemología ya saben, que no caben en la ciencia. Y siendo la Universidad el lugar de la ciencia, tampoco cabrán allí. Sin embargo, el criterio de juicio queda muy poco claro:

"Pero a su vez la filosofía, y en particular la epistemología, debiera examinarse críticamente a la luz de la ciencia para averiguar si es científica, si está al día con la ciencia, y si le es útil a esta. Hay pues, una intensa acción recíproca entre ciencia y filosofía." (Epistemología, p.139)

La filosofía tiene que examinarse a la luz de la ciencia, para saber si es científica. Y la ciencia tiene que examinarse a la luz de la filosofía, para saber igualmente si es científica. Pero si la ciencia se examina a la luz de la filosofía, y la filosofía a la luz de la ciencia, cuáles son sus criterios? Ya sabemos, que según Bunge es la contrastabilidad. Pero de donde viene?

De hecho, no es más que un postulado arbitrario, igual como lo es la falsabilidad en Popper. Hasta la referencia a la física es puro pretexto. Una vez la física es considerada sacrosanta, en cuanto es aprovechable para reforzar el postulado. Sin embargo, si no es aprovechable, es igualmente atacada como ocurre en el caso de la física cuántica. No hay campo, del cual podemos decir que es científico con seguridad, pero tampoco hay un criterio derivado del conjunto de las ciencias. Este último no es posible, si se pretende expulsar determinadas teorías del campo de la

ciencia.

Resulta una epistemología, que no puede dar cuenta de sus criterios de científicidad, porque rechaza cualquier criterio definido. De ~~hecho~~ hecho se trata de una epistemología, que puede declarar no-científica cualquier teoría que aparezca. Como ~~ningunas~~ ^{ningunas} teorías científicas generales son falsables, todas pueden ser declaradas no-científicas en nombre del criterio de la falsabilidad. Como tampoco son contrastables, una manipulación conveniente ~~de~~ de la experimentabilidad de las teorías puede declararlas igualmente no-científicas. Se trata de un simple problema de la voluntad del epistemólogo, que de esta manera puede encubrir una política de control de la ciencia como un afán verdadero por la científicidad. Desde este punto de vista es solamente una ventaja, que ninguna teoría científica puede jamás cumplir con la exigencia de científicidad de la epistemología popperiana. Según simples conveniencias pueden ser controladas las ciencias en nombre de esta científicidad impositiva, que en rigor no es compatible con ningún trabajo científico.

Desde que apareció la metodología popperiana, ella por tanto ha servido a los fines respectivos del control de la ciencia en nombre de la verdadera científicidad. La metodología popperiana resulta muy negativa a la ciencia, pero sumamente positiva a la represión de las ciencias incómodas. Porque cualquier ciencia, en cuanto se torna incómoda, deja de ser ciencia. Bunge nos dice:

"..al fin y al cabo vivimos en el siglo veinte, no en el doce."
Podría ser nuestra desventaja como científicos.

El criterio de la falseabilidad en las Ciencias Empíricas.
Una crítica del criterio Popperiano de la demarcación entre ciencia
y metafísica y de su enfoque del método de inducción.

Siendo Popper el autor clave del empirismo puro en las ciencias empíricas, nos parece lo más indicado una discusión de sus puntos de vista. Sin embargo, esta discusión no se puede restringir a sus posiciones relativas a las ciencias sociales, porque Popper intenta basar su metodología de las ciencias sociales en una metodología general de las ciencias empíricas, partiendo de hecho de una interpretación del método de las ciencias naturales para aplicarlo posteriormente como norma a las ciencias sociales. Si bien toda la metodología de Popper se concentra en las ciencias sociales, no la desarrolla a partir de las ciencias sociales, sino presentando una norma metodológica, que la deriva de las ciencias naturales. En relación a las ciencias sociales, esta solución Popperiana es por tanto dogmática.

La debilidad de esta argumentación de Popper ya sale a la vista a partir del hecho, de que él no es capaz de demostrar en las ciencias sociales alguna ley que corresponda a sus exigencias normativas del método. Varias ~~veces~~ veces Popper da listas de leyes, que según su opinión pueden ser consideradas como tales. Así en La miseria del Historicismo (Albans Editorial, Taurus 1973, p. 75/76) menciona una larga serie de leyes, pero es fácil ver, que ninguna cumple con el criterio Popperiano del método científico. Algo parecido ocurre en su artículo: Profecía y prognosis en las ciencias sociales. En las ciencias sociales - incluidas las ciencias económicas - no aparecen sino marginalmente enunciados falseables. En cambio, las leyes de estas ciencias nunca son falseables.

Eso implica el concepto de falseación desarrollado por Popper. Falseación es un concepto específico de Popper. Mostrar que un enunciado es falso, no significa de ninguna manera, que el enunciado sea falseable en el sentido del concepto de falseación de Popper. Un enunciado matemático p.e. puede ser falso, pero jamás es falseable. La demostración de que tal enunciado sea falso, no demuestra su falseabilidad. Eso se puede todavía ampliar. Un

enunciado empirico puede ser contrastable en el sentido de accesibilidad a un test, sin ser falseable en el sentido Popperiano. Eso ~~no~~ vale p.e. para un enunciado como: Todos los hombres son mortales. Este enunciado es contrastable, pero no falseable en el sentido Popperiano. Sin embargo, las leyes de las ciencias sociales suelen ser de este caracter, e.d. son contrastables, pero no falseables.

En el centro de nuestro analisis tiene que estar por tanto el concepto Popperiano de falseación. Pero siendo el unico lugar, en el cual Popper discute y elabora este concepto, su Logica del Descubrimiento Cientifico, esta ~~no~~ nos obliga a una discusión de su interpretación de las leyes de las ciencias naturales. Esta ~~discusión~~ discusión lleva, sin embargo, a una contradicción clave de la metodología de Popper. Resulta, que Popper tampoco puede demostrar, que su concepto de falseación sirve para discernir leyes basicas de las ciencias natirales. Ocurre lo mismo como en el caso de las leyes sociales. Todas las leyes de las ciencias naturales, con las cuales argumenta Poppe~~s~~, resultan ser contrastables, pero no falseables. Eso vale en especial para la ley de la conservación de la energia. Esta podemos describir segun Popper como: No es ~~imposible~~ posible, construir un perpetuum mobile. Para ser falseable en el sentido de Popper, esta ley tiene que tener un falsificador. Sin embargo, segun el mismo Popper, un falsificador puede ser siempre expresado por una frase basica (Basissatz), que se refiere a un acontecimiento posible en tiempo y espacio. La frase correspondiente para la ley de la conservación de la energia sería: Este es un perpetuum mobile. Pero no se trata de una frase basica, porque la ley misma declara, que tal ~~es~~ acontecimiento - el perpetuum mobile - se encuentra fuera de espacio y tiempo. Por tanto, la ley de la conservación de la energia no es falseable, aunque sea contratstable y accesible a test.

De la contrastabilidad no sigue la falseabilidad. Sin embargo, Popper identifica los dos. Sus conclusiones las saca de su concepto de falseabilidad, y argumenta, siempre y cuando le conviene, con ejemplos que muestran solamente contrastabilidad.

Pero Popper saca sus conclusiones sobre el criterio de demarcación entre ciencia y metafísica y su particular ~~carácter~~^{criterio} de la inducción exclusivamente de su concepto de falseabilidad. Estos criterios no los podría sacar de la contrastabilidad. Sin embargo, por un simple quid pro quo imputa sus conclusiones sacadas de la falseabilidad a todos los enunciados contrastables empíricamente.

La metodología Popperiana resulta de esta manera como metodología dogmática, que se mueve fuera del ámbito real de las ciencias empíricas y que dicta normas que no guardan relación con el quehacer científico real. No hay ciencia empírica que se guía por tales normas, y la aplicación de estas normas sería el final de cualquier ciencia empírica, sea esta ciencia natural o social. Su importancia es más bien ideológica. Ella permite perseguir y reprimir en nombre de una supuesta metodología científica cualquier teoría científica, que ~~por~~ se considera inoportuna por razones ideológicas. Se trata de una metodología de represión científica arbitraria, que es adecuada para reprimir en nombre de la seriedad científica misma. Como sirve para reprimir cualquier ciencia, puede ser utilizada siempre y cuando una determinada ciencia resulta ideológicamente molesta.

Incidencia Política de los Diversos Discursos sobre la
Subjetividad.

Francisco Leal Buitrago
(Coordinador)

En aras de recoger la muy juiciosa afirmación de Guillermo Hoyos sobre la necesidad permanente que tienen las ciencias sociales de rescatar la comprensión filosófica de sus raíces, para no consumirse positivístamente en el rigor cientificista, me atrevo, con mayor seguridad, a mencionar ideas calificadas demasiado frecuentemente como ajenas al quehacer científico. Seguramente repita algo de lo que se ha dicho en las ponencias y discusiones, cosa que importa favorablemente, en el sentido de que lo que se busca es tratar de centralizar diferentes problemas del Seminario alrededor de la dimensión política, siempre presente en cualquier tratamiento de lo social.

Un problema inicial que tuve en mente, al leer el borrador preliminar de la ponencia de Francisco Miró Quesada —que desafortunadamente no pudo venir al Seminario, ya que hubiese sido muy útil discutir su trabajo— fue la tremenda limitación de comprensión que imprime, en cualquier discurso sobre lo político, la adopción desprevenida del concepto de ciencia empírica (para distinguirla de la formal), como aquella que tiene que cumplir

una doble función explicativa y predictiva, su esencia cognocitiva, sobre la base de un juego probabilístico que busque las verdades científicas. Es decir, la configuración de los pilares del anhelo positivista de encontrar la exactitud científica en los fenómenos sociales. Tras de las consecuencias prácticas, bien conocidas, de la adopción de esta conceptualización de ciencia, como la coherencia formal de la explicación, y la consistencia interna y precisión de modelos y tejemanajes estadísticos, que han divorciado artificiosamente al sujeto del objeto creando la ilusión del rigor y la exactitud, se esconden otras consecuencias menos vistosas pero más delicadas.

En el caso de Miró Quesada, por ejemplo, el problema de la fundamentación científica de la praxis política se resuelve en el plano cognocitivo o proposicional, según los cánones positivistas, conduciendo a limitar a la sola normatividad las proposiciones que deben fundamentarse. Así, la praxis política consiste simplemente en hacer lo que debe hacerse, en elaborar una serie de prescripciones para la acción, respaldadas con el deber, la orden, la norma jurídica o la ética. Entonces el problema de la fundamentación científica de la praxis política se reduce a encontrar un conjunto de conocimientos científicos que permitan justificar el conjunto de normas que encausan la acción política. De esta manera, se llega fácilmente a despolitizar el objeto, que es político por definición, al entrar la asepsia de la ciencia en el sujeto, cuando se baraja técnicamente la llamada "opti-

mización" de los medios, con el fin de alcanzar la meta política. El carácter técnico de este asunto es de por sí propio de las ciencias sociales positivistas. Se trata de ejercitar la manipulación del cúmulo de variables de distinta naturaleza, para lograr ese óptimo-técnico posible. La cuantificación es el punto de partida metodológico de estas ciencias y el cumplimiento de su doble función explicativo-predictiva tiene que ver estrechamente con las posibilidades técnicas disponibles.

Por esta vía, la fundamentación científica, racional, de la praxis política se reduce, prácticamente, a lo que están haciendo o tratan de hacer las oficinas de planeación o de planificación gubernamentales: la aplicación "técnica" del conocimiento científico, aparentemente neutra, despojada de la frecuente irracionalidad política que le imprime, posteriormente, la eventual y no científica actividad de la ejecución política. En esencia, el concepto político queda prisionero de lo institucional, vigilado por el status-quo legalizado por la normatividad y legitimado por la sapiencia imparcial de lo científico. Creo que no vale la pena, en este momento, transitar más por la vía de la heredad positivista, así sea para criticar la excelente dedicación con que se le conserva.

Aceptando como punto de partida la idea kantiana de reflexión, crítica y libertad, mencionada por Guillermo Hoyos, como base para buscar la comprensión de la realidad social, es necesario avanzar conectando este espíritu científico con el cuerpo que le da la vida: lo político. Los múltiples

sistemas de dominación de clases, que han movido el desarrollo de la historia, han colocado lo político en el centro de toda relación social. La coacción y el consenso han regulado el comportamiento social, y la ideología ha impregnado el ejercicio de la dominación para ablandarlo y hacerlo más maleable. Con ello, la praxis política tiende a confundirse en sus innumerables determinaciones con la historia como totalidad social.

Pero la libertad no puede ser sólo un problema racional ligado a la normatividad, así se tome en un sentido doblemente crítico y práctico, pues la razón está también condicionada por la historia. El juego racional de la acción y la libertad del otro, que menciona en su ponencia Angel Flisfisch, requiere medirse en su análisis con la realidad del condicionamiento ejercido por la dominación social. El fundamento de clase de toda política es la única vía de concreción, para no hablar en abstracto de intereses, valores, etc. En ese sentido, pienso que no se puede limitar la racionalidad de la propia acción a la libertad del otro, puesto que tal racionalidad no es una categoría exclusivamente individual, sino colectiva en su nacimiento. Así, la incongruencia entre la acción y sus resultados, no necesariamente es la medida de una mayor o menor racionalidad.

La ciencia, como una forma de relación social eminentemente racional, dedicada al desarrollo del conocimiento comprensivo, siempre en relación al hombre, no puede escapar tampoco a su determinación política. La ciencia en sus diferentes acepciones, positivistas o no, sirve siempre, directa o indirectamente, consciente o inconscientemente, a determinados intereses provenientes de una escala de dominación de clases. Por esta razón, las cien-

cias son un producto contradictorio de intereses que también lo son, subsistiendo sus divergencias racionales en tanto perduren las de su causalidad de clase.

Dentro de las anteriores consideraciones, la ciencia encaja en algún lugar de la praxis política, y el grado de importancia que tenga en tal sentido depende de las condiciones concretas de ocurrencia. Preguntarse si es posible fundamentar científicamente la praxis política, equivale a interrogarse si es posible justificar científicamente el curso de la historia. El problema radica más en la esencia del conocimiento, en el nivel de comprensión que se tenga de la realidad social, en sentido crítico y práctico, científico o no, para enrumbar la acción colectiva, y dentro de ésta la individual, enmarcada en los parámetros de posibilidad que nos brinda el condicionamiento de la historia. La justificación científica de la praxis política tiene sus límites en el reconocimiento mismo que puedan hacer ciertas teorías acerca del papel motor de la práctica política en la historia, es decir, en el reconocimiento de una legitimidad ya dada en términos históricos, aunque no necesariamente en términos políticos.

Para finalizar estas cortas anotaciones, escritas con el ánimo exclusivo de fomentar una discusión alrededor del problema que nos ocupa, quisiera recordar una cita de Gramsci que viene bastante bien al caso: " En realidad, se puede prever 'científicamente' la lucha, pero no sus momentos concretos, los cuales sólo pueden ser el resultado de fuerzas contrastantes, en continuo

movimiento, jamás reductibles a cantidades fijas, puesto que en ellas la cantidad deviene calidad. Realmente se "prevé" en la medida en que se obra, en que se aplica un esfuerzo voluntario y, por tanto, se contribuye concretamente a crear el resultado "previsto". La previsión se revela, por consiguiente, no como un acto científico de conocimiento, sino como la expresión abstracta del esfuerzo que se hace, el modo práctico de crear una voluntad colectiva." (Antonio Gramsci, " Notas Críticas sobre una Tentativa de ' Ensayo Popular de Sociología' ", en Pizzorno, et. al., Gramsci y Las Ciencias Sociales. Córdoba : Cuadernos de Pasado y Presente, No. 19, 1970, pp. 84-85.)

MATERIALES DE DISCUSION
PROGRAMA FLACSO-SANTIAGO DE CHILE
NUMERO 13, Abril 1981.

EL FUNDAMENTO RACIONAL DE LA
ACCION Y LA LIBERTAD DEL OTRO.

Angel Flisfisch

Estas notas abordan el problema de la incongruencia entre la acción y sus resultados, intentando identificar los orígenes de esa incongruencia. Se piensa que un primer fundamento de esa incongruencia reside en lo que podría llamarse de ignorancia, en el sentido que se atribuye a la noción desde el punto de vista científico-natural. Esa ignorancia sería removible mediante la investigación orientada por el paradigma científico-natural. La especial calidad de la interacción humana, designada en estas notas mediante la expresión libertad del otro, constituiría un segundo fundamento de la incongruencia explorada.

Se sostiene que ella no es removible por medios técnicos, pero que la práctica y la investigación contemporáneas tienden precisamente a tratar de eliminarla, considerándola un mero problema técnico o científico-natural. Se sostiene que este punto de vista trae efectos sociales indeseables. A continuación se exploran someramente algunas posibilidades alternativas: afirmación de una necesaria irracionalidad; integración de diversas racionalidades limitadas en una historiosofía; la visión utópica. Se concluye con un esbozo de algunos criterios de racionalidad para la acción.

I.

Que entre el análisis y reflexión sobre una acción posible, por un lado, y la puesta en práctica y los resultados de esa acción, por otro lado, median vacíos que la razón no llena, ello es algo que ha sido puesto en evidencia en oportunidades diversas y por autores también diversos.

Si bien ese problema presenta una gran generalidad, su relevancia ha sido particularmente destacada por aquellos análisis que escogen como objeto de estudio el dominio de los conflictos humanos caracterizados esencialmente por el uso de la fuerza —específicamente, la guerra—, o bien la política, entendida fundamentalmente como manipulación de otros mediante fuerza, engaño, astucia y medios análogos.

Por lo tanto, estas notas descansan primordialmente en referencias a ese tipo de literatura, no por una especial predilección del autor, sino en virtud de una estrategia metodológica.

La argumentación que hace Trotsky en relación con los sucesos rusos de 1905, al intentar responder a quienes afirmaban que los insurrectos habían cometido un error en la evaluación de las posiciones relativas de las fuerzas en pugna —y, en consecuencia, que la insurrección no debió haber tenido lugar— constituye un buen ejemplo para introducirse en la materia 1/.

El primer argumento que emplea Trotsky frente a esa alegación mezcla en realidad dos cosas distintas— por una parte, apela a los límites del conocimiento; por otra, apunta a la irreductibilidad de la acción a la reflexión y el análisis :

...si las batallas no se hicieran más que estando seguros de la victoria, pocas batallas habría habido sobre la faz de la tierra. Un cálculo previo de las fuerzas disponibles no puede determinar la solución de los conflictos revolucionarios. Y si fuese de otra manera, hace tiempo que se habría sustituido la lucha de clases por una estadística de clases. No hace tanto tiempo aún que éste era el sueño de los sindicatos, que querían adaptar este método a la huelga. Sucedió, sin embargo, que los capitalistas, incluso en presencia de las más perfectas estadísticas...no se dejaron convencer, y...sólo comprendieron cuando los argumentos aritméticos se reforzaron con el argumento de la huelga...Y, por mucho que se calcule, cada huelga suscita una multitud de hechos nuevos, materiales y morales, que es imposible prever y que, en definitiva, deciden el resultado de la lucha.

El problema de la inconmensurabilidad entre la acción y la subjetividad de sus protagonistas no será objeto de una mayor exploración aquí.

Ciertamente, el proyecto de escribir una novela, la acción de escribirla y la novela misma -o el proyecto de una política económica, su ejecución y sus resultados- son cosas enteramente distintas, que no se pueden sustituir unas por otras.

No obstante, y por mucho que se pueda privilegiar la exterioridad de la obra por sobre la interioridad de los actores, cuando se habla de racionalidad se está admitiendo una relación específica entre interioridad y exterioridad -entre concepción, ejecución y resultados-, que si bien aparece como problemática, se estima que es lo suficientemente importante como para, entre otras cosas, intentar dilucidar su pro-

blematicidad.

Por otra parte, la racionalidad no agota las relaciones entre interioridad y exterioridad. Se podría pensar con Clausewitz, un autor al que recurriremos constantemente en estas notas, que la sola verdad es un débil motivo para la acción entre los hombres -lo que podría comportar siempre una gran diferencia entre conocimiento y acción, entre ciencia y arte-, y que los más fuertes impulsos a la acción se reciben a través de los sentimientos y se nutren principalmente de ciertas "facultades del corazón y la mente" (resolución, firmeza, perseverancia, fuerza de carácter) 2/.

Sin embargo, la racionalidad aparece como una relación privilegiada. Aún si se acepta que la razón se subordina a las pasiones -la razón como sirvienta de las pasiones, según la fórmula de Hume-, la pasión que se despliega racionalmente en el mundo parece preferible a la pasión ciega.

Lo que Trotsky argumenta es que esa racionalidad es siempre incompleta, en virtud de una incapacidad de previsión: hay hechos materiales y morales, que aparentemente surgen por necesidad en cualquier situación, cuya previsión es imposible. Puesto que esos hechos influyen de manera decisiva en el resultado, el despliegue concreto de la acción siempre excede a la concepción de los actores.

Lo interesante no es tanto la constatación del hecho, sino el problema que ella plantea: de dónde proviene esa imposibilidad?; cuáles son las raíces de su necesidad?

El segundo argumento esgrimido por Trotsky se refiere a la libertad restringida de que gozan los protagonistas para utilizar el conocimiento disponible en la decisión acerca de si embarcarse o no en un determinado curso de acción :

En la revolución, más aún que en la guerra, el momento del combate está determinado mucho menos por la voluntad y el cálculo de uno de los adversarios que por las posiciones relativas de los dos ejércitos. En verdad que en la guerra, gracias a la disciplina automática de la tropa, es posible a veces evitar el combate y reiterar el ejército... En el desarrollo de una revolución es inconcebible que se efectúe una retirada regular; si, el día del ataque, el partido lleva a las masas tras de sí, eso no quiere decir que pueda luego de tenerlas o hacerlas retroceder, según su conveniencia */.

En consecuencia, no se trata sólo de que el conocimiento a disposición de los actores sea imperfecto. Adicionalmente, es frecuente que aún el escaso conocimiento a la mano sea inutilizable, para los fines de corregir el curso de la acción, en virtud de las características de la situación.

Aún más, según Trotsky hay tipos de situaciones en que esas restricciones al uso del conocimiento son necesarias. Ese es el rasgo que confiere al decurso de la acción histórica ese clima trágico, que tanto seduce a Trotsky. En efecto, la tragedia se presenta en plenitud, no tanto en aquellos casos en que los dioses ciegan a quienes quieren perder, sino, por la inversa, cuando se tiene conciencia de que se va al despenadero, pero las características de la situación tornan esa conciencia en un mero aderezo decorativo, inocuo e inefectivo.

*/. El subrayado es nuestro.

El problema reside entonces en explicar esas restricciones a la libertad para utilizar el conocimiento disponible: hay algo en común, compartido por los distintos tipos de situaciones, que permita dar cuenta de manera general de esas restricciones?

Y de ser afirmativa la respuesta, qué relación existe entre el fundamento de esas restricciones y aquello que podría explicar la imperfección del conocimiento?

II.

La preocupación de Trotsky por el tema no es particularmente novedosa, ni quizás tampoco lo es el tipo de respuestas que ofrece.

En efecto, el sentido común siempre se ha aproximado a los problemas de la acción -especialmente, de la acción histórica- en términos de la noción de una inadecuación entre la acción y sus resultados.

De manera más específica, se podría detectar una preocupación constante por los temas del éxito y del fracaso, y una conciencia, igualmente invariable, de que tanto el éxito como el fracaso encuentran determinaciones que escapan al control de los actores. Para designar el juego de esas determinaciones, se ha recurrido a expresiones tales como las de fortuna, suerte y otras análogas.

Por arcaicas que esas expresiones parezcan, aún hoy se tiende a recurrir a ellas para los fines de conceptualizar o codificar los problemas de la acción, y por protagonistas so-

ciales de los cuales no se esperaría una visión apoyada en elementos tan dadosos y sospechosos para un punto de vista racional o científico.

En el contexto de la planificación económica del Brasil se desarrolló durante bastante tiempo un debate que ha enfrentado a dos visiones que rivalizan en torno a la justa connotación que debería darse a la idea de planificación.

La primera, que podría calificarse de racionalista, ve el problema fundamental de la planificación como un problema científico-técnico: las dificultades se resuelven primordialmente por vías analíticas, mediante una expresión adecuada de la legalidad inmanente al movimiento de la economía, de la cual se pueden inferir intervenciones racionales sobre ese movimiento.

Esta postura trae consigo varias consecuencias, de las cuales la más importante es, quizás, que a partir de ella toda intervención en la economía que no sea reducible a una fundamentación científico-técnica pasa a ser un residuo -en sentido paretiano-, un elemento irracional, quizás inerradicable, pero que no afecta lo esencial de los problemas.

La segunda visión podría etiquetarse de pragmática, o por lo menos esa es la expresión que la cultura política brasileña ha acuñado para ella.

El actual Ministro de Planificación del Brasil, Delfim Netto, ha dado de ella una formulación sintética y plástica 3/:

La implementación de una política económica requiere de una gran dosis de suerte, mucho oficio y un duro esfuerzo... Cuando se aplican soluciones hipotéticas siempre hay que tener presente la existencia de márgenes de error...

A partir de allí resulta que la racionalidad de toda intervención es dudosa, puesto que la acción es una mixtura de ingredientes, de entre los cuales la buena o mala fortuna no es el menos importante.

No obstante, y pese a estas recurrencias de nociones como las de fortuna o suerte, ellas parecen haber caído en franco descrédito a partir de la embestida de un pensamiento obsesionado con las virtudes del paradigma científico-natural de producción de conocimientos.

El punto de quiebre se puede ubicar quizás en ese gran teórico de la acción que es Maquiavelo. Según se sabe, Maquiavelo trata de la fortuna en el capítulo XXV de El Príncipe, lo cual le ha valido más de un reproche en el sentido de que en última instancia estaría apelando a un elemento irracional 4/.

Pero lo cierto es que, dejando de lado las ambigüedades presentes en el capítulo -probablemente un homenaje al sentido común de la época- el análisis abre plenamente las puertas para una consideración científico-natural o "tecnocrática" del problema.

En lo esencial, el argumento de Maquiavelo es el siguiente. El éxito o el fracaso dependen de la adecuación del modo de acción o método escogido por el hombre de acción -prudencia, temeridad, cautela, impetuosidad, violencia, astucia, paciencia- a las circunstancias y necesidades de los tiempos: si la naturaleza de los tiempos exige cautela, la cautela triunfará y la impetuosidad fracasará. Mientras esa adecuación se mantenga, la fortuna estará de lado del hombre de acción. Pero la

naturaleza de los tiempos puede cambiar, y ese ajuste desaparece. Ciertamente, ese cambio puede ser conocido, y a partir de ese conocimiento se puede rectificar el modo de acción: por ejemplo, transitar desde la cautela a la impetuosidad. No obstante, hay ciertas rigideces en el comportamiento: el modo de acción puede obedecer a rasgos profundos de la personalidad, o bien ha sido aprendido en virtud de un refuerzo positivo del medio, que ha recompensado reiteradamente un cierto patrón de conducta; en el primer caso, se trata de características difíciles de cambiar por el influjo de una mudanza en el medio; en el segundo, hay una inercia propia del comportamiento ya aprendido. De esta manera, los tránsitos de la buena fortuna a la mala fortuna pierden la opacidad misteriosa que los rodea y se disuelven en una explicación "natural".

Toda esta argumentación conduce a una clara conclusión:

...si uno pudiera cambiar la propia naturaleza con el tiempo y las circunstancias, la fortuna no cambiaría nunca.

Lo esencial en todo este razonamiento son dos cosas.

Por una parte, la distinción que se establece entre el comportamiento del hombre de acción y una realidad exterior a él, que evoluciona y se modifica con independencia de ese comportamiento. Por otra, la afirmación de que es posible un conocimiento de esa evolución y, a partir de allí, un reajuste del comportamiento en función de ella.

Al tratar de la fortuna en general, Maquiavelo admite aún una cierta capacidad de previsión genérica respecto de las tendencias de los tiempos. La fortuna es como un río im-

petuoso que al crecer inunda las llanuras, derriba los árboles y los edificios, remueve la tierra de un sitio a otro. Todos huyen frente a él, todo cede a su furia y nadie puede oponérsele. Pero en épocas de tranquilidad los hombres pueden adoptar previsiones, construyendo diques y defensas, que canalicen la crecida o amenguen su salvajismo y peligrosidad:

Así es con la fortuna, que muestra su poder donde se han tomado medidas para resistirla, y que dirige su furia adonde sabe que no hay diques o barreras que la contengan. Y si se contempla a Italia, que ha sido el escenario de estos cambios y los ha impulsado, se verá que es un país sin diques o defensas de ninguna clase. Y si hubiera sido protegida por medidas adecuadas, como en Alemania, España y Francia, esta inundación no habría causado esos cambios, o no habría acontecido en absoluto.

A partir de una lógica de este tipo, la puerta está abierta para una consideración científico-natural del problema de la adecuación entre la acción y sus resultados, entre la concepción y la ejecución.

