

Ricardo Vicente López

*El marco cultural
del pensamiento
político moderno*

Reflexiones sobre la estructura
del pensamiento
de la modernidad europea

Cuadernos de reflexión:

Los orígenes y la historia de la ideología burguesa

Para introducirnos al tema

La pretensión del presente trabajo es ir acercando al lector, paulatinamente, a la comprensión de una problemática nada sencilla y de muy poca frecuentación. Las razones de esta falta de tratamiento en las aulas previas al ingreso a la Universidad, y su ausencia aún en este mismo nivel espero se desprendan de la lectura del mismo. La Universidad, ámbito en el que debería suponerse se plantean y debaten las teorías predominantes de cada época, teniendo en cuenta las necesidades políticas nacionales, hoy se ve sometida fundamentalmente a un solo *modo del saber*, el *cientificismo positivista*. Por esa misma razón, que analizaremos en este texto, es reacia a la autocrítica que supondría plantearse la discusión de estos temas. Puede que sea sorpresa para algunos pero debo afirmar que hay una serie de dogmas que no se tocan y funcionan como *textos sagrados*. No significa ello que lo que se va a leer en estas páginas sea realmente novedoso, aunque lamentablemente lo es para muchos de sus docentes e investigadores. En honor a la verdad los temas que trataré y los autores en los que me apoyaré son conocidos en círculos intelectuales del mundo pero, por razones que iremos viendo, son marginales en las instituciones del sistema debido, en gran parte, a las profundas críticas que aportan, críticas que calan en lo más hondo de esa cultura científica.

Por ello me declaro un *divulgador* de un tipo de pensamiento del que soy totalmente deudor, de aquellos que considero mis *Maestros*. Estoy convencido que gran parte de los problemas, que parecen no tener salida posible en el marco histórico actual, adquieren otra luz y otra perspectiva mirados desde esta óptica que propongo. Es probable que las mayores dificultades que presente su lectura se deban más al esfuerzo por superar viejos esquemas, que arrastramos por una educación que sigue sometida a un viejo paradigma del pensar, que a lo intrincado del tema mismo. No por ello se deben menospreciar esas dificultades. Más aún se debe ser consciente que el tema en sí tiene sus dificultades, por la profundidad y radicalidad de su planteo. El grado de abstracción histórico-social en el que planteo su desarrollo coloca al lector, que no esté iniciado en este modo de plantearlo, en un posición incómoda y poco habitual.

Con todo ello estoy intentando advertir al lector, que da sus primeros pasos en esta materia, de que está afrontando una doble dificultad: primero, el salto que significa pasar de una lectura descriptiva de datos acumulados (que yo denominaría *periodística*) a una comprensión filosófica de los hechos históricos-sociales; segundo, la falta de hábito que, se supone, tiene de este tipo de lectura filosófica. Porque los hechos históricos se analizarán teniendo en cuenta las ideas que los sustentan. Esta actitud que aquí se propone puede descolocar a un sector importante de lectores, simplemente por la falta de hábitos de este tipo. Por ello, al advertir sobre las dificultades a enfrentar propongo, al mismo tiempo, no dejarse vencer por ellas y perseverar en el avance de la lectura.

Dejando aclarado que el uso del término “filosófico” no tiene el contenido tradicional de los manuales de filosofía. La significación que adquiere en la utilización que haré en estas páginas espero que también sea comprendida como consecuencia de la lectura que sigue. Pareciera paradójico o contradictorio pedir que se entienda el significado de las palabras a partir del uso que se hace de las mismas cuando, como es de práctica, debiera ser previa su comprensión para el entendimiento correcto del texto. Pero en esta paradoja se desenvuelve el tema que se va a abordar. *Las palabras tienen contenidos que no son neutros y que varían con el contexto de la lectura y el contexto del lector*. Aclarar previamente su significación supone ya un punto de vista, una toma de posición, una mirada particular. Lo que se va a leer pretende *desvelar*, en el sentido de correr el velo que oculta, para poder *revelar*, sacar a la luz, lo que se oculta a la simple mirada y, por lo general ingenua en estos temas. Esta tarea deseo hacerla acompañado por el lector que irá descubriendo paso a paso la maraña en que se encuentra este tema.

Toda cultura, entendida en un sentido amplio como el marco de ideas, sentidos y significaciones, así como hábitos, costumbres y modos de vivir, que posibilita y condicionan la comprensión del “mundo” humano, colorea con un tono propio todo lo que se mira. De allí que quien se encuentra dentro de ella no perciba inmediatamente esa coloración. Como quien ve a través de cristales tonalizados para protegerse del sol sólo percibe la distorsión en el momento que se los saca; es el contraste el que permite tomar conciencia de la coloración. Quien utiliza lentes para ver sólo es consciente de ello cuando presta atención especial a ese hecho, para el resto del tiempo el lente y el ojo forman un solo órgano.

Dentro de este contexto debe ser entendido “el marco cultural” que reza en el título. Intenta definir el contexto dentro del cual se fueron desarrollando y adquiriendo *carta de ciudadanía* las ideas que dominaron el pensar de occidente en los últimos cuatro siglos. Estas ideas sostuvieron toda la educación que hemos recibido, que se fueron filtrando sin análisis ni crítica en la estructura de nuestro pensamiento. Este es el modo en que ha funcionado nuestra *educación institucionalizada*. La educación es una larga y persistente tarea que nos adiestra en un modo de pensar. Durante nuestra formación, docentes y compañeros aceptan mansamente ese disciplinamiento¹ sin advertir los resultados que se van obteniendo. Romper ese marco educativo requiere el ejercicio de un pensamiento crítico, ausente en la mayor parte de la educación nuestra. Para seguir con la metáfora de los lentes, tomar conciencia de ellos supone reparar en que los tenemos puestos. Algo similar vamos a intentar con el complejo de ideas que rigen nuestros pensamientos como hijos de la cultura occidental moderna.

Me resta terminar de aclarar la razón del título de este trabajo. El “marco cultural” del que hablé recién también funciona como *matriz de ideas* en las configuraciones políticas de nuestra cultura occidental. La palabra política exige ahora una explicación. Desde el siglo XIX en adelante, teniendo como referencia y fuente de inspiración la experiencia europea y la de los EE.UU., la palabra política pasó a ser asociada específicamente a la actividad de los partidos políticos. Esta forma institucional encontró en esas experiencias un *caldo de cultivo* propicio para desarrollarse, el dominio cultural global los convirtió en modelo para el resto del mundo. La aceptación acrítica de estas experiencias impidió pensar acerca de si era apta para ser utilizada en contextos históricos diferentes. También debemos pensar que esa aceptación estuvo íntimamente asociada a la capacidad que esas potencias demostraron para exportar formas y contenidos de pensamiento (acá *exportar* adquiere un modo piadoso de expresarse, pero no debe olvidarse como esto sigue funcionando hoy). Por tal razón fueron quedando en el olvido las acepciones clásicas, provenientes de la cultura helena, que la palabra política tenía

Partiendo de su origen etimológico, *polis*, ciudad-estado, fue la forma que la ciudad ateniense asumió desde el siglo VI a. C. aproximadamente, para el tratamiento de los temas de sus ciudadanos. También la palabra ciudad adquiere un significado diferente de la de hoy, hacía referencia a un territorio sometido a una dominación estatal, está mucho más cerca de lo que hoy denominamos *nación*, en una dimensión reducida. Entonces, lo que se pretende expresar en el título es colocar la intención de este trabajo bajo esas dos dimensiones de la realidad: a) el *pensamiento político* es el conjunto de ideas que rigen la actividad de todo miembro de una comunidad (cualquiera sea ésta, en su dimensión o en las formas que exhiba) en el análisis, propuesta y práctica de los temas que atañen a esa comunidad, por ello los modos de pensar, ideológicos, con los que se actúa también son políticos; b) *moderno*, el contexto histórico en que esos modos del pensar y las prácticas que de allí se desprendan asumen en una etapa determinada, siglos XVI en adelante, conforman en este caso el *occidente moderno*. Dicho de otro modo, la *cultura europea* desde los

¹ En Foucault, Michael, *Las redes del poder*, Editorial Almagesto, 1993, se puede profundizar el tema.

siglos XVI hasta comienzos del XX, que pasó a convertirse después en la *cultura noratlántica*, por el peso de los EE.UU.

Con estas primeras palabras sólo quiero colocar al lector en advertencia de lo que sigue, solicitarle que no se detenga ante las dificultades, que avance a pesar de las incomprendiones en la certeza de que la comprensión sólo se encuentra, así espero, en la totalidad del texto y no en cada una de las partes. Cada uno de los apartados irá dándole al tema una mirada particular, que en el armado final de todas ellas adquirirán su sentido completo. Por último subrayar que, a pesar de que la primera impresión que cause su lectura haga suponer un mundo abstracto muy alejado de la vida cotidiana y del interés de los pueblos, se juega en estos temas la posibilidad de *la liberación de nuestra América*.

Primera Parte

1.- La génesis de la Modernidad

La Modernidad es una emancipación, una “salida” de la Inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano.

Enrique Dusse!

Todo pensamiento sobre el hombre, la naturaleza, el mundo social o cualquier problema que este hombre se plantee sólo puede ser realizado desde un contexto socio-histórico determinado, aquel al que dicho hombre pertenezca. Las categorías del pensamiento, es decir los conceptos e ideas desde los cuales se estructura éste, tienen siempre las modalidades de la cultura a la que se pertenece. Esta afirmación encuentra su sustento en el hecho de que todo ser humano, en tanto tal, lo es a condición de haber sido educado en el seno de una sociedad, sin la cual ningún ser humano llega a ser tal. La madre como primer y fundamental contacto con el medio social le transmitirá al bebé un modo de ser, ése del que ella es portadora y lo es como miembro de una determinada sociedad, de una determinada cultura². Por ello el tema del Occidente Moderno será el que me propongo abordar, porque en su comprensión aparecerá más claro el marco cultural dentro del cual se desenvuelve el conjunto de nuestras ideas, fundamentalmente el concepto de pensamiento científico y político, objeto de esta investigación.

2.- Sus antecedentes en la sociedad tradicional

El pensamiento científico al que se hace referencia es parte de un proyecto cultural que se instala en la Europa de los siglos XVI y XVII. No es un concepto abstracto de ciencia que sería utilizable para cualquier tiempo y lugar, responde a la ciencia que se desarrolló en el contexto de *ese* proceso cultural, proceso que es consecuencia de un *proyecto político* que impulsó la burguesía de las ciudades y dio como fruto la aparición de la modernidad europea, modo cultural que corresponde al período señalado. Describir los componentes de este proyecto arrojará alguna luz que estamos necesitando. Cuando hablo de proyecto, es necesario precisar un poco más ese término, no significa que haya habido un proyecto expreso y escrito,

² Consultar mi trabajo *El hombre originario*, publicado en la página http://ricardovicentelopez.com.ar/?page_id=2, también P. Berger y T. Luckman, *La construcción social de la realidad*, cap. III, Amorrortu, 1984.

estoy haciendo referencia a la totalidad de un modo de plantarse ante el mundo, que abarca todas las manifestaciones de la vida, pero que hace pivote sobre dos dimensiones de lo social que hay que señalar, las que Juan Carlos Scannone denomina “ético-histórica” y “humano-global”, y que las describe en estos términos:

Cuando decimos “ético-histórica” y “humano-global” queremos afirmar que no sólo se trata de los factores de producción o de sólo los modelos técnicos, o de las meras estructuras, sino también y ante todo (aunque no exclusivamente) del ethos cultural de las sociedades que ellas estructuran, es decir, del conjunto de principios y valores que las animan, de las opciones ético-históricas que les subyacen, del modo peculiar humano de habitar en el mundo y relacionarse con la naturaleza, con los demás hombres y pueblos y con Dios, que ellas tienen, o -en otras palabras- de su estilo humano de vida. Este implica, por ende, un determinado sentido de la vida y de la muerte como su núcleo ético-cultural.³ (subrayados RVL)

Todas estas dimensiones de la vida social están en juego en el proceso que se abre en esa época, a todas ellas afecta y, al mismo tiempo, con su revolución instauro un nuevo mundo, que romperá ostensiblemente con el pasado feudal. Eso es lo que se debe entender como *proyecto*. Detengámonos brevemente en este antecedente de la sociedad moderna para poder entender más acabadamente el proceso revolucionario al que será sometido. Se denomina *sociedad tradicional* a aquellas formas de estructuración social que reúnen una serie de características. Presentan ya formas de culturas avanzadas respecto de las sociedades primitivas, pero todas ellas no han sido expuestas, todavía, al impacto que padecerán a partir del proceso de industrialización del siglo XVIII, por lo que la economía no aparece como un ámbito diferenciado en el entramado de la actividad social. Respecto de las sociedades primitivas muestran la aparición de un poder centralizado de dominación sobre el conjunto social; esta dominación es la consecuencia de una fuerte división interna en clases sociales bien diferenciadas. Por lo que la distribución de los excedentes de producción estará acorde con los privilegios de algunas clases en detrimento de otras; esta distribución desigual, sumada a la dominación política, requiere una legitimación que estará dada por una ideología apoyada en fuertes elementos religiosos o mágicos que justificará los privilegios de las clases dominantes. Se debe destacar también un fuerte apego a ideas largamente transmitidas de generación en generación, cuya antigüedad dan crédito de ser *verdaderas*. Dice Jung Mo Sung, filósofo y economista coreano radicado en Brasil:

Todas las sociedades tradicionales tenían básicamente una economía rural, sin que eso impidiese el surgimiento de una sociedad urbana, a veces muy brillante y rica. No obstante, la tendencia de estas ciudades era asumir un rol parasitario frente al resto de la economía. Las ciudades eran vehículos de la civilización, pero, como centros de actividades económicas, estaban separadas por un amplio abismo del resto de la sociedad, lo que las convertía en enclaves de vida económica en lugar de componentes alimentadores de economías rurales-urbanas integradas.⁴ (subrayados RVL)

De esta descripción debemos retener las diferencias económicas entre la zona rural, lugar de la producción de bienes, y la zona urbana, comercial, para comprender luego la inversión que se dará después de la Revolución industrial. En estas sociedades la riqueza era, por lo general, la recompensa que otorgaba el detentar posiciones de poder político, militar o religioso, y no la consecuencia de una actividad económica exitosa. La producción de riqueza no era vista como una actividad relevante, se podía obtener por la conquista o era fruto de la explotación del sector rural de la población. Por otra parte, el peso de una tradición sacralizada impedía que se buscaran mejorar los métodos o las técnicas de producción, por lo que

³ Scannone, Juan Carlos, *Evangelización, Cultura y Teología*. Ed. Guadalupe, 1990, pág.18.

⁴ Jung Mo Sung, *Economía tema ausente en la Teología de la Liberación*, DEI, Costa Rica, 1994, pág. 121.

gran parte de los bienes obtenidos de origen rural estaban sometidos a los vaivenes del clima. Esto daba lugar a muchas hambrunas. No significa esto que no se experimentaran mejoras en la producción de bienes, pero éstas eran fruto de descubrimientos no buscados conscientemente. Un temor a alterar lo que “siempre se había hecho” dominaba la economía, lo tradicional generaba un respeto, que denominé antes, sagrado. Dice Franz Hinkelammert:

... la expresión “sociedad tradicional” se refiere a la circunstancia de que el cuadro institucional reposa sobre un fundamento de legitimación incuestionado que consiste en las interpretaciones míticas, religiosas o metafísicas de la realidad en su todo -tanto del cosmos como de la sociedad-... Ese carácter de ser inatacable es un criterio sensato para distinguir las sociedades tradicionales de las que traspasan el umbral de la modernización.⁵ (subrayados RVL)

El hombre esperaba que el Cielo o el Destino pudieran modificar las condiciones sociales que, por otra parte, eran asumidas como designio divino y, por lo tanto, inalterables, so pena de herejía. La vida se dividía en dos etapas, una primera terrena en la que las penurias eran parte de un calvario necesario para poder ser merecedor de, la segunda parte, que se ganaría en el Cielo en la que recibirían todas las recompensas. Pretender modificar las condiciones de la vida terrena era alterar el “plan divino”, eso era un pecado. De este concepto se desprende una seria limitación de la libertad humana, para pretender modificar las injustas condiciones sociales a las que la mayoría de la población era sometida. La desigualdad era vista, entonces, como necesaria, esto legitimaba el orden social imperante. Por ello, *la aceptación de la desigualdad en la Tierra* es la condición necesaria para alcanzar *la igualdad en el Cielo*. Entonces, planteadas de este modo las cosas, se puede comprender el por qué no eran necesarias las ciencias sociales, que aparecerán recién con la modernidad desarrollada, puesto que la comprensión y explicación de las realidades sociales encontraban espacio suficiente en el ámbito de la teología. Leamos esta brillante síntesis de Jung Mo Sung:

Cuando los secretos de la Tierra son revelados con las verdades celestes y cuando las esperanzas humanas son depositadas en la Venida del Señor, hablar de las cosas divinas (teología) es hablar de la realidad histórica; y protestar contra la estructura social vigente es proferir herejías. La teología es antropología y la antropología es teología. La sociedad comprende, sin muchos problemas ni equívocos, el discurso teológico como un análisis y juicio, al mismo tiempo, sobre los problemas sociales y las realidades celestes.⁶ (subrayados RVL)

Queda establecida, entonces, una extraña relación entre el “más acá” y el “más allá” muy difícil de comprender desde este final de siglo veinte. Una división de la realidad entre dos mundos separados abismalmente. Pero esta división férreamente asentada en el espíritu de la época funcionaba como un fundamento de la “verdad” que, dentro de las calamidades de la Edad Media, daba una certeza y una convicción inamovible que prestaba un sólido basamento a un mundo que no generaba incertidumbres. El campo del conocimiento estaba apoyado por “verdades incontrovertibles”, verdades fundamentales que otorgaban una celestial armonía a todo el conocimiento que no dejaban lugar a la “duda”, de la que se alimentará en gran parte el pensamiento de la modernidad. El desarrollo de la comuna aldeana y la aparición de las primeras universidades pusieron en cuestión todo ello, lo que posibilitó un desarrollo científico⁷ como preparación de la cultura moderna.

⁵ Hinkelammert, Franz, *El subdesarrollo latinoamericano*, Edit. Nueva Universidad, Sgo. de Chile, 1970, pág. 36.

⁶ Hinkelammert, Franz, *El subdesarrollo...*, ob. cit., pág. 125.

⁷ Puede consultarse mi trabajo *La universidad y el proyecto popular*, publicado en la página http://ricardovicentelopez.com.ar/?page_id=2.

3.- El acontecimiento moderno

Mario Casalla, en un trabajo que tituló *Tecnología y Pobreza*, habla de tres revoluciones para caracterizar el proceso de la Modernidad, que se desarrollaron a lo largo de esos siglos y que cambiaron la faz de Europa, transformándola definitivamente. Esa conformación va a dar el carácter de la cultura europea en los siglos siguientes.

Tres acontecimientos decisivos sellarán definitivamente la suerte del “mundo antiguo” -incluido en él la última etapa “medieval”- y sentarán las bases de su imagen “moderna”: el Renacimiento, la Revolución Religiosa del siglo XVI (Reforma y Contrarreforma) y la Revolución Comercial operada a partir del 1400. Estos tres acontecimientos -en el sentido más fuerte con que podamos usar este término- revolucionarán respectivamente la cultura (en sentido amplio), la religión y la economía “antiguas”, señalando nuevos y decisivos rumbos al proyecto europeo-cristiano-occidental.⁸ (subrayados RVL)

A partir del año 1300 (según coinciden la mayor parte de historiadores destacados) el declinar del mundo cristiano-feudal se hace evidente. Las más prestigiosas instituciones medievales, y los consecuentes ideales que las animaban, comienzan a crujir bajo la presión de fuerzas sociales que no habían sido tenidas en cuenta hasta entonces, las burguesías, artesanal y comercial. Así veremos decaer, uno tras otro, la *Caballería*, el *Feudalismo*, el *Sacro Imperio Romano*, la *autoridad universal del Papa*, el *sistema gremial del comercio y la industria* y un sinnúmero más de pilares del “antiguo orden”. Aparecerán, en su lugar, un núcleo significativo de *nuevos valores*, generadores de un *nuevo orden histórico-espiritual* (“moderno”) Lo que aparece es un auténtico proyecto civilizatorio que, en su conjunto, responderá a dos misiones fundamentales: la *superación del mundo medieval* y la *lenta preparación del orden “moderno”*. El hombre y el mundo sufrirán, en consecuencia, cambios fundamentales. Se irá construyendo una verdadera bisagra de la historia. El mundo dejará de ser ese *Todo divinamente jerarquizado* en cuyo centro la Tierra reina para gloria y seguridad de sus moradores. La teoría heliocéntrica del sacerdote católico Nicolás Copérnico (1473-1543) derrumbará sin contemplaciones tan reconfortante panorama. Siendo complementada adecuadamente con la imagen que el joven Galileo Galilei (1563-1642) propondrá para ese universo así descentrado. Más los nuevos caminos para la ciencia que el inglés Francis Bacon (1561-1626) sintetizará bajo el título de *Novum Organum*.⁹

Cabe agregar, además, que en este proceso de aparición de la sociedad moderna se va a dar la consolidación del papel de tres instituciones que, si bien no son nuevas ni específicas de esta sociedad, adquieren en el nuevo marco social una importancia excluyente. Estas son: el *Estado nacional* que comenzará a concentrar todo el poder político por la alianza estratégica de tres sectores sociales, la monarquía, la nobleza y la burguesía, que desplazan el poder militar de los señores feudales; el *mercado* pasará a tener un peso decisivo en la economía naciente, con sus características de encuentro de los hombres para un fin específico, independientemente de sector o clase social, la *obtención de bienes* y la *búsqueda del lucro*; y, finalmente y desprendiéndose del anterior, el papel que va a asumir la *moneda* por la monetización que se va a imponer como el modo de la nueva economía (durante bastante tiempo el trueque había minimizado su importancia cotidiana). Estas dos últimas instituciones, *mercado* y *moneda*, darán el talante definitivo a la sociedad moderna. El mercado será el escenario en el que se expondrá toda la

⁸ Casalla, Mario, *Tecnología y Pobreza*, Editorial Fraterna, 1988, pág. 41

⁹ Casalla, Mario, *Tecnología y Pobreza*, ob. cit., pág. 42

producción manufacturera y lugar donde se tramen, también, las actividades especulativas. Al convertirse en el eje de toda la actividad económica será, por ello, el articulador de gran parte de la actividad social.

Cabe decir otro tanto del papel del Estado, como centralizador y monopolizador de la actividad política, por lo tanto, punto concentrador del poder. Jugó un papel decisivo en la transformación de la economía comunitaria hacia la concentración del mercado comercial. “La emergencia de mercados nacionales no fue el resultado de una emancipación gradual, espontánea y «natural» de la esfera económica del control gubernamental, como pregonan hoy los liberales” dice Jung Mo Sung. La historia muestra que este proceso fue motorizado por una intervención planificada llevada a cabo desde políticas de Estado, a veces graduales, a veces violentas, que le fue impuesta a la sociedad por necesidad del control social e impositivo. La monarquía basaba sus finanzas en la capacidad de recaudar. Agrega este autor: “Si en las sociedades pre-modernas la tendencia de la riqueza era acompañar al poder político, militar o religioso, con el surgimiento de la sociedad con economía de mercado esa tendencia se invierte: el poder acompaña a la riqueza”.