Si hay incongruencias importantes entre acción y resultados, ello se explica fundamentalmente por ignorancia. Pero esta ignorancia en nada difiere de la que se puede tener en un momento dado de ciertos aspectos del mundo natural. En otras palabras, tanto la realidad exterior al hombre de acción -o simplemente al actor-, como quizás el protagonista mismo, son objetos de conocimiento que en nada difieren del mundo natural en cuanto objeto de conocimiento, y la estrategia científico-natural de producción de conocimientos es plenamente

válida para acceder a esa realidad, y quizás al actor mismo.

En armonía con estos supuestos, la acción pasa a ser concebida básicamente como una intervención técnica sobre una realidad exterior. El actor en nada difiere del ingeniero; en ambos casos, el problema entre manos es el mismo: cómo diseñar, a partir de ciertos fundamentos científicos, una técnica adecuada a los fines perseguidos?

Aún más, y este es el punto que interesa especialmente subrayar aquí, la ignorancia que explica la desarmonía entre acción y resultados es en principio superable.

En un momento determinado, el conocimiento de que gozan los actores es limitado. Ello explica la emergencia ulterior de hechos no previstos, pero esa imprevisibilidad es necesaria sólo relativamente al momento y la situación, puesto que la aplicación de una estrategia científico-natural de investigación, a través de la progresiva acumulación de conocimientos, conducirá a la remoción de la ignorancia que afecta la relación entre concepción y resultado. Esta idea está en la base de toda utopía tecnocrática: la ciencia no sólo garantiza mejores conocimientos, sino también mejores decisiones.

Sería ocioso ahondar en una caracterización respecto de la cual se dispone de una abundantísima literatura.

Baste aquí destacar que parece razonable reconocer en la ignorancia -entendida en el sentido que le atribuye el paradigma científico-natural- uno de los fundamentos de la incongruencia entre acción y resultados, y por lo tanto reconocer en el conocimiento positivo una de las posibles vías de remoción de esa incongruencia.

Se podrían señalar numerosos ejemplos ilustrativos de esa última afirmación. Piénsese en la actividad bélica y su relación con los fenómenos climáticos, posiblemente hasta la segunda guerra mundial, y en el impacto que sobre ella ha tenido la evolución de la meteorología.

Ciertamente, se podría argumentar que todos esos ejemplos apuntan a aspectos propiamente naturales, involucrados en procesos de decisión, y respecto de los cuales no puede haber duda de la legitimidad de una concepción de la ignorancia en cuanto algo removible por la producción de conocimiento positivo de acuerdo con el paradigma científico-natural.

No obstante, el impacto del conocimiento positivo en la relación entre acción y resultados parece ser algo más complejo, que no se agota en la generación de una simple capacidad predictiva análoga a la que resulta de aplicar conocimientos meteorológicos o fenómenos climáticos.

Al tratar de la fricción en la guerra -ese elemento que diferencia las guerras reales de las guerras en el papel- Clausewitz recurre a la analogía del viajero que lleva a cabo su viaje en las condiciones imperantes en el primer tercio del siglo XIX (Clausewitz, De la guerra, Libro I, capítulo VII) :

Todo es simple en la Guerra, pero aún la cosa más simple es dificultosa. Estas dificultades se acumulan y producen una fricción que nadie que no haya visto la Guerra puede imaginar exactamente. Supóngase a un viajero que hacia la tarde espera cumplir las dos postas del final de su jornada diaria: cuatro o cinco leguas, con caballos de posta, por el camino principal-

todo ello no ofrece aparentemente problemas. Llega a la penúltima estación de posta, y no encuentra caballos, o los encuentra malos; luego, un terreno montañoso, y malos caminos. Ya es de noche y se alegra cuando, después de un sinfín de dificultades, llega a la próxima posta y encuentra allí una acomodación miserable. Así en la Guerra, a través de la influencia de una infinidad de mezquinas circunstancias, que no pueden ser adecuadamente descritas en el papel, las cosas no son como queríamos, y quedamos cortos de la meta. Una poderosa voluntad de hierro puede superar esta fricción: aplasta los obstáculos, pero con ellos también destruye la máquina.

Compárese la situación del viajero descrita por Clausewitz con la que es hoy, normalmente, esa misma situación. Ciertamente, las causas de ese cambio son, de manera esencial, el producto de una intervención técnica con una fundamentación científica: infraestructura vial, medios de transporte, de comunicación; etc. En otras palabras, ha existido un proceso de remoción de ignorancia por producción de conocimiento positivo orientada por el paradigma científico-natural. Probablemente, aunque quizás con menos nitidez, una comparación entre las situaciones bélicas a la época de Clausewitz y las contemporáneas arrojaría resultados similares.

No obstante, sería erróneo interpretar el cambio ocurrido sólo en términos de un desarrollo material producido por la técnica y la ciencia. En efecto, el nuevo orden no lo es sólo de las cosas, sino de las cosas y los hombres: hay una articulación entre desarrollo material, por un lado, y la gestación y consolidación de nuevos órdenes de comportamiento por

otro. Para destacar sólo el rasgo más prominente de esa complejidad, piénsese en el hecho de que la situación del viajero contemporáneo se explica también por la existencia de una extendida disciplina laboral, sobre la cual descansar los medios materiales */.

En todo caso, se puede estar de acuerdo en que la presencia de ignorancia, removible por la producción de conocimiento positivo, es una de las fuentes en que se origina el desajuste entre acción y resultados.

La pregunta que esa afirmación suscita es la de si esa es la única fuente, y en caso de que la respuesta fuera negativa, hasta qué punto esas otras limitaciones a la acción son superables mediante la producción de conocimientos que hagan posible una intervención técnica?

III.

El problema que se acaba de señalar fue percibido con toda claridad por Clausewitz, y su respuesta fue negativa.

En De la guerra, Clausewitz persigue dos fines: por un lado, elaborar una teoría de la actividad bélica; por otro, tratar de llegar a algunas conclusiones acerca de cuál sería la naturaleza de una teorización sobre esa actividad. Más específicamente, Clausewitz se pregunta si esa teorización di-

*/ Obviamente, el problema reside en si fenómenos de ese tipo pueden también explicarse en términos de una remoción de ignorancia por una intervención técnica fundamentada en un conocimiento positivo.

fiere de aquella que caracteriza al conocimiento científico-natural, y a ello responde positivamente (De la guerra, Libro II, Capítulo III) :

La diferencia esencial consiste en esto: que la guerra no es una actividad de la voluntad que se ejerza sobre una materia inanimada como en las Artes mecánicas...sino contra una fuerza viva y reactiva. De inmediato vemos en cuán poco son aplicables a una actividad tal las categorías de las Artes y las Ciencias; y comprendemos a la vez cómo el esfuerzo y búsqueda constantes por leyes como aquellas que se pueden desarrollar a partir del mundo material muerto no pueden menos que conducir a errores reiterados. Y, sin embargo, son precisamente las Artes mecánicas las que algunos imitarían en el Arte de la Guerra.

Por lo tanto, el tipo de conocimientos que una teoría sobre la actividad bélica debería producir difiere de aquel que caracteriza a las disciplinas científico-naturales, y esa diferencia proviene de que el objeto de conocimiento es distinto en uno y otro caso.

La actividad bélica no goza de modo exclusivo de esa particularidad. En definitiva, ella es sólo una especie, susceptible de incluirse en un género bastante más amplio (De la guerra, Libro II, Capítulo III):

Decimos, en consecuencia, que la Guerra no pertenece a la provincia de las Artes y las Ciencias, sino a la provincia de la vida social. Es un conflicto de grandes intereses que se decide por derramamiento de sangre, y sólo en eso difiere de otros. Sería mejor...asimilarla a la competencia en los negocios, que es también un

conflicto de intereses y actividades humanas; y más aún se asemeja a la política internacional de los Estados, que a su vez puede ser vista como una especie de competencia en los negocios a gran escala.

La peculiaridad del objeto sobre el cual versa la teorización sobre la actividad bélica no puede menos que traer consecuencias para la naturaleza del conocimiento a que aspira. En cuanto la guerra es sólo una instancia más del conflicto humano en general, esta conclusión es válida para todo intento de teorizar sobre el conflicto o algún tipo específico de conflicto (De la guerra, Libro II, Capítulo II) :

La...peculiaridad en la Guerra es la reacción de lo viviente, y la acción recíproca que de allí resulta. No hablamos aquí de la dificultad de estimar esa reacción...sino de esto: que la acción recíproca, por su naturaleza, se opone a todo lo parecido a un plan regular...Con materiales de esta clase, sólo podemos decir que es una patente imposibilidad construir para el Arte de la Guerra una teoría que, como un andamio, garantice al actor principal un completo apoyo externo.

El párrafo recién transcrito permite fijar con mayor precisión el alcance que se da a la noción de reacción viviente o reacción de lo viviente, y por tanto el sentido en que ello exige un conocimiento enteramente distinto.

Ciertamente, lo viviente es una noción amplia. El cazador que va tras la perdiz enfrenta una reacción viviente, pero dentro de ciertos límites el comportamiento de la perdiz se ajusta a una clara legalidad: el canto al levantar el vuelo,

el aleteo, la altura y dirección, etc. En otras palabras, las perdices reaccionan de una manera típica, dentro de un rango acotable de posibilidades, y no se sabe hasta ahora que hallan innovado sobre la materia, todo lo cual por supuesto es producto del estadio evolutivo que han alcanzado -condiciones fisiológicas, neurológicas, anatómicas, etc.-

Por ello, el éxito en la caza parece depender de ciertas habilidades adiestradas, que no implican mayor reflexión en la ejecución: vista, rapidez de reflejos, precisión en el disparo.

Distinto es el caso del zorro acosado por cazadores y perros. Aparentemente, el zorro es capaz de una inteligencia, reflejada en el despliegue de una astucia, proverbialmente loada-o vilipendiada. En otras palabras, el zorro es capaz, dentro de un cierto rango de posibilidades, de elegir entre cursos alternativos de acción en la búsqueda de su salvación-cambiar de dirección en la carrera, buscar sucesivamente refugios, permanecer inmóvil, despistar mediante estratagemas. Todo ello conduce a que, si bien la cacería se puede ajustar a un plan general, la presa obliga a sus seguidores a razonar y reflexionar sobre el comportamiento de ella y sobre el propio de los perseguidores. Todo acontece como si los cazadores fueran obligados por el zorro a ponerse en su lugar y comprenderlo, de modo de alcanzar éxito y derrotarlo. Empleando la noción de Clausewitz, entre zorro, perros y cazadores se constituye una acción recíproca; en el lenguaje teórico contemporáneo, se produce un proceso de interacción, relativamente complejo.

Si bien en el caso del zorro la descripción puede ser considerada de metafórica, en el caso de la interacción humana en propiedad es innegable. Para dar cuenta de la calidad de esa interacción hay que recurrir a nociones tales como las de imaginación, creatividad, innovación y así por delante; y es esa calidad de la interacción a la que alude Clausewitz mediante la noción de reacción viviente y su corolario: acción recíproca.

Desde el punto de vista de uno de los protagonistas, esa calidad de la interacción pone límites al conocimiento disponible, y origina brechas entre proyecto, ejecución y resultados-entre concepción y ejecución. En efecto, el problema no radica sólo en el logro de la plena utilización inteligente y unilateral de las propias capacidades, sino en el hecho de que uno debe suponer que los otros protagonistas también persiguen esa misma utilización inteligente, y que esa utilización inteligente -humana, para decirlo derechamente- supone igualmente el "ponerse en el lugar del otro", según una lógica bien conocida, y la búsqueda de respuestas innovativas y creadoras -por lo tanto, sorpresivas- como ingredientes esenciales.

En cuanto esa calidad de la interacción implica desajustes entre acción y resultados -vista unilateralmente desde el punto de vista de uno de los protagonistas- y difiere esencialmente de la ignorancia removible por la producción de conocimiento positivo, vale la pena identificarla mediante una noción específica. A falta de una mejor expresión, se hablará de la libertad del otro, de la ignorancia originada por la li-

bertad del otro, o de los límites a la acción impuestos por la libertad del otro.

Se podría pensar que la libertad del otro constituye una fuente de fricción entre concepción y ejecución sólo en el dominio de la interacción básicamente conflictiva.

No obstante, su connotación es bastante más inclusiva.

Tómese, por ejemplo, la argumentación de Trotsky, esbozada al comienzo de estas notas. La primera fuente de incertidumbre que allí se individualiza -la emergencia de hechos materiales y morales nuevos, necesariamente imprevisibles- es susceptible de interpretarse como expresión de la libertad del antagonista, especialmente dada la naturaleza conflictiva del tipo de situaciones a que el autor alude.

Aparentemente, lo anterior no sería válido en el caso de la segunda fuente de fricción: las restricciones a la libertad del actor para utilizar el conocimiento disponible. No obstante, véase el ejemplo concreto empleado por Trotsky: los dirigentes de la huelga no pueden determinar absolutamente el comportamiento de la masa de huelguistas.

Por lo menos idealmente, las relaciones entre dirigentes de la huelga y huelguistas no están constituidas sobre un fundamento conflictivo. Si hay aspectos conflictivos, se supone que son secundarios, o están en un estado de latencia muy debajo de la superficie.

No obstante, en esa relación la libertad de los huelguistas impone límites a la congruencia entre concepción y resultado a la que pueden aspirar sus dirigentes.

En general, se podría decir que la libertad del otro afecta la congruencia entre concepción y ejecución en todos los casos de interacción en que el comportamiento de unos es un medio para la consecución de ciertos fines por otros, y recíprocamente.

Así, el conjunto de situaciones relevantes es muy amplio: comprende todos los casos en que por lo menos un actor consiste en la acción organizada de varios, incluyendo el caso en que ese actor es único. El conflicto es sólo una especie de este género, resultante del hecho de que a la oposición de libertades en juego, se añade un enfrentamiento de proyectos - incompatibilidad entre intereses, valores, etc.

En consecuencia, la libertad del otro es relevante no sólo para el análisis de la guerra, la huelga o la competencia económica internacional. También lo es en casos como los de la planificación central en una economía socialista; la dirección de la política económica en una economía mixta; la actividad de administrar una organización cualquiera.

IV.

No deja de ser curioso que pese al temprano reconocimiento de la libertad del otro como un claro límite a la racionalidad de la propia acción, esa noción -o alguna otra igualmente o mejor adecuada- haya jugado un papel modesto en la teorización sobre los problemas de la acción.

El desarrollo del pensamiento parece haber seguido en este punto el camino abierto por Maquiavelo: las desarmonías entre acción y resultados se originan en características del

actor, y no hay que buscarlas en la realidad exterior a él.

Aún más curioso es el hecho de que, incluyendo aquellos casos en que la libertad del otro ha sido reconocida como un elemento esencial del tipo de situación bajo estudio, la teorización haya perseguido la meta de una reducción de la indeterminación introducida por el juego de las libertades en presencia, mediante la construcción de modelos, orientada por el paradigma científico-natural. El ejemplo clásico para ilustrar el punto es el de la teoría de los juegos, en sus diversos desarrollos y múltiples encarnaciones.

No obstante; se podría decir que no hay nada de extraño en todo esto, ya que estos desarrollos intelectuales se limitan a reflejar lo que son las tendencias básicas de la vida social, política y económica contemporánea.

En efecto, a partir del advenimiento de las tres instituciones que la han plasmado -el Estado absolutista, el libre mercado y la división social del trabajo característica de la sociedad industrial- el tratamiento de la libertad del otro se ha orientado por dos metas: la aniquilación de esa libertad, o imponer a esa libertad una estructura que remueva la indeterminación que introduce.

La aniquilación de la libertad del otro va desde formas relativamente incruentas de aprendizaje y habituación sociales - en este sentido, es sintomático que Trotsky indique, en uno de los párrafos arriba transcritos, la disciplina como un mecanismo adecuado de remoción de incertidumbre- al exterminio físico del otro.

Las innumerables formas de aniquilación que se han concebido y puesto en práctica poseen un rasgo en común: la capacidad de aniquilar al otro parece ser directamente proporcional a la disponibilidad de medios materiales con que se cuenta.

Ciertamente, lo más simple para reducir al zorro a mera "naturaleza" reside en aumentar el número de cazadores y perros, o criar mejores perros y caballos, o sustituir las escopetas por armas más mortíferas y los caballos por jeeps y helicópteros. No es difícil transitar del zorro y los cazadores al delincuente y la policía, y de aquí a la guerra limitada.

Probablemente requiere algo más de imaginación caer en la cuenta de que el mismo principio está en juego en la eficacia que adquiere el departamento de personal de una empresa, o una oficina nacional de planificación.

Es esta relación entre superioridad de medios y capacidad de aniquilamiento de la libertad del otro la que explica la enorme seducción ejercida por la técnica y su fundamento -el paradigma científico-natural- como medios de remoción de la incongruencia entre acción y resultados. De lo contrario, habría que afirmar que se vive un espejismo a escala planetaria, lo que contradice toda experiencia.

No obstante, de estarse a lo que señala Clausewitz, esta concepción de los problemas de la acción sería esencialmente errónea, justamente al desdeñar la idea de la libertad del otro como elemento central de esa problemática. Cómo compatibilizar entonces la noción de un otro que ofrece una reacción viviente con el éxito patente de una solución científico-

natural y técnica a los problemas de la acción?

La primera observación que se impone es que las modalidades de aniquilación de la libertad del otro poseen alguna especificidad en cuanto a su adecuación como medios respecto de tipos de fines perseguidos.

Donde ello se ve con mayor claridad es en la modalidad más radical de aniquilación: el exterminio físico. En la guerra absoluta, así como para los tenebrosos designios de la imaginación y fantasía criminales, el exterminio es un medio idóneo; como instrumento para elevar la productividad campesina, se ha revelado históricamente como un fracaso: si el fin, perseguido exige que el otro conserve la vida, su exterminio traiciona los fines que el exterminador perseguía.

Más en general, podría decirse que siempre que la consecución de los propios fines suponga la preservación de un determinado grado de libertad en el otro, la modalidad de aniquilación de la libertad del otro escogida deberá detenerse en ese límite, so riesgo de derrotarse a sí mismo.

La idea había sido expresada con toda claridad por Clausewitz, al referirse a la superación de la fricción en la guerra, en un párrafo transcrito anteriormente: una poderosa voluntad de hierro puede superarla, aplastando los obstáculos que se le interponen, pero con ello corre el riesgo de terminar destruyendo sus propios instrumentos.

Pero preservar en mayor o menor medida la libertad del otro implica mantener, como elemento fundamental de la interacción, la posibilidad de su reacción viviente -su capacidad creativa, su imaginación, su capacidad de innovar, de sorpren-

der-, y en consecuencia la posibilidad de constitución de una acción recíproca, para seguir con la terminología clauswitziana.

No obstante, en esa interacción está inscrito un riesgo, similar al riesgo de ascensión a los extremos que Clausewitz pensaba que es inherente a la propia lógica de la guerra, y que puede conducir en definitiva a la guerra absoluta.

En efecto, admitir que el otro preserve en libertad implica conformarse con una medida más o menos importante de incongruencia entre la propia acción y sus resultados.

Pero esa conformidad es siempre precaria en razón de la seducción creciente que vienen ejerciendo el progreso técnico y la acumulación de medios en cuanto vías idóneas para la superación de la incongruencia entre acción y resultados.

En consecuencia, los equilibrios que pueden alcanzar las libertades en presencia son inestables, y existe siempre el riesgo de una escalada donde se vayan jugando, cada vez de manera más absoluta, esas libertades.

Es este punto donde el error consistente en teorizar los problemas de la acción como si el otro fuera mera materia inorgánica, sólo capaz de respuestas mecánicas y en principio reducibles a un control absoluto, se cobra con creces de quienes lo cometen.

Por otra parte, cometer ese error no es contradictorio con un comportamiento práctico que reconozca la libertad del otro. Este último viene impuesto, por así decirlo, por la fuerza de las cosas.-el carácter de los fines perseguidos impone preservar en alguna medida esa libertad-, pero no supone

ni una conciencia clara de esa libertad, ni menos un saber teórico sobre ella. Por la inversa, la situación contemporánea invita a un comportamiento práctico que no puede menos que admitir esa libertad, y a la vez a una consideración de los problemas de la acción, orientada por el paradigma científico-natural y el logro técnico, que la niega o la escamotea.

Pero esta tendencia no puede sino acentuar la inestabilidad de los equilibrios alcanzados y, por lo tanto, el riesgo de la escalada ya esbozada: si de lo que se dispone es de una concepción que reduce al otro a simple "naturaleza", las respuestas a los hechos que genera el ejercicio de su libertad se inspirarán en la idea -conscientemente admitida o no- de aniquilar su libertad, y recíprocamente.

No se trata de fantasías. Las expresiones ideológicas de este estado de cosas han tenido y tienen vigencia histórica, como asimismo sus efectos prácticos.

La sociedad contemporánea privilegia también un segundo camino en el tratamiento de la libertad del otro: imponer a esa libertad una estructura que remueva la indeterminación que produce.

Lo peculiar de estas situaciones -de las cuales la situación de mercado es quizás el ejemplo más típico- reside en poner ciertas condiciones que inducen en el otro una racionalidad bien determinada, cognoscible, de modo tal que la conformidad del comportamiento del otro con esa racionalidad permite una previsión rigurosa de sus acciones.

En el caso de una estructuración perfecta del comportamiento, lo que se conserva es una apariencia de la libertad del otro: toda "reacción viviente" ha sido eliminada y el comportamiento ha sido reducido a mera "naturaleza", pero todo sucede como si las respuestas de los protagonistas expresaran el ejercicio de las respectivas libertades.

En las páginas finales de la Crítica de la Razón Dialéctica, Sartre ha hecho una caracterización de esta modalidad de interacción que ahorra ulteriores comentarios 5/ :

...cuando uno de los adversarios tiene la posibilidad de prever rigurosamente las acciones del otro y de provocarlas por sus acciones, y cuando esta previsión corresponde en el enemigo a la necesidad de sus reacciones..., la acción recíproca y antagónica tiende a identificarse con una acción individual. Pero es que precisamente el adversario dominado no es ya más que un objeto; se encontrarían en el fondo, la misma transformación del vencido, pero con menos rigor, si se considerasen las relaciones de un ejército victorioso y de un enemigo derrotado. Es la imprevisibilidad relativa del adversario -en tanto que esta imprevisibilidad es comprendida y en tanto que constituye la ignorancia del Otro- la que conserva en la lucha su carácter de reciprocidad.

Hasta qué punto se logran en la realidad esas estructuraciones perfectas de la libertad del otro, es un problema cuya respuesta sólo puede quedar librada a la experiencia.

En todo caso, aún si las situaciones de estructuración perfecta son prevalecientes, esta modalidad de tratamiento de la libertad del otro implica, como condición necesaria de su éxito, la preservación de un grado importante de racionalidad analítica en el adversario */.

*/ En caso contrario, la situación de estructuración degenera en un caso de aniquilamiento de la libertad del otro.

Si bien esa racionalidad es incompleta, en cuanto elimina la posibilidad de nuevas respuestas, creativas e innovadoras, su sola subsistencia -o, aún mejor, su exigencia- hace que la probabilidad de un redescubrimiento de la capacidad de innovar -y, por tanto, de desestructurar la situación- sea bastante más importante que en el caso de aniquilamiento exitoso de la libertad del otro. Obviamente, en los casos de estructuración imperfecta, que probablemente son los más, esa probabilidad es aún mayor.

Por ello, a lo que se asiste en la realidad es a un juego permanente de procesos de estructuración y desestructuración, y la afirmación de Clausewitz acerca del carácter ilusorio de toda teorización que niegue la libertad del otro cobra plena validez.

Ciertamente, quienes han codificado y elaborado teóricamente este tipo de situaciones -la teoría de los juegos, en sus diversos desarrollos y encarnaciones, o los desarrollos de la economía neoclásica, son quizás los ejemplos clásicos- no son precisamente unos ingenuos en esta materia.

Para estas elaboraciones teóricas es capital definir el objeto de análisis en términos de una situación perfectamente estructurada y de una racionalidad que excluya la posibilidad de una respuesta innovadora, capaz de desestructurar la situación y superarla, quizás hacia estructuraciones distintas y de una nueva calidad.

Desde el momento en que se admite esa posibilidad, se reintroduce toda la indeterminación que se trataba precisamente de eliminar.

Pero, a la vez, la libertad del otro impone en la vida práctica esa indeterminación, y trae consigo una incongruencia entre acción y resultado que, o bien impide a esas elaboraciones teóricas dar adecuadamente cuenta de lo que efectivamente acontece, o las convierte en guías insatisfactorias de la acción: al escamotear el problema de la libertad del otro, se exponen a que la experiencia las falsifique.

La respuesta que estas elaboraciones teóricas ofrecen para protegerse a sí mismas de este estado de cosas es bien clara: alegar precisamente su carácter parcial, su naturaleza insatisfactoria en relación con un suceso de lo real que no puede sino superarlas.

Cuando los cultores honestos de estas disciplinas vinculadas a los problemas de la acción alegan que las recriminaciones de incompetencia explicativa e ineffectividad práctica son injustas, porque nunca sostuvieron que se pudiera ir en su aplicación más allá de los límites que ellos mismos se impusieron -aún cuando esos límites recorten una realidad virtualmente inexistente-, están en lo cierto.

No obstante, si bien esa actitud puede ser cabalmente comprendida en mundos académicos, no alcanza resonancias importantes en la vida práctica cotidiana.

En efecto, en el dominio del sentido común esas elaboraciones teóricas tienden a ser entendidas, en razón de la enorme legitimidad que les confiere su parentesco con el paradigma científico-natural, como aquello que es propiamente científico en la investigación y reflexión sobre los problemas de la acción; por lo tanto, las proposiciones que ellas generan cons-

tituyen lo que es propiamente racional en relación con esa problemática.

En el caso extremo, el desajuste entre acción y resultados, según es codificado por esa razón analítica, no es la expresión del carácter limitado de un determinado tipo de razón, sino que es la realidad misma la que es irracional.

El ejemplo típico de los efectos que conlleva esta modalidad de comprensión se encuentra en el status privilegiado que en diversas situaciones sociales alcanzan las teorizaciones económicas neoclásicas.

Por una parte, siempre resulta que toda realidad económica es mucho más rica y compleja que los estrechos mundos imaginarios que la teoría construye. Pero dado que la racionalidad constituyente de esos mundos imaginarios se hace sinónima con la razón en economía, hay que concluir que la realidad es irracional.

Por otra, si a lo que se aspira es justamente a una vida económica racional, el imperativo es la transformación de esa realidad irracional, de modo de adecuarla al único modelo de racionalidad concebible.

Sin embargo, la libertad del otro está siempre presente, y constituye la fuente fundamental de fricción en ese proceso de transformación, fricción que no puede ser superada por los instrumentos que la teoría proporciona, precisamente en cuanto ella niega la libertad del otro.

En la escalada de frustración y exasperación que esa situación provoca, la seducción de aniquilar la libertad del otro, como medio para eliminar esa fricción, se va tornando

más intensa.

V.

En definitiva, en el dominio de los problemas de la acción se vive de notables esquizofrenias.

El hecho de la libertad del otro otorga a la interacción recíproca una peculiar calidad, que no puede sino llevar necesariamente a una significativa incongruencia entre acción y resultados.

Por su parte, la práctica social tiende a negar la libertad del otro, y a partir de esa negación inscribe en ella misma el germen de una destrucción radical de esa libertad, que sólo podría alcanzar completitud en la aniquilación absoluta de lo que es distintivamente humano en la interacción.

Adicionalmente, la codificación y elaboración científica de esa práctica no logran, en razón de su posición acrítica, rescatar la libertad del otro como elemento teórico central; por el contrario, la niegan o escamotean.

Así, la razón no sólo se revela impotente frente al desafío de superar la brecha entre acción y resultados, sino que a la vez refuerza las tendencias prácticas destructivas, que persiguen despojar de su carácter distintivo a la interacción.

Qué pensar frente a todo ello? Se trata de una situación sin salida, ante la cual sólo cabe la resignación? O, por el contrario, subsisten vías que podría valer la pena explorar, conducentes a otras modalidades de concebir los problemas de

la acción?

Una primera respuesta a los interrogantes originados en estas notas reside simplemente en afirmar la presencia de un elemento irreductible de irracionalidad en la relación en tre acción y mundo.

Obviamente, ello puede considerarse como una respuesta teóricamente aceptable, pero en cuanto orientación práctica es altamente insatisfactorio.

Esa insatisfacción explica que, por lo general, cuando se ha llegado -de manera explícita o implícita- a esa conclusión, exista de todos modos un afán de ofrecer alguna recomendación de orden práctico, cuya garantía a lo más descansará en la autoridad o confianza que se quiera depositar en el autor de que se trate.

El ejemplo típico en este respecto es la recomendación que ofrece Maquiavelo, al finalizar su análisis de la fortuna:

Concluyo entonces que ya que la fortuna varía y los hombres no cambian en su proceder, éstos tienen éxito en cuanto el proceder se conforma a las circunstancias, y fracasan en cuanto se oponen. Ciertamente pienso que es mejor ser impetuoso que cauto, porque la fortuna es una mujer, y es necesario, si se desea ser su dueño, conquistarla por la fuerza; y se puede constatar que se deja subyugar por el intrépido, más que por él que procede fríamente. Y por tanto, como una mujer, siempre es amiga de los jóvenes porque ellos son menos cautos, más bravos y la toman con mayor audacia.

En parte la máxima maquiavélica constituye una alusión metafórica a la aniquilación de la libertad del otro */, pero lo cierto es que ella no se deriva de la constatación de una buena dosis de rigidez en el proceder de los hombres.

Curiosamente, esta apología de la imprudencia, como respuesta a lo que se percibe como una necesaria incongruencia entre concepción y ejecución, ha encontrado una clara resonancia posterior.

Así, por ejemplo, en su ya referido análisis sobre los sucesos rusos de 1905, Trotsky hace suya una afirmación de Marx, contenida en Revolución y contrarrevolución en Alemania, que es expresiva de la misma actitud:

En la revolución, como en la guerra, es absolutamente necesario, en el momento decisivo, arriesgarlo todo, cualesquiera que sean las posibilidades de la lucha...

Prescindiendo de la posibilidad de que lo que en realidad se está valorando indirectamente aquí es el aplastamiento de la libertad del otro, no se divisa la razón de esta especial predilección por el riesgo.

El argumento que da Marx es que la victoria sonríe a los audaces, y en esto sigue a Maquiavelo.

*/ No queda claro en el pasaje si la imprudencia, bravura, intrepidez, audacia, etc., tienen un efecto de seducción, o si se trata simplemente de violación. Escudriñar la medida en que la seducción aniquila la libertad nos llevaría lejos del propósito de estas notas.

Ciertamente, para embarcarse en un curso de acción sobre cuyas consecuencias se está en tinieblas, o para apostar contra una muy alta probabilidad de fracaso, se requiere de una acentuada preferencia por el riesgo, que es lo que usualmente se llama de audacia.

Que exista una correlación empírica entre esa predilección por el riesgo y la frecuencia de éxitos, esto ya es algo particularmente dudoso */. Por lo menos, hasta ahora nadie ha aducido una evidencia razonable al respecto. Aún más, suponiendo que esa regularidad empírica existiera, qué sentido se le podría dar? Se trataría de un misterioso "dato natural", casi mágico, de difícil comprensión.

El lenguaje de las virtudes no contribuye a cerrar la brecha entre acción y resultados. Más bien, contribuye a constituir la irracionalidad del mundo.

Una de las dudas que surgen ante la constatación de la incongruencia entre concepción y resultado, es la de si el problema no deriva en definitiva de una parcialidad del punto de vista asumido.

*/ Si el premio es alto y la probabilidad de fracaso también lo es, obviamente para alcanzar el premio hay que apostar contra esa probabilidad. "In the long run", el número de fracasos va a exceder con creces al número de éxitos, pero cuando se produce un éxito la magnitud del premio lo convierte en un evento de especial relieve, inusitado, extraordinario. Quizás haya algo de esto tras la máxima "la victoria es de los audaces".

Desde el punto de vista de cualquiera de los protagonistas su acción se presenta caracterizada por una brecha aparentemente insalvable en relación con el mundo sobre el que esa acción se ejerce.

Pero para un observador capaz de asumir el juego recíproco de las libertades en presencia, las distintas racionalidades limitadas que se constituyen en el mundo podrían ser susceptibles de integrarse en una totalidad, provista de un sentido y una racionalidad globales, que en definitiva implican superar las brechas entre acción y resultado propias de los proyectos que se enfrentan.

En otras palabras, para un pensamiento totalizador la irracionalidad del mundo, producto de las diversas perspectivas parciales enfrentadas, se disuelve y da paso a una racionalidad global, emergente a partir del proceso mismo de totalización.

Lo propio de toda historiosofía */ es precisamente eso: mostrar cómo los diversos fines parciales se articulan, según procesos específicos, en la producción de un sentido global totalizador. Aún más, la percepción de brechas entre acción y resultados y de la irracionalidad que así se origina, productos de la parcialidad de las diversas perspectivas, pueden considerarse elementos centrales en la dinámica que conduce al sentido y racionalidad globales: son argucias de la razón, o expresión de ese hacer que no sabe que lo hace.

Las historiosofías pueden expresarse filosóficamente

*/ La noción es de L. Kolakowsky (L. Kolakowsky, Toward a Marxist Humanism. Essays on the Left Today, Grove Press Inc. 1969).

-basta recordar a Hegel, o a Sartre, que piensa que ofrece el método adecuado para así pensar-, o bien como elaboraciones historiográficas menos especulativas y más positivistas -tómese, por ejemplo, El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II de Braudel-, o como teorías positivas, relativamente ahistóricas, definidas sobre un dominio acotado de fenómenos: la "mano invisible" de Smith constituye un buen ejemplo de esto último.

La dificultad inherente a esta modalidad de aproximarse a los problemas de la acción reside en su carácter zaguero en relación a los hechos que totaliza. Se trata de un pensamiento que trabaja sobre la materia muerta de un pasado.

De allí, sus dificultades para mejorar, cualitativamente, una conciencia del presente, habilitándola para superar su necesaria parcialidad.

En el mejor de los casos, ella puede incluir el presente y el futuro, ofreciendo una hipotética determinación de ellos a partir de la materia muerta del pasado. Pero ello es siempre metodológicamente sospechoso y, adicionalmente, implica una aniquilación de la libertad del otro en el nivel del pensamiento, lo que la hace doblemente sospechosa.

En el peor de los casos, genera una profecía, optimista o consolatoria, que sólo puede acentuar la irracionalidad del mundo.

Es Levinas quien ha señalado de la manera más sintética las miserias de esta modalidad de aproximarse a los problemas de la acción 6/ :

La totalización no se lleva a cabo más que en la historia -la historia de los historiadores- es decir, entre los sobrevivientes. Reposa sobre la afirmación y sobre la convicción de que el orden cronológico de la historia de los historiadores, delinea la trama del ser en sí, análogo a la naturaleza. El tiempo de la historia universal permanece como el fondo ontológico en el que las existencias particulares se pierden, se contabilizan y en el que resumen, al menos, sus esencias

Y más adelante agrega :

La interioridad es la posibilidad misma de un nacimiento y de una muerte que no extraen de ningún modo su significación de la historia. La interioridad insta un orden diferente del tiempo histórico en el que se constituye la totalidad, un orden en el que todo está pendiente, en el que siempre sigue siendo posible lo que, históricamente, no es ya posible. El nacimiento de un ser separado que debe provenir de la nada, el comienzo absoluto, es un acontecimiento históricamente absurdo. Igualmente la actividad salida de una voluntad que, en la continuidad histórica, marca, en todo momento, la punta de un nuevo origen */.

En definitiva, para toda historiosofía la libertad del otro es un absurdo.

La reafirmación de la utopía puede constituir una respuesta a los interrogantes que plantea la acción.

*/ El último subrayado es nuestro.

Así, se puede sostener que el anhelo de congruencia entre acción y resultados sólo puede ser satisfecho en una sociedad donde, por una parte, los fines perseguidos por las diversas personas sean recíprocamente transparentes para todos y donde, por otra, exista una armonía fundamental de fines.

En esa sociedad, la interacción sería básicamente cooperativa y, en el fondo, no es que ella se cimiente en la libertad del otro, plenamente reconocida, sino que esa libertad deja de ser un problema.

No obstante, las sociedades que se viven se caracterizan por la opacidad recíproca -premeditada o no- y desarmonía de los fines que se persiguen.

La potencialidad de la construcción utópica hay que buscarla, no en la valoración positiva del orden ideal propuesto, ni en la valoración negativa de lo existente por contraste con ese orden ideal -después de todo, productos triviales de la lógica misma que inspira la utopía-, sino en la luz que puede arrojar sobre los problemas de la acción que plantea lo que hoy existe.

La utopía genera una esperanza, y ello es una contribución esencial a la acción, pero igualmente importante es la pregunta por los fundamentos racionales de esa esperanza, y ella sólo puede estar referida a una comprensión y a una intervención en la acción tal como existe hoy. Este es el problema del tránsito hacia la utopía, o de la aproximación de lo existente a la utopía.

En este punto, la práctica utópicamente orientada se ha

revelado históricamente como un realismo siniestramente rampón: es la guerra para acabar con todas las guerras, o el aniquilamiento de las libertades de los otros como condición del reino de la libertad concreta, y así por delante.

Se trata de hechos bien conocidos, sobre los que no vale la pena insistir.

En definitiva, sólo restaría la esperanza de que el Gulag es el vehículo hacia la tierra prometida; pero, cuál podría ser, razonablemente, el fundamento racional de una tal esperanza?

VI.

Sería demasiado pretencioso intentar ofrecer siquiera un esbozo de respuesta a las inquietudes planteadas en estas notas.

No obstante, después de haber identificado tantos callejones sin salida, es justo exigir, o bien una capitulación expresa, o alguna indicación acerca de vías posibles de explorar.

Se podría comenzar intentando dilucidar aquello que habría que exigir de un pensamiento y una acción para convenir en llamarlos de racionales.

Si se conviene en llamar de racional a aquello que no rechaza ni niega la experiencia, sino que consiente en ella -como una necesidad impuesta por el imperativo de preservar su peculiar identidad, esto es, el ser racional-, la libertad del otro es un dato primario, y toda racionalidad pasa por su

reconocimiento.

Segundo, se puede convenir que no hay racionalidad cuando se busca la derrota de los propios fines, o cuando se ignora el problema de la posibilidad siempre presente de que la propia acción conduzca a la derrota de sí misma.

Ciertamente, el hecho de la libertad del otro abre la posibilidad del fracaso, pero el criterio de racionalidad propuesto es más exigente: obliga a considerar la posibilidad de derrotarse a sí mismo.

Tercero, si a partir de la evidencia originada en la experiencia es claro que la libertad del otro se relaciona necesariamente con la consecución de los propios fines, la racionalidad exigiría el reconocimiento de esta necesidad de la libertad del otro, puesto que racionalidad significa consentir en lo evidente.

Finalmente, y tal como no es racional rebelarse ante la evidencia de la necesidad o de lo inevitable, tampoco lo es resignarse ante lo inevitable, o no intentar despejar la ignorancia que se pueda tener acerca de la inevitabilidad o evitabilidad de algo.

La incongruencia entre acción y resultados es un hecho de la experiencia, pero no es racional afirmar sin más su inevitabilidad.

Ahora bien, el reconocimiento de la libertad del otro no conduce necesariamente a respetarla, o a comportarse de modo que ella se preserve.

De hecho, ese reconocimiento puede simplemente prelu-
diar

su aplastamiento o aniquilamiento.

En el extremo, ese aplastamiento adopta la forma del exterminio a escala planetaria. El resultado es claro: la soledad de unos pocos, o la soledad absoluta donde no hay ninguno.

Ciertamente, el "ocaso de los dioses" es una posibilidad; pero, no habría aquí un caso de una acción que se derrota a sí misma?

Se puede aceptar que la vida es preferible a la muerte, y la sociedad a la soledad, no tanto en razón de una decisión última infundamentada, sino como una experiencia humana reiterada a través de los tiempos y codificada bajo innumerables formas.

En este sentido, la aspiración a la racionalidad obligaría a consentir en esa evidencia originada en la experiencia.

Pero ello implica consentir en otro dato igualmente primario: la necesidad de la presencia de algún otro y, por tanto, la necesidad de la libertad de ese otro.

De esta manera, el exterminio total es irracional: es una acción que derrota fines primarios del protagonista y que implica no consentir en una evidencia originada en la experiencia.

Sin embargo, el exterminio total no es la única forma que la aniquilación de la libertad del otro puede adoptar. Por ejemplo, el genocidio es una forma de aplastamiento que permite conservar a quien lo practica la vida y las condiciones elementales de la sociabilidad al interior del propio colectivo.

Si la población exterminada constituyera un "puro" obstáculo para el exterminador, es decir, si la necesidad, no ya de libertad del otro sino de su simple existencia, estuviera radicalmente ausente, entonces habría que afirmar la racionalidad del genocidio */.

Probablemente, ese rasgo prevaleció en los casos de genocidio hasta las primeras décadas de este siglo, pero la situación contemporánea es distinta: aún cuando no exista un vínculo de solidaridad objetiva entre dos poblaciones directamente -por ejemplo, por la inserción en un sistema de división social del trabajo común-, las interdependencias generadas en la vida contemporánea garantizan, aún indirectamente, la necesidad de un mínimo de libertad del otro - más no sea la que se obtiene por el sólo hecho de estar vivo.

Por ello, el genocidio es irracional: implica derrotarse a sí mismo, al no consentir en la evidencia de que contemporáneamente no goza de impunidad.

Según se mostró en otra parte de estas notas, las diversas formas menos radicales de aniquilamiento de la libertad del otro encierran la tendencia a escalar hacia formas más radicales, por un lado, y a mantener una medida importante de incongruencia entre acción y resultados, resultante de la preservación práctica de la libertad del otro, por otro lado.

Para poder calificar de racionales estas prácticas, habría que demostrar su inevitabilidad. Hay casos en que ello se puede afirmar: por ejemplo, la defensa propia frente a una agresión.

No obstante, el hecho de que exista una vía alternativa

*/ Independientemente de que un genocidio sea una perversidad abominable. El mal puede ser racional.

-la imposición a la libertad del otro de una estructura que remueva la indeterminación que produce-, y que en general parece traer consigo una menor brecha entre acción y resultados -piénsese en las diferencias de productividad entre trabajo esclavo y el trabajo formalmente libre del sistema industrial-, muestra que el aniquilamiento es en principio evitable.

Lo último que habría que considerar es en qué medida es evitable la reducción del otro a mera "natura eza" por imposición de una estructura que determina su libertad.

En este punto, estas notas se limitarán a una críptica caracterización ofrecida por Levinas 7:

La política tiende al reconocimiento recíproco, es decir, a la igualdad: asegura la felicidad. Y la ley política acaba y consagra la lucha por el reconocimiento.

Es quizás a partir de la elucidación de una noción de política como la transcrita, que se abren nuevos senderos para una exploración más fructífera de los problemas de la acción.

Citas

- 1/ Los párrafos transcritos de Trotsky han sido tomados de 1905 - Resultados y Perspectivas (edición de Imp. Bío-Bío, Santiago de Chile, sin fecha).
- 2/ Se ha utilizado la edición de De la Guerra de Pelican Classics (Clausewitz, On War, Pelican Classics, 1968).
- 3/ Citado por R.M. Schneider, The Political System of Brazil, Columbia University Press, 1971, p. 217:
- 4/ Se ha utilizado la edición de Modern Library (N. Machiavelli, The Prince and The Discourses, The Modern Library, 1950).
- 5/ Sartre, Crítica de la Razón Dialéctica, Losada, Libro II, págs. 488-489.
- 6/ E. Levinas, Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad, Ediciones Sígueme, 1977, págs. 78-79.
- 7/ E. Levinas, ob.cit., p. 87.

"LA ESTRUCTURA DE LA EXPERIENCIA HUMANA"

(Perspectiva fenomenológica sobre el sujeto)

por: Luis Silva Santisteban

Nota: La presente ponencia constituye la Introducción y el 1º capítulo del libro "La Estructura de la Experiencia Humana", que actualmente se halla en prensa, y será publicado por el sello editorial de la Universidad de Lima del Perú. Obviamente que en la ponencia se pierde la completitud de las descripciones concretas de la experiencia, que son desarrolladas con relativa amplitud en el libro mencionado.

Lima, Mayo 1981

CARLOS ALBERTO URIBE T.
Instituto Colombiano de Antropología

I

Al final de su comparación entre la "vieja" y la "nueva" filosofías, Hans Reichenbach (1951: 325) afirma tajantemente que el trabajo de los nuevos filósofos no se beneficia en modo alguno de consideraciones históricas. Los nuevos filósofos no miran hacia atrás: ellos sólo se preocupan de sus propios temas de estudio y no de las relaciones que éstos tengan con el pasado. Dado que hay más error que verdad en la filosofía tradicional especulativa, la presentación histórica de estos sistemas filosóficos como diferentes versiones de la sabiduría induce en el estudiante un relativismo filosófico -esto es, a creer que solamente existen opiniones filosóficas más no una verdad filosófica. Hans Reichenbach es, por supuesto, un connotado representante del positivismo lógico (o empiricismo analítico), según él, la nueva filosofía verdaderamente científica. Reichenbach es, además, el autor de la conocida distinción entre el "contexto de justificación" de una teoría que clama el carácter de científica, y el "contexto de descubrimiento" de dicha teoría. El primero tiene que ver con el análisis lógico de las estructuras conceptuales de la teoría y su testabilidad, y debe ser el dominio apropiado de la filosofía de la ciencia. El segundo se refiere a los orígenes históricos de las teorías científicas, las condiciones sociopolíticas que influyen en la aceptación o no de ellas, y a las formas como los científicos las generan. Este último, según los filósofos analíticos, es el dominio de los historiadores de la ciencia, los sociólogos de la ciencia o aun los psicólogos sociales.

De otro lado, Thomas S. Kuhn en las primeras líneas de su influyente libro La Estructura de las Revoluciones Científicas (1962), afirma que la historia, si no es vista más que como un anecdotario o una cronología, puede producir una transformación decisiva en la imagen de ciencia que poseemos. En consecuencia,

* Agradezco los comentarios y aportes de François Correa, Roberto Pineda Camacho, Horacio Calle, Alexander Cifuentes y Elías Sevilla Casas. Por supuesto, las opiniones expresadas en este ensayo son responsabilidad del autor.

Kuhn se impone la construcción de una filosofía de la ciencia surgida a partir del estudio histórico de la actividad científica misma. Para él, los científicos del presente deben mirar hacia el pasado, y el filósofo de la ciencia debe aprender del historiador y del sociólogo. No se puede, por lo tanto, separar claramente el contexto de justificación del de descubrimiento. La ciencia, entonces, no es inmune a determinaciones sociales. Además, si queremos entender la producción y reproducción del conocimiento científico debemos considerar la comunidad de científicos que lo engendra, especialmente sus paradigmas -y la noción de paradigma, considerada como una constelación de creencias, valores y técnicas comunes a los miembros de una comunidad científica dada, y como los modelos de solución establecidos por esa comunidad, es fundamental en el tratamiento Kuhniano de la ciencia.

Este trabajo busca entender la historia reciente de la etnología colombiana, a partir de la imagen del proceso científico que resulta de la crítica de Kuhn al positivismo lógico. En particular, me interesa de ésta última la aplicación heurística de la noción de paradigma, y su énfasis en el papel de la historia y la sociología de la ciencia en la evaluación tanto de la ciencia, como del trabajo científico mismo. (Dejo de lado otros aspectos de la concepción de Kuhn que no son pertinentes en la discusión, además que tampoco pienso que el movimiento filosófico del cual ésta forma parte supere todos los problemas del positivismo lógico). Se acentuarán especialmente, las determinaciones tanto políticas como sociales en la investigación etnológica, y las formas como ésta ha respondido a aquellas. Esta reflexión histórica sobre la etnología colombiana desemboca, además de en una aproximación a su estado actual, en la posibilidad de clarificar las tareas futuras que deben emprender los etnólogos en el país.

Finalmente, este ensayo trata de la etnología y no de la antropología colombiana durante los últimos años, pues no pretendo cubrir todo el campo de intereses de los antropólogos colombianos, inscrito, por lo demás, en la tradición norteamericana de ramas y especializaciones de la antropología. De esta manera, me preocupan fundamentalmente la investigación y el análisis antropológicos sobre la condición sociocultural de los grupos étnicos indígenas -lo que tradicionalmente se considera como etnología. No me ocupo aquí de la pesquisa antropológica en los contextos campesinos, urbanos y negros del país (ni muy notoriamente de la arqueología, cuya práctica tendió a una clara separación de la etnología durante la pasada década). No obstante, muchas de las reflexiones que siguen tienen claras incidencias en todo el campo antropológico.

II

Uno de los fenómenos más notorios de la antropología colombiana reciente, es el "boom" en el número de antropólogos profesionales. Según el Directorio de Antropólogos Colombianos, sólo entre 1968 y 1978 se graduaron en el país 210 licenciados, y como se desconoce el año de graduación de algunos colegas, este número probablemente sea más alto. En contraste, entre 1942, un año después de la creación del antiguo Instituto Etnológico Nacional, y 1964, el último año en que su sucesor, el Instituto Colombiano de Antropología, otorgó licenciaturas, se graduaron 40 antropólogos. Es de anotar que el Directorio logró registrar 302 antropólogos en el país, incluyendo aquellos graduados en el extranjero (28 personas). Este "boom" es el resultado directo del desplazamiento de la docencia antropológica del Instituto Etnológico y del Instituto de Antropología a la universidad colombiana, movimiento llevado a cabo durante la década de 1960.

Quiénes fueron los maestros de estos contingentes de estudiantes que ingresaron a la universidad a aprender antropología? Por lo menos hasta los años 1971-1972, fueron los antropólogos de las primeras generaciones formados fuera de la universidad. A ellos se les sumaron jóvenes docentes extranjeros, venidos principalmente de Francia y de los Estados Unidos. Como lo anota Roberto Pineda Camacho (1979), hubo diferencias en la orientación de los programas académicos que se organizaron. Por ejemplo, en los Andes se adoptó un programa de antropología más clásico con una orientación culturalista norteamericana. En la Nacional el programa tuvo una orientación marcadamente sociológica, en consonancia con sus orígenes en la Facultad de Sociología de ese entonces. Sin embargo, la antropología que se enseña en la universidad hasta finales de los años sesenta se inscribe dentro de los marcos de una ciencia social positivista. Pero entonces sobrevino la crisis en la forma de un vasto movimiento de protesta estudiantil. Era el año de 1971.

La crisis afectó prácticamente a todas las universidades del país. El detonante de la protesta fue el llamado Plan Básico para la Educación Superior que intentó montar, sin éxito, el gobierno de Misael Pastrana con su ministro de educación de ese entonces, Luis Carlos Galán. Dicho plan, originado a su vez en el tristemente célebre informe del experto internacional Rudolph P. Atcon escrito diez años antes, buscaba reformar la universidad colombiana según los patrones universitarios de los Estados Unidos, como lo anotan Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (1980). Las ciencias sociales se verían entonces refundidas en una facultad de "Artes Liberales" -según el modelo del College of Liberal Arts de la metrópoli- mientras que se enfatizaba el entrenamiento en las profesiones técnicas. Las universidades se converti-

rían, en efecto, en institutos tecnológicos, y el activismo político de los estudiantes sería más manejable. Ya los gobiernos del Frente Nacional tenían amargas experiencias con la sociología -y aquí sólo basta decir que Camilo Torres Restrepo fue profesor de sociología de la Universidad Nacional hasta poco antes de alistarse en la guerrilla.

El rechazo del Plan Básico fue, en suma, el rechazo de todo el sistema universitario nacional, incluyéndose el contenido de la enseñanza que se impartía en los claustros. Y en este proceso participaron los estudiantes de los departamentos de antropología, principalmente de la Nacional y de los Andes. Del cuestionamiento de la Universidad se pasó necesariamente al cuestionamiento de todo el orden establecido en nuestra sociedad. El movimiento estudiantil se transformó entonces en un movimiento político.

Un punto que en mi opinión todavía no ha recibido la debida atención, es el papel de los hechos en la arena internacional de ese momento en la protesta universitaria local. Quiero tan sólo elaborar un poco sobre dos de ellos.

Desde los tiempos de Nikita Khrushchov, el distanciamiento entre la Unión Soviética y la China Popular fue ya inevitable. En el país, el Partido Comunista Colombiano vio, al final de los años sesenta, el surgimiento de una organización obrera independiente que se nutría de la concepción revolucionaria emanada de la China de Mao. La escisión que ello trajo a la izquierda colombiana fue profunda. Se aumentaba así la división causada por otros sectores partidarios de la lucha guerrillera en los campos, y que seguían las orientaciones del "foquismo" heredado de la revolución cubana y las concepciones del Che Guevara, entre otros.

Los debates de la izquierda permearon el movimiento estudiantil. El cuestionamiento de la universidad y del país necesitaba de una concepción de la sociedad distinta de la que podía brindar la sociología positivista. Además era necesaria una discusión sobre el papel de los estudiantes en la dinámica de transformación y sobre los métodos adecuados para su acción. En suma, se imponía una dirección política para las jornadas universitarias y cada uno de los sectores de la izquierda busca brindarla por intermedio de sus militantes en la universidad. Aparecen entonces los consejos estudiantiles, se habla del cogobierno universitario, se organizan los Encuentros Nacionales de Estudiantes y surge el Programa Mínimo de los Estudiantes Colombianos -la alternativa de los mismos universitarios al Plan Básico. Todos estos desarrollos van acompañados de un activo movimiento cultural, especialmente en el teatro, las letras y la plástica,

cuya influencia continúa aún hoy. Parafraseando una feliz frase de Hernán Menao (1978), se impulsó una verdadera minirevolución cultural en la escuela.

El otro hecho en el campo internacional que me interesa discutir es la protesta estudiantil mundial. El inicio de la cadena de rebeliones universitarias que sacudieron a varios países tal vez pueda situarse en París, 1968. Luego la protesta surgió en México, Alemania Federal y en otras naciones europeas. En los Estados Unidos el movimiento de contracultura conocido popularmente como el "hippismo", recibió nuevos ímpetus por el rechazo de los intelectuales progresistas y los universitarios a la intervención de su país en el sudeste asiático. La agresión norteamericana en Vietnam se convirtió en uno de los puntos focales de la rebelión universitaria en el mundo desarrollado. En efecto, desde la sangrienta ofensiva del Tet, a comienzos de 1968, no parecía vislumbrarse el "final del tunel", en contra de lo que afirmaban la Casa Blanca y el Pentágono. En palabras del mexicano Carlos Fuentes (1969), "detrás de Vietnam ha nacido en los jóvenes del mundo desarrollado una nueva conciencia: la guerra armada contra un pueblo desarmado es sólo la expresión más repugnante de una guerra continua, desarmada, contra todos los países pobres, fuente de mano de obra y materias primas baratas, objeto de intervenciones políticas y de deformaciones culturales perpetuas, humillados recipientes del desgaste del desgaste en cuanto que consumidores marginales de las máquinas fatigadas, los aviones inservibles, los programas de televisión, los cosméticos y los juguetes plásticos del mundo industrial" (énfasis en el original).

Guardadas las proporciones y las diferencias de contexto, me parece que se impone una reflexión sobre las similitudes en la protesta de los estudiantes del extranjero, especialmente los de mayo de 1968 en Francia, y los estudiantes colombianos. Muchos temas de debate y métodos de lucha fueron comunes. Ambos criticaron sistemas universitarios desuetos; ambos hablaron de cogobierno universitario; ambos cuestionaron -o hicieron "contestation", para utilizar el vocabulario de los franceses- sus respectivos órdenes sociales: unos, la sociedad industrial de consumo, la sociedad "del desgaste" de que habla Fuentes; otros, la sociedad subdesarrollada y dependiente. Unos y otros fueron a la huelga, salieron a la calle, buscaron nuevas formas de expresión, hablaron de una alianza con la clase obrera y condenaron la decadente cultura de sus respectivas clases dominantes. Así mismo, los estudiantes colombianos rechazaron la intervención en Vietnam -recuerdan el montaje de "Vietnam" de Peter Weiss hecho por el grupo de teatro de los Andes?- a la que añadieron las intervenciones en Guatemala, República Dominicana, Chile.

III

Qué tanto afectó la crisis universitaria a la etnología colombiana? Fue radicalmente distinta la etnología que siguió a las jornadas estudiantiles de protesta? Hasta dónde llegó la "contestation" y qué renovación se produjo? Las respuestas a estos interrogantes no son en modo alguno tajantes.

Hacia 1974, cuando ya los ecos de las consignas que resonaron por los claustros se apagaron, los viejos profesores se habían casi totalmente separado de la docencia antropológica. Muchos extranjeros que combinaban la docencia con la investigación también se marcharon -algunos murmurando un "aquí no se puede trabajar". Los estudiantes habían descalificado, a veces dogmática y sectariamente, su docencia. A Boas, Kroeber, Malinowski, Redfield, Radcliffe-Brown se enfrentaron Marx, Engels, Lenin, Mao. Tan sólo se salvó entre los clásicos antropológicos Morgan. Y a este enfrentamiento -uno ya está tentado a escribir "enfrentamiento entre paradigmas rivales"- se sumaron luego ciertas figuras extranjeras que impulsaban la "disidencia" marxista en la antropología: Godelier, Meillassoux, Terray, para citar sólo nombres muy populares. Las publicaciones de estos últimos, muchas veces traducidas afanosamente en ediciones "piratas", junto con las Formen, El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado y La Sociedad Primitiva se convirtieron en textos obligados en las aulas. Con su ayuda, se iba a construir una etnología marxista en el país. Una etnología, que según la promesa, no iba a ser "académica" sino que sería puesta al servicio de los mismos indígenas y de la transformación social. Ya dejaba sentir su influencia en el país la joven antropología mexicana crítica del indigenismo heredado de la Revolución -quien no recuerda aquel conocido artículo de Bonfil Batalla "Es Aplicable la Antropología Aplicada"?