El aumento de la producción y la riqueza y, consecuentemente, de los medios de producción económicos despertaron en el hombre común las ansias de mejorar su nivel de vida, tanto tiempo olvidado. Se comenzaba a pensar en que era posible mejorar y que los límites antes sentidos como inviolables aparecían posibles de ser superados. El hombre “desea de manera creciente tener su vida individual y gozar de los productos de su trabajo” dice Max Weber (1864-1920)¹⁰, pues la economía monetaria posibilitaba un cálculo más preciso de rendimientos, ganancias y posibilidad de inversión y gastos, al facilitar el intercambio indirecto que la moneda permite por sus modalidades de pago. Además esta transformación dio lugar a la separación entre “casa” y “profesión”: la casa deja de ser el lugar de la producción de los bienes de consumo familiar, como lo habían sido los milenios anteriores, para pasar a ser un lugar de consumo; la producción se realizará en establecimientos especializados. Esta separación que se da abre un cause, desconocido hasta entonces, a las *apetencias humanas* y fundamentalmente a la *ambición de poseer*. La economía dineraria brindaba posibilidades nuevas. Así la “profesión de hacer dinero” comienza a adquirir carta de ciudadanía. Dice Weber en el mismo texto que “desapareció primeramente la comunidad familiar real como base necesaria de la asociación en el negocio colectivo”, de aquí que el compañero obligado no va a ser ya un miembro de la familia, necesariamente. De manera tal que fue un requerimiento impostergable separar los bienes de la casa familiar de los bienes del negocio. La propiedad privada se perfila en su faceta más individualista. Dice, al respecto, Jung Mo Sung:

No obstante, más importante que la separación espacial de la economía doméstica con respecto a la fábrica y a la tienda, fue la separación contable y jurídica de la “casa” y el “negocio”, y el desarrollo de un derecho basado en esta separación.¹¹

Las familias dejan de ser la célula básica y punto de referencia obligado de la actividad económica. Con la introducción del mercado las relaciones cara-a-cara de los conocidos dentro de la comunidad pasa a convertirse en una relación entre anónimos. Weber puede agregar, entonces:

... la comunidad de mercado, en cuanto tal, es la relación práctica de vida más impersonal en la cual los hombres pueden entrar... porque es específicamente objetiva, orientada exclusivamente por el interés en los bienes de intercambio.¹²

¹⁰ Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, 1970, pág. 306.

¹¹ Weber, Max, *Economía y Sociedad*, ob. cit., pág. 127. Cfr. también mi trabajo *Los orígenes del capitalismo moderno*, publicación interna de la cátedra de Sociología de la U.N.S.

¹² Weber, Max, *Economía y Sociedad*, ob. cit., pág. 493.

Este cambio en las relaciones personales, tal vez no exprese, para nosotros hombres del siglo XX, lo radical del cambio que se estaba produciendo, pero para los hombres de aquellos tiempos era una modificación muy profunda en el sentido de las relaciones personales y de los sentimientos que en ellas estaban implicados. La *cosa o bien económico* comienza a ser más importante que las personas, el objetivo de lucro reemplaza la piedad o la fraternidad en las relaciones. Por ello afirma Weber, que la característica más importante que colorea esta época naciente es la utilización racional del dinero, la búsqueda de formas organizativas eficientes de organización del trabajo, que preanuncia la empresa capitalista. El otro aspecto que señala Weber como rasgos determinantes de este proceso es:

... la tendencia a la racionalización de la técnica y de la economía con el propósito de disminuir los precios en proporción a los costos, dio lugar, durante el siglo XVII, a una búsqueda febril de inventos¹³.

La intención de este apartado es pintar un cuadro de los albores de la modernidad, con el objeto de abrir la comprensión del marco social, histórico, en el que se fueron desarrollando las ideas de los pensadores que voy a analizar a continuación. Los grandes pensadores de cada época no parten de la nada ni inventan un mundo de ideas nuevas; van recogiendo los signos de los nuevos tiempos y los van pensando dentro de la matriz de ideas tradicionales dando lugar a nuevas síntesis. Éstas condensan el pensar de su tiempo, proyectando nuevos posibles senderos de acción, dentro de los cuales se irán dando los hechos históricos de los tiempos por venir. Sintetizan y adelantan, proyectando haces de luz hacia el futuro. Veamos a algunos de ellos.

4.- *Los pensadores de la modernidad*

El ideal político del “comunitarismo medieval”, que se expresa en la comuna aldeana¹⁴, será suplantado por un individualismo creciente que tiene partida de nacimiento filosófica en el *cogito* (yo pienso) cartesiano. Es Renato Descartes (1634-1706) quien introduce la “duda” como método de pensamiento, duda que haría trastabillar todo el mundo de certezas de la sociedad tradicional. Dicho de otro modo, sólo la pérdida de confianza en las certezas tradicionales, como consecuencia de una clase social, la burguesía urbana, que con su práctica social y política iba cuestionando subrepticamente el orden existente abrió el camino al ejercicio de la duda. La *duda* es un camino (método = en griego) en la búsqueda de un conocimiento fundado, ejercida por un sujeto pensante que sólo encuentra en su “razón” las certezas para la construcción de todo conocimiento aceptable. Se comprenderá lo que esta manera de postular el conocimiento traía aparejado. Si sólo la “razón” era garantía de verdad, dónde quedaba la autoridad del texto bíblico y de la institución eclesial que en él se apoyaba. Dónde se sustentaban las diferencias sociales que encontraban legitimidad en las “prescripciones celestes”. En este nuevo paradigma del pensamiento se expresa el egocentrismo (el “yo” como centro) que caracterizará al hombre moderno, y de allí la aparición del egoísmo justificado filosóficamente por Thomas Hobbes (1588-1679) en el *Leviathan*.

Puede parecer una osadía aventurar que fue este filósofo inglés uno de los fundadores del pensar social moderno, pero en él encontramos una postura que respeta los cánones de la ciencia física, ciencia que se erguía con todo su señorío ya en esa época. Le toca vivir una etapa muy turbulenta de la historia inglesa en la que el desorden y la inseguridad aparecían como fenómenos de muy difícil solución. El proceso de la

¹³ Max Weber, *Historia Económica General*, F. C. E., 1987, pág., 229.

¹⁴ Consultar mi trabajo *Los orígenes del capitalismo moderno*, Primera Parte, publicado en la página http://ricardovicentelopez.com.ar/?page_id=2.

revolución burguesa y capitalista estaba en marcha, al principio sin estridencias pero no por ello menos efectivo, y esa transición entre dos órdenes sociales, del feudal al capitalista, pone de manifiesto la *crisis de la sociedad tradicional*. Todo ello impedía contar con bases sólidas para la consolidación política. Para Hobbes el problema debe ser abordado, siguiendo el ejemplo de Galileo, en términos científicos: ¿cómo determinar las causas de la crisis por la que están atravesando? ¿cómo elaborar un diagnóstico certero sobre la situación? ¿cómo encontrar una respuesta racional e irrefutable para resolverla? La respuesta tradicional, durante los siglos anteriores, hubiera apelado a la autoridad de las Escrituras según la interpretación de la Iglesia, por ese entonces tambaleante, o a la del “divino” Aristóteles seriamente cuestionado. Se presenta ante su mirada la nueva ciencia galileana cuya autoridad se apoyaba en el logro de un conocimiento cierto e irrefutable, objetivo y necesario.

Saber cómo logró Galileo este éxito en el conocimiento de la naturaleza fue su gran pregunta. Hobbes se responde: reduciendo su objeto de estudio a materia en movimiento, y de allí descubrir las leyes que rigen ese movimiento. La realidad es una sola, rechaza la afirmación cartesiana de las dos realidades, dualismo filosófico que sostiene una *res cogitans* (cosa pensante) y una *res extensa* (cosa con espacialidad), todo es materia y ella se comporta de una sola y misma manera. Por lo tanto, el tratamiento de los fenómenos naturales o sociales imponen un mismo método: reducir a movimiento lo que es una materia corpórea y objetiva en cualquiera de sus manifestaciones. Las leyes que gobiernan la materia se manifiestan en todos los órdenes, de allí la necesidad de reducir metodológicamente el problema social a la mecánica que lo rige.

Esto permitirá un abordaje *científico* de temas tales como el egoísmo de los hombres, impulso de la naturaleza humana, que se manifiesta en todos los hombres en la búsqueda *natural* del lucro. De allí la necesidad de la acumulación ilimitada y continua de bienes materiales. Todo ello genera *naturalmente* una competencia despiadada entre los hombres, que instaura la *guerra social* como *estado esencial* de la relación entre los hombres. Ahora sí podía ser comprendido el *egoísmo natural de los seres humanos* y, por lo tanto, las *leyes del mecanismo social*. En tanto manifestaciones *naturales* no es lícito un planteamiento moral de estos problemas, sería como analizar la moralidad de la ley de gravedad. Toda la filosofía había pensado hasta entonces de ese modo. Por el contrario, se deben *estudiar científicamente* las leyes que rigen estos *movimientos sociales* para, luego, recurrir a una mecánica que permita un ordenamiento de las leyes sociales. Los *vicios burgueses* se convierten “objetivamente” en *condiciones naturales*. El Estado y la organización política deben entender a la “naturaleza” de estas *cosas sociales*, para que permita el disfrute y la salvaguarda de la *propiedad burguesa*, en serio riesgo en medio de tal desorden. Por ello el Estado debe ser fuerte para imponer coercitivamente la defensa de *las leyes del movimiento natural del orden social* (debe entenderse *el desarrollo de la sociedad capitalista* en esa primera etapa, siglos XVII y XVIII).

Para aportar más argumentos en este mismo sentido traigo aquí las palabras de un filósofo argentino, pensador con los pies enraizados en nuestras tierras, que investiga toda esta problemática que se da en el entrecruzamiento de lo social con lo político y lo ideológico. Armando Poratti también ve en Hobbes a uno de los fundadores del pensamiento de la Modernidad. Es en este sentido que tomo al filósofo inglés como fundamento de la estructuración de las ciencias sociales, sobre todo porque coloca las bases de una concepción antropológica que aparecerá, a veces muy oculta, en la formulación de las relaciones sociales: *el hombre como individuo egoísta*. Como este hombre ya no es pensado como el sujeto moral o religioso de la etapa anterior, ahora aparece pensado científicamente, reducido a sus relaciones causales, medibles, esperables, por lo tanto dominables. De este Hobbes dice Poratti:

Hobbes, clave de la sociedad europea moderna y del proyecto histórico que llega hasta nuestros días, es también quien realiza el traspaso de la ciencia galileana de la naturaleza al ámbito de lo

humano. Frente a la crisis permanente de la sociedad inglesa, el proyecto de Hobbes es resolverla filosóficamente. La guerra civil supone la inseguridad de la vida y de la propiedad, y esta situación no se podrá resolver si no es conociendo sus verdaderas causas. Hobbes se propone entonces hacer una ciencia política, absolutamente cierta, apodíctica, cuyo modelo es la matemática. Si podemos llegar a ese grado de apodicticidad y de verdad también en la política, descubriremos las verdaderas causas de la guerra y por lo tanto las verdaderas soluciones para ella. Por primera vez en un siglo de luchas de religión, la teología deja de funcionar como fundamento de una teoría política. La única forma de resolver la crisis es encontrar normas políticas de carácter “científico”.¹⁵ (subrayados RVL)

Aún, a riesgo de ser reiterativo, creo que remarcar bastante estos aspectos que subyacen en el pensar de las ciencias sociales hoy, nunca es suficiente, lo prueba el hecho de que tengamos que seguir hablando de esto más de tres siglos después, y que a pesar de ello todavía esté esta cuestión tan en tinieblas. Hobbes ofrece en términos científicos, canonizados en su objetividad, el programa de la *sociedad burguesa capitalista e imperial*, dado que transporta al plano de las relaciones internacionales la *guerra de todos contra todos*, la imposición del más fuerte, la rapiña avalada por la natural tendencia del hombre hacia el egoísmo y la codicia. El tratamiento “científico” da validez objetiva y universal a los deseos del proyecto burgués, convertido ahora en *causal y necesario*. Se podría aventurar que Hobbes devuelve el pensamiento sobre lo social al ámbito de la naturaleza, de donde el pensamiento griego clásico lo había extraído con el concepto de *polis*. De este modo el *mundo político* se transforma en un *mundo natural*, por lo cual no será *la política* la ciencia de su estudio sino esta *física social*.

Las certezas perdidas por la duda cartesiana son recuperadas mediante el procedimiento de reducir lo social a lo natural. Extrapolando, entonces, al plano social y político, la certidumbre que otorga el conocimiento fáctico de las ciencias físico-matemáticas, puede tener un conocimiento cierto y preciso. Luego, universaliza el modelo de la *sociedad natural competitiva*, basada en la *búsqueda del lucro* mediante cualquier mecanismo, sustentada por un egoísmo desnudo y despiadado, resultante de las leyes de la naturaleza, como ha quedado “demostrado científicamente”. Por lo tanto, este conocimiento sobre lo social no sólo es racional sino que es también científico. Todo intento de refutación política o ética a este proyecto es despreciado y arrojado inmediatamente al mundo de las ideas irracionales. Amelia Podetti (1928-1980), a quien he seguido en esta exposición de Hobbes cierra este apartado con la siguiente afirmación:

Además este análisis constituye una secuencia deductiva rigurosamente lógica, un sistema lógico muy fuerte, cuyas consecuencias son necesarias: se transfiere así al nuevo proyecto la racionalidad y la necesidad de las relaciones lógicas. La sociedad individualista, mercantil, competitiva, fundada en el lucro y la guerra, no sólo es universal, sino también racional... Y lo que es de hecho necesario para realizar ese proyecto es hipostasiado como una necesidad lógica.¹⁶ (subrayados RVL)

Puede sonar a despiadado este lenguaje, en el tratamiento de Hobbes, pero no lo es más que el que el inglés utiliza:

Dada esta situación de desconfianza mutua (la guerra de todos contra todos), ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante un tiempo

¹⁵ Poratti, Armando, “Sobre la Ciencia y la Política”, Hechos e Ideas N° 23/24, 1995, pág. 224.

¹⁶ Podetti, Amelia, “Ciencia y Política”, en Hechos e Ideas N° 1, Setiembre de 1973, pág. 17.

preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación y es generalmente permitido.¹⁷ (subrayados RVL)

Quiero dejar anotado una perla notable. Hobbes anticipa en más de cuatro siglos el concepto de *guerra preventiva* de Busch. Esto nos permite deducir que la lógica imperial es una, sólo una, y permanece inalterable en el tiempo. Bien sigamos. Se podría citar otros textos de la época, como los del más citado que leído florentino Nicolás Maquiavelo (1469-1527), pero redundaríamos. Sin embargo es necesario decir, en honor al genio del florentino, que para él la *ciencia fundamental* del gobierno de los hombres es *la política*, de allí que se lo considere como el fundador de esta ciencia. A pesar de ello creo que es útil esta referencia, porque en los clásicos aparecen las verdades sostenidas en toda su desnudez, con la espontaneidad y sinceridad de que son capaces las convicciones profundas, sin el remilgamiento que produce el no poder decir con claridad lo que se piensa, de allí la necesidad de tener que mostrarlo disfrazado y camuflado. Desde el punto de vista de la formación de un pensamiento válido sobre el hombre y lo social encontramos en Maquiavelo una mayor profundidad en el análisis de los procesos históricos. Su pensamiento es el de un humanista, aunque la historia lo haya maltratado por leer de él sólo *El Príncipe* que fue una obra circunstancial y con un objetivo específico, encontrar trabajo, y olvidar el resto de su producción literaria¹⁸.

El individualismo de la sociedad moderna es el sustento ideológico de todo el proyecto burgués, éste se va a trasladar a las ciencias sociales, junto con el objetivismo de los mecanismos sociales. Éstos aparecerán como *leyes fácticas que se cumplen rigurosamente*, o como *funciones del organismo social*, tal como sostuvieron, en su momento, Augusto Comte (1798-1857) y Herbert Spencer (1820-1903). Pero voy a insistir un poco más con Hobbes, en esta época de la globalización de los mercados y de *idolatrización* de la competencia. Para mostrar esto que afirmo, de cómo aparecen los mismos argumentos de los clásicos, pero encubiertos en sus más profundas verdades, es decir continuar con las mismas afirmaciones pero sin la honestidad de exponer la ideología que las sustentan. Al final del capítulo XXX del *Leviathan* y refiriéndose a las relaciones entre las naciones dice:

Respecto a los oficios de un soberano con relación a otro, comprendidos en la ley que comúnmente se denomina ley de las naciones no necesito decir nada en este lugar, porque la ley de las naciones y la ley de la naturaleza son la misma cosa, y cada soberano tiene el mismo derecho, al velar por la seguridad de su pueblo, que puede tener cualquier hombre en particular al garantizar la seguridad de su cuerpo.(subrayado RVL)

5.- El marco ideológico de la modernidad se quiebra: aparece la crítica

Vietnam y el Golfo, Afganistán e Irak, fueron guerras emprendidas sobre la base de esta argumentación. La lógica en la que se asienta todo el razonamiento es irreprochable: en los cuerpos vivos hay dos clases de movimientos unos vitales que atienden al crecimiento vegetativo, los otros voluntarios que están ordenados a asegurar el funcionamiento de los primeros; es decir la actividad voluntaria tiene como único objetivo satisfacer y garantizar la propia conservación de la vida. *El egoísmo es la ley básica de la preservación de la especie humana* y, por lo tanto, no se puede argumentar *moralmente* contra él. Y como esa preservación no debe garantizar solamente la vida presente, sino que debe asegurar la futura, la acumulación sin límites es un corolario necesario de esa misma ley. Queda claro, entonces, que en el *estado de naturaleza impera la ley de la guerra sin cuartel*, y que en ese juego se imponen los más fuertes, pero

¹⁷ Hobbes, Thomas, *Leviathan*,

¹⁸ Es recomendable la biografía que escribe Maurizio Viroli, *Maquiavelo*, Tusquets Editores, 2000.

dentro de ello es muy difícil la preservación de los bienes. El Estado es, como queda dicho, producto de un pacto entre los hombres, cuya justicia tiene un objetivo fundamental: *la preservación de la propiedad privada*.

Es necesario subrayar aquí lo que va a pasar a ser un dogma de las ciencias sociales posteriores, hijas de este pensamiento: *lo social y lo natural son de un mismo orden*, por consiguiente, *el tratamiento de los fenómenos sociales debe respetar los cánones de las ciencias naturales*. A este proceso es preciso denominarlo la “naturalización” del objeto social, que no debe olvidarse, porque alrededor de este postulado gira gran parte del debate actual del conocimiento científico sobre los fenómenos sociales. Al mismo tiempo, se debe tener presente que esta naturalización “desculpabiliza” las acciones de los hombres, dado que estos obran de acuerdo a las leyes naturales. Otro tanto vale decir para los pueblos, por lo que la agresividad de los proyectos imperiales se deben a la “naturaleza” de los pueblos. Si los pueblos de la periferia *aceptaran mansamente* que los poderosos se llevaran lo que necesitan no habría guerras. Pero éstos tienden a *defender con su egoísmo lo que creen que les pertenece*, pues bien, la guerra se impone como necesaria para reestablecer el equilibrio.

Ya Hobbes pensaba en términos del mercado global, puesto que a partir de la llegada a América de los españoles el mundo de hace uno. Afirmaba las leyes universales que rigen dicho mercado, que no son otras que las expuestas y tienen el mismo fundamento. El *derecho internacional* es el *derecho natural del más fuerte*, como lo es en el seno de cada sociedad nacional. La ciencia económica afirma hoy, con la misma “cientificidad” de Hobbes, las leyes de la competencia y el *triunfo del más apto*, llamado ahora *el más eficiente*. Las ciencias sociales intentan moverse dentro de los mismos parámetros de objetividad galileana, (aunque ya cada vez con menos certezas) que no permite el juicio valorativo de las consecuencias de esas leyes objetivas. La *despolitización* de los conocimientos científicos, que se extienden hoy a muchas otras esferas del conocimiento, se expresa en la necesidad de la *objetividad científica*. El mundo de hoy es una muestra de sus verdaderas consecuencias. Si las leyes son *naturales* no cabe otra alternativa que aceptar su cumplimiento y sus consecuencias, son el resultado de la inexorabilidad del movimiento social que desemboca finalmente en la (¿natural?) sociedad capitalista. ¿Cómo pretender oponerse a la globalización en los términos en que está planteada si es fruto de las leyes naturales? Si las leyes son objetivas no cabe preguntar por quién globaliza, no existe el *sujeto histórico*. La voluntad política, que se esconde tras estas formulaciones, sólo es posible de ser desnudada desde la crítica a los fundamentos ideológicos que la sustentan. Scannone las expone de este modo:

Ese ethos cultural y la racionalidad que le corresponde tienen -según Heidegger- un trasfondo oculto, el cual ahora se ha puesto de manifiesto: la voluntad de poder, que quizás convenga mejor llamar voluntad de lucro y poderío. El tipo de relación con la naturaleza que surge de esa voluntad, no sólo ha reducido la naturaleza a objeto de dominio y explotación, sino que ha llevado a vivir de esa misma manera la relación entre los hombres y los pueblos, y aun la relación con Dios. En este último caso es natural que haya acabado en el ateísmo y la “muerte de Dios”, muerte de un dios ideológico que la razón moderna se había construido a su imagen y semejanza... Es decir que el ethos moderno de dominación intentó reducir toda alteridad, trascendencia, gratuidad y novedad que no se dejaban atrapar en los límites estrechos de un determinado tipo de humanidad. De ese modo no respetó la naturaleza, ni a los otros hombres, ni siquiera la trascendencia de Dios.¹⁹
(subrayado RVL)

Este proyecto y voluntad de dominio se transfirió a la totalidad de las expresiones de ese pensamiento, de esa cultura. El siglo XIX europeo fue el escenario de la consolidación de este tipo de pensamiento en el

¹⁹ Scannone, Juan Carlos, *Evangelización...*, ob. cit. pág. 20.

ámbito de las ciencias sociales, éstas fueron adquiriendo su cuerpo teórico, de marcado tinte ideológico (ocultamiento de sus verdades más profundas: la dominación del mundo), dentro de un duro desprecio y enfrentamiento con la filosofía. No puede resultar sorprendente decir que el lenguaje no difiere gran cosa en Hobbes, en Comte o en Spencer, se percibe en ellos esa impronta que les impone un modo de pensar desde el centro del imperio, tributario de la ciencia galileana. Debiéndose destacar que en Carlos Marx (1818-1883), hijo del mismo siglo, también se pueden encontrar algunos resabios de esto mismo, aunque hay en él una fuente riquísima de crítica que no se debe descartar ni desperdiciar, por su profundidad y por los enormes aportes teóricos que ha brindado²⁰. Critica en *Miseria de la Filosofía* (inquietante título) a los economistas burgueses que “expresan las relaciones de la producción burguesa, la división del trabajo, el crédito, la moneda, etc., como categorías fijas, inmutables, eternas...” cuando en realidad “las categorías económicas no son más que las expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción” por lo que “son tan poco eternas como las relaciones que ellas expresan, son también productos históricos y transitorios”. Su crítica está apoyada en una sólida formación filosófica.

Lo que aquí queda señalado es la característica propia del modo de pensar ideológico burgués: el presentar como *natural* y *eterno* lo que no es más que el resultado de un orden social y su “superestructura ideológica”, equivale a decir *humano e histórico*. Podríamos agregar, bajo el dolor del imperio de esta globalización, también las leyes de mercado son presentadas bajo la pretensión de ser *naturales y eternas*. También es resultado de ese modo de pensar el convertir en *universal* la experiencia de determinadas sociedades elevada a teoría, vale para el *natural egoísmo* como para las *leyes naturales de la sociedad*. Convierten en separado y autónomo lo que es el resultado de un determinado orden político y de sus relaciones sociales.

De allí la pretensión de convertirse en concepto universal y ser aplicado a cualquier orden histórico y político, violentando la posibilidad de una elaboración teórica de experiencias particulares de las sociedades periféricas, a partir de sus propias históricas. Conviene recordar aquí la pregunta retórica que se hacía la incisiva economista inglesa Joan Robinson a fines de los años setenta, respecto de “si lo que la economía estudia y afirma sirve para otra sociedad que no sea la de los países altamente desarrollados”. Las críticas de Marx a la filosofía burguesa pueden ser extendidas a las ciencias naturales burguesas, pero él no alcanzó a estudiar este tema. Tal vez por concentrarse en la economía política no alcanzó a atisbar que lo mismo podría haberse dicho para la ciencia físico-matemática, como setenta años después demostró Werner Heisenberg (1901-1976). La superioridad de Europa respecto de la periferia quedaba justificada por Hobbes al afirmar que el teórico estado de naturaleza no existió, salvo en América, esto lo llevó a Oswald Spengler (1880-1936) a afirmar:

Hobbes fue uno de los que idearon el plan gigantesco de la conquista de Sudamérica para Inglaterra; y aunque no llegó a ejecutarse y se redujo a la ocupación de Jamaica, queda a su autor la gloria de haber sido uno de los fundadores del imperio colonial inglés.²¹ (subrayado RVL)

Corresponde a Spengler el haber señalado, desde la misma Europa, esta pretensión de arrogarse ser la punta de la flecha del tiempo histórico, flecha unilineal que traza con su estela el camino obligado de todos los pueblos del mundo. Aunque su crítica se centre en el “enemigo inglés” y esté sustentada por su adhesión al nacional-socialismo no deja de ser rescatable desde esta periferia americana. Al llegar a la modernidad la conciencia de Europa presintió que se estaba cumpliendo un acabamiento de la historia,

²⁰ Consultar mi trabajo *El Pensamiento de Carlos Marx*, publicado en la página http://ricardovicentelopez.com.ar/?page_id=2.