Los antropólogos de las primeras generaciones fueron reemplazados en la cátedra por jóvenes profesores egresados de las mismas universidades. La mayoría de ellos acababa de completar su monografía de grado, después de su primera experiencia real de campo. Obviamente no podían todavía madurar sus concepciones teóricas, ni ligarlas convenientemente con su experiencia empírica aún muy limitada. Esto necesariamente se reflejó en sus clases: el estudiante recién convertido en docente seguía con su formación en la cátedra, en frente de sus mismos alumnos apenas unos pocos años menores que él. (Y este uso verbal en pasado no es muy exacto, pues ésta es todavía en gran medida la pauta en el presente).

Las tesis de grado de estos docentes-estudiantes y sus discípulos son las que quizás expresen mejor las promesas y dificultades de esta etnología en proyecto. A pesar de las obvias limitaciones que estas tesis encierran, escogo comentarlas en este

punto porque ellas contienen muchas preocupaciones con respecto a la etnología y a su práctica, que después van a ser retomadas por los miembros que entonces se iniciaban en la comunidad de etnólogos. En ellas aparece casi invariablemente un "marco teórico" inicial, en donde el autor manifiesta su inconformidad con la etnología tradicional y plantea los principios innovadores. La lista de quejas es larga: se critica al funcionalismo por ser sincrónico e inadecuado para explicar el cambio histórico; se anota su sesgo conservador, al considerarse los sistemas sociales en un estado de equilibrio y con un mínimo de conflicto interno y desorden; se tachan los estudios de comunidad por aislar conceptualmente las comunidades indígenas en un intento de explicar su homogeneidad cultural, aún a costa de atomizar dicha totalidad en rasgos y patrones cuyo peso específico es igual. Acto seguido, se presenta al materialismo histórico como una alternativa para los estudios etnológicos. Se muestra su concepción de la historia y del conflicto social, no sin dejar de notar que la base económica tiene un mayor peso específico en esa explicación. Esta presentación generalmente hace uso de gran profusión de citas de los clásicos marxistas y sus intérpretes recientes, y en el fondo constituye una confesión de fe en dicha concepción de lo social. Una vez terminado el marco teórico se pasa al aspecto empírico de la tesis, a dar cuenta de los resultados de un trabajo de campo usualmente muy corto. Y es ahí precisamente donde surgen las dificultades: como no hay todavía un dominio suficiente de la teoría, es difícil pensar la realidad en términos de ella para simultáneamente enriquecerla, y el resultado es más una descripción de la situación de campo que su análisis. Más aún, no desaparecen por completo del tratamiento elementos de las teorías que se busca reemplazar

Sin embargo, hay que reconocer que estos nuevos etnólogos aportan temáticas e intereses diferentes a la etnología colombiana. Basta mencionar, a manera de ejemplo, los problemas de las relaciones interétnicas vistas con una óptica regional, y del cambio en los grupos indígenas y en las condiciones externas que ahora enfrentan. Además, se presenta un saludable reencuentro con la historia indígena: característicamente las monografías de grado presentan un trasfondo etnohistórico. En síntesis, estos intentos deben entenderse como parte esencial de un rompimiento con el positivismo de la etnología tradicional, y al mismo tiempo como una respuesta a un orden político y social en el que los indígenas llevan la peor parte. Corresponden, igualmente, a una fase todavía muy primaria en la precisión de un nuevo paradigma para desarrollar la etnología en Colombia por un sendero crítico, tanto al interior de la misma etnología como con respecto al orden social en el que ella se inserta. Y no menos importante, estas inquietudes implican una redefinición de las bases de la etnología y la construcción de una opción alternativa viable para su práctica.

Todos estos esfuerzos de renovación chocaron con un gran escollo: las limitaciones y desigualdades del conocimiento etnográfico del país. Al carecerse de una base empírica sólida, la salida al problema siempre parece ser la de una discusión básicamente teórica y conceptual. A pesar de ello, los etnólogos de esta generación revisitan muchos grupos indígenas ya estudiados hacia veinte y más años por los antropólogos que fueran sus maestros. Pero también los nuevos van a hacer trabajo de campo a esas áreas de Colombia poco conocidas aún para los mismos antropólogos. Esto es particularmente cierto en referencia a toda la parte oriental, especialmente la región de la selva tropical. Ya desde los tiempos de Gerardo Reichel-Dolmatoff en los Andes, se había gestado bajo su inspiración un interés por los estudios en la selva tropical. Muchos estudiantes colombianos marcharon entonces a temporadas de campo entre los grupos indígenas selváticos. Al mismo tiempo llegaron al país antropólogos extranjeros, principalmente estudiantes a nivel de postgrado, con el mismo interés. Así, por ejemplo, en el Vaupés se dan cita etnólogos ingleses con la perspectiva de Leach sobre la estructura social, etnólogos franceses de la escuela de Jaulin y etnólogos de los Estados Unidos participes de las preocupaciones del enfoque ecológico en la antropología. Ciertamente, los extranjeros vienen preparados tanto académica como financieramente. En contraste, los etnólogos locales trabajan "con las uñas", para usar una expresión muy nuestra. Corregir en algo este desequilibrio fue, precisamente, el objetivo de la Resolución 626-Bis, expedida en 1973. A pesar de sus limitaciones y de los errores en su aplicación, esta resolución representa un intento de colocar en un nivel de reciprocidad las relaciones entre las comunidades antropológicas nacional y extranjera.

IV

Después de 1974, el debate de la antropología colombiana abandona la universidad. La controversia se traslada entonces a otro escenario: el Instituto Colombiano de Antropología. Dicha controversia habría de polarizar efectivamente a la comunidad antropológica en dos bandos, según fuese la relación con las directrices que el Instituto imprimió a su actividad -y según el papel que cada uno de ellos asumió en la lucha por el control del poder en la administración de esa institución.

El ICÁN organizó su tarea etnológica en torno a las estaciones antropológicas. Las estaciones fueron concebidas como las sedes para realizar estudios interdisciplinarios y programas de acción entre los indígenas. Su localización generalmente coincidió con los llamados Territorios Nacionales, considerados como parte constituyente de un cinturón marginal del país, y donde

so preveían cambios rápidos en un período de tiempo relativamente corto. En su conjunto, el trabajo de las estaciones antropológicas era el de llevar a la práctica una nueva política indigenista. El objetivo principal de dicha política fue la consolidación de este cinturón marginal, básicamente entendida como un problema doble: la necesidad de reforzar internamente a los grupos indígenas amenazados por el proceso de unificación e integración nacional, y "lograr que el choque cultural con el mundo de los blancos no signifique la destrucción de estos grupos". Para ello, el Instituto se embarcó en diversos programas de tierras para los indígenas, de educación y salud más acordes con las necesidades de estas comunidades, y de tiendas comunales. De esta forma, el ICAN dio paulatinamente más énfasis al aspecto de la acción práctica: era "el tiempo de la acción".

Al margen de la polémica de todo tipo a que dio lugar esta orientación del Instituto, me interesa fundamentalmente buscar explicaciones sobre el por qué de ella. Ante todo, el interés del ICAN por los Territorios Nacionales no es gratuito, marcha en cierta forma del brazo de todo un proceso de expansión económica, de avance de la frontera económicosocial nacional y de consolidación política del Estado colombiano en estas áreas. Además, forma parte de los esfuerzos de otras agencias estatales por saber "qué pasa" realmente allí, donde los misioneros católicos y protestantes, los caucheros y comerciantes tenían establecidos sus dominios aparentemente exclusivos (cf. Jimeno 1979). Pero, a qué se debe la urgencia de la acción?

Frente a la antropología mundial y a los problemas más apremiantes de la humanidad, un autor de este período se pregunta sobre el papel del científico social en un país como Colombia (Paz 1978). Para él, hablar del antropólogo en abstracto, discutir sobre el carácter científico de la antropología, carece de sentido. Estas son "charlas de escritorio" que dejan de lado lo más importante del conocimiento: la transformación de la realidad. Ello implica que la ciencia pura, la ciencia por la ciencia, debe dar paso a la búsqueda imperiosa de nuevas alternativas para la humanidad en su conjunto. El conocimiento debe entonces tener un fin práctico. Y los estudios antropológicos deben estar acompañados de programas de acción, que partiendo de dicho conocimiento, "permitan al investigador proponer y llevar a cabo programas viables de solución a una problemática social". El papel principal del antropólogo resulta entonces definido: "rescatar los valores culturales de las sociedades en vías de transformación, hacer que los procesos de cambio no sean destructivos ni anárquicos, integrar el saber, la experiencia de siglos de las comunidades indígenas y mestizas al desarrollo de la humanidad y saber valorar su aporte a la sociedad del futuro". La actividad teórica quedaba relegada a un segundo plano, en medio de estas tareas que en verdad son muy ambiciosas.

A pesar de que estas observaciones son hechas en nombre de las "nuevas perspectivas de la antropología en Colombia", lo cierto es que éstas reflejan viejas preocupaciones de los antropólogos nacionales sobre su quehacer profesional. Por ejemplo, los miembros del Instituto Indigenista Nacional (fundado en 1941), desarrollaron una intensa actividad práctica, principalmente en torno a la defensa de los resguardos del sur del país, paralela a una gran tarea de investigación entre los indígenas. Ellos también buscaron -y lo lograron, al menos hasta que "la violencia" se desató con todo su furor- trascender los estrechos marcos de la comunidad antropológica y proyectarse en su medio social.

Ya se vio como uno de los temas centrales de la crítica estudiantil de los años anteriores, fue precisamente el de la crítica a la ciencia social positiva. Efectivamente, el positivismo se apoya en un modelo de ciencia que proclama una neutralidad valorativa, una pretendida objetividad absoluta sustentada en la noción de que el conocimiento puede acceder directamente, sin mediaciones de ningún tipo, a lo empírico para finalmente controlarlo. El positivismo defiende entonces un aparente deslinde entre la ciencia y lo político. Había entonces que descubrir las implicaciones de esta concepción de lo científico, y demostrar la función legitimante del orden establecido producto de la positivización de las ciencias sociales -esto es, mostrar las consecuencias políticas de esta positivización. En síntesis, era necesario aclarar, en palabras de Guillermo Hoyos (1980b), que "las ciencias en su pretendida neutralidad valorativa ocultan determinados intereses sustantivados en el poder como la ideología de la objetividad, la legalidad, la técnica, el desarrollo integral, etc." Por esto, defender la posición de una ciencia pura -en nuestro caso, una etnología pura- equivale a sostener de hecho una posición política.

Llevada de una urgencia por el pragmatismo, la nueva generación de etnólogos comprendió la necesidad de este doble papel crítico. Por un lado, cuestionó la teoría y la práctica etnológicas recibidas y se alzó inconforme a incidir sobre las condiciones sociales que permiten la reproducción de la dominación indígena. Tal vez por ello, algunos jóvenes antropólogos graduados a mitad de la década, especialmente de los Andes, decidieron abandonar la antropología en favor de la militancia política directa. Y los nuevos antropólogos del Instituto Colombiano de Antropología, reclutados casi que exclusivamente también de los Andes, dieron todo el énfasis a la acción práctica.

Estos últimos antropólogos, con el apoyo de una institución estatal, diseñaron programas de antropología aplicada que expresamente trataban de distanciarse de la vieja antropología aplicada de inspiración norteamericana -sin lograrlo del todo. Con

estos programas se buscaba precisamente enfrentar la estructura de poder dominante en los Territorios Nacionales. Por este camino, el antropólogo llega al laberinto en el que se realiza su actividad en Colombia. Aunque la antropología se conciba hoy por muchos como parte de la crítica del Estado y de sus respectivas instituciones, la verdad es que necesita en gran medida de ese Estado y esas instituciones para reproducirse en cuanto tal.

V

Cuál es la situación de la etnología colombiana al final del tortuoso camino que recorrió durante los años setenta? La conclusión más aparente es la de que la "nueva" etnología es todavía básicamente una promesa.

A pesar de la necesidad e importancia de las tareas críticas que se impusieron los etnólogos de la última generación, éstas se agotaron en gran medida en la denuncia y el discurso alternativo sin una incidencia científica y política profunda. Más bien, se estableció una sólida actitud maniqueísta ante todo método descriptivo empírico-positivo (cf. Hoyos 1980a: 16). Por ello, a nivel empírico el desarrollo de la etnología durante estos años no fue tan amplio como era de esperarse, especialmente si se considera el "boom" de antropólogos profesionales. Ello no podía ser de otro modo, pues la urgencia por encontrar una práctica transformadora alternativa de la realidad indígena, se realizó al margen de la actividad más propiamente investigativa. No obstante que para adelantar dicha práctica se formuló la investigación paralela como una necesidad imprescindible. Y entonces todavía perduran los serios vacíos y desigualdades en el cuadro etnográfico nacional. Además, varias empresas teóricas quedaron postergadas o apenas comienzan ahora a asumirse debidamente (por ejemplo, la comprensión de los mecanismos de transformación de los grupos indígenas debida al avance de la frontera interna, la caracterización de la macrosituación socioeconómica de las regiones en donde se localizan las comunidades indígenas, los efectos del narcotráfico entre dichas comunidades, etc.). Por todo esto no resulta exagerado afirmar que aún hoy, el grueso del conocimiento etnológico sobre el país ha sido producido por los primeros etnólogos colombianos, y los etnólogos extranjeros que han trabajado en Colombia.

Pero quizás la característica más notoria de esos años fue la búsqueda de un paradigma diferente para apoyar la pesquisa etnológica en el país. Este proceso se llevó principalmente a cabo a partir de un reencuentro con el marxismo en varios de sus matices. En últimas, esto significa una reconstrucción del campo etnológico, y una redefinición del aparato conceptual, de los

métodos y de los problemas de análisis válidos. En pocas palabras, se trata de aprehender una nueva totalidad, una visión de lo social diferente, para apoyar una praxis política coherente. Y en el centro del proceso se encuentran los espinosos problemas de la escogencia de teorías -en el sentido Kuhniano- y de la acción del poder.

La empresa que nos espera se debe acometer sin tardanza: lograr que la nueva etnología deje de ser fundamentalmente una promesa y se convierta en una realidad en construcción. Ya hay colegas empeñados seriamente en ello, pues éste es un desafío y a la vez una responsabilidad. Debemos reasumir consecuentemente nuestra vocación de investigadores y establecer nuestra unidad generacional como miembros de una comunidad científica. Los dos congresos nacionales de antropología demuestran que podemos hacerlo. Ya sabemos que la opción de una etnología positiva y academicista no es satisfactoria y nuestra desconfianza de un "activismo antropológico" irresponsable es justificada -la experiencia nos ha demostrado que éste se enfrenta desfavorablemente al poder constituido. Además, debemos aceptar que los indígenas nos desplacen de su vocería y su defensa: ellos mismos la van asumiendo cada día más, aún a costa de pagar con sus vidas. No obstante seguiremos siendo sus aliados.

Debemos estar preparados pues hacer etnología será cada vez más difícil. Acaso tendremos que enfrentar otra "violencia" como la que enfrentaron nuestros predecesores en la década de 1950. Como antropólogos somos huéspedes incómodos en nuestra propia sociedad: los misioneros, los encargados de los organismos de seguridad y los funcionarios de ciertos estamentos gubernamentales miran con recelo nuestra actividad. Debemos esperar, por lo tanto, que habrá nuevos intentos de aprobar Estatutos Indígenas que busquen poner cortapisas al trabajo etnológico. Los signos de los tiempos son claros: preocuparse de lo humano y lo social en Colombia puede resultar subversivo.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- Arocha, Jaime y Nina S. de Friedemann. "Anthropology in Colombia: Research under a Restricted Democracy". Paper presented at the Workshop on Problems of Field Research in Latin America. 79th. Annual Meeting of the American Anthropological Association.
1980
- Bonfil Batalla, Guillermo. "Es Aplicable la Antropología "Aplicada"? Un Ensayo de Crítica Antropológica". Mimeografiado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.
s.f.
- De Friedemann, Nina y Jaime Arocha (eds.). Bibliografía Anotada y Directorio de Antropólogos Colombianos. Sociedad Antropológica de Colombia. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.
1979
- Fuentes, Carlos. París. La Revolución de Mayo. México, D.F.: Ediciones Era, cuarta edición.
1969
- Henao Delgado, Hernán. "Tesis para Replantear los Estudios Antropológicos en Colombia". Ponencia presentada en el I Congreso Nacional de Antropología, Popayán, octubre de 1978
1978
- Hoyos Vásquez, Guillermo. "Introducción". En: Varios Autores. Epistemología y Política. Crítica al Positivismo de las Ciencias Sociales en América Latina desde la Racionalidad Dialéctica. Fundación Friedrich Naumann y Centro de Investigación y Educación Popular. Bogotá: Editora Guadalupe.
1980a
- Hoyos Vásquez, Guillermo. "Sentido y Reflexión Epistemológica sobre las Ciencias Sociales. En: Varios Autores. Epistemología y Política. (Bogotá: Editora Guadalupe), pp. 49-58.
1980b
- Kuhn, Thomas S. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press. segunda edición aumentada.
1962
(1970)
- Jimeno, Myriam. "Unificación Nacional y Educación en Territorios Nacionales. El Caso del Vaupés". Revista Colombiana de Antropología, 22: 59-84.
1979
- Paz Rey, Felipe Santiago. "Nuevas Perspectivas de la Antropología en Colombia". En: Chaparro, Fernando y Francisco R. Sagasti (comp.). Ciencia y Tecnología en Colombia. Biblioteca Básica Colombiana No. 37. (Bogotá: Editorial Escala), pp. 261-274.
1978

- Pineda Camacho Roberto. "Etapas en la Antropología Colombiana".
1979 El Espectador, Magazin Dominical (29 de julio de 1979).
- Reichenbach, Hans. The Rise of Scientific Philosophy. University
1951 of California Press.
- Resolución 626-Bis de 1973, Julio 2. Por la cual se reglamentan
las actividades de expediciones científicas extran-
jeras de índole antropológica en Colombia. En: Triana
Antorveza, Adolfo. Legislación Indígena Nacional.
Bogotá: Librería y Editorial América Latina, 1980.
- Rivera Gutiérrez, Alberto. "Hacia una Antropología de la Antro-
1980 pología. Los Setenta, una Crisis de Identidad". Po-
nencia presentada en el II Congreso Nacional de An-
tropología. Medellín, octubre de 1980.
- Sociedad Antropológica de Colombia. Micronoticias Antropológicas
Varios números.
- Soto Holguín, Alvaro. "Introducción al Programa de las Estacio-
1975a nes Antropológicas". Revista Colombiana de Antropo-
logía, 18: 9-11.
- Soto Holguín, Alvaro. "Política Indigenista". Revista Colombia-
1975b na de Antropología. 18: 21-28.
- Uribe Tobón, Carlos Alberto. "La Antropología en Colombia". Amé-
1980 rica Indígena, 40(2): 281-308.
- Von Hildebrand, Martín. "Introducción a la Estación Antropológi-
1975 ca de la Pedrera". Revista Colombiana de Antropolo-
gía. 18: 13-19.

LA RELACION SUJETO OBJETO EN LA INVESTIGACION ETNOGRAFICA

Ponencia presentada en el III Seminario del Grupo de Trabajo "Epistemología y Política" (CLACSO) sobre "El Sujeto-Objeto de las ciencias sociales" - Bogotá, Julio 1-3 de 1981.

----- Por Elías Sevilla Casas
Profesor,
Departamento de Historia
Universidad del Valle -
Cali, Colombia

I. ANTECEDENTES GENERALES Y PRESUPUESTOS TEORICOS

Será la tesis general de esta ponencia que el esquema etnográfico de investigación, tradicional de la antropología, esconde promesas para un nuevo paradigma de las ciencias sociales.

Durante el imperio exclusivista del paradigma empírico-analítico en ciencia social estas promesas eran algo así como un estigma vergonzoso que los antropólogos sujetos a ese imperio trataron de olvidar detrás de cierta incoscienza epistemológica o a lo sumo conciliaron con un ingenuo empirismo. Cuando hace unas décadas surgió en la disciplina cierta conciencia del predicamento etnográfico 1/ la reacción de no pocos fue buscar un compromiso entre los difíciles requerimientos de objetividad, validez y replicabilidad y la negación, algo romántica, a abandonar tal predicamento 2/. Fue entonces cuando comenzó a tomar cuerpo un nuevo paradigma al que dieron definitivo impulso tanto la Escuela de Frankfurt 3/ como la llamada Investigación-Acción. Como recordamos, ésta tuvo en Cartagena un espacio muy importante para la reflexión y consolidación 4/. Algunos antropólogos vimos entonces que la situación etnográfica lejos de ser un handicap podía ser fácilmente un asset en la nueva perspectiva 5/.

Este asset yo lo entiendo como una promesa, o si se quiere, como un germen, no como una realización. Desde luego, en un cambio de perspectiva, puesto que la investigación etnográfica había sido hasta entonces, en la ciencia social conven-

cional un reducto menor y marginal que se caracterizaba, por una parte, por poner problemas de validez y replicabilidad al conocimiento generado y, por otra, por implicar inevitables compromisos "existenciales" con los sujetos de campo. Es decir, la etnografía era una parcela problemática tanto en el orden epistemológico como en el pragmático-político.

Los problemas de la etnografía en el campo epistemológico surgían del ineludible encuentro personal entre investigador e investigado. El sociólogo Bodeman llamaba/a esta situación ^{en Cartagena} la "posición biográfica" (1978: 100). Moser, también en Cartagena, se refería al nuevo tipo de investigación que entonces se buscaba y concluía en la necesidad de un nuevo concepto de la misma, que incluyera la cooperación y la comunicación con los sujetos de campo. Agregaba textualmente:

La investigación-acción, como yo entiendo el concepto, es menos una cuestión de estadística y métodos de recolección, que una búsqueda de una relación cercana con los seres humanos reales en los campos sociales. Una relación que incluye toda clase de relaciones humanas, el temor, la agresión, el afecto, la confianza, la desconfianza, etc. La tarea de un nuevo tipo de investigador consiste en enfrentarse a aquellas. (Moser 1978: 139).

No es pretensión, pero parece que el enfrentamiento a este tipo de relaciones humanas ha sido, como dije, un peso que el etnógrafo ha cargado ya por muchos años. Los relatos ~~de~~ ^{desprevenidos} de las experiencias de campo de los antropólogos más veteranos y los más ~~de~~ ^{reflexivos} de los ~~recientes~~ ^{6/} están llenos de referencias a esta interacción cotidiana. ~~Esta~~ ^{Esta} para los etnógrafos con conciencia epistemológica picada de positivismo ~~equivale~~ ^{equivale} ~~a~~ ^a algo así como ~~a~~ ^a cargar un muerto.

Yo diría, para sustentarlo más tarde, que este peso, desde el punto de vista epistemológico, resultaba de que en la situación etnográfica tradicional se conjugaban perentoriamente algo así como un "efecto Heisenberg" propio de la ciencia social con la "ecuación personal" de que nos habla Nadel (1955).

Ahora, repito, me resulta grato reconocer que este muerto a la espalda, cargado con cierta inocencia epistemológica durante tantos años, se convierte en una cajita de promesas.

Pero el nuevo paradigma, que plantea nuevas relaciones entre sujeto investigador y sujeto de campo, no tiene tan solo implicaciones gnoseológicas. Como lo sugiere el nombre del Grupo de Trabajo que nos cita hoy, al lado de la epistemología está intencionalmente implicada la política. Y como bien lo anotó Molano con respecto a Cartagena (1978: xxi), allí se dio "una descompensación entre la enfática crítica al positivismo y las secuelas de la comprensión política de la acción". Sea como fuere, los escarceos en el campo de la acción política se venían dando en varios campos del ejercicio científico-social. Personalmente, en mi ponencia de Cartagena aduje ejemplos de experiencias etnográficas políticamente comprometidas que se estaban dando en las calles de Chicago y un resguardo Páez de Tierradentro, Colombia (Sevilla Casas 1978). Con base en experiencias análogas, procedentes de la sociología y de la antropología, ^{Bodeman} pudo delinear tareas concretas que creo importante recordar aquí. Nos decía (1978: 100) que su "observador participante ideal debería,

-primero, participar total, libre y autocríticamente en el medio en que actúa;

-segundo, observar y describir los hechos y "desarrollos" del medio, pero dentro de un contexto de posición biográfica; y

--tercero, intervenir activamente en tales desarrollos, en dos formas: una, presentando opciones a la comunidad, que ha sido privada de las mismas y que se encuentra dividida y paralizada; y dos, retornando los hallazgos etnográficos a la comunidad, compartiéndolos con otros que participen de un predicamento similar y con otros que estén identificados con tal predicamento y estén dispuestos a cambiarlo. Esas

eran, según Bodeman, formas concretas de dar salida a la acción política en un medio etnográfico. Tengo la convicción de que, tal vez en una forma inocente, o tal vez en una forma no muy bien estructurada ni completa, muchas situaciones etnográficas de la antropología de muchos lugares, han llevado a realizar una, dos o tres de estas tareas. Por la inocencia, la incoherencia o el desarrollo incompleto, llamo a esto, promesas de la etnografía.

Hasta ahora me he referido a la etnografía como a algo conocido, pero puedo estar presumiendo conocimientos ~~que~~ que tal vez no escapan del todo a los estereotipos, sobre todo en colegas de otras disciplinas. En sociología, por ejemplo, es bastante común hacer coextensiva etnografía y observación participante 7/. Para ser preciso, me refiero con el término ~~etnografía~~^{etnografía} a una estrategia global muy particular de trabajo de campo, cuya formulación y práctica, por un accidente ligado al surgimiento de la Primera Guerra Mundial, hizo explícita el antropólogo polaco-austríaco-británico Bronislaw Malinowski 8/. A partir de entonces, en forma derivativa o paralela, ~~los~~ tanto los británicos ~~como~~ como los otros círculos de la etnología mundial, que tuvieron de alguna manera como epicentros principales a Marcel Mauss en Francia y a Franz Boas en Norteamérica, trabajaron el esquema, lo redondearon y lo ajustaron a las variadas condiciones nacionales. El esquema tradicional malinowskiano 9/ insiste en una plataforma básica: traslado físico al medio extranjero, inserción en él como amigo, compenetración con la cotidianeidad, por medio de la participación en los ritmos ordinarios socioculturales y el completo dominio del idioma local, pero sin "convertirse en nativo" (going native). Sobre esta plataforma el investigador, extranjero y amigo, ejecuta tres tareas complementarias: a) observa hechos, suscita y escucha sentencias para establecer algo así como un mapa normativo de comportamiento; b) observa hechos, suscita y escucha sentencias

para determinar lo cotidiano, es decir la mínima o máxima desviación conductual con respecto a la norma establecida; y c) observa hechos, suscita y escucha sentencias para aprehender la interpretación vernácula de esa conducta y esas normas.

En períodos más recientes, por influencia de la lingüística, con la cual la antropología francesa y norteamericana ha estado fuertemente emparentada, la etnografía tradicional recibió un refinamiento extraordinario, que ha venido a constituir la versión etnocientífica de la misma 10/. Esta versión que tiene un fuerte sesgo en favor de los aspectos gnoseológicos, insiste mucho en el rigor con que se debe proceder, a través del lenguaje, en los procesos interpretativos de sistematización de los campos semánticos vernáculos y en los de la traducción etnográfico-lingüística. Es uno de sus postulados básicos, por ejemplo, el que la interpretación y sistematización, previa a la traducción, debe hacerse en las categorías y lenguaje del sujeto de campo (Werner s.f.: diagrama de p. 19).

Sé que las anteriores referencias a lo que los antropólogos entendemos por etnografía por lo menos ponen en equarentena la simple equivalencia de la misma con la "técnica de observación participante". Sé, además, que la sequedad y concisión del anterior bosquejo abstracto impiden captar la riqueza de la experiencia etnográfica que por lo "inefable" según algunos, lo "existencial" según otros, o lo "única" según algunos y otros, ha sido comparada a un rite de passage (Condominas 1973: 2). Panoff (1963) va un poco más allá y compara la originalidad de ^{esta} experiencia con la relación establecida entre médico y paciente en la situación psicoanalítica. Por todo lo anterior, y ~~porque de~~ ^{porque de} etnografía es ~~es~~ ^{difícil hablar} en abstracto, paso inmediatamente a dibujar, así sea con brochazos gordos, el trabajo etnográfico de un eminente antropólogo colombiano, nacido en Austria y formado en Francia, el

profesor Gerardo Reichel Dolmatoff. Tomaré, como base empírica de mi reflexión posterior y plasmación concreta de mis reflexiones anteriores, su trabajo en Aritama, que es un ejemplo claro de lo que llamaríamos etnografía tradicional. Luego bosquejaré su otro ensayo sobre la simbología Desana, que nos permitirá percibir en forma más acentuada la relación dialógica que se establece entre etnógrafo e informante.

~~Creo~~ ^{Creo} que es inadecuado pretender hacer pasar estos casos concretos como retratos acabados de cualquier modelo ideal, y menos de un modelo dentro de un paradigma de ciencia social que apenas se está consolidando. Tal vez este paradigma no estuvo en la mente de su autor, aunque su germen pudo estar en el actu exercitu de su trabajo profesional. He hablado de promesas y quiero redibujar que estas etnografías concretas, con las limitaciones objetivas que todo producto histórico conlleva, permiten mostrar como con el dedo a qué tipo de promesas me refiero.

II. ARITAMA Y DESANA

El trabajo de Alicia y Gerardo Reichel en Aritama, vertido ya en una monografía clásica publicada en 1961 por la University of Chicago Press (Reichel 1961), está representado por catorce meses de presencia en la aldea y varios años previos de investigación arqueológica e histórica sobre la zona en que está situada. Esta etnografía fue ya analizada en 1975 como ejemplo del modelo hermenéutico de investigación en ciencias humanas por la pareja norteamericana Watson-Franke y Watson (1975). Aquí reconstruiré sus líneas esenciales como investigación etnográfica tradicional.

Se trata de un estudio sobre una aldea situada en un punto medio entre la región india de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, y la región criolla (mulata) de la tierra baja. Esta aldea aparece curiosamente como "tierra de nadie".

pues se trata de un antiguo asentamiento indio que busca ^{trasladarse} desde un pasado con orientación nativa hasta un presente con orientación nacional pero que no logra superar definitivamente la dualidad dinámica que constituye su presente lucha. El proceso social aparece a los ojos de los etnógrafos (pp. ix-xviii) como una continua formación y conformación de relaciones entre el hombre y el medio, el hombre y la sociedad, el hombre y lo sobrenatural, todo como parte de la vida, de la vida cotidiana de todos y en todas partes. Esta vida cotidiana transcurre en una aldea dividida social y espacialmente en dos mitades, la india y la "española". Ambos sectores luchan por asegurarse el prestigio de ser reconocidos y respetados como iguales por las poblaciones mulatas aledañas, que siguen tratando a la aldea como un despreciable reducto indio. Pero las tensiones por prestigio al interior de la aldea y entre la aldea y la población vecina se encuentran dolorosamente enmarcadas en las angustias por la sobrevivencia física que se ve seriamente amenazada por el crecimiento de la población, la escasez y deterioro de los recursos naturales y la incontrolada insalubridad pública. Hambre y enfermedad definen de modo brutal el ^{escenario} en que se desarrolla el conflicto social de la aldea.

En su trabajo previo de acercamiento en el orden arqueológico e histórico y en los catorce meses de presencia como inquilinos de una casita del barrio indio, los investigadores recogieron enorme cantidad de información "objetiva", fruto de la observación y medición más cuidadosa. El libro contiene a lo largo de sus 472 páginas de texto un voluminoso acervo de datos "fuertes" desde el punto de vista de la observación y medición, organizados en las escalas nominal, ordinal y de intervalo. Se acude a estadísticas descriptivas cuidadosamente elaboradas y a categorizaciones en que el tiempo, el espacio físico y social y los fenómenos de los diversos órdenes socioculturales aparecen "traducidos" a partir de su conceptualización vernácula. Doy rápidamente

unos ejemplos, espigados al azar: la geografía local (pp. 3-39) es descrita con el rigor, cuidado y datos propios del naturalista que es buen conocedor de la ecología, la geología, la agronomía y ciencias afines. La ingesta diaria (pp. 58-76) es tipificada por hogares pertenecientes a uno y otro barrio y la tipificación progresivamente elaborada desde las mediciones por especies de alimentos hasta sus equivalencias en calorías, proteínas y nutrientes menores. El diario transcurrir de la actividad familiar (pp. 266-271) está descrita, para tres días de septiembre, que se toma como un mes de actividad promedia, en un cuadro en que se registra para cada media hora consecutiva la actividad del padre, de la madre y de tres hijos. En resumen, los investigadores demuestran su capacidad de observadores cuidadosos, que no desdeñan la instrumentación cuantitativa ni las taxonomías y descripciones por medio de reducciones operacionales a términos ya consagrados por la tradición científico-natural o científico-social. El mundo natural y sociocultural tiene, para estos etnógrafos, aspectos que son susceptibles de observación, operacionalización y medición.

Pero el trabajo en Aritama no se puede reducir a un caso de observación naturalista o fisicalista. Esta etnografía tiene, además, otra dimensión en función de la cual se adelantó la observación y medición: Aritama es un mundo intencional, histórico-natural-humano. Los Reichel llegaron a Aritama como extraños, que conocían ya mucho de la aldea y su contorno, pero ajenos a la tradición cultural que transcurría por esas calles, alcobas y cocinas. Se instalaron allí, viviendo como cualquier vecino y tratando de romper la fuerte barrera de reserva característica de este pueblo. Allí, dicen los etnógrafos (pp. xvii-xviii) la gente es taciturna, evasiva y menosiblabica, no solo con respecto a los extraños sino con respecto a los vecinos de toda la vida. La comunicación se evade detrás de un estereotipado "no sé", de tal modo que

preguntar cosas resulta en Aritama una de las mejores muestras de inurbanidad. Solo después de meses de cuidadoso trabajo, que fue facilitado por la tarea que se impusieron de ayudar del mejor modo a solucionar los problemas diarios de la salud del pueblo, como enfermeros voluntarios que suplían la deficiencia profesional y oficial, su escandaloso carácter de preguntones empedernidos terminó, no por ser negado, sino aceptado como parte del diario transcurrir. Incluso así, la investigación detallada sobre la ingesta nutricional y la ~~real~~ realización de un censo completo de la aldea ^o suscitaron siempre tensiones en la relación comunicativa.

Una vez ganada cierta normalidad dialógica, los Reichel extendieron expresamente a buena cantidad de personas su red inquisitiva, formando algo así como una pirámide de informantes que iba desde la base general de todo el pueblo hasta los aportes profundos de diversos especialistas en áreas socioculturales. Así abrieron el estudio, más allá del mundo físico y social observable, al mundo intencional y a la visión vernácula del proceso sociocultural. En virtud de ~~lo~~ ello la etnografía de Aritama nos adentra en lo que sus autores denominan las configuraciones socioculturales de la realidad en sus diversas dimensiones: la natural, la sobrenatural y la de los estados de conciencia.

El lector puede, entonces, aprender entre otras cosas, acerca del pensamiento vigente en Aritama sobre el cuerpo humano y la conceptualización de la enfermedad, con su etiología, taxonomía, profilaxis, diagnóstico y terapia (pp. 275-297); sobre los especialistas en el proceso de la salud (pp. 297-309); sobre la conceptualización psicocultural de los alimentos (pp. 313-332); sobre el mundo mágico-religioso que se balancea entre un vago catolicismo y los remanentes de antiguos cultos indios (pp. 337-412); y sobre los diversos estados de conciencia y su interpretación vernácula (pp. 413-438). Con base en este trabajo los autores pueden, en el último

capítulo, presentarnos un resumen sobre lo que ellos creen es la orientación de los valores que guían el proceso socio-cultural y formulan la filosofía esencial de la vida de la aldea.

Años más tarde, siendo jefe del Departamento de Antropología que él había abierto en la Universidad de los Andes, Bogotá, Gerardo Reichel se embarcó en otra etnografía, la Desana, cuyos rasgos peculiares dibujaremos enseguida.

En 1968 Reichel publicó en Bogotá un ensayo sobre el mundo simbólico Desana, grupo indígena de unos mil individuos, localizado al oriente de la selvática Comisaría del Vaupés, en la Amazonía colombiana. Bien pronto la obra se convirtió en una celebridad mundial. De ella escribió, por ejemplo, Lévi-Strauss que tal investigación en profundidad marcaba un hito mayor en la etnografía suramericana. Posteriormente apareció una traducción al inglés, publicada por la University of Chicago Press.

Sería pretensioso tratar de resumir en pocas frases el fascinante mundo que el autor presenta como Simbolismo Desana (en la edición ^{colombiana} ~~española~~) y como Amazonian Cosmos (en la edición ^{norteamericana} ~~inglesa~~). El resultado de la pesquisa dual, etnógrafo-informante, puede adivinarse en las palabras del autor:

El simbolismo religioso Desana expresa, en forma sintetizada, el etos de la cultura. En él se representa la estructura del Universo y la personalidad del Creador; se reflejan las características de los intermediarios y se enfatiza la interdependencia de todo lo creado. El simbolismo es así un lenguaje que codifica y promulga y que continuamente se manifiesta al individuo y a la sociedad, sirviéndose de una multitud de vehículos de expresión y transmisión de ideas. Es un gran código de señales que determina y guía la programación de la conducta cultural, dentro de las instituciones representativas de cada modelo principal. Esta programación obedece a la presión de necesidades sentidas por todo el grupo: el equilibrio social, a través de la exogamia y las prestaciones mutuas; el equilibrio biótico, a través del mantenimiento del circuito energético; el equilibrio

psicológico, a través de la catarsis de las conversaciones rituales, los bailes y cantos, y a través del éxtasis colectivo producido por los alucinógenos (Reichel 1968: 189).

El modelo cultural que Reichel reconstruye en esta "etnografía" es un circuito cerrado en que fluye el potencial energético cósmico; su objetivo es la continuidad biológica y cultural del grupo, que se logra mediante la reciprocidad en todas las esferas de la vida social. Es un modelo que el autor reconoce como abstracto y normativo y que acusa, en su relación con la vida cotidiana, fallas provenientes de la necesidad de la vida real. El autor identifica (pp. 189-190) dos grandes cisuras que aparecen al adquirir dimensiones catastróficas a medida que persiste y se consolida la situación constrictiva del mundo cotidiano, que transcurre de espaldas al mundo simbólico. Desana en virtud de fuerzas incontrolables por ellos y que están íntimamente ligadas al dominio de su espacio económico y político por elementos de la sociedad nacional colombiana. La primera cisura es una notoria represión sexual que lleva a súbitas erupciones en forma de raptos y violación de mujeres, o en forma siempre latente pero creciente, de homosexualismo: la energía cósmica "se malgasta" con este drenaje morboso. La segunda cisura está relacionada con la creciente disminución de la caza que obliga a depender cada vez más de la agricultura y la pesca, rompiendo el modelo esencial de subsistencia que se construye sobre la preeminencia de la caza.

Bosquejado así, brevemente, el modelo abstracto y su concreción histórica, podemos centrar la atención en el proceso investigativo que permitió generarlo. Este proceso es bastante singular, a tal punto que suscitó en los medios antropológicos tradicionales fuertes críticas negativas, las cuales tal vez hicieron que Reichel, en escritos posteriores, expusiera sus propias reservas 11/.

El trabajo, presentado como etnología de salvamento, se realizó en las oficinas de la Universidad de los Andes y consistió esencialmente en entrevistas intensivas de dos horas diarias en promedio durante siete meses con un informante de

nombre Antonio Guzmán, excepcionalmente dotado pero que se hallaba durante la investigación y desde hacía años fuera de su ambiente cultural nativo y lejos de su territorio tribal. (Reichel 1968: IX-XIII). Vamos por partes en el análisis del trabajo.

Aunque el etnógrafo reconoce que no ha visitado la tribu en cuestión, sus antecedentes personales, en los que se destaca su larga trayectoria investigativa, su vasta erudición etnológica/arqueológica y su constante seriedad inquisitiva, fueron importantes elementos del proceso. Contaba con unos viajes previos a la región amazónica, no precisamente a la región Desana, y una cuidadosa revisión bibliográfica. A ello agregó el contacto establecido con personas conocedoras de tal región. Como cierta forma de control y fuente alternativa trabajó paralelamente unas cuatro horas de grabación magnetofónica de material mitológico Desana recolectado en Desana por investigadores del Instituto Lingüístico de Verano y traducido al español por Guzmán. Una vez terminadas las entrevistas y teniendo ya el manuscrito elaborado, Reichel hizo una visita de un mes a la zona Desana en compañía de Guzmán y de otro investigador. El manuscrito encontró, según el autor, plena confirmación en terreno, de tal manera que no hubo necesidad de retocarlo.

El informante es un nativo Desana, educado durante la primaria por los misioneros locales y luego en secundaria en un Seminario Menor del interior del país. Esto implica, en las condiciones educativas del Vaupés, que Guzmán debió ser trasladado desde edad temprana, a los seis o siete años, a un internado misional, pudiendo retornar a los suyos solo en períodos de receso escolar. Al retirarse de los estudios eclesiásticos entró al servicio militar en donde llegó al grado de cabo; casó luego con una joven del interior e hizo contacto con el Instituto Lingüístico de Verano al que sirvió

como informante en lingüística y del que recibió influencias protestantes. Ingresó a una universidad para estudiar ingeniería pero se retiró; se presentó más tarde al Departamento de Antropología de los Andes en donde se puso en contacto con el etnógrafo. Tenía treinta años cuando inició el trabajo en Simbología Desana. Reichel insiste en la rara capacidad de análisis y de conceptualización abstracta de su interlocutor y en que durante la larga separación de los suyos nunca perdió los vínculos afectivos con ellos, varias veces los visitó, y jamás ~~renunció~~ renegó de su condición india, al contrario, sus nuevas experiencias transculturales le proporcionaban permanente impulso para pensar y evaluar las bases morales y éticas de su religión tribal.

El proceso de trabajo dialógico se inició en forma de entrevistas abiertas e informales. En una primera fase se establecieron las bases de intercambio, identificando intereses cognoscitivos comunes, mediante la referencia a categorizaciones de animales y a la relación de algunos de ellos con conductas culturales. El resultado de esta primera fase fue el poder catearse humanamente etnógrafo e informante. En una fase ulterior la entrevista adquirió un carácter más estructurado, en que ambos trabajaban sobre temas míticos que el informante preparaba con base en indicaciones del etnógrafo; en las entrevistas éste asumía un papel orientador mediante ^{previamente} preguntas/estudiadas o surgidas en el curso del diálogo. En una tercera fase, cuando el informante se dió cuenta de que el interés del etnógrafo iba más allá de una mera curiosidad sobre exotismos y él mismo comenzó a advertir relaciones estructurales en los elementos de su propia cultura que antes no había advertido, su actitud cambió de la pasividad al empeño activo de coparticipación y coautoría. Opina Reichel que este trabajo implicó para Guzmán un profundo autoanálisis y una reevaluación detallada de los valores de su cultura tribal y de la civilización a que se estaba aculturando. El informante terminó profundamente interesado en la comunicación, asumiendo

que la comunicación

una actitud crítica, escogiendo él mismo los temas y descubriendo en ellos sorprendentes interrelaciones que el etnógrafo no hubiera sospechado.

El manejo técnico que Reichel dió al cúmulo de material recolectado permitió no solo reconstruir el proceso de trabajo sino construir una hermosa síntesis, que es la que nos comunica el libro. Hay que agregar que este libro solamente presenta parte del material recolectado, aquel que se refiere al simbolismo religioso y a su relación con la adaptación ecológica del grupo indio. El manuscrito final fue leído minuciosamente por el informante, quien le dió su Imprimatur. Reichel termina su relato metodológico anotando que "como autor solo espero haber sido un intérprete fiel de las ideas en mí confiadas".

Intérprete y traductor, ^{agregó yo.} ~~abregante ya.~~ O talvez un poco más que traductor e intérprete. Es preciso anotar, e efecto, algo muy importante. Según Guzmán y Reichel (1968: 193-194) entre los Desana la gente se clasifica en cuatro grandes estratos, jerarquizados de acuerdo con el nivel de actividad y de comprensión religiosa, cada uno identificado con determinado estado de conocimiento y de consciencia. "La escala, nos dicen, va desde el mero estar, pasando por la reflexión y el conocimiento, hasta el nivel de la sabiduría." (p. 193). Como varón adulto, Guzmán se autoclasificaba, al inicio del trabajo con Reichel, en el tercer nivel, el de conocimiento, compartiéndolo con otros varones, jefes de familia y de sibs. Al término del estudio, "al hablar día tras día de su cultura, tratando de comunicarla a un extraño" (p. 195), Guzmán cree hallarse en el nivel más alto, el de la sabiduría, a donde solo ascienden, después de largo entrenamiento, algunos especialistas religiosos llamados kumús y pavés y uno que otro individuo raro excepcionalmente dotado. Por tanto, la relación dialógica de este peculiar estudio etnográfico no solo significó la producción de un relato de reconocido valor etnológico, sino el ascenso del informante en la escala jerárquica

de la comprensión mítico-religiosa, a la que solo se llega ^{el} en la tribu mediante ~~un~~ prologando entrenamiento de los especialistas religiosos o la profunda participación en la vida de la tribu por parte de no especialistas que son extraordinariamente ~~en~~ capaces.

Desana nos pone, pues, ante una experiencia etnográfica fuera de lo común. A mi entender, dentro de un marco empírico-analítico o dentro del empirismo ingenuo de la primera antropología, el estudio resulta extremadamente vulnerable en su pretensión de validez científica. Por mi parte, me permito opinar, por un lado, que las dudas sobre la validez del estudio deberían afectar más su pretensión de darnos un simbolismo de la tribu Desana que la de mostrarnos un mundo maravilloso, construido a partir de la experiencia única de un individuo Desana que ha vivido lo que Guzmán nos dice que ha vivido. Por otro lado, me parece que el ~~trabajo~~ ~~análisis~~ el trabajo ~~análisis~~ se aleja del esquema trazado por Malinowski para acercarse al esquema de la hermenéutica profunda que se opera en "la traducción" psicoanalítica, tal como la describe Habermas con base en el trabajo pionero de Alfred Lorenzer ^{12/}. Tal vez con referencia a este tipo de trabajos podríamos aceptar la analogía que Panoff establece entre la original experiencia etnográfica y la que se da en la relación psicoanalítica, ^{analogía} ~~análisis~~ que ya antes habíamos mencionado.

III. LAS PROMESAS DE LA ETNOGRAFIA TRADICIONAL

Había dicho que el muerto auestas de la etnografía tradicional se estaba convirtiendo en una cajita de promesas dentro de un nuevo paradigma de ciencia social. Trabajo en esta última sección un poco más sistemáticamente la descripción de estas promesas.

Como primera medida me refiero a las implicaciones de lo que antes llamé la composición de un cierto efecto Heisenberg en ciencia social y la ecuación personal, propios de la situa-

ción etnográfica. Heisenberg, el connotado teórico de la mecánica cuántica, ha sido muy claro en establecer una ^{conclusión} ~~teoría~~ cada vez más aceptada sobre la "verdad" de las teorías científicas contemporáneas, al afirmar que más allá de la búsqueda de una descripción causal y objetiva de los procesos físicos, a que se prestaba incluso la teoría de la relatividad, lo que la mecánica cuántica puede establecer por medio del riguroso instrumental matemático es un "hecho objetivo" solo en una mínima parte y en una gran parte una búsqueda de posibilidades ~~xxx~~ (Heisenberg 1974: 41-43). Esto equivale a postular el abandono de una ilusoria descripción objetiva para aceptar, más modestamente, la descripción de una situación de observación. Es lo que podríamos llamar el efecto Heisenberg en física. Formulado en términos de mucha relevancia para el presente contexto, tenemos en palabras de Heisenberg lo siguiente:

CITA

La división del mundo entre sujeto y objeto, mundo interno y mundo externo, cuerpo y alma, no es ya adecuada y nos lleva a dificultades. Por tanto, aun en la ciencia el objeto de la investigación no es ya más la naturaleza en sí, sino la investigación de la naturaleza por parte del hombre... La ciencia no confronta ya más la naturaleza como un observador objetivo, sino que la ve como un actor en el juego entre el hombre y la naturaleza. (Heisenberg 1958: ; énfasis de W.H.)

Si sustituimos "naturaleza" por sujeto de campo, una aldea llamada Aritama, por ejemplo, podríamos hablar de un efecto Heisenberg en ciencia social. La relación se establece entonces entre un sujeto etnógrafo, extranjero y amigo, que llamaremos Ego cognoscente, y un sujeto de campo, que llamaremos el Otro y que acepta a Ego como parte de su horizonte cotidiano.

La ecuación personal etnográfica es un término acuñado hace tiempos por el antropólogo británico Madel (1955: 61-68) para designar el simple pero grave hecho de que el "instrumento de observación" en la situación etnográfica es el mismo Ego. Este Ego lleva al campo un equipamiento cognoscitivo biográficamente determinado, en el cual intervienen preconceptos de muy variados horizontes culturales y las inevitables creaciones idio-

sincráticas. Tenemos así, que la situación etnográfica implica la presencia de un Ego cognoscente que se constituye como tal dentro de un horizonte muy preciso de tradición cultural 13/ que es distinto, por suposición, del horizonte del Otro y que le permite formular preguntas con sentido. La cuestión que surge inmediatamente es: ¿preguntas con sentido para qué horizonte, el del Ego o el del Otro? La promesa que esconde la situación etnográfica es que esta relación sui generis entre sujeto y "objeto" de conocimiento se ha venido dando por años en forma "natural", así no haya sido elevada al plano de la consciencia epistemológica. Vista en una nueva perspectiva, tenemos que, siendo así las cosas, la situación etnográfica, al igual que la del historiador no historicista 14/ es un ejemplo claro del tipo de ciencia que Habermas llama histórico-hermenéutico (Habermas 1971: 301-317). Las soluciones que los etnógrafos en su ejercicio, inocente o crítico, han dado a esta situación son gérmenes humildes del nuevo paradigma de ciencia social que estamos construyendo. O sea, refiriéndonos a nuestra base empírica, las soluciones de un Reichel en su relación con la gente de Aritama, son algo más que minucias y croniquillas pueblerinas. Hay allí gérmenes de soluciones viejas a problemas nuevos, por curioso que así suene. La inicial marginalidad e intrascendencia de las soluciones que están a la base de nuevos paradigmas científicos ha sido tema ampliamente discutido por los especialistas (Cfr. p.e. Kuhn 1970; Heisenberg 1974: 154-165).

Pero Reichel en Aritama no es solo un hermenéuta en búsqueda de una tradición que interpretar y traducir, dando así los anticipos de una ciencia histórico-hermenéutica. Es también un observador naturalista, medidor conscienzado y operacionalizador cuidadoso. Porque el proceso sociocultural, situado en coordenadas muy precisas temporo-espaciales, ofrece concreciones "objetivas", susceptibles de observación y medición. Es decir, la etnografía de Aritama no desdeña, al contrario utiliza cabalmente, todo el aparataje empírico-analítico de

inspiración positivista. Esta nos plantea en concreto cuestiones ya consideradas y resueltas en abstracto por algunos ponentes en Cartagena. Baste recordar, por una parte, lo que nos decía Molano sobre la imposibilidad de ~~XXXXXXXXXX~~ ^{obtener} ortogénicamente el nuevo paradigma a partir del paradigma ~~empí~~ positivista § (1978: xxix-xxx). Lo cual, por otra parte, debe ser leído junto con la opinión de Himlestrand, Quijano, Hoyos y otros también en Cartagena (1978: passim) sobre la conveniencia de aceptar sin maniqueísmos el uso del conocimiento generado con esquemas positivistas, su instrumental técnico e incluso su aparataje conceptual, siempre y cuando no se hagan concesiones al cientismo.

A este respecto me permito traer de nuevo a colación la opinión de Heisenberg para el campo de la física. Refiriéndose a la validez de la mecánica clásica y su relación con la cuántica, nos dice textualmente: "La mecánica clásica es una teoría coherente y cerrada sobre sí misma. Es, estrictamente hablando, una descripción 'correcta' de la naturaleza, allí donde sus conceptos pueden ser aplicados" (1974: 43). La restricción muy importante "allí donde sus conceptos pueden ser aplicados" le da pie para sostener la compatibilidad de diversas teorías en física, que se refieren a campos distintos de experiencia. Cuando se trascienden los límites constitutivos de cierta clase de fenómenos, se debe acudir a otros conceptos y a otros presupuestos, ~~que~~ que no niegan sino que trascienden los vigentes en la otra esfera de experiencia.

Creo que no es del todo descabellado pensar estas frases para el campo de los procesos de la historia natural humana. El mismo Heisenberg se ha permitido hacer algunas consideraciones al respecto. En una hermosa conferencia dictada en una ~~en~~ colina situada enfrente de la Acrópolis de Atenas (1974: 104-121) da la razón a Platón contra Demócrito al sostener que en los límites últimos de la materia la forma matemática, con su simetría, precisión y univocidad, es la sola realidad aprehensible detrás de los fenómenos. Por ello la mecánica cuántica nació

en la matemática. Añade que, en virtud de la relación con la sociedad histórica en que se desenvuelve, la física no puede renegar totalmente del lenguaje natural, que utiliza para compartir sus hallazgos, con toda la dificultad que ellos conlleva. Nos dice después algo estupendo: Platón, a quien el físico acaba de dar la razón contra Demócrito, optó por acudir a otro lenguaje, el poético --que está en las antípodas del lenguaje formal matemático como vector de símbolos 15/-- para tratar de la dimensión de ciertos fenómenos originados en lo que Descartes, siglos más tarde, llamaría la res cogitans. Por tanto, digo yo, entre mathema y poema se sitúa el campo total del conocimiento científico, obviamente si ~~amarramos~~ convenimos en dar a cierto conocimiento del mundo humano la posibilidad de ser científico. Sin confundir poesía con ciencia, pero sin obligar a ésta a trabajar solo el lenguaje formal, podemos postular que el conocimiento científico, en el nuevo paradigma de las ciencias humanas, está compuesto por elementos aportados por el instrumental empírico-analítico y por ~~elementos~~ generados por el modelo histórico-hermenéutico. La razón es sencilla, por lo menos para la etnografía: el sujeto de campo se da en un conjunto histórico-concreto en el cual ~~amarramos~~ aparecen fenómenos asimilables a la res extensa que son expresión o concreción de la res cogitans. Por eso en Aritama se va desde la medición de calorías y proteínas hasta ~~formas~~ formas simbólicas generados por estados alterados de consciencia.

Dejando por [~]alcarada, en principio, la relación de la etnografía con el modelo empírico-analítico, vuelvo e insisto en el esquema histórico-hermenéutico. Como antes dije, se debe a la ~~relación etnográfica etnocientífica~~ ^{etnoscienza} la insistencia en un hecho que muy pocos etnógrafos de la vieja guardia habían conceptualizado claramente 16/: la etnografía es una interpretación y una traducción.

Una interpretación. Al término de su trabajo de campo el Ego cognoscente tiene en su poder un corpus de conocimiento que ha sistematizado. En él han intervenido, en virtud de la ecuación/personal, elementos del horizonte cultural del Ego que giran en la órbita del horizonte cultural del Otro. De acuerdo con el postulado etnociéntífico, ese corpus se ha sistematizado en las categorías y lenguaje del Otro y puede tomarse, mal que bien, por una sistematización vernácula hecha por un extranjero y amigo.

La situación etnográfica ejemplarizada por Desana permite ir un poco más allá: la relación ~~etnográfica~~ dialógica a que se llegó en el proceso de generación del ~~etnográfico~~ corpus simbólico puso al Otro, al informante Guzmán, en una posición de participación activa, original y crítica. Si no fuera porque en nuestro ejemplo el diálogo se hizo en Español y entre un etnógrafo procedente de la tradición "occidental" y un informante fuertemente inbuido de la misma, tendríamos el caso perfecto de sistematización vernácula. Tal vez esta sí fue llevada a cabo unas cuantas décadas antes por Franz Boas en sus diálogos con ~~un indio Bella-Coolat.~~
un indio Bella-Coolat.
con ~~Wargo Hunt~~ 17/.

Una traducción. El etnógrafo sigue siendo extranjero y como tal debe retornar a su horizonte de origen, y en éste unos referentes precisos que conforman la comunidad científica internacional, el producto de la interacción etnográfica 18/. Es decir, la interpretación sistematizada en vernáculo debe ser traducida a las categorías y lenguaje del horizonte propio del Ego cognoscente. Este retorno no es sino una traducción, que los etnociéntíficos han caracterizado como asimétrica, por cuanto la ~~etnografía~~ se debe mover en un campo intermedio entre el extremo de la completa nivelación semántica de lenguajes y culturas y el otro extremo de la imposibilidad absoluta de traducción, a la que suscribiría rígidamente la hipótesis extrema de Sapir-Whorf 19/. Esta exigencia de traducción para el horizonte cultural del Ego cognoscente revela un interés preciso, unilateral. Por ello no podemos caracterizar la rela-

ción dialógica entre Reichel y Guzmán como completamente simétrica 20/.

Los que están familiarizados con las ideas de Habermas habrán notado que me he estado moviendo dentro de su ~~estructura~~^{categoría} rización tripartita de las ciencias: las empírico-analíticas, las histórico-hermenéuticas y las críticas. He intentado ya definir la promesa de la etnografía tradicional en referencia de las ciencias histórico-hermenéuticas. Más aún, he señalado que la etnografía se coloca al lado de la historia como las ciencias tipo dentro de esta categoría, porque ambas construyen sin ambages una relación nítida entre un Ego cognoscente y un Otro, cada uno con sus horizontes culturales e inmersos en una tradición lingüístico-cultural mucho más amplia que hace posible la traducción con referencia a un interés ~~unilateral~~ unilateral que beneficia al Ego. He señalado igualmente la posibilidad y conveniencia de la utilización del instrumental empírico-analítico para ciertos campos de experiencia en que es relevante. Me resta comentar la promesa que la etnografía encierra con respecto a las ciencias críticas. Para ello utilizaré de nuevo, como punto de partida, el ejemplo Mesana.