²¹ Spengler, Oswald, *La Decadencia de Occidente*, Editorial Espasa-Calpe, 1976, Tomo I, pág. 75.

cierre del proceso, que se iría postergando en su ejecución pero que siguieron presintiendo cabezas notables, como Hegel (el fin de la historia). Ese fin que Hegel detectó lo pensó como la coronación del proceso humano, cuando sólo era el acabamiento de un modelo civilizatorio: *la modernidad occidental burguesa*. Hoy con mucho menos vuelo intelectual y con la *inteligencia* propia de quien está al servicio de la Central de Inteligencia Americana (CIA) Francis Fukuyama intenta repetir ese fin de la historia²²; siempre como un cumplimiento universal del tiempo histórico con el dominio de los EE.UU. sobre el planeta. Es esto lo que nos quiere expresar Spengler con estas palabras:

Sin declararlo, se pensaba que, pasadas la Edad Antigua y la Edad Media, empezaba algo definitivo, un tercer reino, en que algo había de cumplirse, un punto supremo, un fin, cuyo reconocimiento ha ido atribuyéndose cada cual a sí mismo, desde los escolásticos hasta los socialistas de nuestros días. Y esta intuición del curso de las cosas resultaba comodísima y siempre muy halagüeña para su descubridor. Sencillamente consistía en identificar el espíritu de Occidente con el sentido del universo. De una necesidad espiritual hicieron luego algunos grandes pensadores una verdad metafísica, convirtiendo, sin seria crítica previa, el esquema consagrado por el consenso omnium en base de una filosofía, y cargando a Dios la paternidad de su propio “plan universal”... Por lo visto, la soberbia de los europeos occidentales exige que se considere su propia aparición como una especie de final.²³ (subrayados RVL)

Según Spengler, este esquema de las fases de la historia, tuvo como base una muy vieja idea dicotómica oriental entre un pasado y un presente, siendo éste el cumplimiento de lo preparado en tiempos míticos. Esta imagen se reproduce en los tiempos modernos, para los europeos occidentales, como la contraposición entre *Edad Antigua* y *Edad Moderna*, a la que se le debía intercalar la *Edad Media*, siendo precisamente ésta eso, la que está en el medio, ya que no se podían desconocer diez siglos de historia como si nada hubiera ocurrido. Después de tanta *oscuridad* el Iluminismo iba a recuperar la cultura europea. La ruptura de la modernidad con el pasado feudal, y su negación como antecedente necesario, no pudo impedir la existencia de esos diez siglos, y se los aceptó como ese tiempo que estaba en el medio de los dos momentos relevantes. Pero ese agregado rompió la dicotomía oriental que remitía al inmovilismo y le otorgó el dinamismo que adquiriría la historia en Occidente.

Es interesante la transparencia de los “nombres”, cuando uno se hace cargo de lo que nos están diciendo. La Edad Media hace referencia a eso, a que está en el medio; la Moderna se convirtió en sinónimo de lo eternamente presente (hasta hoy se dice “moderno” a todo lo que tiene validez en este tiempo, pero ese tiempo se convierte en un *presente perpetuo* por lo que queda *abolida la historia*, de allí su fin). Finalmente, para dar mayor sensación de meta definitivamente alcanzada entramos en la *Edad Contemporánea*, que como tal no puede tener final porque lo contemporáneo está siempre presente, perpetuamente presente. Se coronaría con el optimista *progresismo infinito* de fines del siglo pasado, progresismo que se asentaba en el optimismo de los adelantos científicos, dando por supuesto que no alterarían el orden social. Sólo las sucesivas experiencias de fracaso de la conciencia europea, y la herida mortal que le infirieron las dos *Grandes Guerras*, llevó a pensar en hablar de *Era Atómica*, *Espacial*, *Tecnológica*, *Posindustrial*, *Posmoderna* u otras variedades, como etapas prolongadoras de aquel final que hoy huele a *decadencia*.

Este etnocentrismo tiene una muy larga historia, historia que se presenta mucho más acentuada en los antecedentes que se van a precipitar en la conformación de la cultura europea occidental. Cuando Platón (427-347 a J.C.) hablaba de la humanidad se estaba refiriendo a los helenos, contra los despreciables bárbaros

²² Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Editorial Planeta, 1992.

²³ Spengler, Oswald, *La Decadencia de Occidente*, ob. cit., Tomo II, pág. 45.

que no formaban parte de ese concepto, otro tanto ocurría con el ciudadano romano. Esto se corresponde, perfectamente, con un modo de vivir y pensar “antiguo” a-histórico, de un tiempo circular cerrado, cuyo acontecer nace en los griegos y muere con ellos. Muchos siglos después cuando Immanuel Kant (1724-1804) filosofaba en torno a los ideales éticos, la validez de sus proposiciones adquiriría dimensión universal sólo para la mente de aquellos que se sentían los ciudadanos del mundo, hombres de todas las clases y tiempo, hombres eternos y universales como ideal. Sin embargo las formas del pensar que él determina como necesarias son las formas del pensar occidental exclusivamente, avaladas por la ética de la dominación burguesa. Nos señala Spengler en este sentido:

He aquí lo que le falta al pensador occidental y lo que no debiera faltarle precisamente a él: la comprensión de que sus conclusiones tienen un carácter histórico-relativo, de que no son sino la expresión de un modo de ser singular y sólo de él. El pensador occidental ignora los necesarios límites en que se encierra la validez de sus asertos; no sabe que sus “verdades incommovibles”, sus “verdades eternas”, son verdaderas sólo para él y son eternas sólo para su propia visión del mundo; no cree que sea su deber salir de ellas para considerar las otras que el hombre de otras culturas ha extraído de sí y afirmado con idéntica certeza. Pero esto justamente tendrá que hacerlo la filosofía del futuro si quiere preciarse de integral. Es lo que significa comprender el lenguaje de las formas históricas, del mundo viviente... La validez universal es siempre una conclusión falsa que verificamos extendiendo a los demás lo que sólo para nosotros vale.²⁴ (subrayado RVL)

Deberíamos agregar, a lo afirmado por este filósofo alemán, que esto no es tan ingenuo, que el caso específico occidental se ve claramente enmarcado en el proyecto de dominación imperial. No sólo se cree que es el único modo de pensar, además se lo impone al resto del mundo. No otra cosa es la “modernización” (y hoy globalización). Insistamos un poco más con Spengler y su corrosivo pensamiento. Viene reflexionando en torno a la cultura europea occidental y a todo lo que de ella se desprende en todos los órdenes del pensamiento.

Todos esos valores son episódicos y locales, limitados casi siempre a la inteligencia momentánea de las grandes urbes de tipo occidental; no son, ni mucho menos, histórico-universales, eternos... Todo lo que el Occidente ha dicho y pensado hasta ahora sobre los problemas del tiempo, del espacio, del movimiento, del número, de la voluntad, del matrimonio, de la propiedad, de la tragedia, de *la ciencia*, tiene un indeleble matiz de estrechez e inseguridad, que procede de que se ha procurado ante todo encontrar la solución de los problemas, sin comprender que a múltiples interrogadores corresponden contestaciones múltiples, que una pregunta filosófica no es más que el deseo encubierto de recibir determinada respuesta, ya incluida en la pregunta misma, que nunca puede concebirse como bastante efímeros los grandes problemas de época y que, por lo tanto, es preciso elegir un grupo de soluciones históricamente condicionadas... Las manifestaciones de otras culturas hablan otra lengua. A distintos hombres, distintas verdades. Y para el pensador todas son válidas o no lo es ninguna.²⁵ (subrayados RVL)

El lenguaje es ácido, prepotente, audaz, pero apunta a temas muy ocultos dentro de la cultura occidental; por otra parte está escrito en 1914 en Alemania. Este dato permite dimensionar lo arriesgado de hablar en esos términos frente al mundo intelectual de su época; quince años después por su adhesión al nazismo la intelectualidad liberal de derecha y de izquierda enterró su pensamiento y se lo ignoró. Pagó duro precio por ser un renovador de un pensamiento que estaba mostrando claramente síntomas de agotamiento, y por todo ello nunca accedió a la cátedra universitaria. Pero pasemos a revisar lo que dicen

²⁴ Spengler, Oswald, *La Decadencia de Occidente*, ob. cit., Tomo I, pág. 50.

²⁵ Spengler, Oswald, *La Decadencia de Occidente*, ob. cit., Tomo I, pág.52.

los representantes del pensamiento europeo moderno, utilizando sus pensamientos como pretextos para un debate sobre los temas que vengo tratando.

6.- La conciencia de la decadencia

En los comienzos del siglo XXI, en plena expansión de lo que se ha dado en llamar la posmodernidad, ya no suena tan novedoso decir que el racionalismo está en crisis; que la absolutización de la *Razón* encuentra hoy pocos defensores; que la *Verdad* racional única, indubitable, metódica, sistemática está seriamente cuestionada. Sin embargo, a pesar de todas estas críticas, después de trescientos años de imperio de esa *Razón*, la razón eurocéntrica, todavía es corrosivo decir que Europa, hoy se debe agregar el mundo noratlántico, es un simple accidente circunstancial de la historia y que sus verdades valen para el estrecho ámbito de su cultura. Por lo tanto, todas las afirmaciones que se desprenden de este contexto tienen esa estrechez y las pretensiones de universalización son la consecuencia, en el mejor de los casos, de la inconsciencia de aquellos que, sentados en la “cúspide del mundo”, pontifican para el planeta los cánones de qué se debe pensar y cómo debe hacerse.

Dije antes que se percibía un tufillo a *decadencia*, en esos nuevos intentos de continuar periodizando la historia de Europa, palabra con que Spengler escandalizó desde el título de su obra máxima. Pero esto no debe hacernos pensar que fue el único en afirmarlo. La decadencia era percibida por muchos otros, sobre todo a partir de ese pensamiento marginal, “loco”, poético, agresivo, con el que casi cincuenta años antes Federico Nietzsche (1844-1900) había conmovido al espíritu de esa cultura apoltronada, satisfecha y egocéntrica. En Viena en 1935 Edmund Husserl (1859-1938) había pronunciado una serie de conferencias, que tituló sintomáticamente “La crisis de la humanidad europea y la Filosofía”. En este título se advierte la toma de posición frente a un fenómeno que no podía ya desconocerse: aparece el concepto de *crisis*, los crujidos del edificio del pensamiento europeo comenzaban a alertar sobre la posibilidad de su derrumbe.

La referencia a esa cultura está en ese mismo título, es la *humanidad europea* la afectada, no es un problema de la humanidad toda, como esa cultura había pensado hasta entonces. Y esta crisis tiene una causa que va a titular otro ciclo de conferencias, ahora en Praga, “La crisis de las ciencias europeas y la Psicología” (aclaro que Psicología no debe ser pensada en clave psicoanalítica). Señalo otra particularidad altamente llamativa, la crisis es de las *ciencias europeas* no de la ciencia universal, y aquí queda expuesto otra de las características que Husserl percibe con toda nitidez: el problema está en Europa y en el concepto de ciencia que cultivó. Claro está que para Husserl fuera de Europa no hay nada rescatable, salvo en los EE.UU. Tal vez la diferencia más importante entre todos estos germanos es que Spengler, con reminiscencias de Nietzsche, no ve posibilidad de salvación a ese proceso de decadencia; en cambio Husserl lanza un llamamiento a la revivificación de ese espíritu. Sigamos su pensamiento. El tema en consideración es claramente Europa:

... Europa entendida no geográficamente o cartográficamente, como si se pretendiera circunscribir el ámbito de los hombres que conviven aquí territorialmente en calidad de humanidad europea. En el sentido espiritual pertenecen manifiestamente también a Europa los Dominios Británicos, los Estados Unidos, etc., pero no los esquimales ni los indios de las exposiciones de las ferias ni los gitanos que vagabundean permanentemente por Europa. Con el título de Europa trátase evidentemente aquí de la unidad de un vivir, obrar, crear espirituales: con todos los fines, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con los objetivos, las instituciones, las organizaciones... ”La estructura espiritual de Europa”: ¿qué es esto? Es mostrar la idea filosófica inmanente a la historia de Europa (de la Europa espiritual) o, lo que viene a ser lo mismo, la teleología inmanente a ella, que se da a

conocer en general desde el punto de vista de la humanidad universal como el surgimiento y el comienzo de desarrollo de una nueva época de la humanidad, de la época de una humanidad que en adelante sólo quiere vivir y puede vivir en la libre formación de su existencia y de su vida histórica a partir de ideas de la razón, hacia tareas infinitas.²⁶ (subrayado RVL)

No debe sorprendernos la claridad y sinceridad de Husserl, es un europeo orgulloso de su pertenencia y se le adivina una cierta soberbia que no oculta. Pertenece a esa “espiritualidad” que se denomina Europa, que no debe ser confundida con “los indios” o “los gitanos” (¿esta espiritualidad estará ligada a la “raza nórdica”?, sin embargo esta soberbia compartida con otros alemanes no le alcanzó para no ser perseguido por judío), que contiene una “teleología inmanente” que la lleva a ser “una nueva época de la humanidad” hacia “tareas infinitas”. Este lenguaje filosófico, por lo tanto abstracto, niega u oculta cuál es esa teleología y cuáles son esas tareas infinitas. Tal vez ambas cosas, sin embargo, están dichas con toda claridad: Europa apareció para fundar una nueva humanidad, la “humanidad europea”, llamada a cumplir una tarea mayor ante los ojos de la Humanidad a “partir de ideas de la razón”, hay aquí una especie de “destino manifiesto” que los demás pueblos perciben y que “aceptan”. ¡Cuánta sutileza para justificar las pretensiones imperiales! Esta soberbia lo lleva a despreciar la pretensión de europeísmo de parte de «ellos»:

... se convierte para ellos en un motivo continuo de europeización no obstante la voluntad inquebrantada de la autoconservación espiritual, mientras que nosotros jamás nos indianizaremos.

La confesión exime de mayores comentarios. Claro que Husserl no pudo prever la ola islámica que hoy están padeciendo y, de la mano de la New Age, la invasión de la espiritualidad oriental. Pareciera que Buda y Mahoma desde el fondo de los siglos le respondieran a Husserl. No aparece, y esto es comprensible, ninguna referencia al papel de conquista del mundo y a su dominación imperial que llevó a cabo esa “espiritualidad”. Sólo se verifica a sus ojos una europeización aceptada porque:

... a nuestra humanidad europea le es ingénita una entelequia que rige el cambio europeo de formas y que le confiere el sentido de una evolución hacia una forma ideal de vida y de ser como un eterno polo. (subrayado RVL)

Esta entelequia debe ser un *mandato divino* a erigirse en el modelo de lo humano, modelo que debe convertirse en *eterno*, nada menos, entonces no es un mandato divino: *son divinos*. Para que esto quede más claro afirma renglones más abajo:

El telos espiritual de la humanidad europea, en el cual está comprendido el telos particular de las naciones particulares y de los hombres individuales, se halla en lo infinito, es una idea infinita, a la que arcanamente tiende, por así decirlo, el total devenir espiritual. (subrayado RVL)

El origen de esta teleología espiritual lo encuentra en Grecia, donde se constituye por vez primera, la Filosofía como ciencia de la totalidad (encontramos acá un olvido nada casual de la vertiente semita, justo en un judío, de la cultura europea que trataré más adelante). Esta ciencia universal, que en su devenir se ramificará en múltiples ciencias particulares, que no deben olvidar su dependencia de la ciencia universal, pero que se especializarán en regiones del ser. De aquí se desprenderá esa vocación por el pensamiento especulativo que se convertirá en teoría:

Más todo este saber especulativo tiene el fin de servir al hombre, en sus fines humanos, para que pueda organizar su vida mundana del modo más feliz posible, para que pueda preservarla de enfermedades, de cualquier fatalidad, de la miseria y de la muerte.

No aclara cómo ese propósito puede llegar a la totalidad de los hombres y no sólo a la humanidad europea. Es demasiado pedir. Pero todo este proyecto se debe haber visto obstaculizado por algún

²⁶ Publicación del Depto. de Filosofía. U.B.A. 1963

despropósito que alteró esa teleología eterna, sino no estaría en *crisis* como él mismo advierte. Descubre entonces dos desviaciones. La primera es la de la aberración del *racionalismo*: no significa esto un ataque a la razón, a la racionalidad como tal, sino a la forma que ésta adoptó a partir de la *Ilustración*, a la desmesura que adquirió. Pero es la misma razón, la que desde su madurez debe emprender la crítica y retrotraerla a los carriles para el cumplimiento de su destino. La segunda dificultad tiene su origen en la segunda mitad del siglo XIX con el cambio de valoración de las ciencias que significó el positivismo:

Este cambio no se refiere a su carácter científico, sino a lo que ellas, a lo que la ciencia en general ha significado y puede significar para la existencia humana. La exclusividad con la que, en la segunda mitad del siglo XIX, toda la cosmovisión del hombre moderno se dejó determinar por las ciencias positivas, y se dejó deslumbrar por la “prosperity” debida a ellas, significó un alejamiento indiferente de los problemas que son decisivos para un humanismo auténtico. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos. (subrayado RVL)

A esta desviación podríamos denominarla científicista, y Husserl le hace una inteligente crítica: es el abandono y el desconocimiento por parte de la ciencia del *marco filosófico* en que *deben y están inscriptas*, por el cual se deben colocar al servicio del proyecto de humanismo que este filósofo defiende. Porque:

En el desamparo de nuestra vida, esta ciencia no tiene nada que decirnos. Justamente los problemas que ella excluye por principio son los problemas candentes para los hombres entregados a revoluciones que ponen en juego su destino, en nuestros tiempos infortunados: los problemas acerca del sentido o del sinsentido de toda la existencia humana. (subrayado RVL)

Quedan, entonces, expuestos cuales son los motivos de la crisis de la humanidad europea y cual es el llamamiento que hace Husserl, para su superación. Desde nosotros, en tierra americana, podemos adherir a sus críticas al científicismo, que él coloca como una de las causas que precipitaron la crisis. De allí la necesidad de no abandonar un pensamiento que, partiendo del hombre, se coloque a su servicio. Se podría afirmar que es probable que éste haya sido el último intento de reconstrucción de esa espiritualidad, y que sea este pensador el último que creyó posible ese intento. Se pueden compartir sin dificultad sus críticas a las razones que precipitaron esta crisis, lo que no es defendible, aunque sea comprensible, es la cúspide desde la cual nos habla: la *superioridad de la espiritualidad europea para regir los destinos de la humanidad*. No es que él sea culpable de ostentar esa superioridad, es un hijo de esa Europa y comparte esa espiritualidad. Sin embargo, siendo contemporáneo y coterráneo de Spengler, no puede desprenderse, de ese eurocentrismo que ocupa todo su pensamiento.

7.- La fragmentación del espacio y el todo real

La parte tiende a reunirse con su todo para huir de su imperfección.

El alma desea permanecer unida al cuerpo, porque, sin los instrumentos orgánicos del mismo, no puede obrar ni sentir

Leonardo De Vinci

Quiero dejar claro, que las críticas a la universalización de ese modo de pensar, dentro del cual está incluido el pensamiento científico, no hacen referencia al reducido espacio de la investigación fáctica y a las verificaciones que de ese saber se extraen en el terreno de las ciencias naturales, o duras, lo cual ha dado lugar al notable avance en el dominio de la naturaleza y su tecnología consecuente. Lo que queda seriamente cuestionado es el intento de universalización de un pensamiento, de una determinada concepción del saber y del modo de abordar ese saber, tema que debe ser pensado por la epistemología y la gnoseología, es decir, tema que pertenece al terreno de la filosofía. Pero es precisamente la *filosofía*

positivista, que la *ciencia moderna positiva contiene*, lo que desconoce, desprecia, evita y por lo tanto impone a través del éxito de su investigación empírica. El éxito de sus logros contrabandea la filosofía de ese modo de conocer. Nos encontramos ante *una filosofía* que pretende despreciar *la filosofía*, por lo que ha logrado ocultar los supuestos filosóficos en que se apoya. No son los resultados de esa investigación lo que se cuestiona de plano, es el uso filosófico implícito lo que se rechaza, que en tanto no explicitado queda oculto, y su ocultamiento permite el uso ideológico, de velamiento, de distorsión, de *aquellos supuestos* que “son irrelevantes” según el premio Nobel de economía Milton Friedman.

Ésta es una clara confesión de como piensan muchos científicos sociales y de las consecuencias de ese desprecio por la revisión de los supuestos. Este desprecio es, a mi juicio, el resultado de apoyarse en la ciencia paradigmática, la física, sobre todo en su versión positivista del siglo XIX, a la que se le atribuye un mundo de certezas. El apoyarse en ese modelo, el pretender ser su “imagen y semejanza” es el origen del problema. Pero para que ello siga teniendo validez se hace necesario avanzar en el ocultamiento. La física como ciencia paradigmática es la física newtoniana, cuestionada por Albert Einstein (1879-1955) en 1905 con su *teoría de la relatividad* y posteriormente por Werner Heisenberg (1901-1976) cuando enuncia en 1920 su *teoría de la mecánica cuántica* y el *principio de incertidumbre*, ambas han derrumbado el edificio de la física clásica y, por ende, del paradigma que se había construido. A pesar de la dificultad de introducirse en un terreno tan abrupto para el simple aficionado como lo es la física actual, me atrevo a señalar las consecuencias de estos notables avances de la física teórica. Las leyes conocidas hasta el siglo XX no tienen ya ese carácter inmutable y absoluto, han sido relativizadas a los espacios en los que sí pueden sostenerse su cumplimiento (Einstein). Además para la microfísica desaparece la certeza que le otorgaba la física clásica (Heisenberg). Sin avanzar más y aprendiendo del asombro que produce escuchar las afirmaciones de esta nueva física deberíamos ser más prudentes en las afirmaciones que se hacen en nombre de “la ciencia” en el terreno de las *ciencias sociales*.

Retomando el tema del universalismo, como modo del saber de las ciencias, deberíamos también ser más prudentes y más atentos a las particularidades culturales para no dar un valor absoluto a lo que no son más que “verdades” para ciertas sociedades y tiempos históricos determinados. Las palabras de un profundo y agudo pensador americano contemporáneo arrojan una claridad indispensable para colocar este problema en sus justos términos, me refiero a Leonardo Boff quien resume el planteo en estos conceptos:

Es menester un nuevo enraizamiento. Lo cual no significa que podamos prescindir de la ciencia y de la técnica. Lo que está en cuestión no es la ciencia, ni la técnica, sino su tiranía, el monopolio que detentan en la organización de la convivencia humana. Necesitamos estos instrumentos para organizar la satisfacción colectiva de nuestras necesidades fundamentales; pero esta operación cultural, consistente en garantizar la producción y la reproducción de la vida, requiere ser encuadrada dentro de otro sistema de referencia en el que la ciencia y la técnica queden liberadas de su carácter de dominación y hegemonía.²⁷ (subrayado RVL)

Afirmemos una vez más, no es el cuestionamiento a los aportes, que la ciencia y la técnica han hecho a toda la humanidad a partir de la Modernidad, éstos han resuelto en gran medida las bases materiales para *la producción y la reproducción de la vida*, su mejoramiento y su prolongación. Pero esas enormes posibilidades, por una parte, no llegan universalmente, están al servicio de una minoría solamente, excluyendo a inmensas mayorías que son arrojadas a la miseria más abyecta. La ciencia y la técnica mostraron muchas de las posibilidades de resolver el alimento y la salud de todos, pero el sistema en el que se amparan y que les da marco impide el cumplimiento de esas posibilidades. Por lo que el cuestionamiento debe necesariamente distinguir los niveles de la crítica. Las ciencias sociales, por otra parte, colocadas bajo

²⁷ Boff, Leonardo, *San Francisco de Asís, Ternura y Vigor*, Editorial Sal Terrae, 1982, pág. 33.

el paraguas de protección de esa ciencia pretendidamente universal, no avanzan en el cuestionamiento que debe realizar de sí misma, en cuanto a revisar el sistema de vida que esa misma Modernidad generó, la sociedad capitalista, sistema que ofrece muchas posibilidades y al mismo tiempo las impide. Debemos agregar el tratamiento del medio ambiente que se desprende de su concepción de la naturaleza.