Antes dije, en pasando, que el trabajo de Reichel con Guzmán se alejaba del modelo Malinowski para acercarse al modelo de hermenéutica profunda cuyo pionero y maestro es Freud. Debo ahora mencionar a Ricoeur (1975: 32-35) con su tesis de que hay una forma crítica de hermenéutica, que él define como propia de la "escuela de la ~~mayor~~ sospecha" y que se opone a otra hermenéutica que trabaja en la restauración del sentido. Los grandes maestros de esta ~~mayor~~ escuela son, según Ricoeur, Nietzsche, Marx y Freud. La obra de ellos converge, por caminos diferentes en "hacer coincidir sus métodos 'conscientes' de desciframiento del trabajo inconsciente que atribuyen a la voluntad de poder, al ser social, al psiquismo inconsciente. A astuto astuto y medio."

No pretendo decir que Reichel ejemplifica en su Desana en forma cabal este método de astucia iconoclasta, pero sí que su peculiar trabajo/^{etnográfico} con Guzmán y la síntesis resultante abrigan promesas que solo una etnografía plenamente consecuente con el nuevo paradigma de la ciencia social estaría en capacidad de realizar. Las opciones que delineaba Bodeman para el etnógrafo comprometido son talvez las formas más comunes de ejecutar, en el campo etnográfico tradicional, la aspiración de una ciencia social crítica. Solo una etnografía que trascienda el modelo tradicional y se acerque a la hermenéutica profunda de Habermas, o mejor a su modelo en construcción de sistemas comunicativos (Habermas 1970), facilitará otras tareas más avanzadas en el campo de la intervención política.

En resumen, la etnografía tradicional, del extranjero y amigo, esconde promesas para un nuevo paradigma de la ciencia social. Estas la acercan en forma clara al esquema histórico-hermenéutico de la ciencia, pero como debe serlo, adentra por una parte sus raíces en el campo empírico-analítico y halla, por la otra, pleno desarrollo en la crítica social.

-----000-----

Cali, Junio 28 del 1981

NOTAS.

1. En Nash y Wintrob (1972) se hace un recuento muy claro de esta transición desde la inconsciencia e inocencia epistemológica hasta lo que los autores llaman "auto-conciencia" en la etnografía. Por su parte Jarvie (1975) declara enfáticamente que "las categorías epistemológicas básicas de la antropología son inadecuadas". Más recientemente Salomone (1979) ha tratado con alguna detención este asunto. Estos tres estudios han sido una importante fuente para mis reflexiones al respecto.

2. Ejemplo claro de este esfuerzo es el libro, clásico ya en antropología, de Pelto (1970). Cfr. Pelto y Pelto 1973. Otros autores han tratado aspectos parciales del mismo problema; para una lista, Cfr. Salomone (1979: 47).

3. Ejemplos importantes de esta tendencia son Habermas (1971) y Wellmer 1974. Cfr., para una antología, Connerton, Ed. (1976).

4. Ver en los volúmenes conmemorativos del Simposio Mundial de Cartagena (1978). Ver también Moser y Ornauer, Eds. (1978).

5. Desde hace tiempo en antropología se ha venido discutiendo problemas estrechamente relacionados con esta cuestión. Baste recordar la fuerte crítica que Evans-Pritchard ~~dirige~~ (1962) dirige contra una concepción positivista de la antropología y la defensa de la misma como una forma de historiografía. Sobre el "factor personal" en antropología Cfr. Devereux (1967), Redfield (1953) y Wingard (1969). Más recientemente Honingmann (1976) trató el tema en forma concisa y penetrante.
6. Ejemplos de relatos de antropólogos veteranos son: Return to laughter de Laura Bohannan, Eristes Tropiques de Levi-Strauss y el Diario de Malinowski (1967). Estudios recientes sobre el trabajo de terreno ~~son~~: Berreman (1962), Wax ~~(1966)~~ (1971) ~~Maybury-Lewis~~ Lewis (1965) y Briggs (1970). Una antología muy útil es la de R Freilich (1970). El libro de Powdermaker, Stranger and friend (1966) nos ha inspirado en un tema que discurre por toda la ponencia. En lengua francesa merece la pena destacarse Panoff (1968).
7. Bodemann en Cartagena (1978) trabaja con base en esta equivalencia. El Plan de Sociología de la Universidad del Valle ~~la~~ tiene igualmente consagrada. Basten estos dos ejemplos.
Cfr.
8. Malinowski (1922). ~~El~~ Kuper (1973). Es preciso decir que paralelamente a Malinowski otros etnólogos en diversas partes del mundo fueron convergiendo en un esquema más o menos común: el trabajo pionero de Malinowski ha sido reconocido mundialmente, sin embargo.
9. Cfr. Salomone ~~(1969)~~ (1969: 49-50). El esquema que presento ha sido reelaborado ~~por~~ por mí a partir de las fuentes citadas más arriba ~~y~~ y Werner y Fenton 1973.
10. Cfr. Werner s.f., para una buena síntesis al respecto
11. Cfr. Reichel
12. Ver Habermas 1971 en sus capítulos 10, 11 y 12. También Habermas 1970 y Lorenzer 1976.
13. Estoy tomando los ~~mis~~ conceptos de situación, horizonte y tradición de Gadamer; Cfr. Gadamer 1976.
14. El historicismo niega esta relación entre horizontes, que es esencial para el proceso constructor del sentido que tiene un texto de "Otro". Ver mi ponencia "Historicismo, Etnología e Historia", Fundación para la Promoción de la Filosofía, Cali, junio de 1981.
15. Ricoeur trata muy ~~claramente~~ este contraste en su obra sobre Freud (Ricoeur 1975: 13-21 y 44-50).
16. Uno de los pocos manuales de la vieja guardia que insiste en la traducción es Bohannan (1963). Durante mis estudios graduados con Bohannan y Werner pude derivar muchas de las ideas aquí expuestas.
17. A pesar de las dudas que Sapir (1968: 510) tiene al respecto. Traigo este ~~ejemplo~~ ejemplo aquí para hacer ver que ya en 1932, año de la publicación del estudio de Sapir, ~~se~~ se discutían cuestiones muy similares a las que aquí expongo.

- CONDOMINAS, G.
1973 Ethnics and comfort: an ethnographer's view of his profession. Washington: American Anthropological Association, Annual Report.
- CONNERTON, P., Ed.
1976 Critical sociology: selected readings. Hammonds-
worth, Md.: Penguin Books.
- DEVEREUX, G.
1967 From anxiety to method in the behavioral sciences.
New York: Humanities Press.
- FABIAN, J.
1971 Language, history and anthropology. Philosophy of
the Social Sciences 1: 19-47.
- FREILICH, M., Ed.
1970 Marginal natives: anthropologists at work. New York:
Harper and Row.
- GADAMER, H. G.
1976 The historicity of understanding. En P. Connerton,
Ed., Critical sociology: selected readings. Hammonds-
worth, Md.: Penguin Books.
- HABERMAS, J.
1970 On systematically distorted communication. Inquiry
13: 205-218.
1971 Knowledge and human interests. Boston: Beacon Press.
- HEINSENBERG, W.
1958 The physicist's conception of nature. Westport, Conn.:
Greenwood Press.
1974 Across the frontiers. New York: Harper and Row.
- HONIGMANN, J.
1976 The personal approach in cultural anthropology.
Current Anthropology 17: 243-261.
- HOYOS, G.
1976 Crítica al positivismo desde la racionalidad
dialéctica. Razón y fábula 40-41.
- JARVIE, I. C.
1975 Epistle to the anthropologists. American Anthropol-
ogist 77: 253-266.
- KUHN, J. S.
1970 The structure of scientific revolutions. Chicago:
The University of Chicago Press.
- KUPER, A.
1973 Anthropologists and anthropology: the British
School 1922-1972. London: Allen Lane.
- LORENZER, A.
1976 Symbols and stereotypes. En P. Connerton, Ed.,
Critical Sociology. Hammondswoth, Mid.: Penguin B.
- MALONOWSKI, B.
1922 Argonauts of the Western Pacific. London: London
School of Economics and Political Sc., monograph 65.
1967 A diary in the strict sense of the word.

- MAYBURY-LEWIS, D.
1965 The savage and the innocent. London: Evans.
- MOLANO, A.
1978 Introducción. En Simposio Mundial de Cartagena, Crítica y Política en Ciencias Sociales. Bogotá: Punta de Lanza.
- MOSER, H.
1978 1978 La investigación-acción como nuevo paradigma de las ciencias sociales. En Simposio Mundial de Cartagena, Crítica y Política en ciencias sociales. Bogotá: Punta de Lanza.
- MOSER, H. y H. ORNAUER, Eds.
1978 Internationale Aspekte der Aktionsforschung. Munich: Kosel.
- NADEL, S. F.
1955 Fundamentos de antropología social. México: Siglo Veintiuno Editores.
- NASH, D. y R. WINTROB
1972 The emergence of selfconsciousness in ethnography. Current Anthropology 13: 527-542.
- PANOFF, M.
1968 L'ethnologue et son ombre. Paris: Payot.
- PELTO, P. J.
1970 Anthropological research: the structure of inquiry. New York: Harper and Row.
- PELTO, P. J. y G. PELTO
1973 Ethnography: the fieldwork enterprise. En J. Honigmann, ed. Handbook of social and cultural anthropology. Chicago: Rand and McNally.
- POWERMAKER, H.
1966 Stranger and friend. New York: Norton.
- REICHEL DOLMATOFF, G. y A.
1961 The people of Aritama. Chicago: The University of Chicago Press.
- REICHEL D., G.
1968 Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés. Bogotá: Universidad de los Andes.
- REDFIELD, R.
1953 Relations of anthropology to the social sciences and to the humanities. En A. L. Kroeber, Ed., Anthropology Today. Chicago: The University of Chicago Press.
- RICOEUR, P.
1975 Freud: una interpretación de la cultura. México: Siglo Veintiuno Editores.
- SALOMONE, F.
1979 Epistemological implications of fieldwork and their consequences. American Anthropologist 81: 46-60.
- SAPIR, E.
1968 Selected writings of Edward Sapir in language, culture and personality. Los Angeles: The University of California Press.
- SEVILLA CASAS, E.
1978 Humanización y ciencia social: perspectivas desde la antropología. En Simposio Mundial de Cartagena, Crítica y Política en Ciencias Sociales. Bogotá: Punta de Lanza.

- WAX, R.
1971 Doing fieldwork: warnings and advice. Chicago: The University of Chicago Press.
- WATSON-FRANKE, M. B. y L. C. WATSON
1975 Understanding in anthropology. Current Anthropology 16: 247-262.
- WELLMER, A.
1974 Critical theory of society. New York: The Seabury Press.
- WERNER, O.
s.f. Structure, anthropology, Lévi-Strauss and ethno-science. Evanston, Il.: Northwestern U. (Manuscrito).
- WERNER, O. y D. CAMPBELL
1969
73 Translating, working through interpreters and the problem of decentering. En R. Narroll y R. Cohen, Eds., Handbook in method of cultural anthropology. New York: Columbia University Press.
- WERNER, O. y J. FENTON
1973 Method and theory in ethno-science or ethnomethodology. En R. Narroll y R. Cohen, Eds., Handbook of method in cultural anthropology. New York: Columbia U. Press.

-----0000-----

NOTAS PARA UNA REFLEXION CRITICA SOBRE LA PEDAGOGIA

Araceli de Tezanos C.

Bogotá, Julio 1981

NOTAS PARA UNA REFLEXION CRITICA SOBRE LA PEDAGOGIA

Araceli de Tezanos

INTRODUCCION

En los últimos veinte años la imposición acrítica de los modelos tecnológicos en educación en nuestro país, ha impedido los procesos de reflexión al interior del discurso pedagógico. Esto ha tenido como consecuencia el vaciamiento de sentido del término Pedagogía, limitando su significado a denotaciones inmediatas referidas solo a las prácticas instrumentalizadas de los docentes, perdiendo este término toda connotación con los procesos históricos, a lo largo de los cuales se construye el fundamento teórico que interacciona con esta práctica social.

Nos parece importante, en estos momentos de desajustes y críticas al sistema educativo, recuperar la posibilidad de una reflexión al interior de la propia Pedagogía, que restablezca su carácter socio-cultural y, por lo tanto, crítico.

El término Pedagogía, ha tenido históricamente una significación referida a la guía del niño. Inicialmente, en la cultura griega, el pedagogo era el esclavo que acompañaba al niño en su formación. Es decir, aquel que lo acompañaba en su camino de salida del hogar paterno. Teniendo presente esta imagen podemos decir hoy, que esa guía se da como una mediación en el pasaje de una situación de heteronomía (dependencia acrítica de otros sujetos) a una situación de autonomía (independencia

crítico reflexiva dentro de una totalidad social dada). En otros términos, podemos decir que se da en el proceso por el cual los sujetos sociales pasan de la relación "natural familiar" a la relación con la sociedad civil; puesto que, como anota Gramsci, la institución pedagógica muestra "dos fundamentos para la formación y educación de los niños: las nociones elementales de ciencias naturales y el inicio de los conocimientos de los derechos y deberes para hacerlo en la vida estatal y en la sociedad civil" (1).

Es al interior del discurso pedagógico que es institucional y tiene su expresión en la relación pedagógica, donde se da la posibilidad de una reflexión sobre los modos que adopta este pasaje de la relación natural familiar a la sociedad civil y hacia que fin último deben llegar los sujetos participantes de este proceso.

El discurso pedagógico tiene su expresión en la relación pedagógica que se establece institucionalmente. Dicha relación pedagógica es una totalidad que expresa el contexto social en el cual se articula y se concreta a través del trabajo, la afectividad y el lenguaje como intermediaciones de la relación maestro - alumno, que a su vez, está centrada en un interés por la transmisión y apropiación de ciertos saberes aceptados como válidos por la sociedad en la cual está inserta.

La relación pedagógica tiene como fin último el rompimiento de las relaciones de poder, a través del aprendizaje y consecuentemente del descubrimiento, por parte

de los sujetos que en ella participan de las reglas de juego, las cuales definen los modos de relación en y con una determinada realidad social.

Cabe anotar aquí, que los análisis realizados en los últimos años de la institución pedagógica (solo entendida como sistema educativo) provienen de disciplinas ajenas al propio discurso pedagógico. Esta exterioridad ha llevado a una postulación mecanicista de la relación sujeto - objeto en este discurso; en ella se considera que existen sujetos, entendidos como los maestros y objetos entendidos como los alumnos. Esta relación aparece medida por un saber que socialmente es aceptado como un instrumento y que debe ser inculcado a los alumnos por parte de los maestros.

Pero el propósito de nuestro trabajo es proponer un replanteamiento sobre las formas que adopta la relación sujeto - objeto al interior del discurso pedagógico que contextualiza la relación pedagógica y clarificar los significados de las intermediaciones propuestas para la misma, así como también los modos en que se articulan dichas mediaciones.

I - Sujeto y objeto en el discurso pedagógico

La visión mecánica de la relación sujeto - objeto en el discurso pedagógico, anteriormente descrita, ha llevado a muchos científicos sociales a considerar la institución pedagógica como un motor reproductor del sistema social, que determinística-

mente, señala el destino de cada individuo. A comienzos de este siglo ya se sostiene que "para que se tenga una educación es menester que exista la presencia de una generación de adultos y de una generación de jóvenes, así como también una acción ejercida por los primeros sobre los segundos". Además, "la educación perpetúa y refuerza" la homogeneización necesaria a la sociedad y al mismo tiempo "asegura la persistencia de una diversidad sin la cual los sujetos no podrían formarse para el ambiente particular al que están destinados de manera específica". (2)

Por otra parte este mecanicismo pretende hacer transparente el discurso pedagógico como modo de legitimación de un sistema social, desconociendo las posibles contradicciones que puedan surgir entre los distintos elementos que lo constituyen. Esto es claro en algunas corrientes sociológicas francesas donde se considera que "en una formación social determinada, la Acción Pedagógica que las relaciones de fuerza entre los grupos o las clases constitutivas de esta formación social, ponen en posición dominante dentro del sistema de las AP es que aquella que, tanto por su modo de imposición como por la delimitación de aquello que impone y a quienes lo impone, corresponde completamente, casi siempre de manera inmediata, a los intereses objetivos (materiales, simbólicos y, bajo la relación aquí considerada, pedagógicos) de los grupos o clases dominantes." (3)

Además, "la AP cuyo poder de imponer un arbitrario cultural descansa en últimas sobre las relaciones de fuerza entre los grupos o clases constitutivas de la formación

social donde ella se ejerce contribuye, reproduciendo el arbitrario cultural que ella inculca, a reproducir las relaciones de fuerza que sostienen su poder de imposición arbitraria (función de reproducción social de la reproducción cultural)". (4)

También para los marxistas norteamericanos la institución pedagógica es "una institución que sirve para perpetuar las relaciones sociales de la vida económica a través de la cual estos patrones son fijados, a través de la facilitación de una integración tranquila de la juventud a la fuerza de trabajo". (5)

Desde ambos trabajos, y aunque parten de discursos teóricos diferentes, la institución pedagógica es mediadora, reproductora y legitimadora del model social en el cual está inserta y nunca es vista como posible generador de conflictos.

Creemos que las contradicciones en los procesos de legitimación y al interior del propio discurso pedagógico solo pueden ser vistas y comprendidas, si este discurso cultural es entendido como una expresión de la totalidad social y no como un reflejo o una reproducción del sistema.

En el discurso pedagógico, entendido como la expresión de una totalidad, la relación sujeto - objeto no es ni lineal, ni biunívoca, ni causal ni mecánica. Aparece más bien, como una articulación dialéctica entre sus componentes, por lo tanto no se puede identificar sujeto con maestros y objeto con alumnos o alumnos como

sujetos, puesto que además estos no son sus únicos componentes.

Para nosotros cada uno de estos elementos contiene en sí mismo una relación; es decir, el sujeto ya no es tal, sino un supra - sujeto constituido por la relación maestros - alumnos y sus mediaciones y contradicciones. Este supra - sujeto se articula dialécticamente con un supra - objeto constituido por la relación saber social - saber pedagógico, sus mediaciones y contradicciones. Y este proceso dialéctico es lo que ponemos a discusión en este trabajo.

Creemos necesario aquí hacer una aproximación de sentido de los elementos que para nosotros constituyen el discurso pedagógico, que no tiene pretensión ninguna de definición analítica. Asimismo parece necesario anotar que esta aproximación solo se hace en beneficio de la claridad de nuestro propio discurso.

1 - Los elementos constitutivos del objeto

El objeto del discurso pedagógico no es único ni empírico. No es la materia que se puede aprehender o manipular. Es un objeto inmaterial del cual podemos hablar como un supra - objeto que está constituido por la relación que se establece entre el saber pedagógico y el saber social, los modos que adopta esta relación y las contradicciones que en ella surgen.

1.1 El saber social

El saber social está constituido por la acumulación de saberes científico - filosóficos (6), saberes "comunes" (7) y folclor (8) que ña sociedad ha construido a través de las transformaciones en las relaciones del hombre con la naturaleza y de las relaciones consigo mismo como sociedad.

Pero el saber social no son cada uno de estos saberes, considerados separadamente, sino que está estructurado sobre la articulación, interacción y contradicción entre los mismos. El resultado de ello es un "saber social hegemónico" que será transmitido institucionalmente a los sujetos sociales.

Este concepto de saber hegemónico se basa en los desarrollos teóricos gramscianos sobre el concepto de hegemonía que "implica y supone una unidad intelectual y una ética conforme a una concepción de la realidad que ha superado el sentido común y se ha tornado crítica, aunque solo sea dentro de límites estrechos...

El proceso de desarrollo (de la hegemonía) está vinculado a una dialéctica intelectuales - masa; el estrato de los intelectuales se desarrolla cuantitativa y cualitativamente; pero todo salto hacia una nueva "amplitud" y complejidad del estrato de los intelectuales está ligado a un movimiento análogo de la masa de los simples, que se eleva a niveles superiores de cultura y amplía simultáneamente su esfera de influencia, entre eminencias individuales o grupos más o menos importantes en el

estrato de los intelectuales especializados". (9)

Cada clase social genera su cultura expresada en sus saberes, y así como las relaciones sociales generan contradicciones, las relaciones culturales también. El logro de una concepción del mundo pasa a través de la unidad de la teoría y la práctica, que no está dado mecánicamente, sino en el devenir histórico de la sociedad.

En consecuencia, no podemos hablar de un saber hegemónico estático, puesto que sus tres niveles de articulación generan contradicciones que llevan a su transformación.

Dentro del contexto en que nos ubicamos, el del discurso pedagógico, nos importa tematizar como se median los modos de apropiación de este saber social hegemónico en la institución pedagógica. Esta mediación pasa a través del saber pedagógico que se concreta en las prácticas pedagógicas institucionales.

1.2 En saber pedagógico

Está constituido por los diferentes modos que adopta la mediación de la ~~pa~~ apropiación del saber social y se concreta en la práctica pedagógica institucional. Estos modos de apropiación expresan las visiones del mundo que se construyen en una determinada totalidad social, concretadas en el saber social hegemónico.

Este saber pedagógico es considerado, en términos cotidianos, el saber enseñar; es decir, las formas de transmisión institucional del saber social. En consecuencia, pertenece por derecho propio a los maestros, quienes lo elaboran, construyen y transforman. Su componente fundamental es la ~~redes~~ reflexión entre la teoría y la práctica pedagógica y su concreción pasa a través de los métodos de enseñanza.

Esta reflexión metodológica ha tendido transformaciones en su proceso histórico que se concretan en la evolución del significado de los términos "enseñar" y "aprender" y de las formas que adoptan las relaciones que entre ellos se establecen.

Históricamente el enseñar aparece con un significado referenciado a la mayeutica socrática (10), con la imagen de una relación dialógica que toma del verbo "educar" el sentido de cultivar o tender a "sacar" algo hacia afuera. Es, en ese sentido, la posibilidad de provocar la re-construcción del saber social en cada individuo. Pero este significado cambia a partir de las tendencias científicas en Pedagogía y el enseñar se hace sinónimo de inculcación acrítica del saber social, tendiendo a instrumentalizar al sujeto social.

~~karx~~

Lo mismo acontece con el aprender que, en la mayeutica, tiende a significar la posibilidad de la re-creación del saber, en tanto permite al sujeto que aprende generar sus propias representaciones y preguntarse por el fin de las mismas. En cam-

bio, frente al enseñar como inculcación, el aprender deviene un proceso memorístico y repetitivo del saber social que, en función de una racionalidad instrumentalizadora, impone representaciones y no permite un cuestionamiento sobre el fin de las mismas.

Así como existe un "saber social hegemónico" también existe un "saber pedagógico hegemónico" en tanto expresión del anterior'. Este "saber pedagógico hegemónico" es el resultado de las contradicciones de ambas concepciones sobre las formas que adopta la relación entre el enseñar y el aprender en formaciones sociales históricamente determinadas.

Estas formas que adopta la relación entre el enseñar y el aprender determinan y dan sentido al discurso metodológico en Pedagogía, que es el objeto de estudio de la Didáctica.

1.3 - La mediación entre saber social y saber pedagógico

El saber pedagógico y las prácticas pedagógicas expresan, como dijimos anteriormente, las visiones del mundo de determinada totalidad social, que se concretan en el "saber social hegemónico"

Nos importa aproximarnos ahora a las formas de esta articulación y sus mediaciones y la posibilidad de la generación de contradicciones entre ambos saberes.

Puesto que el enseñar y el aprender están comprometidos en el concepto de transmisión institucional del saber, son ellos los mediadores entre los elementos que conforman el objeto del discurso pedagógico, que como dijimos anteriormente está constituido por la relación que se establece entre saber social y saber pedagógico.

Importa preguntarse entonces, en qué medida dicha mediación permite la posibilidad de la transformación dinámica de ambos saberes o el mantenimiento estático de los mismos.

De acuerdo a las aproximaciones de significado que establecimos anteriormente, parece claro que una relación entre el enseñar y el aprender que se sostiene sobre la inculcación por un lado y la repetición por otro, tiende al mantenimiento estático de ambos saberes, aunque el modelo pedagógico que se propone a partir de esta conceptualización se fundamenta en la eficiencia. Esta eficiencia, sin embargo, está dirigida al encubrimiento de las relaciones de poder que legitiman el sistema social y está vinculada al trabajo que tiene como fin último la productividad y la reproducción de la estructura económica y cultural en la cual está inserta. No existe aquí la posibilidad de una contradicción entre ambos saberes puesto que uno (el pedagógico) se encuentra al servicio del otro (el social).

Pero debemos aclarar aquí que este saber social no lo consideramos como hegemónico, puesto que pretende no aceptar contradicciones en su conformación histórica. Este saber social inicialmente pudo haber tenido características hegemónicas, sin

embargo al perder su posibilidad de dirección se transforma en saber dominante, entendido como un saber homogéneo sin fisuras ni contradicciones.

Por otra parte, en la otra aproximación de sentido a los conceptos del enseñar y el aprender, dado por el diálogo mayeútico, la relación entre ambos saberes puede generar procesos de contradicción que lleven a transformaciones en los mismos y en los sujetos participantes en la relación, a través de un proceso que relaciona la actividad productiva con la actividad crítica*; puesto que la síntesis a través del trabajo lleva a la relación teórico - técnica en el conocimiento y la síntesis a través de la contradicción lleva a una relación teórico - práctica. La primera produce conocimiento productivo y la segunda conocimiento reflexivo, que no son excluyentes. (12)

Ambas formas de conocimiento son esenciales a la relación entre saber pedagógico y saber social, puesto que solo una articulación dialéctica entre ambos puede generar procesos de transformación que lleven al rompimiento de las relaciones de poder que sostienen el aparato social; ya que si solo se considera el conocimiento productivo llegamos a la explicación de la institución pedagógica como reproductora del sistema,

* El proceso de enseñar - aprender enfocado desde la mayeútica socrática lleva necesariamente por parte del sujeto que aprende un auto - reconocimiento, en sentido hegeliano, y esto es lo que permite en la relación entre saberes el desarrollo de una crítica reflexiva, puesto que si la práctica pedagógica es vista solo como trabajo productivo alienado solo tiende a la reproducción (11)

y si solo se considera el conocimiento reflexivo, llegamos a las concepciones idealistas sobre la institución pedagógica que han llevado a la comprensión de la Pedagogía como metafísica, en tanto la anterior la ha llevado a ser un mero recetario técnico.

Solo la interacción dialéctica entre ambos conocimientos lleva a la interpretación de la institución pedagógica como una totalidad producto del proceso histórico de la sociedad en la cual está articulada.

Nuestra propuesta es, entonces, que el objeto en el discurso pedagógico está constituido por la relación que se establece entre el saber social y el saber pedagógico. Es decir, el contenido del objeto se define por su carácter de posibilidad de apropiación por parte del sujeto del discurso. En consecuencia pierde su carácter tradicional de unicidad objetivada en el alumno. Este deviene, entonces, uno de los elementos de la relación que va a constituir el sujeto en el discurso pedagógico.

2 - Los elementos constitutivos del sujeto en el discurso pedagógico

Así como el objeto en el discurso pedagógico lo representamos como un supra - objeto constituido por la relación entre saber social y saber pedagógico, vamos ahora a plantear al sujeto en dicho discurso, como un supra - sujeto constituido por la

relación que se establece entre maestros y alumnos institucionalmente.

A esta relación la denominamos la relación pedagógica y sus mediaciones (trabajo, lenguaje y afectividad) conforman el objeto de estudio de la Pedagogía.

En consecuencia, el discurso pedagógico tematiza las formas que adoptan estas mediaciones en el pasaje de los sujetos sociales de una situación heterónoma a una situación de autonomía al interior de la institución pedagógica.

Es en la institución pedagógica donde se concreta cotidianamente la relación pedagógica cuyas mediaciones articuladas tienen un fin último: el interés por la transmisión y la apropiación de saberes teóricos y prácticos. Pero la institución pedagógica puede aparecer como cultadora de los saberes teóricos cuando solo da relevancia a la adquisición de determinadas habilidades y destrezas, sin permitir el preguntarse por el por qué de dichos saberes. Las respuestas a este por qué posibilitan al articularse con la adquisición de las prácticas sociales que la institución pedagógica aparezca como recreadora de los saberes sociales acumulados.

21. - Las mediaciones de la relación pedagógica.

El interés por el conocimiento y la transmisión institucional están vinculados a los modos de apropiación del saber.

Creemos que en esta apropiación de l saber es más importante la apropiación de las relaciones que de los contenidos, pues lo fundamental en la apropiación es el

proceso de construcción de los conceptos no solo por la denotación "actual" sino el posible desarrollo de las connotaciones de los conceptos en contextos diferenciados. La apropiación de los saberes está mediada por la vivencia del trabajo. Pero esta vivencia del trabajo puede adoptar formas y características distintas al interior de la institución pedagógica. Nos parece conveniente entonces aclarar dos concepciones fundamentales sobre el concepto de trabajo: el trabajo libre y el trabajo alienado.

El trabajo, como lo afirma Marx en los "Manuscritos de 1844", es la determinación de la esencia humana. Es la mediación de la transformación y la apropiación del "mundo objetivo" y "en la medida en que su relación con el objeto constituye la manifestación de la realidad humana, el trabajo es la expresión real de la libertad humana" (13).