En su culminación esta historia nos muestra ahora la aparente liberalidad de un mercado global, en el que a nadie se le prohíbe entrar pero que, en el proceso de concentración y automatización de la producción, queda expulsada mucha mano de obra que se la ve condenada a no poder consumir. Esta marginación genera, no ya “*un ejército industrial de reserva*” como pensaba Marx, sino una masa de desocupados y excluidos sin ninguna posibilidad de ser demandante de ese mercado por falta de recursos. La categoría económica de “*demanda solvente*” habla de este problema, pero vergonzantemente (sólo es demanda estudiable la que tiene el dinero para comprar). Esta ciencia económica no se muestra capaz de resolver estos terribles males que acosan a los hombres, y las ciencias sociales restantes describen esos fenómenos, pero no aciertan en la crítica, mucho menos con su superación.

Estas ciencias sociales son hijas de esa historia, han aceptado los recortes de la realidad social que han recibido, han fragmentado el abordaje de la problemática que presentan, reproduciendo el esquema de las ciencias naturales. Estos recortes han demostrado ser el impedimento para la eliminación de las trabas que paralizan la revisión y la crítica de ese orden social. Los fragmentos sociales, de los que se hace cargo cada disciplina, no contienen la totalidad de los elementos que les podría otorgar *autonomía epistemológica*, como sí ocurriría en la química o la física. Es interesante señalar que más de siete siglos antes ya les advertía Tomás de Aquino (1225-1274) que no se debía confundir el *todo homogéneo* con el *todo heterogéneo*. “El primero está compuesto de partes que tienen la naturaleza del todo; así cada parte del agua es agua, y esta es la manera cómo el continuo está formado de partes. En cambio, en el todo heterogéneo, ninguna parte tiene la forma del todo, a la manera como una casa se compone de partes que no son la casa”.

Lo social responde a la segunda caracterización del todo, el pensamiento científico-natural está dentro de la primera. Se puede estudiar la composición de cada parte de la casa, métodos de construcción, tipos de materiales, diseño, desde el modo del saber de las ciencias fácticas, pero ello sólo adquiere valor de juicio autónomo sustentable cuando se lo piensa desde la totalidad de la casa, su habitabilidad, los criterios con que se ha diseñado pensando en los que van a habitarla. Podría decir, aunque esto no sea riguroso, que es la diferencia entre el ingeniero y el arquitecto, siguiendo con la analogía de Tomás. Pero es que esta tendencia a la fragmentación, además, opera a partir de un autoengaño. La parte, que se presenta como parte, sólo es parte dentro de la “totalidad social”. En cuanto se separa adquiere una cierta autonomía sin la cual sería impensable como unidad del objeto de estudio, pero esta unidad pronto se totaliza y autonomiza. Adquiere una verdad de sí misma y en sí misma, que la hace prescindir de su dependencia. Esta es la razón por la que las partes del todo social no pueden unirse para darnos la verdad de la “totalidad social”.

También esto nos muestra por qué la interdisciplinariedad recorre siempre los caminos del fracaso, o de las meras adiciones. La suma de las partes que se distribuyen en las ciencias sociales el todo social, de la totalidad de los fenómenos sociales, no es igual al “todo” como unidad de lo real, algo falta o algo sobra, esta es una experiencia que han repetido los últimos treinta años. Por otra parte cada disciplina en su autonomización gira sobre sus supuestos ideológicos (epistemológicos y metodológicos) produciendo variaciones que hacen incompatibles las partes, en su intento de unidad del conocimiento social. También allí encontramos otra de las razones del fracaso de los intentos interdisciplinarios. Esto no objeta que de todos modos se logren algunos avances, pero pone de manifiesto lo que se oculta tras la aparente unidad de concepción. En un trabajo muy importante de Agustín de la Riega sostiene:

No hay puras partes. Y esto cabe afirmarlo en dos sentidos: En primer término, porque ser parte es un modo de haber y no de no haber. En segundo término, porque no hay “partes” si por ello se entiende sectores divisibles. La filosofía ha venido pensando abstractamente en las “partes” como supuestos sectores divisibles para después, al comprobar que la adición de sectores no configuraba un todo, atribuirle a éste caracteres trascendentes también abstractos que lo constituirían a priori [¿no es esto lo que hace la Sociología y la Psicología, entre otras?]. Lo que sucede es que el ser no es “adicionable” y que las partes ya dejaron de serlo cuando las extrajimos, de tal suerte que no sumamos partes sino abstracciones [es lo que hacen las ciencias sociales interdisciplinariamente]. El ser no tiene sectores divisibles. Dividir es una manera de alterar al ser y resulta ilegítimo operar mentalmente esta división creyendo que no se altera.²⁸ (entre corchetes y subrayados RVL)

Nos enfrentamos a una deformación incorporada a nuestro modo de pensar, producto de siglos de europeización, que nos lleva a imponerle a la realidad que nos enfrenta nuestro método analítico, nuestra vocación por separar, por desmenuzar en sus partes componentes, para hallar en la *partícula* la verdad que pareciera esconderse a la mirada abarcadora. No es que resida el mal en el *análisis*, sino en la pérdida de la vocación por la *síntesis*. La búsqueda, que el análisis aniquilante le impone a ese todo anterior, nos hace perder en el laberinto de las partes, se torna dificultoso el volver al punto de partida y desde el desencuentro emitimos juicio sobre la totalidad. Sometemos el todo a la tiranía del análisis, sin el reencuentro en la síntesis, que devuelve al todo primero su verdad enriquecida. Por ello no se debe olvidar que *el todo es previo*, puesto que *la realidad es un todo*, cósmico, espiritual, social, personal. Es ésta la crítica de Husserl al positivismo.

En este galimatías, entre el todo y las partes, se juega nuestra salud intelectual en la comprensión del sentido de nuestras vidas y el por qué de nuestras existencias, inexplicable desde nuestro encerramiento egocéntrico. De allí que las ciencias sociales parten del individuo (lo no divisible), el *actor social* de la sociología, el *homo economicus* que va *al mercado* de la economía, etc. La fragmentación impuesta a la realidad por ese modo del pensar, revierte sobre ese pensar y sobre la vida que lo sustenta. Así avanza un *sinsentido de las existencias*, una levedad del paso en el caminar, un zigzagueo en el andar sin destino cierto. El pensar de la Modernidad muestra su verdad más profunda en su escepticismo vital, que quedó oculto durante demasiado tiempo y hoy emerge mostrando su verdadero rostro. El ateísmo dominante en la vieja Europa se mantuvo agazapado, tras las *certidumbres metodológicas* de un pensar, que se sometía a la “verificación racional o empírica”, y en un *optimismo ingenuo en el progreso técnico* indefinido que, la ideología de ese método y la técnica que generaba, le garantizaba. De esto ya hemos hablado, pero insisto para que se vea más claro toda la implicancia de ese pensar. Volvamos a la totalidad y las partes.

La gran dificultad en la que nos encontramos es sólo dificultad para nosotros, hijos de ese modo de pensar, del occidente europeo (recordar la que Husserl afirma sobre Europa como espiritualidad). Que la totalidad es anterior a las partes, que éstas sólo encuentran su razón de ser en ese marco que le otorga la totalidad, es una verdad sabida por la mayor parte de las culturas anteriores y contemporáneas de la occidental: un griego clásico, un oriental, un indio, un africano negro, un musulmán, un toba o un mapuche, no tienen este problema. Para ellos es evidente que el todo es primero y que allí se debe encontrar el sentido que adquiere cada parte, en su razón de ser parte. La famosa carta que el jefe Seattle de los Pielrojas escribió al Presidente de los Estados Unidos, en 1854, da muestras de lo que estoy diciendo. La naturaleza, el hombre, la vida, todo forma una sola realidad:

Esto sabemos: la tierra no pertenece al hombre, el hombre pertenece a la tierra. Esto sabemos: todo va enlazado, como la sangre que une a una familia. Todo va enlazado. Todo lo que ocurra a la tierra

²⁸ de la Riega, Agustín, *Conocimiento, violencia y culpa*, Editorial Paidós, 1979, pág. 182.

le ocurrirá a los hijos de la tierra. El hombre no tejó la trama de la vida; él es sólo un hilo. Lo que le hace a la trama se lo hace a sí mismo.

Una cultura, la europea moderna, que se abusó del análisis, que rompió con una forma de totalización, la medieval, y no la reemplazó por otra, hizo de esa ruptura su fundamentación existencial, y en el esfuerzo que le demandó la crítica a la *totalización teológica del medioevo* se perdió en la exaltación de las partes. No quiere decir esto que debemos recuperar la totalidad medieval, que respondía a *un modo* de enfrentar las grandes preguntas, esa totalidad ya no nos sirve, está agotada. Ello no significa que no debemos reconstruir otro pensar, en recuperar otra totalidad que den cabida a las viejas raíces revivificadas por el aporte de quinientos años de historia moderna. América es la cultura en la que esta síntesis es posible²⁹, esa que nos devuelva la posibilidad de abarcar la realidad que es un todo, diferenciado pero un todo. Sólo el respeto a la verdad del todo nos abrirá el camino hacia la verdad de las partes.

Quiero hacer aquí una pequeña digresión que viene a cuento. Este planteo no debe ser confundido con el de las totalizaciones arrasantes que pretenden negar la existencia de las diferencias como, por ejemplo, el de la *globalización* de estilo estadounidense a la que hoy nos someten. Ese intento de totalización imperialista pretende reducir las diferencias a mero accidente, o a resabio de formas superadas, apuntando más que a una unidad a una homogenización cultural, a una estandarización cosificarte. Hay allí un claro intento de borrar las diferencias en aras de una universalización achatante, por lo tanto inhumana -dado que lo humano es el ámbito de las máximas diferencias, únicas e irrepetibles-. Es que dos fuerzas tensionantes nos van arrinconando todavía en este comienzo de siglo: una, la dicha, la totalización aniquilante de las diferencias; la otra, la exaltación del fragmento, de las nimiedades, la valorización superficial de la diferencia, el regodeo en la pequeñez que quita sentido y que se vanagloria de la intensidad de la inmediatez. Ambas nos desafían en el intento de construir un futuro más humano. Debemos recuperar o reconstruir una síntesis que reconozca todas las culturas de las que somos deudores, en un equilibrio saludable, que descubra el valor de la parte en la verdad del todo.

El sacerdote jesuita, filósofo y teólogo, Ignacio Ellacuría (1930-1989), mártir de la furia asesina de los que no toleran a los justos, a los que se comprometen con su conducta en una lucha por la liberación, nos ha dejado un extraordinario trabajo que fue publicado después de su muerte, *Filosofía de la Realidad Histórica*, en cuya introducción se extiende en la consideración sobre “la unidad real del todo”, tesis que él defiende:

... para ser más estrictos y rigurosos, no puede tratarse de la naturaleza sin referirse a la historia, ni del hombre sin referirse a la sociedad, y recíprocamente no puede hablarse de la historia sin referirse a la naturaleza, de la sociedad sin referirse al hombre... La filosofía debe tratar de todas las cosas sólo en tanto en cuanto todas ellas forman un todo. Este sería su primer y radical objeto formal. La unidad de este saber estaría en la búsqueda del todo de todas las cosas.³⁰ (subrayado RVL)

Estamos entrando en un territorio sumamente dificultoso, por la cantidad de problemas que plantea, en el cual son muchas más las preguntas que nos arroja que las que se pueden responder de inmediato. Pero es que ese debe ser nuestro problema y ése es el que debemos plantearnos, para no quedarnos mullidamente cómodos en un terreno de fáciles certidumbres, que implican respuestas encubridoras. El requerimiento de una filosofía que se haga cargo de esa totalidad no debe entenderse como una salida que esquiva el problema de las partes. Lo que está intentando señalar es que el tratamiento de la realidad, desde sus partes,

²⁹ Consultar mi trabajo *América Latina: una historia, una cultura, una filosofía y una política para la esperanza*, Ediciones del Pensador, 2000.

³⁰ Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Editorial Trotta, 1991, pág. 18.

también responde a una filosofía, la positivista que al aferrarse al dato empírico pierde de vista el contexto dentro del cual se presenta, cuyo planteo acarrea esa consecuencia. El supuesto en que se apoya esta filosofía es que la realidad europea es la única valorable y que llegará un tiempo en el que el todo sea esa Europa extendida, polo del desarrollo del hombre (recuérdese aquí a Husserl). Es, pues, éste un tema estrictamente filosófico, y no puede ser saltado en el camino de los fundamentos del saber; por ello unos renglones antes afirmaba Ellacuría:

A diferencia de otros modos de saber, la filosofía tiene esta inicial indefinición: no sólo no sabe cómo es aquello de que trata, sino que tiene que hacerse cuestión inicial de qué es lo que va a tratar o, al menos, de qué es concretamente aquello que quiere estudiar... Se podría decir muy genéricamente que por lo menos los filósofos clásicos -y en esto hay gran unidad en muchos de ellos desde los presocráticos hasta Heidegger- buscan hablar de todas las cosas en cuanto todas ellas coinciden en algo o son abarcadas y totalizadas por algo. Pero qué es ese algo que abarca y totaliza todas las cosas haciendo de todas las cosas un todo, sea un todo lógico o un todo real, es la gran cuestión que diferencia profundamente a los filósofos y a las filosofías. (subrayado RVL)

Por ello señalaba antes, al hablar de Husserl, su crítica al positivismo y a la toma de distancia de toda filosofía que, paradójicamente, esa filosofía implica (el ocultamiento que lleva implícito el que esa posición es ya una filosofía, pero que no se muestra). Pues es ese distanciamiento el que posibilita la fragmentación y su olvido del todo originario. Si se acepta el punto de partida filosófico todo el resto del problema es una discusión interna a la filosofía, terreno en el que debe ser dirimido. Es la filosofía la que debe definir de qué se va a ocupar, cómo y con qué método, luego podrá aparecer el saber de la ciencia, apoyado explícitamente en esos fundamentos. Es este saber el que se hará cargo de los diferentes fragmentos sabidos, y explicitados como fragmentos dependientes, de ese todo que la filosofía a definido y que sólo dentro de él hallará su verdad. Verdad que será siempre relativa a un tiempo histórico y a un espacio socio-político. Continúa diciendo en la página siguiente:

... partir de un supuesto o de otro trae graves consecuencias metodológicas: ¿hay que partir de la unidad totalizante o de la diversidad separante?, ¿qué es más real?, ¿qué es metodológicamente más prometedor? Teóricamente son dos cuestiones distintas la de por dónde comenzar la inquisición filosófica -cuestión aparte es por dónde ha de comenzar pedagógicamente la enseñanza de la filosofía- y la de determinar en qué consiste la unidad totalizante.

Haciendo referencia a dos importantes pensadores, como son Hegel y Marx, Ellacuría dice compartiendo la tesis inicial de ambos:

Cualquiera sea el sentido que ambos autores dan a la determinación concreta de la conceptualización formal, podría verse en ellos una misma tesis fundamental: la realidad es un todo sistemático, la realidad es un todo dinámico, la realidad verdadera -no puramente apariencial- de cada una de las cosas, que, en definitiva, no son sino momentos procesuales de un todo en pleno dinamismo, sino, principalmente, la realidad entera en lo que tiene de verdaderamente real más allá de las apariencias. (subrayado RVL)

El lenguaje puede aparecer, a primera lectura, no sencillo, sin embargo está afirmando aquello que es evidente para los hombres de otras culturas, y que vimos en el Jefe Seattle. Para los occidentales de hoy aparece como un gran problema que: *la unidad del todo es anterior a todo pensamiento.* El niño, en su ingenuidad primaria, se comunica con el mundo que lo rodea desde esta intuición: “todo es uno, porque lo uno es todo”, afirmación de Parménides (siglo VI a. C.) que ya tiene más de dos mil quinientos años, y que para los griegos era el fundamento de sus verdades. Así como para el saber acumulado de los humanos deberíamos preguntarnos sobre el por qué se perdió esa unidad originaria, así deberíamos preguntarnos sobre el por qué nuestra cultura educa a ese niño en el conocimiento de la fragmentación y no en el

fundamento del “todo primero”. Por otra parte, afirma Ellacuría que es la misma unidad de lo social lo que se contrapone a la fragmentación de las ciencias sociales, y a la dificultosa posibilidad desde ellas de poder pensar la síntesis que exprese esa unidad. Para dejar a Ellacuría quiero reproducir esta sencilla, corta y contundente frase que encierra una verdad incontrovertible que, sin embargo, su evidencia requiere que, para nosotros, sea necesario derramar litros y litros de tinta para hacerla evidente: “Lo que físicamente es principio de unidad es lo que metafísicamente se convierte en objeto de la filosofía”, es decir de todo modo del pensar y por consecuencia de toda ciencia. El pensar sobre la realidad debe plantearse el estudio de “lo unitario del mundo de lo real y lo real del mundo, porque el mundo es físicamente uno y a la vez porque la unidad física del mundo le viene dada por su carácter mismo de realidad, su carácter físico de realidad”.

De lo afirmado se desprende un problema que la *distinción* entre ciencias sociales o humanas, o del espíritu, y ciencias de la naturaleza, no ha permitido esclarecer suficientemente. Se ha estado, alternativamente, pasando de una unidad del concepto de ciencia, la que reduce toda la metodología al estrecho margen de las físico-naturales, a una ambivalencia entre ciencias de distinta naturaleza, las físicas y las sociales. Esto da lugar a un dualismo esencial, que convierte en dos realidades diferenciadas sin unidad posible, todo el objeto del conocimiento sobre esa unidad de lo real que queda planteada. Esta dificultad ha estado presente en los últimos dos siglos de tratamiento de esta problemática, y las soluciones ofrecidas han estado saltando entre esas dos variantes. Ya Spengler abordaba esta dificultad, acusando a toda la filosofía anterior a él de no haber hecho otra cosa que *pensar el todo como naturaleza y desde la naturaleza*. Apuntaba sus acusaciones especialmente contra Kant y su *Crítica de la Razón Pura*. Contraponía dos formas de enfrentar la realidad y otorgaba a cada una de ellas una modalidad de pensamiento:

¡Naturaleza e Historia!. He aquí, una frente a otra, las dos extremas posibilidades que tiene cada hombre de ordenar la realidad circundante como imagen cósmica. Una realidad es naturaleza cuando subordina todo producirse al producto; es historia cuando subordina todo producto al producirse... Conocer, en el sentido más enérgico de la palabra, es aquella experiencia íntima cuyo resultado se llama “naturaleza”. Lo conocido y la naturaleza son idénticos. Lo conocido, como nos lo ha demostrado el número matemático, es sinónimo de lo mecánicamente definido, de lo fijado una vez para siempre, de lo estatuido. La naturaleza es el conjunto de cuanto es necesario según leyes. No hay más leyes que las naturales.³¹ (subrayado RVL)

La manera en que el hombre ordena, explica, conoce la realidad es *naturaleza* para Spengler, equivale a decir es el modo con el que la ciencia representa el mundo, de allí que para él naturaleza y pensar científico sean sinónimos, que se expresa en un saber matemático del mundo. Le otorga al término naturaleza aquellas connotaciones que las ciencias físicas han puesto como condiciones del saber sobre lo natural: una explicación causal atendida a leyes de riguroso cumplimiento. Es cierto que todavía no había estallado el paradigma newtoniano en el que se apoyaba ese modo del saber, pero este filósofo ya adelantaba la agonía en que se debatía. Al contraponer la figura de la Historia como el modo de aprehensión del devenir, el comportamiento de la “vida”, mundo en el que se juegan las vicisitudes de la libertad, de lo único e irrepetible, rescataba un modo de ordenamiento de los fenómenos sociales, diferente, con la inclusión del “tiempo” como dimensión constitutiva. (Todavía no había hecho efecto la revolución de Einstein, como lo haría pocos años después).

Tal vez sea demasiado tajante su división entre naturaleza e historia, que no implicaba una dualidad de la realidad, ya que depositaba en el sujeto pensante la discriminación en la ordenación de los fenómenos. No es que postule dos realidades, hace referencia a la dualidad que implica la mirada del hombre: es él

³¹ Spengler, Oswald, *La Decadencia de Occidente*, ob. cit., Tomo I, pág. 139.

quien separa lo que está unido. Es interesante el uso que hace de los dos conceptos y el rescate de un modo de pensar específico para el terreno humano. El mismo aclara que “no se trata de una alternativa entre dos posibilidades, sino de una escala infinitamente rica y variada... cuyos dos extremos son una intuición puramente orgánica y una intuición puramente mecánica” del mundo que nos rodea. Por ello postulaba su crítica a una ciencia, que hasta ese entonces se enseñoreaba como forma superior del saber, la ciencia natural, y colocaba enfrente un modo de pensamiento que respetara la libertad y la novedad del acontecer social, de todo lo humano. Este acontecer, en toda la novedad que el acontecimiento provoca cuando se lo acepta como momento único e irrepetible, es la vida humana, individual y colectiva. Que sólo será posible aprehender desde formas artístico-poéticas del pensar, por la recreación y la interpretación que supone. No deja de ser sorprendente que un físico nos advierta: «En tiempos de crisis la imaginación es más efectiva que el intelecto», Albert Einstein.

8.- *Lo social como ámbito específico*

En la síntesis de un trabajo presentado en el XVIII Congreso Mundial de Filosofía de 1988³², Scannone decía en él que era necesario replantearse el “concepto mismo de científicidad, aún en su aplicación a las ciencias naturales”, porque gira alrededor de la rigidez de esa conceptualización gran parte del problema que estamos tratando. Intentaba rescatar la idea de ciencia y una posible aplicación al campo de lo social. El otro concepto que exige también un tratamiento detenido es el de “la *especificidad* de las ciencias sociales”. Sin entrar al tema de la científicidad de los tipos del saber, que la misma comunidad científica tiene hoy puesto entre paréntesis, por las dificultades que les ha traído aparejado en esta etapa de *estallido de los paradigmas*, voy a intentar algunas consideraciones respecto de la especificidad. Va quedando claro que el rechazo a la unicidad y univocidad del concepto de ciencia ya es moneda generalmente aceptada; en tanto esa unicidad y univocidad subordinaba toda ciencia posible a los cánones de las *ciencias naturales*. Pero esto no debe llevarnos a una contraposición excluyente entre dos conceptos de ciencia, en el tratamiento de aquella unidad de la realidad que habíamos estado analizando, es decir el reconocimiento de la unidad de la totalidad, aunque esto no suponga la homogeneidad de ese todo. Esa totalidad requiere una concepción filosófica que la contenga. Hoy nos encontramos ante una fragmentación cuyos contenidos son irreconciliables entre las partes que en tanto tales se postulan. Además el dualismo filosófico entre dos mundos que este planteamiento encierra.

Scannone se apoya en lo expuesto por Paul Ricoeur (1913-2005) y Jean Ladrière en la materia, acerca de las relaciones entre el “explicar” y el “comprender”, y la exigencia mutua entre estos dos términos en la visión de las ciencias sociales. El “comprender” se refiere al nivel de la “captación de sentido” del *todo social* (sin que esto invalide que ello debería intentarse, también, en la unidad de lo cósmico), por cuanto es en este ámbito en el que se juega la *libertad humana* y el *sentido* que en ella adquieren todos sus actos, siendo esto *específico* de la vida humana y que, por lo tanto, la ciencia que de ella hable no puede ignorar ni desechar. Esa especificidad de sentido de los actos del hombre da color específico a toda la actividad de lo social, otorgándole un marco de significaciones propio, son éstas las que también deben ser incorporadas al saber científico que se haga cargo de esta realidad (que no es *otra realidad*, sino la forma específica de ser de la *realidad social*). La comprensión de estas significaciones exige un nivel de conceptualización, que escapa a la rigidez del planteo de las ciencias naturales, conformándose de este modo, con más claridad, la especificidad de lo social. Esto no debe excluir, esta forma de la realidad, de las exigencias de

³² Juan Carlos Scannone, *The scientific status of the social sciences*, Brighton-Inglaterra.

“explicación” que en tanto ciencia le es propia, pero sin descuidar el carácter de únicos e irrepetibles que tienen todos los actos humanos, sociales e históricos, y que en ese carácter se expresa fundamentalmente la especificidad. Por lo que la explicación adquiere necesariamente un grado de aproximación muy distinto del de las ciencias de la naturaleza, sin que por ello sean menos válidas las explicaciones, teniendo en cuenta lo específico.

Scannone dice “el comprender y el explicar constituyen los dos polos o momentos (tanto lógicos como cronológicos) del círculo hermenéutico propio de las ciencias sociales, que podríamos resumir en las palabras: comprender para explicar, explicar para comprender”. En este círculo propuesto, el explicar asume el carácter más específico de la modalidad científica, en tanto en el comprender aparece un rasgo que, tal vez, deberíamos atribuírselo a la modalidad artístico-poética del pensamiento, en la medida en que pensar lo humano conlleva siempre un grado de “re-creación” de los hechos sociales, y que toda la comprensión de las significaciones agregan algo del que comprende, su toque especial, su sello autoral. Esto condiciona la explicación y la rescata de la rigidez causal del otro modo de ciencia, casi “físicista”. Al introducir en esta lógica científica, el nivel de la comprensión, se amplía el marco de la explicación y, afirma Scannone:

... se descubren otros tipos de explicación, como son la sistemático-teórica, la estructural, la teleológica, que podrán explicitar, articular y mediar la interpretación hermenéutica, y acabar de nuevo en ella. Ésta, a su vez, supone la objetivación de la distanciaci3n crítica (como la de un texto), la posibilidad de procedimientos de validaci3n intersubjetivamente controlables y una suficiente neutralidad axiol3gica, hasta donde lo permite la crítica interna de los presupuestos ideol3gicos... Así es como la comprensi3n del fenómeno social, para ser crítica, exige la mediaci3n de una explicaci3n que, respetando su especificidad, la explicita analíticamente, la articule l3gicamente y la valide empíricamente, sin reducirla empero a mera explicaci3n. Y, a su vez, ésta, para ser fiel a su objeto, debe ordenarse a una mejor y más acabada comprensi3n crítica. (subrayado RVL)

En los condicionamientos que coloca para hacer ciencia, en el ámbito específico de lo humano, aparece una referencia implícita, que no debe soslayarse: *la especial condici3n del objeto de este conocimiento que, a diferencia de las otras ciencias, es un sujeto-objeto por la implicaci3n que el sujeto que conoce tiene necesariamente con el objeto a conocer en el que está incluido.* De allí que las significaciones puedan arrastrar valoraciones implícitas, son éstas las que exigen “procedimientos de validaci3n intersubjetivamente controlables”, pero ello sólo en la medida de “hasta donde lo permite la crítica interna de los presupuestos ideol3gicos”. Debiéndose tener presente que en las interpretaciones que se hagan de los fenómenos sociales “está siempre implicada también la autocomprensi3n del intérprete (y, por tanto, su comprensi3n del hombre y de la sociedad)”. Aunque esta autocomprensi3n pueda, y deba, ser explícitamente expuesta y aclarada. No puede ignorarse el grado de limitaciones que esa tarea implica y, por lo tanto, la imposibilidad de que la crítica sea absoluta. Esto nos coloca ante la obligaci3n de aceptar que todo conocimiento de lo social es siempre un *conocimiento comprometido*, y que no puede ser de otro modo por la necesaria *responsabilidad ética* de quien estudia lo social y al descubrir las injusticias las asume. De allí que la neutralidad epistemológica y axiol3gica, desde la que nos hablan muchos cientistas sociales, sobre todo desde el “mundo privilegiado”, encubre las valoraciones y *compromisos* sobre los que se asientan.

Todos estos implícitos ideol3gicos, y las fragmentaciones realizadas sobre el mundo social, han tenido consecuencias en el modo de pensar lo social y el modo de explicarlo. A modo de ejemplo veamos algunas de las consecuencias. La economía parte del supuesto de la propiedad privada, no se preocupa por saber cómo se constituyó, cómo se convirtió en capital, cómo se separó del trabajo; ante la pregunta sobre su

razón de ser remite de inmediato al derecho establecido, la propiedad es un derecho, por lo tanto no es tema de la economía; para decirlo con las palabras de Marx:

La economía política parte del hecho de la propiedad privada. No nos lo explica. Expresa el proceso material de la propiedad privada -en realidad la describe- en fórmulas generales y abstractas, que en seguida adquieren para ella valor de leyes. No aprehende el concepto de esas leyes, es decir, no demuestra de qué modo derivan de la esencia de la propiedad privada. La economía política no nos suministra explicación alguna acerca de la razón de la separación entre trabajo y capital y entre capital y tierra... En qué medida estas circunstancias exteriores, aparentemente contingentes, no son más que la expresión de un desarrollo necesario, la economía política no nos lo enseña.³³
(subrayado RVL)

La separación aceptada entre estas dos disciplinas, la economía y el derecho, y la aceptación acrítica que cada una de ellas hace de los supuestos que la otra le aporta, cubre con un velo la verdad del sistema, que queda oculto tras estas partes que funcionan teóricamente como un todo. Otro tanto se podría decir sobre un tema que la economía clásica ya había planteado, sobre el origen del valor y su manifestación como precio, tema planteado y revisado por Adam Smith (1723-1790) y retomado por David Ricardo (1772-1823) y Carlos Marx (1818-1883). Hoy ha desaparecido en la economía neoclásica, y bajo esta desaparición se obscurece la verdad del mercado. ¿No se podría plantear en los mismos términos cuestiones como la dependencia, la liberación, la penetración ideológica colonial y tantos que fueron materia de grandes discusiones en las décadas del '60 y del '70 en la Sociología y en la Política, y que una década después desaparecieron como problemas? Otro ejemplo interesante, de las consecuencias que la separación de las disciplinas ha permitido en muchas de ellas, es ver cómo fueron modificándose en sus objetivos, a partir de la creciente autonomía que iban adquiriendo, muestra de ello es la evolución que en las definiciones de Economía se fue registrando. El filósofo peruano Alberto Wagner de Reyna, en un sintético trabajo que presentó en el Congreso Internacional de Economía de 1997, Córdoba, comenzaba con la siguiente reflexión:

Economía no es un tecnicismo del lenguaje que hoy llamamos económico. Tiene su origen semántico en OIKOS, que significa casa, domus, y en NOMOS que alude a regla y ordenamiento. Economía no es nada más, ni nada menos, que el buen ordenamiento de la casa: la legalidad casera o domiciliar. De inmediato surgen varias preguntas: ¿Qué es una casa? ¿De dónde viene su ordenamiento y en qué consiste? ¿Qué relación tiene con el hombre, que se supone la habita? ¿Es la casa algo que existe previamente y donde viene a habitar el hombre o es éste quien, morando en ella, la constituye en eso que es: una morada?³⁴ (subrayado RVL)

A partir de este primer párrafo se sumerge en todas las reflexiones que de allí se pueden derivar, pero lo que interesa acá es que la Economía es un modo de pensar sobre una realidad humana, que debe abarcar toda la problemática que presenta la subsistencia del hombre en el seno de las relaciones sociales (la casa) puesto que no puede prescindir de ellas. La Economía clásica siguiendo esta misma línea habló de la "ciencia de la escasez", la ciencia que debía plantearse los bienes escasos que ofrece la naturaleza, de allí la necesidad de producir y reproducir dichos bienes para satisfacer las necesidades humanas. Lo interesante, de como ese objetivo científico se va modificando, es leer al Premio Nobel de Economía 1970, Paul A. Samuelson, quien en un manual de difusión universal, y lectura obligatoria para todo estudiante de economía, pasa a definirla así:

³³ Marx, Karl, *Manuscritos de 1844*, Editorial Arandú, 1968, pág. 108.

³⁴ Wagner de Reyna, Alberto, "Economía de la gracia", II Encuentro Internacional de Economía, Ediciones C.I.E.C., 1995, pág. 2.

... el estudio de como los hombres y la sociedad deciden, con o sin la utilización del dinero, emplear recursos productivos escasos, que podrían tener aplicaciones alternativas, para producir diversas mercancías a lo largo del tiempo y distribuirlas para el consumo, ahora y en el futuro, entre diversas personas y grupos de la sociedad. Ésta analiza los costos y los beneficios de la mejoría de las configuraciones de distribución de los recursos. (subrayado RVL)

La Economía ya se había alejado de las normas del hogar de la antigüedad, también supera ahora la escasez de recursos para satisfacer las necesidades humanas, se ha convertido en el ámbito donde se realizan los procesos de selección y cálculos para lograr determinadas finalidades. De este modo las finalidades económicas suplantando las necesidades humanas. Prueba de ello es que no habla de los *bienes escasos* sino de *mercancías*, lo que muestra que la producción debe ser pensada ahora como dirigida al mercado, con todo lo que ello supone. Y se afirma implícitamente que esta producción debe someterse a cálculos apuntando a la mejora de los *costos* y de los *beneficios*. Estos beneficios deben tener en cuenta que no todos los sectores sociales, “diversas personas y grupos de la sociedad”, ofrecen los mismos beneficios en la distribución, de allí la importancia de atender a “la mejoría de las configuraciones de distribución de recursos”. Queda claro que deberá tenerse en cuenta la *posibilidad del mayor lucro*.

La *producción y la reproducción de bienes para la satisfacción de las necesidades humanas* es desplazada por la *producción y reproducción del capital*, como lo denunciara Marx. Esta es la demostración más palmaria de esos cambios de los objetivos de la ciencia económica, estos se van adecuando a los proyectos políticos de las sociedades a las que pertenecen, y esto lo permite su autonomía científica. Queda oculta la ideología a la que sirve y justifica. De aquí podemos concluir que aquella ciencia aristotélica del oiko-nomos ha sido reemplazada por otra que parte de la necesidad del mayor lucro posible del capital, por lo que a esta ciencia samuelsoniana debería llamársela “kapitología”, es decir “la ciencia del capital” o la “ciencia de la economía capitalista”. La aguda economista inglesa Joan Robinson afirma que la Economía “ha sido siempre, en parte, vehículo para la ideología dominante en cada período así como, en parte, un método de investigación científica” y agrega:

La tarea del economista era superar esos sentimientos (de que la búsqueda de la ganancia destruía el prestigio del hombre de negocios en los siglos XVIII y XIX) y justificar los caminos de Mamón para el hombre. A nadie le gusta tener mala conciencia. El cinismo puro es un tanto extraño... El trabajo del economista no es decir lo que se debe hacer, sino demostrar que lo que estamos haciendo está de acuerdo con principios adecuados... La economía no es apenas más que una rama de la Teología. Siempre se ha estado luchando para escapar al sentimiento y ganar el status de ciencia.³⁵ (subrayado RVL)

Es por ello que afirmo que esa fragmentación y esta ocultación del grado de implicancia, en el que el investigador se encuentra respecto de la sociedad de la que habla. Está necesariamente comprometido con ella, lo que le impide avanzar y develar la ideología implícita en ese recorte que se le presenta como un todo que se autoabastece. A esa fragmentación se le suma el desprecio por la revisión de los supuestos. Debo aclarar acá el tema del compromiso: *la exigencia de objetividad y avaloratividad ocultan que todo pensar es siempre y necesariamente un pensar desde un lugar (social, histórico, político, de clase, etc.) lo cual permite afirmar que el compromiso es existencial, se tenga conciencia de ello o no*. Lo contrario supone la absolutización del saber humano, válido para cualquier tiempo y lugar, casi un saber divino, absoluto. Esto no debe significar que cada disciplina no pueda desarrollar investigaciones empíricas sobre su fragmento, y que ellas no nos entreguen una enorme cantidad de conocimiento muy útil para el investigador. Lo que estoy afirmando es que estas investigaciones no deben ignorar la cualidad de

³⁵ Robinson, Joan, *Filosofía Económica*, Fondo de Cultura Económica, 1976, pág. 61.

fragmento del objeto bajo su estudio, ni las limitaciones que esto impone en el momento de las generalizaciones, sobre todo cuando pretenden ser universalizables. El saber obtenido debe respetar la obligación de estar al servicio del hombre; limitado en tiempo y espacio, no someterlo a la prepotencia de un saber que pretende imponerse como verdad universal. Debe hacerse cargo de la relatividad de los datos y no olvidarse de esa situación.

Es en este sentido que yo veo la reivindicación de Carlos Marx, en su continuidad crítica del pensamiento de Jorge G. F. Hegel (1770-1831). No en la aceptación dogmática, o más o menos crítica, de su pensamiento en la que se debatió gran parte de los años sesenta y setenta. La actitud filosófica es rescatable, de quien quería terminar con la filosofía especulativa (no entraré aquí en que quería decir Marx con filosofía³⁶), de cuestionar los sustentos ideológicos del pensamiento social, de no aceptar la fragmentación del pensamiento, y abordar lo social desde una óptica totalizante, sin descuidar las especificidades sociológicas, económicas, jurídicas, históricas, etc., pero dirigiéndose a lo más profundo de la verdad estudiada. Recuperar esta modalidad, esa actitud comprometida, incorporar nuestra especial situacionalidad americana, que no debe ocultar la dependencia integral a que estamos sometidos, para pensar con categorías construidas a partir de la cultura propia, es el camino que debemos seguir abriendo.

9.- La economía como teología

Quiero traer en este apartado una frase dicha por Joan Robinson, ya citada, “la economía no es más que una rama de la Teología”. Palabras sorprendentes en boca de una economista prestigiosa y perteneciente a una universidad como Cambridge, cuna de la economía moderna. ¿Qué significa que es una rama de la teología? Previamente, merece una muy breve consideración esta disciplina y su historia en el contexto de la modernidad. La teología puede ser considerada, sin pretender entrar en consideraciones epistemológicas, un modo del conocimiento que se propone pensar al hombre, al mundo, al cosmos, etc., desde la perspectiva de una dimensión trascendente, para la tradición judeo-cristiana desde la revelación de Dios. Esto le otorga un sesgo muy especial al tratamiento de la problemática que se desprenda de allí. La trascendencia puede ser planteada desde una idea positiva de Dios o a partir de la negación de su existencia. Pero la misma negación y su fundamentación obligan a colocarse en un plano del conocimiento que corresponde a la teología. Es decir, el sólo plantearse la cuestión de Dios nos coloca en el terreno de la teología, afirmemos o neguemos su existencia.

La cultura moderna, como hemos estado viendo en su enfrentamiento con el medioevo, niega ese plano como el único válido para la fundación de la verdad, introduce la “duda metódica” con Descartes, como ya quedó mostrado, y reduce el espacio de las “grandes preguntas” a la interioridad del sujeto; la “fe” se convierte en una cuestión privada. Si bien es cierto que el abuso y la imposición excluyente de una “única verdad” dio lugar a este tipo de reacción, no lo es menos que esta reacción desbordó los límites de la crítica. Terminó desvalorizando y excluyendo, a su vez, a una forma del conocimiento que sostenía la búsqueda del *sentido de la presencia del hombre frente a los mundos cósmico y natural*. Lo que debemos intentar es avanzar en este terreno para ver qué es lo que en realidad pasó en esta controversia. La modernidad se colocó en el terreno de lo que Weber denominó la *secularización*, lo que correspondía al *siglo*, es decir a la historia, que abarcó desde la vida cotidiana hasta la base de todas las ideas.

³⁶ Se puede consultar mi traba *EL Pensamiento de Carlos Marx*, publicado en la página http://ricardovicentelopez.com.ar/?page_id=2.

La utopía cristiana medieval proyectada como escatología (el final de los tiempos) ponía la “fe” en una vida posterior a la muerte, en la que se recibirían los premios celestes como recompensa de las penurias terrenas. Esta utopía, en una primera aproximación, aparece como defenestrada por un pensamiento racional que exige pruebas para creer. No podemos dejar de afirmar que esta *oferta de los premios celestes* encubría la *miseria de la vida terrena*, así como el adormecimiento de las posibles quejas y rebeldías sociales. El *Renacimiento* por su revalorización de lo humano rechazó esta postergación. Por otra parte, los límites terrenales son corridos indefinidamente en la medida en que el hombre va tomando conciencia de las posibilidades, “aparentemente infinitas”, que comenzaron a brindar la ciencia y la técnica moderna. Como primer anotación debemos retener que el “infinito del cielo” es trasladado a la Tierra. Asimismo, la omnipotencia divina va siendo recuperada por el saber del hombre moderno que ya no encuentra límites para el conocimiento: lo que no se sabe hoy no es un límite humano sino sólo una cuestión de tiempo, se sabrá mañana, *no hay lugar para el misterio*. Esta verdad queda afirmada en el apotegma “querer es poder” y en el baconiano “el conocimiento es poder”. *Querer, poder y hacer* son posibilidades que el hombre tiene a su alcance y de él dependen. Afirma entonces Jung Mo Sung:

La mística capitalista se contrapone a las místicas religiosas tradicionales. De donde podemos concluir que la secularización que acompañó el proceso de la modernización fue, en verdad, no una “secularización completa”, sino la sustitución de una mística religiosa tradicional por otra con un nuevo tipo de lenguaje religioso inmanente, que se presentó como secularización.³⁷ (subrayado RVL)

Por lo que se puede concluir que estamos frente a una inversión de los temas pero no a una sustitución superadora. Al colocarlas sobre un nuevo terreno, las cuestiones no alteran la índole de sus preguntas a las que intentan dar respuestas. Son aquellas preguntas las que en su indagación remiten al ámbito de la trascendencia, ya sea éste proyectado al espacio celestial, ya sea remitido a un futuro terreno distante, en ambos casos *se trasciende* el presente inmediato y concreto. El tema es ahora en que sentido la economía como teoría de la actividad productiva y comercial se introduce en la dimensión teológica. Veamos.

Desde el siglo XVI en adelante, al ser quebrados los cimientos políticos e ideológicos de la sociedad feudal, en gran parte encerrada dentro de sí misma, el hombre adquiere conciencia de las necesidades que padece y de las posibilidades de su superación. El capitalismo naciente y la ciencia moderna prometen la resolución de todas las penurias en esta tierra, sin necesidad de esperar a una vida futura. El *cielo* se terrenaliza y la promesa se cumplirá en esta vida de los hombres. (Queda acá pendiente de análisis dónde estaba el Reino de Jesús, pero escapa al tema tratado).

Sin embargo, en el mundo sajón, se mantuvo una forma de la religiosidad que impusieron las iglesias reformadas, sobre todo el calvinismo. Nos encontramos con Adam Smith (1723-1790) como el que introdujo la hipótesis de *la mano invisible*. Es importante señalar, para una mejor comprensión de cómo se va gestando un pensamiento doctrinario, que Smith no fue un economista como nos cuenta la tradición académica. Fue profesor de teología moral en la universidad de Edimburgo, Escocia, de la que fue alumno. En ella predominaba la iglesia calvinista, introducida en ese país por John Knox (1514-1572) ferviente adherente que dejó abandonó la Iglesia católica para convertirse en pastor de esa iglesia. Esto no es un mero dato biográfico, sino que apunta a desentrañar el pensamiento de Smith dentro del clima espiritual que reinaba en Escocia. Por ello la preocupación de este autor por la moral lo llevan a estudiar las condiciones materiales de la vida en plena Revolución industrial y la enorme pobreza que imperaba entonces. Concluye que el mercado es el mejor mecanismo para asignar los bienes y lograr la mejor distribución. Estaba ante un mercado capitalista, en plena formación, al que concurrían gran cantidad de

³⁷ Jung Mo Sung, *Economía tema ausente...*, ob. cit., pág. 162.

productores y compradores en medio de una gran competencia por vender y comprar. Esto lo lleva a postular su doctrina del *libre mercado*, que contraponía al intervencionismo de la monarquía y los costos impositivos que la renta pública le imponía. No encontrando un argumento convincente respecto de por qué el mercado lograría el mejor resultado *su fe* lo llevó al convencimiento de que así como Dios había creado la armonía cósmica, otro tanto hacía con el mercado. De allí su modo “científico” de atribuir a una “mano invisible” el logro de ese resultado.

Esto nos pone en la pista de que la teología no apareció en el pensamiento económico por casualidad, estaba allí desde el inicio. Pero, debido al desprestigio de la teología en la modernidad, no podía decirse con claridad lo que estaba por debajo de la argumentación “científica”: los dogmas teológicos de Smith quien escribía “mano invisible” y pensaba en Dios. Por ello pasó a ser un economista para la “academia” y la “mano invisible” se interpretó como una metáfora del mecanismo de la ley del mercado. Como la lectura obligatoria fue *La riqueza de las naciones* y se dejó en el olvido libros de este autor como *Teoría de los sentimientos morales* y *Metafísica del alma*, pasó a la historia como economista y no como teólogo moral.

Vestida como ciencia la economía avanza. Es la ciencia del sistema de mercado, que se irá consolidando durante los siglos siguientes, que *promete* proporcionar el método para el *crecimiento económico ilimitado* y que parece dar respuesta a todos los requerimientos. Para este logro se debe atravesar una etapa de *acumulación de capital*, condición necesaria para encarar la producción masiva que el sistema necesita. Esta acumulación tiene ciertos precios que deberán pagarse (los economistas los denominan ajustes), durante su cumplimiento no todos podrán recibir lo que desean, deberá hacerse un sacrificio temporal en pos del cumplimiento de la promesa: la riqueza para todos, “paraíso prometido”, (aparece nuevamente la terminología teológica: sacrificio, promesa, felicidad para todos). La promesa no alcanzará a todos, sólo a los que se sacrifiquen y cumplan con las reglas del mercado, los “otros” serán los castigados, los que quedarán fuera de la obtención de los beneficios prometidos. Este es un sacrificio necesario que se verá recompensado en un futuro en el que habrá para todos, (vuelva a repararse en el tono religioso sacrificial estas palabras). ¿No reproducen argumentos ya usados durante el medioevo? Aceptar el padecimiento de hoy por la recompensa de mañana.

Las décadas de los ochenta y noventa, sobre todo, fueron el escenario repetido de los interminables sacrificios circunstanciales de los pueblos, pero el premio sólo lo recibieron unos pocos. La polarización económica, y la exclusión consecuente, han sido hasta ahora, y nada hace pensar que esto cambie en lo inmediato, el resultado de este proceso. Aparece en esta parte del razonamiento economicista “la herejía”. La promesa del bienestar derramado por sobre toda la sociedad se va postergando indefinidamente y la causa es el descreimiento de los que no aceptan esperar. Los tiempos de esta “escatología terrestre”, es decir de la llegada al tiempo del cumplimiento de la promesa, la nueva “tierra prometida”, no sólo no aparece sino que tampoco tiene un tiempo preciso, señalable, pronosticable, es un tiempo colocado en un futuro de borroso cumplimiento. ¿No encontramos acá, también, similitudes sorprendentes? Es entonces cuando aparece la necesidad de las justificaciones. Éstas adquirirán también un lenguaje llamativo. El cumplimiento de los tiempos debe esperarse con “fe”, que debe ser puesta en el funcionamiento del mercado, librado a las leyes “naturales” de la oferta y la demanda (entiéndase, sin intervención humana, remitidas a un “más allá” terrenalizado, a una “mano invisible”) que por su propia dinámica ordenará el mercado e impondrá una justicia que tampoco depende de los hombres. Porque a pesar de los egoísmos particulares el mercado resolverá con equidad, de acuerdo a la teoría. Pero el cumplimiento de este funcionamiento requiere que el hombre (la política, el Estado) no intervenga en esas leyes, alterando su resultado.