En este contexto el hombre se apropia, organiza y transforma la naturaleza y su relación consigo mismo y con los otros a través de la producción. El producir implica aquí actividad vital, genérica, libre y en consecuencia, creadora.

Por el contrario, "el trabajo alienado vuelve extraños al hombre con la naturaleza y con el hombre mismo", es "la pérdida de la realidad de éste (el hombre)... la pérdida del objeto o la servidumbre al objeto". (14)

El producir en este contexto sigue implicando una actividad vital pero específica,

sometida y en consecuencia re-productora pues "la alineación del hombre en su producto no solo significa que el trabajo de él se convierte en un objeto, en una experiencia exterior, sino además que su trabajo existe al margen de él, extraño a él, y que se convierte en un poder autónomo frente a él, que la vida que le ha prestado al objeto se opone a él hostil y extraña (15)!"

Según los significados que determinen el concepto de trabajo la relación maestro - alumno adopta modos específicos y cada uno de ellos juega un papel en la relación pedagógica que se media por las formas metodológicas.

Cada método de enseñanza está centrado en un modo específica de relación entre maestro y alumno y cada uno de ellos juega un papel en la relación pedagógica, determinada por el trabajo al interior de cada uno.

Debemos también poner en claro que la relación maestro alumno, determinada por el trabajo al interior de las formas metodológicas, es la mediación de saberes y prácticas sociales, lo que implica una relación de conocimiento que necesariamente está centrada en el interés. (16).

Consideramos entonces que hablar de métodos de enseñanza implica ver de qué manera se articulan las concepciones anotadas sobre el trabajo con los intereses específicos que sostienen las diferentes formas que adopta la relación maestro - alumno.

El trabajo alineado genera métodos donde la relación maestro - alumno está regida por un interés técnico y de control, donde los saberes y prácticas sociales que se median pretenden aparecer como exteriores a ambos elementos de la relación y ser los dominantes en el contexto social donde está articulada la institución pedagógica. Los contenidos de este saber dominante están determinados por su posible apariencia de científicidad, desconocimiento los procesos históricos de su desarrollo y su articulación y contradicción con el sentido común y el folclor. Este saber dominante está estructurado desde los resultados de los saberes científico - filosóficos, considerados ahistóricamente, y es inculcado por el ~~ca~~ maestro a los alumnos al interior de la institución pedagógica. Esta inculcación puede estar mediada por el trabajo ~~en~~ real de los alumnos en la institución pero el objeto de este trabajo y su producto es ajeno tanto a uno como otro elemento de la relación pedagógica, y su contenido aparece como una parcialización más dentro de las estructuras programáticas de la institución. Sin embargo, estos métodos de enseñanza se enmarcan dentro de un discurso sustentado sobre los intereses y necesidades de los alumnos. Pero estos intereses y necesidades están significados desde el exterior de la institución, siendo impuesto a la misma como un resultado más para transmitir. En consecuencia, este discurso legitima la imposición e inculcación de ciertos saberes y prácticas sociales aceptados como útiles desde un saber dominante determinado, que tiende a la reproducción del sistema social donde la institución pedagógica está inserta.

El trabajo sigue siendo alineado, aunque tenga apariencia de libre desde el discurso teórico, cuando hablamos de métodos de enseñanza originados en un interés práctico y centrados en el descubrimiento y la interpretación de los saberes y prácticas sociales. Pero estos saberes y prácticas aparecen como ajenos a los elementos de la relación pedagógica, en tanto el descubrimiento y la interpretación tienden a caracterizarse por la "objetividad" y el distanciamiento. Aunque el discurso que los enmarca sigue siendo el de ~~los~~ las necesidades y los intereses de los sujetos pedagógicos; estos siguen siendo determinados por una "tradición social" separada y desarticulada de la "tradición pedagógica" en tanto no considera reflexivamente los procesos de cosificación y alienación tanto de los saberes que se transmiten como de los sujetos que participan en la relación pedagógica que media la apropiación.

En este contexto cada uno de los niveles que conforma "el saber social" es visto separadamente en su proceso histórico, sin considerar sus articulaciones. La no aceptación de la articulación, con su consecuente separación de los procesos y el desconocimiento de las contradicciones entre los diferentes niveles del saber, llevan a que el saber social hegemónico pierda su sentido de dirección y se transforme en saber dominante, en general desde el nivel científico - ~~social~~ filosófico. Esta situación hace que el papel del maestro como guía y orientador se revierta al de inculcador. En consecuencia, los métodos originados en un interés práctico que pasan por este proceso, tienden a devenir modos de control como los anotados anteriormente.

En cambio , si el proceso de descubrimiento e interpretación pasa a través del reconocimiento crítico - reflexivo de los procesos de cosificación y alienación tanto de sujetos como de saberes, y el saber social hegemónico y sus prácticas no pierden su carácter de tal , encontramos los métodos de enseñanza originados en un interés emancipatorio mediados por un trabajo entendido como actividad libre que genera una apropiación del saber social hegemónico y de los valores a partir de los modos de relación con el mundo de los sujetos pedagógicos .

Cada uno de estos enfoques implica una forma de transmisión y apropiación (saber pedagógico) del saber social que genera tanto en los niños como en los maestros (sujetos pedagógicos) modos particulares de aproximación a la realidad. Implican también y necesariamente distintas formas del enseñar y del aprender según las aproximaciones de significado tematizadas ~~en~~ anteriormente.

El trabajo al interior de la institución pedagógica es una relación eminentemente intersubjetiva. En consecuencia el lenguaje aparece como el instrumento fundamental de esta comunicación que se establece en la relación pedagógica.

El lenguaje implica la posibilidad de representar lo real en un "signo" y la necesidad de comprender "lo significado"; es decir, el desarrollo de la función simbólica en el sujeto social, pero no en su individualidad sino en interacción con la sociedad; puesto que "el lenguaje se realiza siempre en una lengua, en .

en una estructura lingüística definida y particular, inseparable de una sociedad definida y particular" (17), de la cual es una de sus formas de representación.

El lenguaje es, en consecuencia, mediador de la cultura y por lo tanto aparece como una de las meditaciones esenciales en la relación pedagógica, vinculado necesariamente a la relación entre el enseñar y el aprender entendidos como la posibilidad o no posibilidad de generación de presentaciones y del cuestionamiento de su sentido.

Pero este desarrollo del lenguaje no solo significa estar en capacidad de generar y comprender oraciones gramaticalmente bien estructuradas sino también establecer y comprender los modos de comunicación y su articulación con el mundo externo a través del cual pasa la posibilidad del discurso.

La comunicación no se plantea, entonces, sólo en términos de capacidad lingüística y estructuras sintácticas, mucho menos como un problema limitado a la ejecución lingüística. Proponemos que el sujeto social debe generar "competencia comunicativa". Esta competencia comunicativa se genera a través de la articulación de la realidad externa del sujeto (el mundo objetivado históricamente y los acontecimientos sobre los cuales se expresan proposiciones), la realidad interna del sujeto (el mundo intencional y experiencial del sujeto que comunica) y la realidad social (entendida como la vida que compartimos a través de normas, valores, reglas y roles históricamente determinados) (18)

A partir de la articulación e interiorización (entendida como toma de conciencia de estos tres componentes que constituyen la competencia comunicativa el sujeto

social podrá comprender los diferentes modos de comunicación, que no se limitan al desarrollo verbal del lenguaje, sino que también están implicando los procesos de comprensión e interpretación de los significados de imágenes y gestos que se suceden en la institución pedagógica.

Es así como al interior de las formas metodológicas se determina si el lenguaje de la institución pedagógica será el lenguaje del niño y a partir de este generar una amplificación del mismo que lo llevará al desarrollo de su "competencia comunicativa", o si será el lenguaje de los intereses dominantes de la sociedad donde está articulada la institución pedagógica, lo que impedirá la posibilidad de desarrollo de la "competencia comunicativa", lo que implica la imposibilidad de ubicarse en el lugar del otro, no llegando de esta manera a alcanzar una forma autónoma de relación que permite el rompimiento de las relaciones de poder.

Estos modos de comunicación se articulan con el trabajo, ambos mediadores de la apropiación y transmisión de saberes en la institución pedagógica. Estos dos mediaciones implican necesariamente relaciones con los otros, que se concretan en una tercera mediación: la afectividad, pues "la relación del hombre consigo mismo solo es objetiva, real para él mediante su relación con otro" (19).

Esta relación con otro se concreta en el trabajo cotidiano y en la institución pedagógica esta relación se establece entre maestros y alumnos y los alumnos entre sí. En consecuencia las formas que adopta el trabajo necesariamente determinan las

las formas de la relación afectiva puesto que "lo que es cierto respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, es cierto respecto de la relación del hombre con otro, así como con el trabajo y con el objeto del trabajo de otro." (20)

En una relación pedagógica en que las formas metodológicas se originan en un interés meramente técnico, el objeto del trabajo es ajeno a ambos elementos de esta relación y el lenguaje cumple una función mediadora de inculcación de representaciones sociales determinadas y reproductoras del sistema. El maestro representa el saber generando en los alumnos una relación de sumisión al objeto identificado en él y de competencia con sus iguales, en una situación que es siempre inmediata (ahistórica). Esto lleva a una alienación de sí mismos a ambos elementos de la relación pedagógica al suprimir sus propios modos de relación con el mundo, encasillando y dicotomizando las relaciones afectivas.

Cuando las formas metodológicas se originan en un interés práctico, el trabajo pretende ser libre, en tanto busca la comprensión de la ubicación, pero no lo es en tanto ignora la cosificación que media la interpretación de la realidad, y ésta aparece como algo objetivo pero no objetivado en el sujeto. Este trabajo se articula con el lenguaje, entendido como competencia lingüística de los sujetos, lo que genera una relación con los otros, donde el alumno mantiene las perspectivas de sus modos de relación con el mundo y en consecuencia es capaz de ponerse en el lugar del

otro, en tanto ese otro sea su igual, con quien comparte su historia y "tradición", lo que lleva a la construcción de un nosotros fundado en los modos de interpretación de la realidad desde una ubicación similar y el respeto mutuo entre pares. Esta construcción puede crear en la relación alumnos - maestros, una situación ilusoria de igualitarismo para este último, en tanto no puede compartir el proceso de ubicación e interpretación de la realidad con los primeros. (21)

En cambio cuando las formas metodológicas se originan en un interés emancipatorio, e el lenguaje del alumno, entendido como su competencia comunicativa, es aceptado como el mediador de sus modos de relación con el mundo, articulándose a un trabajo libre y creativo, donde él se reconoce "como ^{el} ser otro de las cosas". En este espacio se re-crea el saber y también es posible una toma de conciencia de las relaciones afectivas fundadas en la identificación de sí mismo y de los otros, como autoreconocimiento, a partir de la comunidad de intereses surgidos de los modos de relación con el mundo. Pero encuentra, en ciertos niveles de la institución pedagógica, la dificultad del niño para la crítica y la autocrítica (22), generando por parte del maestro la ilusión de su papel liberador y la proyección de sus propios deseos frustrados reflejo de sus relaciones heterónomas con el medio.

Es de esta manera como se presenta desde distintas perspectivas la articulación de las intermediaciones en la relación pedagógica, considerada como el sujeto en el discurso pedagógico. En consecuencia, proponemos que el sujeto en el discurso

pedagógico es la relación institucionalizada entre maestros y alumnos, caracterizada por la posibilidad de transmisión y apropiación (mediada por el trabajo, el lenguaje y la afectividad) de saberes tanto sociales como pedagógicos, que se generan en sociedades históricamente determinadas, como producto de las relaciones del hombre con la naturaleza y con los otros hombres.

3 - La relación sujeto - objeto en el discurso pedagógico

Hasta aquí hemos aclarado los contenidos y significados que para nosotros tienen los términos sujeto y objeto al interior del discurso pedagógico.

Ahora vamos a intentar establecer cuáles son las distintas formas que adopta la relación sujeto - objeto en el mencionado discurso. Estas formas de relación median la explicación e interpretación de las corrientes teóricas que han contextualizado la práctica pedagógica.

La relación sujeto objeto en el discurso pedagógico es una relación de conocimiento y como tal se origina en intereses (23). Los distintos tipos de interés que se encuentran a la base de la relación sujeto - objeto determinan las formas que adopta dicha relación y es a partir de éstas que podemos considerar la pedagogía desde distintas

perspectivas.

En un primer nivel la relación sujeto - objeto se sustenta en un trabajo alineado que enajena la relación maestro - alumno (sujeto) y a ésta con la relación saber pedagógico - saber social (objeto). El interés que origina la relación es técnico, lo que implica una transmisión acrítica de los saberes, por un lado, y que la relación enseñar - aprender, por otro, esté dirigida a la productividad y entendida como inculcación y repetición. Los modos de apropiación y transmisión que se generan en este contexto son un listado de normas que deben cumplir maestros y alumnos para alcanzar ciertas formas conductuales, entendidas como habilidades y destrezas observables. Este recetario no considera ni los procesos de construcción de los modos de apropiación ~~de~~ ni ~~el~~ de los saberes sociales, ni sus posibles articulaciones y contradicciones.

La Pedagogía, en esta perspectiva, se transforma en "ciencia" en tanto aplica "el método científico" el cual aparece como mera contrastación de hipótesis y medición; como consecuencia de esto aparece una cuantificación exacerbada de todo lo que acontece en la institución pedagógica.

Este discurso contextualiza una ciencia del control y la eficacia del trabajo humano. Este control es ejercido desde el conocimiento de la naturaleza, a partir de una recolección estructurada y sistemática de información que puede llevar a la construcción de teorías de aprendizaje a partir de proposiciones que sean contrastadas empíricamente y explicadas fundamentalmente por analogías.

Estas construcciones teóricas generadas por las conexiones hipotético - deductivas y analógicas de las proposiciones hacen posible la predicción de ciertos eventos. Pero no existe un cuestionamiento sobre el significado de las conexiones ni de la predicción establecida. A estos se agrega que la experimentación pedagógica en este contexto no responde a necesidades generadas al interior de la institución sino que es implementada desde el exterior para optimizar los resultados requeridos, en los mínimos tiempos, para la adaptación e instrumentalización de los sujetos (maestros y alumnos) a las formas de producción de la sociedad en la que está inserta. Esta es una Pedagogía al servicio de la reproducción de un sistema social, que transforma a maestros y alumnos en funcionarios del mismo.

El saber social y el saber pedagógico se transforman en una enumeración taxativa de resultados, que los sujetos pedagógicos deben "aprender" (repetir) y les son impuestos a través de formas lingüísticas aceptadas como las únicas (lenguaje escolar).

En consecuencia, hay un ocultamiento de los procesos que tiende al control del trabajo y la parcelación, llevando a una superespecialización de la particularidad. Esta división del trabajo está fundada sobre la alienación, por tanto no aparece como productora, sino como reproductora del sistema, respondiendo a intereses de control y dominación.

En esta perspectiva podemos considerar la Pedagogía como ciencia empírico - analítica, donde el sujeto, entendido como la relación entre maestros y alumnos, media una transmisión enajenada del objeto, entendido como la relación entre

saber social y saber pedagógico, a través de la inculcación (enseñar) y la repetición (aprender) olvidando el carácter histórico de la relación y su significado, ocultando de esta manera la relación de poder y legitimando al sistema en la cual se genera y se inserta.

Al recuperar la carácter histórico de la relación y su significado, encontramos otra perspectiva de la pedagogía, que parte de la comprensión de los "contenidos sustantivos de la tradición".

Estos "contenidos" determinan los significados del enseñar y el aprender en la mediación entre saber pedagógico y saber social, entendidos en sentido mayeútico. Pero dentro de esta visión de la Pedagogía se acepta que el diálogo socrático puede darse en cualquier contexto social, lo que lleva a los elementos constitutivos del sujeto (maestros - alumnos) a generar condiciones ilusorias de participación en los procesos de transmisión y apropiación de saberes.

Ambos elementos de la relación pedagógica están vinculados a una tradición en la historia de las ideas pedagógicas. El maestro puede comprender objetivamente esta tradición que centra su práctica en la participación del niño, pero está sujeto a condiciones de trabajo que lo obligan a ser un transmisor de saberes sociales dominantes que son exteriores a su propio saber pedagógico, imponiéndole condiciones de objetividad y distanciamiento entre su quehacer y las teorías que lo fundamentan.

En esta perspectiva la relación de conocimiento lleva a que el sujeto en el discurso pedagógico sea diferenciado en su relación con los saberes. Puesto que al partir de la idea de que el diálogo socrático es posible en cualquier contexto se están distorsionando los significados que en su interior tienen el enseñar y el aprender.

El enseñar aparece entendido como la comprensión pero el aprender retoma, en estas condiciones, su contenidos de repetición y memorización, en las situaciones sociales en que la mayeútica es cancelada como posibilidad de relación.

Cuando esto acontece los "contenidos sustantivos" de la tradición pedagógica, aceptados por consenso entre iguales (los maestros) son impuestos e inculcados a los alumnos, para quienes son objetos exteriores a sus propios intereses al igual que los contenidos del saber social. Esto sucede pues los maestros comprenden la tradición aplicándoselas a sí mismos. Además esta tradición es aprendida como "objetiva" y no permite una reflexión crítica entre el proceso histórico de las teorías y las prácticas pedagógicas cotidianas. En consecuencia los maestros tienden a reproducir en su quehacer su relación pedagógica inicial (ellos en situación de alumnos) en su práctica actual.

En esta perspectiva, la Pedagogía es entendida como una ciencia hermeneútica, en tanto el interés que la origina la relación de conocimiento es práctico, puesto que la comprensión del significado de la teoría y la práctica pedagógica parte de un consenso entre los maestros cuyo marco de referencia está derivado de la tradición (24). Esto lleva a una comprensión de las relaciones de poder, pero la depen-

dencia de la tradición genera modos de transmisión y apropiación del saber social que llevan a legitimar las relaciones de poder dentro del contexto social donde está inserta la institución pedagógica.

Pero, cuando de la comprensión de las relaciones de poder, como objeto posible de ser explicado exteriormente, pasamos a la posibilidad de un autoreconocimiento de los sujetos participantes de ellas, se genera una reflexión consciente sobre los mismos, encontrando en la perspectiva hermenéutica, preocupada por el descubrimiento de la formación y el desarrollo de los procesos sociales y culturales, el origen de la crítica.

Desde esta perspectiva, el discurso pedagógico surge de un ~~pro~~ proceso de reflexión entre la teoría y la práctica pedagógica, a partir de un interés emancipatorio que sustenta la relación sujeto - objeto, medida por el trabajo entendido como actividad productora y creadora. Esta articulación tiende a la interpretación y transformación del sujeto y del objeto y de sus modos de relación en el discurso pedagógico en una determinada totalidad social.

La Pedagogía en este contexto reubica críticamente los procesos de experimentación y de comprensión de la tradición a través de una reflexión sobre la historia de las ideas pedagógicas, entendidas como expresiones de totalidades sociales, tendiendo a encontrar las contradicciones que se plantean al interior de los saberes sociales y pedagógicos; interpretándolos para generar procesos de cambio en los modos de transmisión y apropiación de dichas saberes, que se concretan en la relación

maestros - alumnos. Esta relación está sustentada por los conceptos de enseñar y aprender desde su significado mayeútico, pero teniendo en cuenta que este diálogo no es posible en cualquier lugar y tiempo y "que en el curso dialéctico de la historia hay rastros de violencia dirigidos a clausurar este diálogo socrático" (25), que lleva necesariamente a producir procesos de re-construcción de saberes, creando en el saber pedagógico modos diferenciados de apropiación del saber social hegemónico.

Los procesos de experimentación pedagógica en esta perspectiva tienden no solo a predecir posible comportamiento, por analogía, sino que buscan la interpretación de los significados de las conexiones de las proposiciones desde la reflexión, para que sean transformadas a través del trabajo libre que media la relación pedagógica. Los desarrollos investigativos al interior de esta perspectiva pedagógica no se restringirán a la sola búsqueda de causalidades o comprensiones de los hechos, sino que intentará una interpretación reflexiva de las mediaciones y contradicciones que surgen en la práctica pedagógica como un proceso histórico - cultural.

La Pedagogía como una ciencia crítica, pretende significar la relación pedagógica como mediadora institucional de la relación del hombre con la naturaleza, consigo mismo y con los otros hombres. Pero esta relación que genera por una parte, trabajo productivo, y por otra, trabajo social, no puede ser vista como partes de un todo sino como una totalidad en sí misma que comenzó como una relación natural primitiva, pero que con la aparición de los procesos de industrialización y la divi-

sión social del trabajo, se le otorgó a la institución pedagógica el papel de la mediación en los modos de apropiación y transformación de la naturaleza y en el proceso de socialización de los hombres.

La Pedagogía como ciencia crítica, va necesariamente a recuperar y expresar ciertos modos de relación con la cultura originados en el contexto social donde está inserta. Pero esa recuperación no será nunca en términos de trabajo reproductor, sino que buscará la generación de transformaciones de esos modos de relación a través de un trabajo libre, de la competencia comunicativa y del desarrollo de la afectividad, fundada en el auto-reconocimiento y el de los otros, como formas de mediación que generen modos de enseñar y aprender que transforman el saber pedagógico desde la reflexión y la práctica. Este proceso debe llevar a los sujetos que en él participan a la construcción y toma de conciencia de su ^{autonomía} ~~responsabilidad~~ y responsabilidad, para lograr el cumplimiento de las relaciones de poder que genera históricamente la sociedad, donde surge, como una de sus posibles contradicciones, este discurso crítico sobre la Pedagogía.

- 13 - MARCUSE, Herbert
 PARA UNA TEORIA CRITICA DE LA SOCIEDAD
 Ed. Tiempo Nuevo, Caracas, 1971
- 14 - MARX, Karl
 MANUSCRITOS DE 1844, Ediciones Arca de Noe
 Bogotá, Sin fecha
- 15 - Ibidem
- 16 - HABERMAS, Jurgen
 KNOWLEDGE AND HUMAN INTERESTS
 Beacon Press, Boston, 1972
- 17 - BENVENISTE, Emile
 PROBLEMAS DE LINGUISTICA GENERAL I
 Siglo XXI Editores, México, 1979
- 18 - HABERMAS, Jurgen
 COMMUNICATION AND THE EVOLUTION
 OF SOCIETY, Beacon Press, Boston 1978
- 19 - MARX, Karl
 MANUSCRITOS DE 1844
- 20 - Ibidem
- 21 - MENDEL, Gerard
 SOCIOPSICOANALISIS, 2 tomos. Editorial
 Amorrortu, Buenos Aires, 1977
- 22 - PIAGET, Jean
 WALLON, Henri
 EL CRITERIO MORAL EN EL NIÑO Ed. Fon-
 tanella, Barcelona 1974
- 23 - HABERMAS, Jurgen
 LOS ORIGENES DEL PENSAMIENTO EN EL
 NIÑO, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1965
- 24 - O Ibidem
 KNOWLEDGE AND H UMAN INTERESTS...
- 25 - Ibidem

APARIENCIA Y REALIDAD EN LA
OBJETIVIDAD DE LA ECONOMIA POSITIVA.

PONENCIA PRESENTADA AL
III SEMINARIO DEL GRUPO DE TRABAJO EPISTEMOLOGIA Y POLITICA.

Facultad de Ciencias Económicas.
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA.

Por :
Gilberto Giraldo B.
Darío Valderrama M.

Medellín, Julio 1 de 1981.

APARIENCIA Y REALIDAD EN LA OBJETIVIDAD DE LA ECONOMIA POSITIVA

I. Introducción

Asistimos actualmente al enfrentamiento de dos corrientes de pensamiento de la economía, que enfocan de manera opuesta la actividad científica; ellas se conocen como la "economía política" y la "economía positiva". En cada una de ellas predomina una metodología específica y en general búsquedas diferentes; pues a pesar de enfretar la misma realidad -la economía capitalista- subyace en el fondo de cada tendencia la esperanza de lograr resultados específicos sobre esa realidad que terminan por ser divergentes. De ahí que la manera de concebir y tratar los fenómenos económicos guarde marcadas diferencias según se trate de una u otra corriente. Mientras la economía política pretende examinar lo económico como un hecho social y ello implica explicar el origen de las relaciones, la economía moderna se preocupa por construir (através de lo que define como un análisis económico) las características formales del acto económico; por lo cual elabora categorías universales supuestamente válidas para cualquier tipo de sistemas económico. De lo anterior se desprende que la noción de causalidad; en la segunda solo tiene importancia la noción de función; explicar significa establecer las relaciones de influencia funcional entre las variables existentes.

Tal confrontación teórica es vivida de distintas maneras en nuestros medios académicos e intelectuales, dependiendo de las condiciones específicas que adopta el saber institucional. Ella aparece normalmente diluida en discusiones aisladas en otro orden; por ejemplo sobre la validez de los instrumentos utilizados para la observación o la medición, sobre la adaptación de la teoría a la observación, en general discusiones sobre lo que Castells denomina "la tecnología de la observación" ¹

No obstante, al tomar partido al respecto las decisiones; a cualquier nivel- desde las últimas discusiones mencionadas hasta el enfrentamiento de las tendencias definidas en su globalidad- no son en última instancia las desprevenidas búsquedas de la verdad científica, logradas por la "sana y juiciosa reflexión". Existen por lo menos dos dimensiones en que se inscribe la selección de un instrumento teórico o una técnica de investigación: un condicionamiento social históricamente generado, como una forma específica de conocimiento que aparece reflejando el saber aceptado socialmente al interior de las instituciones del saber -gremios profesionales, universidades, etc.-. En el caso de la economía este espacio lo ha penetrado la economía positiva. No quiere decir sin embargo que esté totalmente negada la posibilidad de enfrentar críticamente la selección en la dimensión de una decisión consciente; en que participa una condición subjetiva.

Kuhn sintetizaría así la doble condición que define la visión desde la cual un científico trabaja: "la visión del mundo a partir de la cual trabaja un determinado científico social queda determinada parcialmente por la visión del mundo que da el paradigma; pero también es producto de las experiencias políticas y sociales que la persona experimenta durante su desarrollo intelectual y social como individuo".² John Weeks ubica acertadamente los elementos partícipes en la condición subjetiva de la decisión del economista: "los economistas forman parte de un grupo social y económico que tiene unos intereses concretos en las instituciones sociales existentes; debido a que su influencia y bienestar proceden de esas instituciones, se sienten atraídos por una estructura analítica".³

Este doble condicionamiento que hemos mencionado se vela en la práctica social del conocimiento y normalmente es escamoteada en nuestro medio toda discusión que intente esclarecer críticamente el justo lugar y función que cumple la Economía positiva. Esta, se presenta hipócritamente como la forma "normal" de la ciencia económica y desdén los análisis de la Economía Política por estar -según afirman sus seguidores- viciada de prejuicios ideológicos y políticos; y carente de construcciones "útiles" que permitan arrojar resultados "prácticos". Es en esto en lo que la forma convencional de la economía reclama el reconocimiento a su "cientificidad". Habrá que decir que la Economía Política es ciencia en otro sentido; declara sus principios normativos explícitamente y entiende el carácter social que cumple la ciencia; está en capacidad además de examinar la sociedad en sus posibilidades y limitaciones.

Nuestro objeto en el presente trabajo es el de mostrar que la Economía Positiva al igual que la Economía Política que desdeña, está preocupada por lograr resultados útiles a ciertas motivaciones ideológicas y políticas compatibles con la necesidad de reproducir o no la existencia del sistema capitalista; su pretendida "objetividad" sólo cumple la función de ocultar los principios indeclarables en el ambiente social en ciertos momentos históricos. Las primeras teorías neoclásicas no se preocuparon por ocultar sus pretensiones.

- Intentaremos demostrar en la génesis de la Economía Moderna (que se ha denominado positiva) que toda teoría económica está impregnada por una particular concepción sobre la sociedad en que emerge su formulación; bien sea que tal concepción esté definida en la esencia del hombre; en cuyo caso se enfrenta a las posibilidades que ofrece esa sociedad para que permita o impida el desplazamiento de su esencia. También podría aparecer como "una visión general-por ejemplo de la forma compleja de la realidad y de la naturaleza de los problemas que confronta la humanidad en cualquier situación histórica dada- que se incarta en el primer plano dentro del acto cognocitivo preanalítico y con el necesario comienzo de la teorización penetra"⁴ ó como una filosofía social como la entiende Dobb.⁵ En cualquier caso aparece una clara delimitación histórica y social que circunscribe ó mejor aún, se desliza en toda la construcción teórica, al interior de la cual el Economista, "sin que, posiblemente resalte a simple vista, la verdadera naturaleza de sus diferentes visiones de la realidad"⁶ ha decidido pretender "una ingeniería social ó un cambio radical de las instituciones"⁷ debido a que en el fondo ha encontrado las instituciones de su sociedad como deseables o como indeseables.

Deseamos en adelante intentar develar los mecanismos a través de los cuales la "Economía Moderna" oculta tal condicionamiento para poder aparecer en el debate teórico como la artífice del conocimiento "neutral", "objetivo" y "científico", que ha logrado el conocimiento "puro" -esto es desprovisto de juicios de valor- y exacto de la ciencia. A la vez que esto toma escena en el campo del conocimiento, sus resultados se apoyan y alimentan en el campo de la política.