Lo que todavía no resolvió el libre juego del mercado ya lo resolverá, a condición de no alterar su mecanismo “natural”. Quien no acepte esta “verdad” dogmática, dado que su aceptación no depende de la “verificación” ésta se dará en un futuro, atenta contra ese logro. Si el mercado no ha logrado sus objetivos es porque “todavía” no está funcionando libremente, hay “todavía” intervenciones que alteran sus leyes, empujados por la pretensión de acortar los tiempos, lo cual distorsiona su funcionamiento. Cuando logre ese óptimo de libertad demostrará sus capacidades, aunque en la medida que avance en ese logro los desajustes provoquen injusticias insoportables. Las impaciencias, las desesperanzas atentan contra el cumplimiento de la promesa. Los que *no creen* y por tal razón intervienen para modificar sus mecanismos son los que no tienen “fe”, y de ellos sólo se puede esperar “herejías”. Con un lenguaje muy duro Jung Mo Sung acusa de asesinos a los que sacrifican niños, mujeres y ancianos en el altar de las verdades del mercado, muertes que sólo encontrarían justificaciones en el cumplimiento de la promesa, por ello sostiene:

La obtención del progreso económico para todos es la condición para que los sacrificadores no se vuelvan asesinos. Sin embargo, como la realidad social parece no querer seguir la fe de estas personas, surge la necesidad de justificar el continuo aplazamiento de la llegada del Paraíso Terrestre. Se elabora entonces una teoría que justifica la no fructificación de los sacrificios humanos. Estos no fructifican porque todavía existen “pecadores” que atentan contra el sistema de mercado. Y estos son, como precisa Hayek, quienes tienen la pretensión de conocer el mercado y de querer dirigirlo a partir del Estado, y causan un gran mal a la sociedad.³⁸ (subrayado RVL)

Todos aquellos que hablan de políticas de pleno empleo y de una mejor distribución de la riqueza alteran las leyes “divinas” del mercado e impiden el cumplimiento de la promesa. Es dable destacar la circularidad del argumento: para que se cumpla la promesa hay que creer, tener “fe”, el mercado excluye y empobrece a sectores importantes de la población, la impaciencia de éstos presiona por intervenir, la sola idea de que se puede intervenir genera desconfianzas que desestabilizan el mercado y alteran su funcionamiento, por lo tanto se posterga el cumplimiento, el círculo comienza nuevamente con el acto de Fe. A riesgo de ser reiterativo, leámoslo en las palabras del filósofo coreano:

Se completa de este modo el “circuito sacrificial”. El mercado promete, exigiendo sacrificios necesarios, el progreso que nos llevará al Paraíso. Si estos sacrificios no fructifican es porque el sistema de mercado aún no puede ser ejecutado en plenitud por causa de los “soberbios” que pretenden dirigirlo. Para que los sacrificios no sean en vano o se tornen simples asesinatos, es necesario sacrificar a quienes se levantan contra el sistema de mercado. Éste se convierte así en un Moloc, un ídolo que, en nombre de la promesa de realizar el Paraíso Terrestre, exige y justifica los sacrificios humanos “necesarios” para el progreso, y los sacrificios de los “soberbios” que atentan contra el mercado.³⁹ (subrayado RVL)

Estamos comenzando a entrar en la lógica del pensamiento neoliberal. Esta apasionante reflexión nos permite entender hasta que punto son precisas las palabras de la economista Joan Robinson, corroboradas por Jung Mo Sung. Sin embargo, deseo agregar otra de esas circularidades perversas del pensamiento económico. Una novelista, Vivianne Forrester, que ha incursionado en los temas de la economía con la frescura y la inocencia de una legua en esta materia, propone en su último libro⁴⁰ la siguiente reflexión: para combatir el desempleo es necesario lograr una mayor inversión de capital; para que éste pueda producir y evolucionar debe hacerlo con las exigencias de eficiencia que el mercado internacional impone; para producir a esos costos es necesario bajar los salarios y despedir personal “sobrante” (sobra porque se

³⁸ Jung Mo Sung, *Economía tema ausente...*, ob. cit., pág. 164.

³⁹ Jung Mo Sung, *Economía tema ausente...*, ob. cit., pág. 165.

⁴⁰ Forrester, Viviane, *EL horror económico*, Fondo de Cultura Económico, 1996.

incrementa la cantidad de horas de trabajo de los que quedan trabajando). Consecuencia: *para eliminar la desocupación es necesario aumentarla*. ¿Por qué puede razonar de ese modo? porque no lo hace desde el pensamiento de la ciencia económica. Esto nos permite introducirnos en un muy difícil tema: el de la ciencia como sistema de pensamiento que desplazó, aparentemente, al teológico. Este apartado ha intentado mostrar que el pensamiento utópico que la ciencia expulsa por la puerta, lo introduce luego por la ventana.

Esta relación ideológica entre la economía y la teología descubre cuanta tierra se barre bajo la alfombra cuando se ostenta una negación que se obstina en no revisar los supuestos sobre los cuales se construye cualquier tipo de pensamiento. De allí la imprescindible necesidad de una actitud crítica permanente, crítica que por las características de los temas que se intentan dilucidar deberá recurrir siempre a la filosofía para desde allí formular las preguntas más incisivas. La teología medieval había definido a su enemigo, los infieles y los herejes, a los que había que combatir en todo los terrenos en que se presentaran para no *perder la salvación*, el *acceso al cielo*, la *tierra prometida celestial*. Definir un enemigo permite colocar en él todos los males que se deben evitar o combatir. El pensamiento liberal de viejo cuño se centró en la crítica de la monarquía absoluta y depositó en ella el origen de todos los males de la sociedad moderna. Eliminada ésta todavía se debía estar atento a los resabios que persistían en la democracia naciente: la presencia de un estado que interfiriera en la libertad de los ciudadanos. El paraíso terrestre no se consolidaría hasta que se instaurara una libertad amplia y sólida. Superado el siglo XIX y corriendo el siglo XX, poco quedaba de un estado interviniente, el mercado libre era la mejor expresión de la promesa de una libertad sin límites (estaban apareciendo formas de concentración monopólicas pero eso podía resolverse con la vigencia del estado de derecho).

El final de la primera guerra coloca en el escenario internacional la presencia del estado soviético. Estamos entonces frente a un nuevo enemigo que, con su sola presencia, amenazaba la existencia de la sociedad democrática libre. El viejo liberalismo no tenía para esta nueva situación más que los viejos argumentos contra la monarquía. Se torna imprescindible revisar toda la vieja doctrina liberal y adecuarla a los nuevos tiempos. El “Antiguo Testamento Liberal” va a dar paso al “Nuevo Evangelio”, aparece entonces el *neoliberalismo*. El “satán monárquico” será reemplazado por el “satán soviético”. Ahora el problema se presenta bajo la forma de una sociedad planificada que intenta demoler las verdades sagradas de la libertad (de mercado). El apóstol de esta nueva prédica se llama Friedrich A. Hayek (1899-1992). Este pensador, pope máximo del pensamiento neo-liberal se concentrará en demostrar que la planificación es imposible porque esto supondría que algún hombre o algunos hombres podrían estar en posesión de un saber total sobre la sociedad presente y futura. Es necesario aclarar que para Hayek la URSS es sinónimo de socialismo, por lo que atribuye al socialismo sin más lo que dice del estado soviético, aunque mienta y exagere sobre lo que dice ver, y aunque sea discutible el socialismo ese. Esta pretensión de un conocimiento científico sobre la sociedad es a todas luces utópica (del peor utopismo del irrealizable), esto lo lleva a decir a Hayek:

Ello significa esperar de la ciencia –o del control deliberado de acuerdo a principios científicos- más de la que el método científico es capaz de darnos puede producir unos efectos deplorables... En las ciencias físicas pocas objeciones pueden hacerse contra el intento de hacer lo imposible... Pero en las ciencias sociales la falsa creencia de que el ejercicio de cierto poder podría tener consecuencias benéficas nos conduciría posiblemente a otorgar alguna autoridad a un nuevo poder sobre otros seres humanos. Aun cuando semejante poder no fuera en sí mismo pernicioso, su ejercicio impediría el funcionamiento de aquellas fuerzas que, aunque no las comprendamos, tanto nos ayudan en la vida real para conseguir nuestras metas.⁴¹ (subrayados RVL)

⁴¹ Hayek, Friedrich, “La pretensión del conocimiento”, en *¿Inflación o pleno empleo?*, Unión Editora, 1976, pág. 23.

La necesidad de eliminar un pensamiento que se presenta como la posibilidad de ordenar los procesos sociales, lo lleva a Hayek a incursionar muy a su pesar (se confiesa ateo) en el terreno teológico y sobre él construye su argumentación. Veamos. Aun aceptando que esa capacidad planificadora no fuera pernicioso impediría el “funcionamiento de aquellas fuerzas” que no sabemos cuales son, como actúan y que además no podemos comprenderlas, pero que aun así “nos ayudan a conseguir nuestras metas”. ¿Qué diferencia existe en creer en Dios y atribuirle el poder de concedernos los que buscamos y creer que dejando operar a “esas fuerzas” lograremos nuestros objetivos? Como es una religión laica no se exige ni iniciación ni ritos, sólo es necesario creer. Esta creencia en tanto tal no tiene ningún sustento empírico ni científico, sólo es necesario la “fe”. Es la doctrina que sostuvo la argumentación de Adam Smith, que ya vimos. Para avalar la tesis teológica que estoy mostrando leamos:

EL punto (del modelo de un equilibrio del mercado) lo habían visto ya aquellos notables anticipadores de la economía moderna que fueron los escolásticos españoles del siglo XVI, los cuales insistían en que lo ellos llamaban *pretium mathematicum*, el precio matemático, depende de tantas circunstancias particulares que sólo Dios puede conocerlo. ¡Ojalá que nuestros economistas tomaran tal afirmación en serio!⁴² (subrayado RVL)

No creo que merezca extenderme sobre lo que queda dicho, las palabras de Hayek son elocuentes. Declara solemnemente la imposibilidad de conocer el funcionamiento de las sociedades, por lo que recomienda a los economistas estudiar en algún seminario teológico para comprender lo que ya sabían los teólogos jesuitas españoles. Como se va comprobando seguimos moviéndonos en el terreno de la teología, pero no de cualquier teología. Vimos con Jung Mo Sung que esta teología acudía a las variantes más primitivas ya que postulaban una etapa sacrificial. El paso de esta sociedad actual hacia una que pueda asegurar la felicidad para todos requiere la aplicación de medidas que nos aseguren el tránsito hacia el “mercado total”. La teoría que postula como meta este logro abandona gran parte de los temas de la economía clásica, ya no se habla de producción ni de distribución, sólo aparecen en el escenario las *relaciones mercantiles*, la compra y la venta son los mecanismos claves en la búsqueda de la maximización de las ganancias. El pensamiento neoliberal puede desentenderse sin ninguna culpa de cualquier compromiso con la vida humana, la actual deberá pagar un precio para el logro de la futura (¿no era así en el medioevo?). Es tan sólida su fe doctrinaria que puede afirmar sin que le tiemble la voz:

Una sociedad libre requiere ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al “cálculo de vidas”: la propiedad y el contrato.⁴³ (subrayados RVL)

¡Que ironías de la historia!, Hayek le está diciendo que es necesario sacrificar vidas al Chile de Pinochet, país en el que se había practicado esos métodos sistemáticamente. ¿Se puede pensar que Hayek estaba en la ignorancia de todo ello? Sin embargo debo decir que no se refería a *esos* métodos sacrificiales, pero no por ello menos sacrificiales. Lo que es digno de ser retenido es que el sacrificio de vidas actuales para el logro de un paraíso terrestre luego (¿cuándo?) es un costo, precio matemático, dado que debe ser sometido a un cálculo, un “cálculo de vidas”. Uno no puede evitar el preguntarse qué entra en ese cálculo, por ejemplo: ¿será la proporción de pobres y ricos que deben ser parte de esos sacrificios? o ¿los ricos quedan excluidos del cálculo? En definitiva hay que sacrificar vidas actuales para que mañana puedan vivir mucho más: ¿cuándo es ese mañana? Me recuerda un cartelito que había en muchas viejas almacenes de

⁴² Hayek, Friedrich, “La pretensión del...”, ob. cit., pág. 19-20.

⁴³ Hayek, Friedrich, entrevista en el diario *El Mercurio*, 19-4-81, Santiago de Chile.

barrio: “Hoy no se fía, mañana sí”. El pensamiento neoliberal no admite ningún presente, sino que sacrifica cualquier presente por su mañana respectivo. Las condiciones reales de vida se pierden por una quimera del futuro. Sin embargo Hayek acusa de utópicos a los que pretenden resolver los males sociales desde este presente.

El final de la declaración es altamente significativo: “las únicas reglas morales” para ese cálculo son la *propiedad* y el *contrato*. La propiedad es como ya lo había demostrado Marx la base fundamental de la sociedad capitalista y el contrato es la garantía de que esa propiedad no sea cuestionada. Ambos constituyen las condiciones teóricas previas para la posibilidad de existencia de la sociedad capitalista y para su desarrollo. Pero podría aventurarse la hipótesis de que esa sociedad, o algunos de sus miembros no compartan el destino que se les propone y pretendan alterar las reglas de ese juego social. Éstos son los “saboteadores”, los herejes de la sociedad futura de la *felicidad total*. Se enfrenta el riesgo de caer en el caos total, como lo había advertido Karl Popper: “quien quiere el cielo en la tierra, acabará por realizar el infierno en la tierra”. De este modo queda estigmatizada toda crítica al neoliberalismo: quienes intenten alterar el curso de la sociedad hacia la realización del mercado total nos precipitarán en el caos total.

Con el correr del siglo XIX y el XX el mercado no demostró ser el buen asignador de recursos que se postulaba. La concentración monopólica más la crisis de fines de los años treinta puso en duda su eficacia y muchos liberales comenzaron a estudiar la planificación soviética para adaptarla al mercado capitalista. La figura de John Maynard Keynes (1883-1946) salvó la situación con su propuesta de un intervencionismo selectivo del estado. Pasadas las dos guerras el capitalismo se fortaleció con la conquista y la explotación de los mercados de la periferia, avanzó en el enfrentamiento con la URSS, cuyo derrumbe en 1989 despejó el camino del dominio total. El neoliberalismo encontraba un ancho espacio para desplegarse y las academias fueron sumisos instrumentos para la divulgación de este pensamiento. Si la propuesta keynesiana apuntaba al logro del pleno empleo, la neoliberal es claramente empresarial, por ello no se tienen en cuenta los costos sociales de su aplicación. Ya no existe el “fantasma” del comunismo como crítico, las voces disidentes han callado prudente y cobardemente.

Aparece, sin embargo, una nueva contradicción. La necesidad de achicar el estado para una mejor condición de desarrollo del mercado, deja libre el campo a los empresarios. Los costos humanos son cada vez mayores, lo que trae aparejado descontentos sociales que se expresan como conflictos en aumento. Pero el estado no “debe” abandonar su “funciones básicas” que son indelegables: *educación, salud y seguridad*. De las tres la última es la más importante porque pone en riesgo la “salud” del mercado, única salud que no puede ser descuidada. La seguridad interna requiere un desarrollo en esa área como no se había conocido en los siglos anteriores. De allí que la intervención del estado negada en el mercado es requerida para aplacar los conflictos. Dice Franz J. Hinkelammert:

Este anti-intervencionismo necesita, para ser posible, una alta concentración del poder en el Estado. Para destruir al Estado intervencionista, hace falta un nuevo poder estatal mayor, que sea capaz de acallar los reclamos por intervenciones estatales. Disminuyendo, por tanto, las intervenciones en el campo económico y social, suben más que proporcionalmente las actividades represivas estatales, los gastos en policía y ejército. La represión policial libera, los gastos sociales esclavizan: ese es el lema del nuevo Estado anti-intervencionista, que resulta ser en muchas partes simplemente un Estado policíaco.⁴⁴ (subrayados RVL)

Corroborando lo expresado por Hinkelammert, Hayek le decía al diario *El mercurio* de Chile: “Poderes absolutos que deberían usar, para evitar limitar todo poder absoluto en el futuro”. Una vez más,

⁴⁴ Hinkelammert, Franz, *Crítica a la razón utópica*, DEI, Costa Rica, 2000, pág. 79.

sacrificios y represión hoy para que no haya más sacrificios y represión en un futuro indefinido. Comenta Hinkelammert las palabras de Hayek:

El hecho de que el liberal reclame este poder absoluto como medio para que nunca más haya poder absoluto, es solamente una forma de legitimar este poder en términos irrestrictos. En efecto, el que nunca más haya poder absoluto da precisamente a este poder absoluto, que es el medio para tal fin, esta legitimidad irrestricta. El poder del conservador se sacraliza –aunque en términos secularizados- absolutamente. Es valor absoluto, ahora, porque la sociedad que él defiende es un absoluto histórico. Que no haya más poder absoluto en el futuro es un valor incuestionable, pues, asumiendo el poder absoluto reclamado por el conservador o el neoliberal, se le confiere al poder este valor incuestionable de que ya no habrá poder absoluto.⁴⁵ (subrayados RVL)

Para cerrar este apartado quiero recordar que todos estos argumentos fueron utilizados por los golpes militares, y por los políticos que, tras la búsqueda de una imagen aceptable para las capas medias, trasladaron esos argumentos a la persecución de la delincuencia. Pero creo indispensable tener presente toda esta argumentación y sus falacias porque el conflicto social en los términos de los procesos actuales seguirá en aumento. Podrán aparecer nuevamente los que los desentierren para ganar votos, o peor, para intentar nuevas aventuras golpistas. Creo que queda claro que el mercado no soluciona los males que crea, por el contrario los agrava. La cerrazón de la intelectualidad de hoy para avanzar por otros caminos nos obliga a repetir toda esta problemática cuantas veces sea necesario. Hoy, más que en otros momentos de la historia, tener claro todo esto es de vital importancia para el futuro de la humanidad.

Segunda Parte

1.- La cultura fundante de la modernidad occidental

¿Cuál es la cosa que cesaría de existir si se la pudiera definir?

El infinito, que sería finito si pudiera ser definido. Porque definir es limitar la cosa definida con otra que la circunscribe en sus extremos,
De modo que lo que no tiene términos no puede ser definido

Leonardo de Vinci

Hemos estado dando vueltas en torno al problema de las formas que el pensamiento político adquirió en las ciencias sociales, su métodos, su dependencia de un modelo de paradigma científico, de allí su intento de formularse “a imagen y semejanza” de él, y la toma de conciencia, evidentemente no generalizada ni compartida, de la imposibilidad de seguir avanzando por este camino. Creo que ha llegado el momento de plantearse el origen de toda esta problemática, en la convicción de que se podrá encontrar ahora ciertos defectos de origen. Para poder, a partir de allí, reflexionar sobre las posibilidades de echar las bases de un *modo de pensar y conocer diferentes*, que supere las limitaciones que se han señalado. Es lo que vamos a intentar.

La clave de todo este problema puede encontrarse en una etapa revolucionaria de la historia de Europa, la que va del siglo XV al siglo XVIII. Allí se produce una transformación radical del orden social que conmoverá todos los estamentos sociales. Dará lugar al nacimiento de un modelo social al que se lo ha

⁴⁵ Hinkelammert, Franz, *Crítica a la...*, ob. cit., pág. 110-11.

denominado de diferentes modos, según se ponga su acento en lo económico, en lo ideológico, en lo político, etc. Así se podrán encontrar denominaciones como el *capitalismo mercantil*, la *revolución burguesa*, el fin del oscurantismo y comienzo de las “luces” lo denominará *iluminismo*, etc. Yo voy a utilizar otra forma de conceptualización que me parece más abarcante y más rica en profundidad, y que posibilitará englobar mejor este proceso para nuestros propósitos. Llamaremos a esa época el comienzo de la *Modernidad*, como algunos investigadores lo han denominado. Y de este concepto de Modernidad vamos a tratar de desprender unas cuantas variables, que podrán pintarnos un panorama del proceso y de sus consecuencias.

Quisiera comenzar esta reflexión con una cita de un trabajo de Amelia Podetti que en su síntesis expresa, con toda claridad, la base de todo el planteo que quiero expresar aquí:

Una sociedad se determina y opera en todos sus niveles requeridos para su subsistencia y desarrollo conforme a un proyecto político fundamental. Este proyecto determina sus fines, sus valores, su estructura interna, sus relaciones con las otras sociedades, su concepción del hombre, de la economía, del estado, del poder. Y también su concepción de la naturaleza y de sus relaciones con ella, así como del conocimiento y de la técnica.⁴⁶ (subrayados RVL)

Se presentan en esta definición algunos conceptos que requerirán una muy breve explicación, no por su dificultad sino porque el contexto histórico en que fue hecha la reflexión pudiera darle un significado que, sospecho, hoy ha perdido. Comienza afirmando la existencia de un *proyecto político*, que no debe ser entendido como una plataforma partidaria, ni un programa presentado explícitamente. Está haciendo referencia a que los grandes cambios y revoluciones de la historia responden a la intención y a la necesidad de un sector social, que intenta construir un sistema nuevo de relaciones sociales, sobre el cual ese proyecto se sostenga. No siempre ese proyecto político adquirió en la conciencia de sus impulsores la claridad necesaria como para saber que se estaba haciendo. Muchas veces la historia nos ha mostrado que las líneas del desarrollo en curso sólo fueron posibles de comprender después que sus consecuencias se manifestaron en el tiempo. La mirada del analista le otorga sentido y comprensión. Puede inferir del desarrollo de los acontecimientos el proyecto que llevan incubado. Tantas veces situaciones políticas conflictivas, o en crisis, dieron lugar a acontecimientos muy difícil de ser previstos con antelación. Las revueltas de París de Julio de 1879, que abrieron las puertas a la Revolución francesa, comenzaron con los disturbios ocasionados por la escasez y el aumento del precio del pan. Esto no significa que las causas acumuladas por el despotismo ilustrado no hayan incidido, fueron su lenta preparación, pero la chispa que disparó el proceso fue el pan.

Por lo tanto es *político* en cuanto lo que se pone en juego, se sepa o no, es un reordenamiento de la estructura social, que es siempre de carácter político. Aquí político, como dije antes, tiene la connotación aristotélica, lo que hace referencia a la polis, a la sociedad en su conjunto. Estas modificaciones del imaginario social, sobre el que se sostenía el orden que va desapareciendo, comienzan a convertirse en la construcción de un nuevo imaginario, un nuevo sistema de ideas. Quiero resaltar que no es el sólo el *automatismo* de los cambios operados en la base material de la sociedad lo que modifica la historia. Es necesario siempre la existencia de un sujeto histórico, una clase social, un pueblo, el portador del proyecto. Este sujeto histórico va a ir desenvolviendo y mostrando el contenido potencial que pretende imponer en el juego de las relaciones políticas, aunque él no sea consciente de ello. La afirmación de que todo cambio social requiere un “sujeto histórico” que lo encarne, es de fundamental importancia en el marco de esta exposición. Este “sujeto histórico” puede ir produciendo, lenta o abruptamente, esos cambios como consecuencia de demandas que el sistema imperante no quiere o no puede aceptar. Ello apunta

⁴⁶ Podetti, Amelia, Ciencia y Política, Hechos e Ideas, Año 1 N° 1, pág. 14.

directamente a poder pensar nuestra situación, desesperada y desesperanzada de esta época, a las posibilidades de poder superar los condicionamientos de esta circunstancia histórica. De ese proyecto se desprenderán nuevos *modos de relación de los hombres entre sí*, de ellos *con la naturaleza, y con la trascendencia*, o el destino, o la divinidad, dependiendo de las épocas y los lugares.

Todo este complejo de ideas, que conforma el imaginario social de una época, está estrechamente tejido en un entramado que cubrirá la totalidad de las acciones que los hombres emprendan. Servirá de soporte a las ideas y proyectos, individuales o sectoriales. A este conjunto de ideas podemos denominarlo también, siguiendo a Paul Ricoeur, *ideología*. Este pensador francés, profundizando la cuestión que Marx adelanta en la *Ideología Alemana*, nos habla de tres niveles de ideología⁴⁷: la ideología como *distorsión-disimulación*, como *justificación o legitimación* y como *integración*. En el primer caso, en el sentido más específicamente marxiano⁴⁸, la ideología actúa como velo que encubre y modifica la percepción de la realidad social; en el segundo adquiere, en un sentido también marxiano, una función preponderantemente política por la que avala el estado de cosas imperantes, sobre todo de relaciones sociales injustas, de opresión y explotación. Y en el tercer caso, como aporte de Ricoeur, actúa como el imaginario que integra las tradiciones, cohesionando el entramado social y consolidando el sentido de pertenencia. Es indudable, y así lo afirma el autor, que estos niveles sólo son aceptables a los fines del análisis, y que en cada realidad histórica operan de consuno, con más incidencia de uno u otro de ellos, resultando un telón de fondo ideológico social diferente, específico de cada cultura.

2.- *El espíritu de la Modernidad: un proyecto político*

La Modernidad es, por lo tanto, eso: un *entramado ideológico, producto del conflicto de poder, que se fue resolviendo políticamente en los enfrentamientos entre la burguesía en ascenso y la monarquía feudal* en retroceso. Esa ideología fue expuesta en la expresión de sus mejores cabezas pensantes, las que nunca se manifiestan coherentes y monolíticas, pero que cada una de ellas contiene en sus enunciados síntesis que exhiben lo fundamental de esos proyectos. Ya hemos visto el pensamiento de los filósofos, ahora nos introduciremos en el pensamiento de los científicos que aportaron una parte importante de las ideas de la cultura moderna. Para nuestros propósitos hay coincidencias en afirmar que es la figura de Galileo Galilei (1564-1642) el paradigma de ese pensamiento, porque expone en el nivel científico, el modo de relación del hombre con la naturaleza. Ésta ya no es para la burguesía comercial e incipientemente industrial el ámbito sagrado de la *creación*, ni el espacio de la presencia de la *divinidad*. La naturaleza se va a convertir en un reservorio de recursos e insumos, una fuente de aprovisionamiento, de allí la posibilidad de ser pensada como “lo otro” inerte (lo sin vida) o, también, como mecanismo, como una estructura de relaciones matemáticas. *Desdivinizar* la naturaleza posibilitó el avance en la investigación y en la experimentación, un trato distante respecto de esto que aparecía como lo “otro”, lo totalmente distinto del hombre, como aquello frente a lo cual todo le era permitido.

Este cambio de comprensión, en la conciencia de los hombres, que convirtió la naturaleza en un ente físico, objetivo, distinto de lo humano, que hoy es consustancial con nuestro pensamiento, fue la consecuencia de un largo proceso. Que la *naturaleza* sea así definida como la modernidad lo hizo, y que

⁴⁷ Pude consultarse sobre el tema mi trabajo *Ideología y utopía*, publicado en la página http://ricardovicentelopez.com.ar/?page_id=2.

⁴⁸ Hago la distinción entre marxiano, que alude al pensamiento que Marx expresa en sus escritos, y marxista con el que se hace referencia a todas las corrientes de pensamiento herederas de él.

hoy nosotros al pensarlo no nos sentimos sorprendidos, permite comprender hasta que punto es parte inescindible de esta cultura, que es la nuestra. Además permite analizar cómo las formas del pensar responden a la cultura a la que se pertenece. El saber que otras culturas tienen una concepción distinta de la naturaleza nos mueve a pensar el “atraso” o la “ignorancia” de esos pueblos. No estamos en condiciones de admitir a primera vista que es posible otros modos de concebirla, este fenómeno es el etnocentrismo. Nos convierte en la *normalidad* frente a las diferentes culturas. No debe entenderse de esto que la física sea una ciencia errónea, sólo indica que ella es *sólo uno de los modos* de pensar la naturaleza y el cosmos, que ha posibilitado un conocimiento profundo sobre sus comportamientos dando origen a una técnica que aportó grandes innovaciones. El problema no radica allí sino en el modo imperial que ha adquirido sobre otras formas del conocimiento, dentro de la misma cultura, y el menosprecio respecto de otras culturas. Los desequilibrios ecológicos son en parte consecuencia de ello.

Es la modernidad la que llegó a pensarla como un objeto con comportamiento regular, eternamente repetido, subordinado a leyes, lo que sugería que se la concibiera como un gran mecanismo, cuando se lo hacía desde la física, mecanismo perfecto, por lo tanto inmodificable. La relación entre las partes de ese mecanismo era factible de ser conocida descubriendo esas regularidades, convertibles en ecuaciones matemáticas: “*la naturaleza está escrita en lengua matemática*” afirmaba Galileo. La regularidad y la subordinación rígida en el cumplimiento de la ley física lo convertían en lo inerte. Eso otro distinto del hombre era posible ser instrumentado, si se lo conocía y, a partir de allí, se lo dominaba. El gran “mecanismo de relojería” era transparente para quien conociera las ecuaciones que regían su funcionamiento.

Pensada la naturaleza en estos términos, pasa a ser esa cosa inerte, pasible de ser tratada instrumentalmente, hasta donde la técnica del instrumento o de la herramienta lo permita, sin que ello genere consecuencias morales o de otro orden como puede hoy pensarse⁴⁹. Este modo de ser pensada avaló el saqueo sistemático, depredador, que se puso en marcha a partir de esa época y que recientemente el *grito ecológico* denunciara. Hoy estamos frente a las consecuencias de ese modo de entender lo natural: el *calentamiento global*. Una manera de ver la naturaleza, que se desprende de un modo de pensar la producción, desde la óptica de la *renta*, el lucro máximo posible, es lo que pone en marcha el *proyecto político de la burguesía*. La cosa inerte, que era el orden natural, estaba regido por un sistema rígido de leyes que se cumplían rigurosamente, este orden de cosas permitía ser pensado como universal, idéntico en cualquier parte del planeta o del cosmos. Queda así, entonces, establecida la *universalidad* de su existencia y la posibilidad universal de su conocimiento: la física se convierte en el modelo de ciencia que mejor expresa esa *universalidad* y esa *objetividad* que fundaba la relación causal descubierta. Volvamos a Podetti:

Vale decir que la ciencia es política no extrínsecamente y por el uso político que se hace de ella, sino que lo es ya porque expresa y sirve en sus categorías, en su manera de recortar y categorizar su objeto, en sus contenidos, en sus métodos, en el lugar que ocupa dentro del sistema cultural, en la interpretación que se elabora acerca de ella, en sus fines y en sus aplicaciones, el proyecto político fundamental de una sociedad determinada. (subrayado RVL)

La *politicidad* de la ciencia no está dada por la instrumentación de los conocimientos científicos, ni por la aplicación de técnicas que de ella se deriven. Si se planteara en esos términos nos encontraríamos

⁴⁹Permítaseme una pequeña digresión aquí, que creo que ayuda a ver las consecuencias de esto. Pensar la naturaleza como lo otro manipulable, reducir el cuerpo humano a *objeto natural*, son las bases filosóficas de la ciencia biológica en sus incursiones genéticas. No quiere esto decir que no se deba hacer, pretendo llamar la atención respecto de dónde deben ponerse los límites, ya que *pensados naturalmente* no aparecen.

con un problema mucho más sencillo: emancipar a los científicos de las tutelas del poder. No sólo más sencillo sino mucho más claro y expuesto a la mirada superficial e ingenua de cualquier observador. Lo que ha enmarañado la discusión sobre el tema es su aparente sencillez. Esta politicidad se deriva del marco ideológico, en el que se inscribe el planteo general de todo tipo de conocimiento, en una sociedad dada. Es el *proyecto político fundamental* lo que está en juego y es allí hacia donde debemos dirigir nuestra mirada inquisidora, en la búsqueda de las fundamentaciones que desnuden el modo del conocer mismo, no sólo sus resultados. A riesgo de ser repetitivo, quiero dejar aclarado que al hablar de proyecto político se está haciendo referencia al sentido más aristotélico del término, político como el modo de pensar la *polis*, la globalidad social, que incluye a la naturaleza y al cosmos. Equivale a decir, como corolario de lo expuesto, que la ciencia que hoy está vigente, heredera de los postulados de la *modernidad*, es una consecuencia de ésta. Es lo que determina sus contenidos, métodos y aplicaciones, subordinada a los fines de esa sociedad burguesa.

Hablar del ocultamiento que la ideología realiza sobre este ámbito de pensamiento, el de la ciencia, queda en evidencia al proponerse esta ciencia moderna como un conocimiento *universal, necesario, objetivo, apolítico, valorativamente neutral, independiente de todo influjo o regulación social y política*. Todo lo cual niega la relación histórica que todo sistema de conocimiento establece *necesariamente* con el orden político imperante. Para el caso de la *modernidad*, que estamos revisando, ese paradigma se expresa en la *ciencia físico-matemática*. Esta ciencia hace un recorte de la realidad, quedándose con el nivel de lo inerte, donde sus postulados se cumplen, puesto que son ellos los que determinan los hechos que va abarcar. Veamos. Al quedar definido que el *conocimiento válido* es aquel que puede ser *demostrado empíricamente*, y que para que esto sea factible es necesario *poder cuantificar los elementos y variables* que entran en juego en la *experimentación*, todo lo que no sea posible *cuantificar* no puede ser *experimentado*. Aparece, entonces, con toda claridad la imposición matemática que el método contiene. Es éste el que define *a priori* qué es posible *conocer científicamente* y que no. Una simple enumeración de ámbitos de la realidad no posibles de reducidos a variables numéricas, lo humano, lo social, lo histórico, lo político, etc., permiten comprender la *restricción impuesta* por esta concepción del *saber científico*.

Este círculo epistemológico denuncia la distorsión que le impone a los hechos que afronta: el *método* define cuáles son los hechos que se pueden abordar, definidos como “cosa” material, y estos hechos exigen un tratamiento objetivo y empírico para la posible aplicación de ese método. (Sin entrar a considerar la definición de materia, definición de carácter metafísico que no podemos tratar aquí, pero que quedó al desnudo con las investigaciones de la física cuántica, las cuales muestran que la concepción de la materia es funcional a una cultura que piensa todo desde la producción de bienes y su renta).

El siguiente paso es mostrar cómo el tratamiento de los hechos sociales responde a los postulados generales de ese paradigma. Lo social es visto, entonces, por ese hombre moderno como un mecanismo que controla los comportamientos (recordar lo visto con Hobbes). Ese modo de pensar el orden social es, por ello, fruto y herencia del paradigma de la modernidad, según el cual la naturaleza y toda la realidad material debían ser pensadas en términos de *mecanismos objetivos*. La naturaleza ya no era, para el burgués moderno, el cosmos del pensamiento heleno-cristiano, ni el ámbito del encuentro con Dios. Aparecía como un autómatas cósmico, independiente de lo humano. Quedaban establecidos dos órdenes de existencias, *lo social* y *lo natural*. Sin embargo, por las imposiciones del pensar científico moderno, se fue dando lugar a la *naturalización* de lo social, para permitir su tratamiento causal⁵⁰. Lo *social* se independizaría de lo *humano*, al ser pensado aquél como estructura que condiciona el comportamiento

⁵⁰ Recordar lo dicho sobre las leyes “naturales” del mercado expuestas antes.

individual y colectivo, reduciendo lo humano a lo subjetivo. Esto quedó inmortalizado en el cogito cartesiano (“pienso luego existo”) y su división de la realidad en una *extensa* y en otra *pensante*, la primera estaba regida por la medida y la geometría, la segunda por la lógica de la razón.

Dos características tipifican a la sociedad moderna como mecanismo social: su racionalidad y su mundialidad, las dos expresadas en una misma organización metódica del trabajo al nivel del mundo entero.⁵¹ (subrayado RVL)

La naturalización y la racionalización del espacio social impone la aceptación, muy pocas veces hecha explícitamente, de que la libertad del hombre es sólo una ilusión que se juega en el mundo de la subjetividad. Si el mundo social es igual al mundo natural (piénsese en las leyes del mercado) porque la realidad exterior es una sola, ella está regida por la legalidad de las regularidades naturales. A partir de allí, la responsabilidad, el bien y el mal, la apreciación ética, es “pura metafísica”, imposible de ser tratada por el método científico. Las leyes morales son sustituidas por las leyes determinísticas, o probabilísticas, del funcionamiento de la naturaleza. Entonces el “egoísmo” (A. Smith o T. Hobbes), el “deseo” (Freud, o por lo menos el primer Freud), son manifestaciones naturales y por lo tanto su aceptación debe ser objetiva, como parte del mecanismo de la naturaleza en ese espacio específico: lo social. Hoy debemos agregar la genética como mecanismo apto para comprender lo humano. Se comprenderá que de aquí se desprende la idea que se debe tener sobre la política y el derecho. Política es la acción llevada a cabo por el *Príncipe* de Nicolás Maquiavelo (1469-1527) en el gobierno de las pasiones contrapuestas, partiendo de ese egoísmo humano natural, que va a analizar “científicamente” Thomas Hobbes (1588-1679), como ya hemos visto y al que se le debe imponer la acción del poder del *Leviathan*, el Estado absoluto.

Retomando el concepto de lo social como segunda naturaleza siguiendo a Guillermo F. Hegel (1770-1831), Vicente Santuc puede afirmar que ese orden objetivo lleva a colocar lo social como lo otro distinto y enfrentado al individuo. En su “objetivificación” (con perdón del neologismo, quiero decir convertir lo social en *objeto* distinto y distante de lo humano) lo social adquiere una independencia de funcionamiento, en la mente del investigador, que le permite pensar el mundo de lo social como mecanismo sometido a leyes objetivas que se cumplen en esa realidad exterior, y que en tanto tal se le imponen al individuo. La libertad, lo esencialmente humano, queda relegada al ámbito de la interioridad del alma, siendo la conducta humana una extraña lucha con la exterioridad del mundo de las leyes en su funcionamiento. Que estas leyes no tengan la rigurosidad, en su cumplimiento, que tienen las del mundo físico sólo genera una dificultad, pero no modifica substancialmente la relación *sujeto-objeto* en el conocimiento. Este tratamiento objetivo debe admitir la racionalidad del comportamiento, que debe suponersele a todo lo objetivo y, por tanto, sometido a las leyes que gobiernan ese nivel de la realidad. Esa realidad, a su vez, es pensada como corolario cuasi necesario de esa objetividad, como universal, ya que este carácter es una necesidad del método de la ciencia que se toma como paradigma.

Es cierto que esto no se muestra siempre en toda su claridad, pero en la medida en que las ciencias sociales se han ido apartando del ámbito de lo histórico, tanto en el modo de concebir su objeto como en aceptar los modos de su conocimiento, han ido aceptando esta universalidad sin la cual no se cumpliría la exigencia de un conocimiento fáctico legal. Es decir, pensar su objeto “objetivamente”, con la objetividad del mundo de lo físico, y de aceptar la exigencia universalista, es convertir cada pueblo y sus peculiaridades en un caso particular, en variantes del modelo abstracto universal. El modelo es el resultado de teorizar a partir de las experiencias histórico-sociales de los países centrales, que es donde se elabora la teoría social, política, económica, etc. Se invierte así el orden del conocimiento al pensar lo social a partir

⁵¹ Santuc, Vicente, “Ética y Política”, en *Hombre y Sociedad*, Bogotá, 1995, pág. 190.

de un modelo teórico propuesto, y no partir de la realidad social e histórica concreta de cada pueblo. Al trasladar la abstracción realizada en los países centrales, en los que estas ciencias han adquirido su máximo desarrollo, cada particularidad son pensadas como desviaciones de lo ideal, por lo tanto debe ser pensada la corrección necesaria para el logro del modelo. Esto puede verificarse con toda claridad en la ciencia económica. Acá se cumple con la metáfora del “lecho de Procusto”, que servía con exactitud para cualquier humano, no importaba su tamaño, por lo que se procedía a cortar lo que sobrara o estirar lo que faltara.

Pretende decir esto que debe advertirse que el pensamiento sobre lo social tiene un marco histórico de elaboración (las universidades y los centros de investigación que producen la teoría están ubicados en los países centrales), es dentro de él y desde él que la experiencia recogida se eleva a elaboración teórica. Desde allí se difunde por el resto del mundo intelectual, y éste lo acepta por lo general con el respeto que impone su procedencia. Cabe agregar que es en esos centros donde se decide el reconocimiento de la labor intelectual (premios, publicaciones, becas, etc.), por lo que polemizar implica el riesgo de su desautorización intelectual y la pérdida de algunos privilegios. Polemizar supone una osadía que hoy no está al uso, es “privilegio” de algunos pocos intelectuales comprometidos con los pobres y los excluidos.

Estas exigencias que hemos estado revisando no sólo configuran el mundo de las ciencias sociales, lo hacen al mismo tiempo con el mundo de sus investigadores y pensadores. Se constituye, de este modo, la comunidad científica que se erigirá en tribunal supremo, como hemos visto, ésta tendrá a su cargo sentenciar qué temas deben ser tratados y cómo. Las ciencias sociales adquieren de este modo la academicidad exigible para constituirse como tales. Nos reafirma Podetti en el trabajo citado que este modo de pensar:

... sostiene que el conocimiento científico constituye el modelo y el grado superior del saber, frente al cual los otros saberes -la experiencia individual o colectiva, la tradición histórica, la cultura popular, el sentido común, la conciencia política- se consideran inferiores, deficitarios, fragmentarios e irracionales. Se considera a la ciencia como un producto del ejercicio autónomo de la razón del científico o de la comunidad científica, que libremente elige sus categorías, sus problemas, decide cómo investigarlos, privilegia unos temas o un aspecto de la realidad y desdeña o desvaloriza otros.⁵² (subrayado RVL)

Esta comunidad científica parte de la aceptación de un parcelamiento del objeto social deshistorizado (desprendido de la relación con su sociedad y su tiempo), convertido en “objetivo”, como ya hemos visto, y esta parcialización impide la revisión epistemológica y metodológica que posibilitaría la mirada crítica sobre su modo de saber. Cada ciencia se ocupa de un fragmento de la realidad, su objeto de estudio, y desde él sentencia científicamente sus resultados. El “cada lechón en su teta es el modo de mamar” del gaucho Fierro se cumple rigurosamente.

3.- El progreso como modelo

Haber aceptado un objeto social sin historia ha permitido tomar como modelo a investigar aquel que está más desarrollado, puesto que en lo más desarrollado está expuesto el objeto en su mayor claridad, dado que allí se encuentran las máximas expresiones del funcionamiento de lo social. Las expresiones concretas de la historia parecerán, como ya vimos, como deficiencias respecto del modelo. Es necesario destacar que, a pesar de que estas críticas ya aparecieran en el siglo XIX en Europa, sólo fueron expresiones marginales al sistema dominante. Sería necesario que pasara bastante tiempo y desde otras tierras para que estas semillas

⁵² Podetti, Amelia, Ciencia y Política, ob. cit., pág. 15.

germinaran. Por ello, así quedó impuesto, que el modo de manifestarse la organización social en los países más desarrollados (industrialmente, aceptado esto como criterio de desarrollo) es *el* modelo de lo social. Aunque lo que voy a afirmar suene como reminiscencia nostálgica de la década del setenta, creo que es necesario rescatar cierta politización de esta materia para avanzar en el tema propuesto.

La Europa del siglo XIX es la matriz del pensamiento, que ya ha quedado esbozado en las páginas anteriores. Es, al mismo tiempo, la consolidación del *orden burgués capitalista* en su etapa de *mundialización imperial*. Las ciencias sociales al tomar ese modelo de lo social como marco teórico aceptaron los contenidos políticos e ideológicos, no explicitados, que ese orden social imponía. Pasaron así a funcionar como supuestos de todo planteo teórico. Se comprenderá por qué un premio Nobel como Friedman pueda afirmar “la irrelevancia de los supuestos”, aquellos cuya revisión impondría el desenmascaramiento de sus contenidos. No debe entenderse esto como una confabulación del notable economista, sólo muestra el manto encubridor ideológico (Marx, Ricoeur) del cual el investigador no es consciente y cuya ingenuidad, en este aspecto, le permite decir semejante despropósito.

Lo otro que está implícito, en esta desestimación de los supuestos, es que la historia se desenvuelve en un tiempo lineal; que los países más desarrollados son la punta de lanza, el vértice histórico de ese tiempo. Haber tomado esos modelos sociales permite anticipar “científicamente” el curso que debe seguir el resto de las sociedades, que aún no han llegado a ese nivel de desarrollo. Estudiar como modelos sociales del pasado las sociedades históricas europea permite conocer la etapa en que se encuentra cualquier sociedad del resto del planeta (así se ha hablado de feudalismo latinoamericano, asiático o africano). De toda esta experiencia se han podido formular modelos teóricos, con los que se han abordado los estudios de cualquier sociedad y de su evolución futura (denominada ingenuamente modernización, es decir encajarla en los moldes de la modernidad europea, única vía posible de desarrollo teóricamente aceptada). Esta linealidad del tiempo, aceptada como supuesto ideológico, ha dificultado pensar desde la periferia modos y caminos distintos posibles:

La teoría europea del progreso -que identifica el progreso con el sistema capitalista imperial y considera etapas atrasadas a las sociedades no capitalistas (llamadas precapitalistas a pesar de ser contemporáneas)- enmascara el orden internacional donde las sociedades “avanzadas” y “atrasadas” no sólo son contemporáneas sino integrantes de un mismo sistema, cuya dinámica genera, en forma simultánea e interrelacionada, el progreso de unas y el atraso, la deformación y el empobrecimiento en las otras.⁵³ (subrayado RVL)

El proceso actual de lo que se ha dado en denominar la globalización, no es otra cosa que la consumación de la mundialización que la *modernidad* impuso, ahora en su versión estadounidense. Su comienzo debe ser ubicado en el siglo XVI, a partir de la conquista de América. Es la mejor prueba de las afirmaciones de Podetti hace treinta años. Aparece hoy la *globalización* como una nueva propuesta y, sorprendentemente, las ciencias sociales tienen, al parecer, poco que decir al respecto. La comunidad científica le ha cedido este espacio de reflexión, sobre el destino actual de las sociedades internacionales, al terreno específico de la economía. Las demás ciencias sociales elaboran las consecuencias de estos proyectos, o se recluyen en el mundo del fragmento (el fenómeno de las minorías urbanas, la historia menuda de las pequeñas cosas, la sociología de la vida cotidiana, etc.) pero carecen de una mirada crítica capaz de formular alternativas y prioridades a esos procesos. Desde tierra americana no se percibe otra actitud de esa comunidad de científicos sociales (salvo contadas excepciones en los investigadores enrolados en la corriente de *la liberación*). Las críticas políticas a los *neo* (con que se han disfrazado el liberalismo y conservadurismo clásicos), no superan el nivel de lo formal. No quiero que esto suene a

⁵³ Podetti, Amelia, Ciencia y Política, ob. cit., pág. 19.

despiadado, a desconsideración respecto de la labor de muchos intelectuales, lo que intento transmitir es la dificultad que demuestra la crítica más profunda, por despreciar el terreno de la filosofía, en el que se juegan los supuestos que sostienen este modo de concebir el conocimiento de lo social.

Creo que bastaría una mirada sobre la bibliografía en la que se apoyan los programas de las materias, que se dictan en nuestras facultades, para tomar conciencia de lo dicho. Para decirlo, aunque más no sea sólo de pasada, no se encuentra en ellos, salvo en materias de la carrera de historia, autores como Juan B. Alberdi (1810-1884), Domingo F. Sarmiento (1811-1888), José Hernández (1834-1886), José Ingenieros (1877-1925), Ezequiel Martínez Estrada (1865-1964), Arturo Jaureche (1901-1974), Juan José Hernández Arregui (1912-1974), Rodolfo Kusch (1922-1979). A quienes no se los considera como sociólogos o politólogos porque su manera de mirar los temas sociales no respetaba las metodologías hoy vigentes. Hoy poco se los lee, y por ello no se extraen las profundas reflexiones sobre nuestro pasado, y a partir de quienes se debería buscar un intento de teorización sobre “nuestro modo” de ser sociedad. Aparece en ellos la primer toma de conciencia sobre nuestra dependencia, que no ocultaban y exponían con una franqueza sorprendente⁵⁴. Pero esto no debe ocultarnos sus contradicciones ideológicas como en Sarmiento y la apasionada defensa de su tierra al tiempo de proponer como modelo formas extrañas a ella, o de Alberdi que profetizó, con una sagacidad intelectual que hoy no se percibe, que mientras no nos atreviéramos a formular una “filosofía americana” no seríamos capaces de llevar adelante nuestra independencia. Afirmaciones que mantienen su validez y su capacidad de denuncia todavía, que recién un siglo y medio después tuvo eco en la Filosofía latinoamericana.

Tercera Parte

1.- La Física-matemática como paradigma

¿Será la ciencia una medida para el saber, o habrá un saber en el que se determinará el fundamento y el límite de la ciencia y con ello su verdadera eficiencia? ¿Este auténtico saber será necesario, para un pueblo histórico, o se podrá prescindir de él y reemplazarlo con otro?