Gossen, el casi olvidado teórico alemán que debieron resucitar León Walras y Jevons y de quien éste último dice haberlo "precedido tanto en lo que concierne a los principios generales como en los métodos de la teoría económica",⁸ define explícitamente la esencia de su búsqueda como el "intento por racionalizar el comportamiento humano de tal modo que la suma de los placeres de toda la vida sea máxima y asegure su camino hacia la convivencia con sus semejantes".⁹ Esta búsqueda partía del supuesto de que la esencia del hombre está en el deseo de gozar la vida; no obstante, el hombre debe preparar su comprensión pues de lo contrario deshecharía "los más elevados y puros placeres" ó cambiaría por placeres momentáneos, privaciones futuras irracionalmente. De ahí la necesidad de encontrar las leyes que maximicen ese comportamiento para regularlo.

De tal modo, Gossen al partir de una esencia a-histórica del hombre, descubre que las leyes de su comportamiento, son igualmente eternas e inmutables, comparables a las leyes naturales que rigen el cosmos. Esta regularidad de las leyes sociales y su afinidad con las leyes físicas (afinidad que parte de la misma paternidad a que son atribuidas: al creador) hacen posible y necesario el cálculo matemático como instrumento que garantiza la veracidad de sus resultados. En consecuencia: el fin del hombre está predeterminado -y así las finalidades que busca la Economía- o a las leyes económicas no habrá que buscarles su origen, sino su operatividad.

En Jevons quien presenta fuertes afinidades con los objetivos y métodos de Walras, persiste la búsqueda del bienestar del individuo y de la sociedad; la Economía se encargaría entonces de descubrir las reglas para que se cumpla el perfecto equilibrio económico.

Jevons, sin embargo, está encaminado a buscar un equilibrio específico "entre los intereses del capitalista y del obrero" pretendiendo formular conciliadoras entre estas dos clases sociales, evitando "acudir a extremos violentos" ó al recurso de la fuerza". Esto es posible en la medida en que "se hallen unidos por una comunidad de intereses". También en Jevons el método matemático aparecía como la forma lógica de construir las leyes explicativas que pretenden

5

lograr "la armonía entre el capital y el trabajo"; esto está garantizado cuando se "comprenda mejor la importancia de la Economía Política".¹⁰

En Pareto comienza a negarse en el pensamiento neoclásico la declaración de los "principios morales" u "otras formas de sentimiento" -y en general los juicios de valor- como componentes directos del objeto de la Economía (que aún llamada Política); reservando como única prueba de la verdad de una teoría, la contrastación empírica. Se reconoce el sistema económico existente como el orden frente al cual habrá que descubrir las relaciones (funcionales) entre sus fenómenos, sin trascender a las búsquedas "metafísicas" del por qué de las cosas. Es apenas una lógica consecuencia, negar la importancia de la historia como forma de comprender las relaciones existentes en su sociedad cuando se trata simplemente de aprehender la funcionalidad del sistema. Para que esto último se asegure, recomienda que "el estudio cualitativo debe ser sustituido por el estudio cuantitativo, y buscar en qué medida la teoría se aparta de la realidad".¹¹

Comienzan a ocultarse aquí las preferencias por ciertas instituciones sociales, detrás de la necesidad de la cuantificación y la comprobación empírica directa, sin aceptar siquiera la historia como mecanismos que velan por la cientificidad de la teoría.

Así declara Pareto textualmente su pretensión:

"El autor debe proponerse únicamente la búsqueda de las uniformidades que presentan los fenómenos, es decir, sus leyes, sin tener como fin ninguna utilidad práctica directa, sin preocuparse en manera alguna de dar datos o preceptos, ni aún buscar la dicha, la utilidad ó el bienestar de la humanidad o una de sus partes. El fin es en este caso, exclusivamente científico; se quiere conocer, saber, sin más"... me propongo en este manual, exclusivamente este tercer objetivo".¹²

→ Según la presentación anterior puede notarse con facilidad el carácter político de la Economía construida por Gossen, Walras y Jevons. En el primero, la búsqueda de maximizar los gozes del hombre pretende asegurar "la convivencia con sus semejantes", se apoya en que "el creador ha puesto en el hombre una fuerza que se manifiesta en ese deseo", todo esto define un orden social eterno (como el orden del cosmos), cuyas bases son imposibles de cuestionar dejando sólo

6
un camino: buscar la "eficiencia" en el goce y así asegurar los fines del creador. Queda claro porque para Gossen la "esencia de una ley consiste únicamente en su operatividad", donde la predeterminación teológica niega la posibilidad de preguntar por las causalidades de las relaciones económicas existentes en la sociedad capitalista.

En Walras y particularmente en Jevons, la persecución del "bienestar del individuo y de la sociedad", esperar lograr "la armonía entre el capital y el trabajo". La selección de la Economía Política como mecanismo regulador, quiere evitar "acudir a extremos violentos" ó "al recurso de la fuerza". En la base está supuesta una "comunidad de intereses entre el capitalista y el obrero; intereses a menudo mal entendidos y exagerados, hasta el punto de hacerlos aparecer como opuestos", cuando en realidad son como los ríos y los arroyos que van al mar: sin mar no hay lluvias y sin ríos no hay mar. "Los disturbios y perturbaciones que afligen a los pueblos derivan del olvido en que se tienen las enseñanzas de esta ciencia: "Esta ciencia busca inspirar el amor al trabajo y al ahorro". Así, las leyes del movimiento económico que regulan la generación y distribución de la riqueza capitalista conllevan al bienestar social siempre y cuando la moral sea enderezada; aparece el método matemático como instrumento ideal para explicar la funcionalidad de tales principios.

En Pareto hay una ruptura en cuanto a declarar los efectos sociales del movimiento económico como parte de los principios de la Ciencia Económica. La ciencia debe buscar las leyes como uniformidades en los fenómenos independientemente de los problemas del bienestar humano; es en definitiva un conocimiento desapasionado sobre lo que es el acto económico en sí. El equilibrio económico buscado por Pareto "Resulta de la oposición existente entre los gustos de los hombres y los obstáculos para satisfacerlos". El principio de la escasez de bienes frente a los gustos ilimitados, exigen decidir entre las combinaciones alternativas que maximicen su satisfacción. Aparece así la teoría como totalmente desprovista de los juicios de valor sobre el movimiento económico real y sobre las instituciones sociales en que reposa; la existencia de este elemento como requisito científico caracterizará definitivamente la forma de aparición de la Economía positiva moderna: no obstante, seguirá siendo como lo es desde Gossen la ciencia de la eficacia que enseña el movimiento funcional de los fenómenos económicos capitalistas la garantía de su reproducción. Como el ocultamiento de tales condicionamientos ha adoptado formas más sofisticadas que repudian el

reconocimiento de sus principios valorativos bajo el prutito de la objetividad y la cientificidad; el desocultamiento exige un rodeo. un poco mas largo.

LA ECONOMIA MODERNA

En M Allais encontramos una buena síntesis de esta tendencia económica que se ha denominado moderna:

"La actividad económica tiene por objeto esencial satisfacer las necesidades prácticamente ilimitadas de los hombres, con unos recursos limitados, de los cuales disponen en trabajo, riquezas naturales y en equipos, teniendo en cuenta unos conocimientos técnicos limitados como son los suyos. La C. Económica aparece así como la ciencia de la eficacia y por eso mismo ella es cuantitativa". ¹³

...la Economía tiende a transformarse en una verdadera ciencia que se fundamentó sobre el análisis estadístico de los hechos, sobre teorías cuya lógica puede ser verificada y sobre la confrontación de esos datos suministrados por la observación. Esta posibilidad sin embargo, no está totalmente asegurada,
 → 'En la medida en que su contenido esté ligada a inter~~eses~~ y a ideologías" ¹⁴

Podemos decudir lo siguiente de la concepción de Allais:

Bajo el supuesto del principio de escasez (recursos limitados) frente a necesidades ilimitadas hace de la economía la ciencia de la eficacia.

Es la misma idea de la economía que encontramos en Robbins, Misses, Samuelson, Cassel, etc. y en todos los manuales de economía moderna recomendados para la enseñanza universitaria.

En el problema de la eficacia que ¹⁶ Sodelier encuentra alojado en un campo semántico común con conceptos como: Rentabilidad, rendimiento, productividad, etc., están implícitos necesariamente dos elementos las finalidades u objetivos frente a los que se define la eficacia, y los medios conducentes al logro de ellos. El asunto de la selección de las finalidades es algo que según el positivismo no compete a la ciencia pues dependería de las ideologías; en esa medida las preguntas como ¿en beneficio de quien la eficacia, la optimización, la rentabilidad ó sobre la legilitimidad de la utilidad son asuntos extracientíficos. Según Allais "la ciencia económica no tiene por objeto definir cuales objetivos se deben perseguir y ella no sabría hacerlo...los fines que se

persiguen pueden ser lo que se quiera. Se puede buscar prioritariamente.

La eficacia de la economía, o al contrario preocuparse sobre todo de la justa distribución del ingreso.

Los fines que se persiguen no pueden ser deducidos más que por el funcionamiento mismo del sistema político... La C. Económica no tiene por objetivo definir cual escogencia debe ser hecha sino simplemente proveer una información científica en función de la cual las escogencias esclarecidas podrán ser efectuadas" ¹⁶

En definitiva, la economía no decide el qué buscar (como tampoco se preocupa sobre las consecuencias) espera que ello esté definido por la política; y a partir de ello se ejerce su función: descubrir los medios adecuados a tales fines. Es eso lo que se identifica como la racionalidad económica, objeto de la ciencia.

La eficacia como un fin en sí misma es entonces la razón de ser de la economía, se convierte en una lógica formal de la acción que "no puede reponder a más de dos preguntas: los fines perseguidos son compatibles entre sí? los medios puestos en marcha son efectivamente los más apropiados para alcanzar los fines perseguidos?" ^{17/1}

Aparecen entonces las teorías económicas como reglas operacionales que parecen actuar con igual eficacia en cualquier sistema económico; e.^{s.d.} son supra-históricas. Allais después de graficar un modelo estadístico sobre la distribución de ingresos afirma: "los resultados obtenidos muestran que los conjuntos humanos situados en contextos muy diferentes, se trata de situaciones corrientes, inflacionistas o deflacionistas, o hiperinflacionistas de países capitalistas ó comunistas, de hoy hace 50 años, han reaccionado sensiblemente siguiendo una misma ley" ¹⁸ y Samuelson declara: "todá sociedad ya sea un estado comunista totalmente colectivizado, una tribu de las islas del pacífico, una nación industrial capitalista, la familia del Robinson Suizo del Robinson Crusoe y, hasta podríamos añadir un enjambre de abejas, se enfrenta de un modo u otro con tres problemas económicos fundamentales y relacionados entre sí: qué, cómo y para quien producir?" ¹⁹

NÉUTRALIDAD VALORATIVA EN LA DEFINICIÓN DE LA ECONOMÍA

Como puede anotarse en Allais y Samuelson se insinúa que existen algunos problemas a resolver y regularidades en los fenómenos, que son comunes a todos los sistemas, no obstante al examinar la manera como se han enfrentado los problemas se postula que solo en el capitalismo se han solucionado de un modo racional; es decir los medios utilizados para la obtención de sus fines (habiendo una serie de limitaciones) han logrado su expresión más sistemática. En las técnicas modernas del cálculo económico, organización del trabajo, eficiencia productiva, etc. De tal manera planteaba el problema Económico. El se asimila a una búsqueda de eficacia y esto último lo convierte en un problema de cálculo. Esto es, una técnica de cuantificación de medios y de fines y por lo tanto neutral en cuanto a juicios valorativos.

Mecanismo para la Neutralidad en el Objeto Económico

En el anterior juego lógico se ha realizado un proceso: asimilar la racionalidad del Capitalismo (minimización de Costos, maximización de ganancias, productividad, etc). como la racionalidad en general a lograr: en consecuencia. se identifica un sistema como racional, en referencia a la racionalidad propia del capitalismo y se caracteriza la racionalidad de un agente económico cualquiera en función de lograr los fines buscados por el capitalismo. No puede por tanto afirmarse que una teoría económica que pretende ser neutral acepte acríticamente las bases y finalidades de un sistema como las únicas búsquedas posibles y válidas de cualquier sistema económico.

MECANISMOS PARA LA NEUTRALIDAD EN EL METODO

Método Empírico

El respeto a los hechos como únicos portadores de la verdad es regla clave -que recomienda el positivismo- para alimentar la construcción teórica y comprobar sus leyes; eso permite elevar la Economía a la categoría de ciencia. Según Allais: "La economía tiende a transformarse en una verdadera ciencia, que se fundamenta sobre el análisis estadístico de los hechos, sobre teorías cuya coherencia lógica puede ser verificada y sobre la confrontación de esa teoría con los datos suministrados por la observación".²⁰ El apoyo incondicional en los hechos observados busca librar la ciencia de las "expresiones más o menos metafísicas... cargadas de contenido emocional".

El papel de la ciencia - según el mismo Allais- es en efecto el de simplificar y escoger; es reducir los hechos a los datos significativos y buscar sus dependencias esenciales",²¹ de ahí que encuentre como "el defecto común de las seudoteorías (las no cuantitativas). El uso continuado de conceptos no operacionales.

Dos consecuencias podemos deducir de lo anterior:

Si no es posible trascender la realidad observable; se parte de las instituciones existentes como datos a partir de los cuales se examinarán sus relaciones funcionales para corregir lo que en la racionalidad compatible con el sistema siguiente aparezca como disfuncionalidad. Las bases mismas no son cuestionadas en la medida en que queda negada la noción de causalidad solo es aceptable la noción de función. De ahí que la génesis histórica; es decir la explicación del origen del sistema no es problema científico, sino "metafísico..", tampoco lo son las posibilidades de transformación, radical de las instituciones existentes.

Es evidente que el modo de proponer el conocimiento por la economía positiva deja intacta la posibilidad de examinar las contradicciones que puede presentar con orden social, sus resultados sobre la distribución del ingreso, el desempleo u otras formas de marginalidad social; pues ellas solo se entiende como disfuncionalidades a resolver siempre y cuando ello no conlleva la modificación de la naturaleza de las instituciones sociales.

- Método Cuantitativo

Muy ligado al requisito de la observación y la necesidad de lograr operatividad en los conceptos, aparece como la forma ideal de expresar una ley económica, la formulación matemática. Ella garantiza sofisticar la eficiencia hasta eliminarse al máximo posible. Los errores en los cálculos; por lo tanto se convierte en el instrumento útil para la forma de discusiones económicas. La programación lineal y no lineal, la investigación de operaciones, la econometría se han desarrollado como disciplina al servicio de este propósito.

La instrumentación matemática se ha hecho aparecer con el requisito suficiente para declarar la científicidad y la objetividad- esto es, la depuración valorativa- con la formulación económica.

Si bien sería ingenuo negar la utilidad de los instrumentos matemáticos como mecanismo de análisis, es un atrevimiento peligroso o exagerado hipocresía seguir afirmando que la matematización de las realidades económicas están exentos de juicios extramatemáticos en los que se portan concepciones valorativas y en que van implícitas formas aceptadas de tratamiento de los síntomas económicos. Señalaremos con algún detalle la naturaleza de estos procedimientos.

- El uso de una estructura matemática tal como la construcción de una función objetiva en la investigación de operaciones, presupone un procedimiento a priori extramatemático que halla definido el objeto económico; "los procedimientos matemáticos son diferentes de los objetos que manipulan"²². Las matemáticas solo definen el requisito formal para que los datos que le sean suministrados le "planteen el tipo de problema que será capaz de resolver"; por lo tanto las matemáticas de por sí no son garantía de que sus modelos reflejen la fidelidad a los hechos económicos, sino que presupone como concepción sobre los mismos.

La construcción de un modelo requiere un sistema de ecuaciones frente a una realidad económica, "lo que dicho sistema hace es describir una situación como un conjunto de interrelaciones; es decir, una situación compuesta por un grupo de elementos internamente relacionados y tratados en forma aislada de lo que se encuentra fuera del mismo"²³. Esto de todos modos conlleva a una implicación casual en el sentido de "pintar la situación como un proceso económico que funciona de una determinada manera y sobre el cual existe la posibilidad de actuar y de influir"²⁴; luego el modelo refiere por esta razón una visión especial de la realidad social.

LA POLITICA EN LA ECONOMIA POSITIVA.

Como ha quedado evidenciado, la Economía Positiva no está libre de valores. El examen riguroso de su concepción sobre el objeto y del que reconocen como el método científico, permiten demostrar que su proceso de relación sujeto-objeto no es indiferente de unas propias concepciones ideológicas y políticas. Milton Friedman, un distinguido representante de esta tendencia después de defender la Economía Positiva como una ciencia que conoce sistemáticamente "lo que es" contra la Economía Normativa que se ocuparía del "deber ser", sostiene la tesis de que la Economía Positiva puede lograr el establecimiento del consenso social sobre las medidas de política económica; con lo que se derivaría una "estabilidad social". Esta tesis supone aún que "La Economía Positiva es independiente de cualquier posición ética o juicio valorativo"; el hecho de lograr esos resultados (políticos) no se debe tanto a la intencionalidad de la Ciencia, como a la existencia de una "realidad"; que "existe acuerdo social sobre algunos valores básicos"; en esa medida, se da por sentado que existe un interés social común. Así es desarrollada su tesis: "Dos individuos pueden estar de acuerdo sobre las consecuencias de cierta ley en particular. Uno puede considerarla como deseable en conjunto y, por lo tanto, apoyar su aprobación, el otro como indeseable y, por lo tanto, oponersele"... Esto se debe a que: "Tanto los legos como los expertos inevitablemente tienden a formular conclusiones positivas si sus consecuencias normativas - o lo que se toma como consecuencias normativas - son indeseables"... Sin embargo, aventuro el juicio de que en el mundo occidental y especialmente en Estados Unidos de Norteamérica, las diferentes opiniones sobre las políticas económicas entre los ciudadanos desinteresados derivan principalmente de las distintas predicciones sobre las consecuencias económicas de llevar a cabo la acción - diferencias que en principio pueden ser eliminadas con el progreso de la Economía Positiva - y no de diferencias fundamentales en valores básicos únicas diferencias sobre las que pueden estar en desacuerdo las personas".

En consecuencia, el desarrollo de la Economía Positiva permite lograr consenso social sobre las medidas de política Económica, apoyado en el supuesto de que todas las personas están de acuerdo en los valores básicos. Ejemplo: "El objetivo de lograr un salario de subsistencia para todos". "Las diferencias de opinión se basan en un desacuerdo implícito o explícito acerca de las predicciones sobre la eficacia de estos medios para lograr el fin que todos desean". (25)

La Economía actúa así como un mecanismo para lograr "El consenso social"; lo que hace indudable su función política. Estos valores básicos que albergan todos los individuos en la sociedad capitalista según supone Friedman, adquieren expresión a otro nivel en la célebre declaración de los Derechos humanos. La defensa de ellos aparece como la lucha por el respeto a la esencia humana. Esta se asimila a los valores (propiedad privada) y apariencias (libertad e igualdad) del capitalismo. Estas apariencias de la libertad y la igualdad social que revisten la democracia burguesa de justicia, tienen una viva expresión en los supuestos sobre los cuales se edifica toda la Economía Positiva.

Veamos como se evidencia esa presencia: Para la Economía Neoclásica el objeto del acto económico de los individuos es maximizar la satisfacción de sus necesidades. El proceso del cambio de mercancías es el medio a través del cual puede lograrse tal objetivo. Para que el cambio sea posible, cada individuo debe ser propietario de mercancías, que podrá intercambiar para maximizar su satisfacción; como puede apreciarse el cambio es un contrato (implícito o explícito) entre individuos que intercambian recíprocamente

12

propiedades; iguales por tanto en cuanto propietarios. Cada cual actuaría como poseedor de una racionalidad; lo que implica asumir la presencia de hombres libres en cuanto puedan determinar qué cantidades pueden comprar o vender acorde a sus preferencias.

Marx muestra con una brillante ironía la vinculación existente entre los valores de la libertad, la igualdad y la propiedad expresados en los Derechos Humanos, y la Economía Positiva : " La Órbita" de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era en realidad el verdadero paraiso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, sólo reinan la igualdad, la propiedad y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, vgr. de la fuerza de trabajo, no obedecen a más ley que su libre voluntad. ¿ Contratan como hombres libres e iguales ante la ley ? (26).

Hay economistas que aturridos por la búsqueda de la "objetividad" (o mejor, podríamos decir a esta altura : por su ideología conservadora) repudian las nociones de libertad o igualdad entre los hombres aún como simples eufemismos que busquen ocultar la realidad : Así escribía Vilfredo Pareto : " Se sabe de la gran influencia que el sentimiento tiene sobre los hombres; la mayor parte pierden el uso de la sana razón. Por ejemplo, en este momento en Francia un gran número de hombres, que parecían razonables, admiran las palabras vacías de sentido de la célebre Declaración de los Derechos del Hombre..... Esto no nos sirve gran cosa para resolver la dificultad, que consiste ahora en determinar lo que es la utilidad común. Es suficiente leer a Aristóteles para ver que la esclavitud puede ser defendida sosteniendo que es de utilidad común y lo mismo puede justificarse el feudalismo, tan odiado por los revolucionarios que han escrito esta Declaración... Los razonamientos metafísicos de que nos hemos ocupado no tienen ningún valor objetivo, porque se preocupan de cosas que no existen" (27).

Encontramos en las aparentes divergencias sobre los Derechos Humanos entre los diversos exponentes de la Economía Neoclásica o en general sobre la idea de hablar del "bienestar social" como fin o no de la Ciencia Económica, no una diferencia de principios lo que es demostrable; sino una distinta forma de viabilizar la práctica política que garantice el desarrollo social acorde con sus principios generales sobre el sistema imperante, y una diferencia en la manera de poner en escena en una teoría Económica sus principios. Esta forma o grado de ocultamiento tiende a menudo a variar a lo largo de la historia del pensamiento positivo en la Economía, probablemente respondiendo a las condiciones o exigencias de la realidad social y política imperantes en su sociedad. Probablemente sea ilustrativo en ese sentido escuchar las declaraciones de principios de George Stigler, expresidente de la "American Economic Association" : " Mi tesis consiste en que el estudio profesional de la Economía lo hace a uno políticamente conservador... un conservador, según nos dice el diccionario, es un individuo que desea mantener o preservar el sistema social existente... Al decir conservador en materia Económica me refiero a una persona que desea que la mayor parte de la actividad Económica sea conducida por la empresa privada, y que cree que las fuerzas de la competencia podrán controlar los abusos del poder privado y ofrecer usualmente las incitaciones a la eficiencia y al progreso"(28).

La aparente "neutralidad valorativa" con la cual la Economía Positiva pretende ganar el estatuto de "objetividad" conduce una concepción de la Ciencia Económica entendida como el estudio de simples relaciones técnicas; como la desprevenida búsqueda de la eficacia. Por ello oculta todo condicionamiento y consecuencia social de la Economía construyendo un conjunto de instrumentos útiles para resolver las disfuncionalidades del aparato económico del sistema social vigente. Heilbroner, un economista americano decía

14

te así de la concepción de sus colegas : " En opinión de la gran mayoría de mis compañeros de profesión, la Economía no es propiamente política. Con ello quieren decir... que debería mantenerse alejada de aquellos problemas cuya solución requiera una declaración basada en valores políticos o morales...; la Economía nunca me ha interesado principalmente como "caja de herramientas" para investigar y reparar el mecanismo social existente. Quizá porque mis primeros trabajos serios me obligaron a entrar en el mundo de A. Smith, D. Ricardo, J.S. Mill y Karl Marx siento que el atractivo de la Economía reside en otra parte, en la admirable capacidad de esta disciplina para aclarar el problema de los cambios históricos y sociológicos en gran escala... Al no ocuparse más de los factores políticos y sociales, ...La Economía convencional ha ganado en virtuosismo técnico y en consistencia interna, pero a costa de su importancia social. El resultado es la proliferación de "modelos" económicos de la sociedad que no tienen ni antecedentes sociales ni consecuencias políticas y sociales, y en los que los caminos del desarrollo son explorados evitando las fricciones sociales. Estos modelos, útiles para ciertos propósitos, son inservibles para realizar el más importante de todos : ayudarnos a saber donde estamos y adonde vamos en el proceso de la evaluación histórica en el que nos encontramos actualmente...

Lo más elemental de todo es que la búsqueda de una auténtica Economía política se ve comprometido por la poderosa influencia del concepto general de lo que se requiere de la Economía como Ciencia Social " (29).

A raíz del trabajo de Kuhn; un distinguido grupo de economistas norteamericanos, entre los que pueden contarse a Paul Sweezy, Clement, Pool, Weeks, etc, se han fijado la tarea de desarrollar una crítica sistemática al paradigma convencional de la Economía (el paradigma burgués, o sea el correspondiente a la Economía Positiva) señalando la incapacidad de este para responder a los principales problemas de la Economía mundial actual; al mismo tiempo " trabajan en la constitución de un nuevo paradigma económico; un paradigma radical; para ello han constituido una asociación denominada "Asociación para la constitución de un paradigma radical en Economía". Es apenas un asunto de responsabilidad no sólo intelectual sino social, para nosotros como trabajadores de una ciencia social como es la Economía y ocupados de la difusión de los resultados de estas Ciencias, aceptar como compromiso el mostrar las posibilidades y limitaciones de las distintas tendencias explicativas de la Economía; máxime cuando ellas puedan aparecer perniciosamente simuladas a nombre de la Ciencia. Encontramos este compromiso como la justa respuesta a nuestra sensibilidad social y a nuestra tarea de construir un mundo mejor. Este sentimiento por la sociedad es lo que nos une a John Donne quien escribiera :

" El dolor de cualquier hombre
me disminuye;
porque me siento comprometido
en la condición humana.
Un hombre no es una isla;
es parte del continente
un pedazo de tierra firme.
Si un sólo terrón
fuese arrastrado por el mar
sería como si toda Europa
fuese arrastrada;
como si fuera la casa solariega
o la tuya propia.
¡ Nunca preguntes por quién
doblan las campanas!
Están doblando por tí ".

NOTAS.

- 1.- Castells M y E. de Ipola ; " Metodología y Epistemología de las Ciencias Sociales".
- 2.- Ver Thomas Khun : " Estructura de las Revoluciones Científicas" Brevariarios f.c.e.
- 3.- Ver en el texto " Los paradigmas radicales en la Economía" de John Weeks, Paul Sweezy y otros el capítulo : La Economía Política y la política de los Economistas.
- 4.- Schumpeter, Joseph : "History of Economic Analysis", New York y Londres 1954 (Hay traducción española).
- 5.- Así define Dobb la filosofía social como una manera específica de entender la Ideología : "total de un sistema de pensamiento o conjunto coordinado de opiniones e ideas...o a un grupo de un nivel más alto de conceptos conexos destinados a lograr nociones más específicas y particulares, análisis, aplicaciones y conclusiones. Como tal, dicha palabra estará relacionada generalmente con ciertas actividades y políticas, pero no siempre de una manera simple, obvia o directa, y para quienes manejan una discusión a un nivel más alto (o más general) la relación puede no ser siempre plenamente consciente y aún menos explícita": Maurice Dobb : teoría del valor y la distribución desde A. Smith", p.14 Ed, siglo XXI, 1975.
- 6.- Dobb op.cit., p.39.
- 7.- Ibid p.38.
- 8.- Ver Bujarin : " La Economía Política del Rentista" cita No.33, Ed. P y P.
- 9.- "Exposición de las leyes del intercambio y de las reglas derivadas para el comportamiento humano" : Herman V. Gossen 1854.
- 10.- Stanley Jevons : "Nociones de Economía Política".
- 11.- Vilfredo Pareto : "Manual de Economía Política" p.14 Ed. Atalaya, Argentina, 1945.
- 12.- Ibid. pgs 7,8.
- 13.- Ver en "Metodología y Crítica Económica" Selección de artículos preparados por C. Dagum. Cap. : La Economía como Ciencia. Ed. f.c.e.
- 14.- Allais : op.cit.
- 15.- Ver Maurice Godelier : "Racionalidad e Irracionalidad en la Economía" pgs 8-30 Ed. Siglo XXI, 3a. ed.
- 16.- Allais : op.cit.
- 17.- Ibid.
- 18.- Ibid.
- 19.- Paul Samuelson : " Curso de Economía Moderna pgs 13 y 14. Ed. Aguilar 6a. ed., 1958.

- 16
- 20.- Allais : op.cit.
 - 21.- Ibid.
 - 22.- Godelier : op.cit.,p.14.
 - 23.- Dobb : op.cit.,p.20.
 - 24.- Ibid., p.20.
 - 25.- Milton Friedman : " La Metodología de la Economía Positiva".
 - 26.- Karl Marx : " El Capital" Tomo I pág.128. f.c.e.
 - 27.- Vilfredo Pareto : op.cit., pgs 56 y 57.
 - 28.- George Stigler : " Historia del pensamiento Económico ". pgs.36-37, Buenos Aires, 1979.
 - 29.- Robert L. Heilbroner : "Entre capitalismo y socialismo" pgs. 10,11 y 12. Ed. Alianza, 1972.