Martín Heidegger

Cuando hago la distinción entre ciencia a secas y la aparición de una “ciencia moderna”, ciencia que se separa, poniendo distancia, de la idea de ciencia medieval y aún de la griega, esto estoy afirmando, siguiendo a Podetti, que la ciencia no es universal en su concepción sino que está en directa correspondencia con la cultura a la que pertenece. El paso que propongo ahora puede resultar un tanto extemporáneo y desasido de la problemática que venimos tratando, pero creo que no lo puedo evitar, y es ahondando en este camino que puede arrojarse alguna luz, luz que estamos necesitando. Quien ha encarado este tema con mucha filiosidad ha sido el pensador alemán, Martín Heidegger (1889-1976) quien, en un dificultoso trabajo “La pregunta por la cosa”, ha reflexionado sobre las diferencias del pensar científico moderno y el tradicional:

Se puede caracterizar la ciencia moderna en su diferencia con la medieval, diciendo que la primera parte de los hechos y la segunda de proposiciones y conceptos generales y especulativos. En cierto

⁵⁴ Se puede consultar mi trabajo, *América Latina*, ob. cit.

modo esto es correcto. Pero es igualmente indiscutible que también la ciencia antigua y medieval observaba los hechos, como también es indiscutible que la ciencia moderna trabaja con proposiciones y conceptos generales... La oposición de la actitud científica antigua y moderna no puede fijarse de manera tal que se diga que de un lado están los conceptos y las proposiciones y del otro los hechos. En cada lado, tanto de la ciencia antigua como de la moderna, se trata siempre de ambas cosas, de hechos y de conceptos. Lo decisivo es la manera en que los hechos son comprendidos y los conceptos aplicados.⁵⁵ (subrayado RVL)

Queda entonces planteada la verdadera diferencia a juicio de Heidegger: lo que está en juego es la concepción que está detrás de ambas. La ciencia moderna rompe paulatinamente con las anteriores, pero durante los XVI y el siguiente todavía conservan el intento de mantener la unidad del saber amparado en la filosofía, que él va a señalar así a renglón seguido:

La grandeza y la superioridad de la ciencia natural del siglo XVI Y XVII reside en que los investigadores eran todos filósofos. Ellos sabían que no hay meros hechos, sino que un hecho sólo es lo que es, a la luz de un concepto fundamentador y según el alcance de tal fundamentación. Por el contrario, la característica del positivismo, que nos rodea desde hace algunas décadas y hoy más que nunca, es creer que bastará con hechos actuales o con otros nuevos hechos futuros, mientras pretende que los conceptos sólo son sostenes que se necesitan por alguna razón, pero de los que no hay que ocuparse demasiado, pues eso sería hacer filosofía. (subrayado RVL)

La ciencia moderna fue ganada por ese positivismo, que empobreció la capacidad de una comprensión más profunda, y al mismo tiempo generó ese rechazo y desprecio por la reflexión filosófica, actitud que le cerró los caminos para el encuentro con la verdad que contenía. La filosofía va quedando relegada, cada vez más, a ser una disciplina dependiente de las ciencias, al análisis del lenguaje y a algún problema que éstas le trasladarán. Temas como el destino del hombre, el sentido de la historia, los valores que trascienden el mundo de la producción y de la técnica, y el juicio crítico sobre todos estos temas son despreciados por no alcanzar status científico; son *mera especulación*. El saber sobre el hombre y sobre lo social queda encerrado en el estrecho esquema de “los hechos”, como Emilio Durkheim (1858-1917) exigía. Pero la ciencia de comienzos de la modernidad estaba sustentada, por la explicitación de los contenidos filosóficos de los que era portadora, y de allí su relación más estrecha con el pensar medieval. Un innovador y fundamentador del pensar moderno como Renato Descartes (1569-1650) dice en sus *Principios de Filosofía*: “Toda la filosofía es como un árbol cuyas raíces constituyen la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de ese tronco todas las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral”, defendiendo todavía la *unidad del saber*. La transformación que opera el positivismo, que es una filosofía, termina por cortar esas relaciones, rechaza la filosofía por no científica y de este modo hace filosofía encubierta, la peor de las filosofías. La nueva revolución que la ciencia física sufre está nuevamente en manos de filósofos, afirma Heidegger:

... las cabezas dirigentes de la física actual, Niels, Bohr y Heisenberg, piensan de un modo completamente filosófico. Solamente por eso pueden crear nuevos planteos y sobre todo perseverar en la problemática.⁵⁶ (subrayado RVL)

Por lo tanto, hasta aquí las diferencias se vienen planteando en la conciencia de tener que fundamentar filosóficamente el conocimiento científico, hecho que se pierde con la aparición del positivismo. Los dos rasgos que se le atribuyen a la ciencia moderna: *ser ciencia de hechos* y *ser una ciencia experimental*, no diferencian en profundidad a ésta de la que se realizaba tradicionalmente; también los medievales y los

⁵⁵ Heidegger, Martín, *La pregunta por la cosa*, Ediciones Orbis S.A, 1986, pág. 57.

⁵⁶ Heidegger, Martín, *La pregunta por la cosa*, ob. cit., pág. 58.

griegos experimentaban. Se le agrega una tercera condición: *ser una ciencia que mide*; esto es cierto sin olvidar que también la ciencia antigua trabajaba con el número y la medición (Pitágoras, siglo V a.C., Euclides, siglo III a.C.). El carácter que va a dar un tono diferente a toda la ciencia moderna, y que en ello reside la diferencia de todo el pensar moderno, es la *matematización del modo de conocer*. En la misma página dice Heidegger:

Daremos un título a este carácter fundamental de la actitud intelectual moderna diciendo: la nueva exigencia de saber es exigencia matemática. Kant ha dicho aquella frase a menudo citada pero poco comprendida: "Afirmo que en cada doctrina particular de la naturaleza sólo se encontrará tanta ciencia auténtica cuanto matemática haya en ella". (subrayado RVL)

A partir de allí, el filósofo alemán se interna en una elaboración de muy difícil seguimiento que, por otra parte, nos apartaría de nuestro propósito, pero creo que es suficiente para nuestra investigación lo afirmado hasta aquí. La ciencia moderna se aparta de todo el pensar científico anterior al matematizar el modo de abordar el objeto de estudio. Es una ciencia que reduce su objeto a los estrechos márgenes de lo medible, en cuanto la medición remite a la ecuación, no por haber nacido como ciencia natural, sino porque *pretende reducir lo natural a ecuación matemática*. La unidad de las ciencias naturales, en lo teórico y en lo metodológico, radica en este carácter de la postura de la filosofía que la sustenta, filosofía matematizante, y no en la esencia de su objeto. La famosa frase de Galileo que rezaba: "*La naturaleza está escrita en lengua matemática*" es respondida por el difícil lenguaje de Kostas Axelos en estos términos:

Parece claro que la naturaleza y su tiempo sean científicamente mensurables, en el seno de cierta época del tiempo. Es por igual aceptable el hecho de que para nosotros los hombres nada sea sólo "natural". ¿Qué ocurre sin embargo más acá y más allá de las medidas físico-matemáticas? (La matemática, en efecto, no es la lengua universal del Universo sino la de las ciencias del Universo). La naturalidad de la naturaleza y la cientificidad técnica se separan siempre más, sin que meditemos el abismo que se abre, al que estamos arrojados, despedazados. Al borde de este abismo naturalidad y tecno-cientificidad se comportan entre ellas como extrañas, si no como enemigas.⁵⁷ (subrayado RVL)

Esta matematicidad de la ciencia nos ofrece *un camino* de abordaje de la naturaleza, al tiempo que nos cierra otros, nos la vuelve extraña a los ojos humanos, pero sistematizable a los ojos especializados del científico. Cuando un epistemólogo como Mario Bunge, más famoso que profundo, define la ciencia *por su objeto y por su metodología*, lo que está haciendo es invertir el orden del pensamiento humano y de la génesis de ese pensamiento, partiendo del resultado de ese proceso, tomándolo ahistóricamente. Este epistemólogo, siguiendo modelos de pensamiento que incorporó el positivismo, afirma que es el objeto a estudiar, o la definición que de él se haga, el que determina el campo específico de cada ciencia, ese objeto nos impondrá un método válido para su abordaje. Es ese método y el objeto que él define lo que delimita el campo de la ciencia. Pero el método y su concepción de la realidad están definidos, previamente, por la concepción de ciencia que se tenga, y ésta depende de la cultura a la que pertenezca. El modo de pensar la realidad natural, reducida ésta a relaciones causales expresadas en ecuaciones, es lo que produce un recorte o una selección de los "hechos" que van a ser estudiados, lo restante, lo que no se avenga a esta prescripción es desestimable. Aquello que no pueda ser reducido a esas categorías de pensamiento *no existe*:

⁵⁷ Axelos, Kostas, *Sistemática abierta*, Editorial Galerna, 1985, pág. 81.

En consecuencia, para que un trozo del saber merezca ser llamado “científico”, no basta -ni siquiera es necesario- que sea verdadero (sic!). Debemos saber, en cambio, cómo hemos llegado a saber, o a presumir, que el enunciado en cuestión es verdadero.⁵⁸ (subrayado RVL)

No debe sorprenderse uno con lo que lee: no es importante que sea verdadero, o al menos no tan importante como saber el cómo, es decir el camino (esto significa método=camino en griego); lo que realmente interesa en la ciencia es el método mediante el cual se define que algo es verdadero. Pero el definir el método como lo prioritario es *una manera* de entender el conocimiento, es una filosofía que determina esa epistemología. Esto es lo realmente previo, lo originante en el pensamiento. Este modo de pensar el conocimiento es la consecuencia de una filosofía, como queda dicho, la filosofía de la modernidad, a partir de la fundamentación que realizó Kant en su *Crítica de la Razón Pura*. En este libro Kant elabora la filosofía que le impone la presencia de la ciencia galileana.

2.- La tiranía del método

Corresponde ahora hacer una pequeña digresión, para abordar otro de los problemas de todo el pensar moderno, que ya quedó señalado, la prioridad del método por sobre toda otra consideración: *es el método el que define el objeto y su tratamiento*. Esta priorización oculta, impide ver, que el método es la consecuencia de las definiciones que ya se han asumido, respecto de la relación de conocimiento del “sujeto moderno”. Definido éste como el *individuo egocentrado* que enfrenta lo otro distinto, concebido “fiscalísticamente” como naturaleza, convertida ésta en materia “determinísticamente” condicionada por las relaciones causales. Esas definiciones previas obligan a adoptar un *determinado método, empírico-verificable, matematizable*, que ha olvidado su fundamento y se apodera de la primacía del pensar, instaurándose así como lo indudablemente prioritario. Esto es común a todo el pensar moderno. En una presentación ante el II Congreso Nacional de Filosofía, de dificultosa lectura pero muy bella, hablando de la filosofía, pero cuyo contenido es extensible a la totalidad del pensamiento científico moderno, Domingo Renaudière de Paulis expone (lo que deberemos leer detenidamente por la densidad de lo que nos está diciendo):

Quien no entra por el portal originario de la filosofía, viola metafísicamente su sentido filosofante. Transitará por las sombras del filosofar, pero llevado alucinantemente por su errabundez esencial que lo conducirá en su perplejidad alucinante hasta el umbral del mismo portal que ha violado, y no entrará en la filosofía misma.⁵⁹

Me atrevo a hacer una traducción al mundo de la ciencia y sugiero colocar la palabra *ciencia* donde dice *filosofía* y seguir leyendo:

¿Cuál es esa violación esencial? ¿Cuál es esa errabundez alucinada? Toda la filosofía moderna, hasta nuestros días, desde el cartesianismo hasta nosotros deambula errante, a pesar de su interior y extraña persuasión de rigurosidad, que culmina en la husserliana idea de la “filosofía como ciencia estricta”. ¿Dónde vemos nosotros la esencial violación del filosofar moderno? Sin más, en la prioridad absoluta del método sobre el filosofar mismo. El método, como lo que antecede a la evidencia y posesión cierta de los principios, será, en la idea moderna de la filosofía, el camino

⁵⁸ Bunge, Mario, *La Ciencia, su método y su filosofía*, Ediciones Siglo Veinte, 1963, pág.56.

⁵⁹ Renaudière de Paulis, Domingo, “El método y la falsa fundación de la filosofía”, II Congreso Nacional de Filosofía, Actas, Editorial Sudamericana, 1973, Tomo I, pág. 78.

previo hacia la evidencia, que finalmente se funda en la duda, o en el principio de la dubitabilidad absoluta puesto por la voluntad del sujeto cognoscente. (subrayado RVL)

La violación esencial reside en colocar el método como lo absolutamente primero, en el camino hacia el descubrimiento de la verdad, ésta se convierte en evidencia por la garantía que ofrece el método. Pero aparece aquí la ironía de de Paulis al rescatar del fundador del método moderno (Descartes) la introducción de la duda como instrumento, para escapar a cualquier posibilidad de error. Duda que llega hasta el cuestionamiento de la propia existencia de quien piensa, y que sólo el salto al más allá, de apelar a Dios, le devuelve alguna certeza. En realidad a un dios que lo tranquilice y que asegure el final de la duda al hacer pie en la certeza de que no lo va a engañar. A partir de allí se funda la evidencia de un saber que tiene como fundamento la duda. Esta duda en realidad nunca desaparecerá, se mantendrá agazapada durante cuatro siglos hasta saltar triunfante en la disolución del proceso de la modernidad, en esta posmodernidad como la certeza paradójica de que el saber es relativo. La certeza buscada se asienta en la ilusión de que en definitiva hay tantas verdades como afirmaciones haya. Pero esto es una forma tramposa de renunciar a la verdad. (por lo que Discépolo había intuido correctamente: “*no hay ninguna verdad que se resista ante dos mangos moneda nacional*”).

De allí la errabundez de ese pensar que, contradictoriamente, se presentó como la certeza evidente de lo empíricamente verificable, apoyado en una duda metodológica que era en realidad una duda existencial. Habiendo demolido las certezas medievales, apoyadas en un Dios omnipotente y omnisapiente que garantizaba el *saber* (Biblia), y también el *ser* (Iglesia), el hombre se enfrentaba a un mundo que él estaba construyendo, la modernidad burguesa y que carecía por ello de certezas absolutas. El mundo era una construcción histórica, por lo tanto, falible y circunstancial. De allí la errabundez, por lo errático de la historia terrena, por la incertidumbre esencial en que estaba parado. No lograba resolver las dudas con la rigurosidad metodológica a la que apelaba y en la que se amparaba. No había ciencia posible que le garantizara su vida en esta tierra. Es decir, todo el armazón de las exigencias que la metodología imponía se mantuvo intacto durante algún tiempo, tal vez demasiado, mientras el proyecto de dominio europeo no daba lugar a que la duda emergiera en su plenitud. La realidad se dividía en un *cosmos perfecto* y una *sociedad azarosa*. Lo cósmico lo explicaba la ciencia física, la historia era el campo de batalla de las pasiones humanas.

La consolidación de la modernidad capitalista, el orden imperial, comenzó a mostrar una solidez que tranquilizó las conciencias de la burguesía. Aunque no por mucho tiempo, el siglo XIX comenzó a mostrar las grietas que se empezaban a ver en el edificio social del capitalismo: los conflictos sociales, los reclamos obreros. La racionalidad que se veneraba en Europa ocultaba la irracionalidad de la explotación de las clases trabajadoras y el saqueo colonial. Era, sin duda una racionalidad de *hombres blancos* para *hombres blancos*. Un investigador de la conciencia colectiva, Carl G. Jung afirmaba en 1937, en una serie de conferencias que dictó en la Universidad de Yale:

Se necesitaron la catástrofe de la guerra del 14 y las extraordinarias manifestaciones ulteriores de honda conmoción espiritual para que se cuestionase si en verdad estaba todo en su sitio en lo que respecta al espíritu del hombre blanco. Antes del estallido de la conflagración del 14, todos estábamos absolutamente persuadidos de que era posible ordenar el mundo con medios racionales (...) No son pocos los hombres que en el presente están convencidos de que la mera razón humana no está verdaderamente a la altura de la enorme empresa de contener la erupción del volcán.⁶⁰ (subrayado RVL)

⁶⁰ Jung, Carl G., *Psicología y religión*, Editorial Paidós, 1991, pág. 80-1.

Anticipaba con el volcán la segunda guerra que se desataría dos años después. Entonces, después de dos guerras en suelo europeo en las que se despedazaron blancos frente a blancos, todos ellos “racionales, lógicos y objetivos”, la duda en esa *Razón instrumental* hizo eclosión y se mostró en toda su desnudez. Esa misma Razón había abandonado las certezas previas, que el saber acumulado por los pueblos, la sabiduría, en sus prácticas históricas, había ido sedimentando. Es por ello que de Paulis puede afirmar:

Los principios no son fundados ni descubiertos por la metodología, sino que, por el contrario, son los principios quienes fundan el método. El método es lo fundado, como es fundado el sistema del saber... La sistematización y su método inherente, es algo que emana consecuentemente de la percepción primera e inmediata de lo intuitivo. Y esta inmediatez intuitiva es la que determina al método.⁶¹ (subrayado RVL)

Esta incursión en el pensamiento profundo y denso de un gran filósofo, pese a las indudables dificultades que ofrece este tema, creo que es insoslayable; la necesidad de meterse en él se debe a que sólo escarbando bajo la corteza comenzaremos a descubrir sendas posibles para salir de la crisis en la que estamos.

Intentando una síntesis: en el pensamiento de la modernidad, que tiñe todo lo filosófico y lo científico, se postula la prioridad del método como acceso a la verdad, es el método el que garantiza ese acceso. Sin embargo, esa certeza está consolidada y es previa al método, y éste no es más que su consecuencia, o no se puede encontrar tal certeza. Cuatro siglos de modernidad no alcanzaron para encubrir esta evidencia del pensamiento. Las certezas de los europeos modernos, que se expresaban en un pensamiento seguro, se basaban en la *voluntad de poder y dominio sobre la naturaleza y los otros hombres*, esa voluntad los hacía superiores de hecho en el ejercicio del poder de dominación. Esto no entraba en la duda posible, lo que encubrió por mucho tiempo el tembladeral sobre el que se asentaban sus ansias de dominación universal. Los pueblos conquistadores siempre avanzaron sobre los otros apoyados en la seguridad que les daba el saberse superiores (los griegos de Alejandro, los romanos de César, los franceses de Napoleón... los estadounidenses de la globalización), esa superioridad se manifiesta en todas las expresiones de su cultura imperial, de su ethos. Hasta que en un momento de la historia, el poder declina y las certezas tiemblan, trastabillan, las dudas aparecen o reaparecen. Comienza a trabajar el óxido corrosivo de las dudas y llega la decadencia. Es, entonces, que lo que se desestimó en el principio como lo irrelevante, aparece ahora en toda su virulencia. Aquella duda que Descartes utilizó metodológicamente escondía algunas inseguridades que en las postrimerías de la modernidad, la posmodernidad, hacen gala de una existencia corrosiva.

Las certezas humanas del respeto al otro como igual, que se refugiaban en lo más profundo de la conciencia-pueblo⁶² y la fundamentación, a partir de allí, de un pensar totalizante, fueron abandonadas por el hombre europeo. Pese a considerarse los herederos de la cultura de la polis griega, del derecho romano, mostraron que eso era mero discurso, y que sus prácticas políticas lo desmentían. (La Revolución francesa y sus derechos del ciudadano otorgó el sufragio a treinta mil ciudadanos, todos ellos *varones y propietarios*, sobre una población, solamente en París, de quinientos mil habitantes, he aquí la muestra de la hipocresía subyacente). Quiero decir que una cultura se apoya en ciertas verdades, no siempre dichas, muchas veces supuestas, y son ellas las que sustentan toda la “verdad” del proyecto de ese hombre. Quizás la necesidad no sabida pero intuida del hombre europeo burgués llevó a privilegiar el método, instrumento

⁶¹ Renaudière de Paulis, Domingo, “El método y la falsa...”, ob. cit. pág. 78-79.

⁶² Debe entenderse pueblo como una categoría histórica, que no incluyó nunca a la totalidad de sus habitantes, que excluyó en la práctica a esclavos, luego a campesinos y, más tarde a las masas obreras durante el siglo pasado europeo. Por ello es una categoría de pensamiento que debe ser utilizada para cada época y lugar en las formas concretas que adquirió.

tras el cual se parapetaron aquellos supuestos no asumidos por la modernidad. Como modo de no acceder a la discusión de los fundamentos de esa cultura. Tal vez no estaría tan orgulloso de ellos, pero no lo sabía.

¿Cuáles supuestos? ¿Qué defendía un pensar que privilegiaba el poder sobre la naturaleza y sobre los otros hombres, expresado en la voluntad de lucro? Que la defensa de la individualidad era para unos pocos, que sólo eran personas dignas de ser tales los europeos del norte, *blancos, varones, protestantes y racionales* (WASP); que los demás hombres podían ser instrumentalizados al servicio de ese proyecto y sometidos a su voluntad; que la realización humana se mide en términos materiales, etc. Es probable que cueste algún trabajo poder asociar la esfera del pensamiento a la práctica socio-política de cada pueblo, pero ello se debe a las disociaciones con las que hemos sido educados, como consecuencia del modo de pensar moderno.

Volvamos al punto en que habíamos suspendido, pero que no es ajeno a todo lo recién dicho. Esto no es nuevo, cuando el pensamiento se impone a la realidad para satisfacer sus propias necesidades recurre a artificios en su justificación. En un mundo como el griego que estaba comenzando a padecer la decadencia, detener el tiempo era un modo de detener la descomposición cultural y política. Lo que es imposible en la realidad se puede intentar con el pensamiento, todo el mundo de ideas conservador se apoya en este intento. Zenón de Elea (siglo V a.C.) cuando quiso demostrar la inexistencia del movimiento recurrió a las aporías, forma con que su “racionalidad” argumentaba: todo cuerpo ocupa un lugar en el espacio y sólo uno, cuando una flecha es disparada va ocupando sucesivamente, en diferentes momentos, espacios distintos; la ocupación de un espacio sólo es posible si está en reposo, equivale a decir que la flecha ocupa en reposo una suma de sucesivos espacios, y una suma de reposos no puede dar jamás un movimiento. La lógica de Zenón aniquilaba la noción de movimiento, *pero el movimiento seguía existiendo*, a su pesar. “Sin embargo se mueve” dice la mitología que argumentó Galileo después de su retractación. No muy diferente es la estructuración del pensamiento científico, claro que no tan transparentemente. Es hoy mucho más sofisticado, por la matematización que le impone al modo de pensar, ésta logra la inversión de los hechos. Son de tal modo porque son pensados de tal modo. Y esta inversión es producto de su olvido de la necesidad de revisar los supuestos en los que se apoya, el sustento matemático. A su vez este olvido es consecuencia de su desprecio por la filosofía, por ello Bunge puede decir:

Estas hipótesis no suelen formularse explícitamente, ni menos aún cuestionarse en el curso de la investigación científica... (el científico) simplemente acepta un conjunto de supuestos sobre la naturaleza de las cosas, las maneras de conocerlas y las normas morales que guían sus esfuerzos. Este conjunto de supuestos que subyace a toda investigación científica es la visión general o trasfondo filosófico que caracteriza al enfoque científico.⁶³ (subrayados RVL)

Para este autor es natural que el científico desprecie el *trasfondo filosófico* de sus investigaciones, por lo que logra que ese trasfondo opere a espaldas del investigador, que no sea consciente de sus consecuencias y que avance en sus logros sin saber por qué, cómo y en qué medida son válidos. Esta actitud valida el hecho de que el objeto, al que él supone le está siendo fiel, está en realidad siendo sometido a la voluntad de su pensar y esto no es otra cosa que una creación del modo de pensar *moderno*. No estoy diciendo que el objeto no exista en su materialidad, afirmo que en tanto objeto de conocimiento *es lo que es para un sujeto que lo define como tal*. En esta definición, es decir en este recorte que el investigador efectúa sobre la “totalidad” que tiene frente a él, queda definido su carácter de objeto. Los rasgos que rescata de ese objeto están determinados por el carácter matematizador de su actitud filosófica moderna.

⁶³Bunge, Mario, *Ciencia y desarrollo*, Ediciones Siglo XXI, 1985, pág. 115.

3.- El sometimiento al universalismo

Hay dos temas que hemos estado merodeando y que ahora debemos tratar específicamente: uno es el *racionalismo* y el otro el *universalismo*. Ambos son modos de pensar el objeto de estudio y ambos han sido, en su absolutización, una de las más grandes dificultades con que se ha encontrado el pensar “científico” sobre el hombre, cualquiera sea la disciplina que se lo haya planteado. Vamos a seguir en estos dos temas el pensamiento de un joven filósofo argentino, prematuramente desaparecido, cuando comenzaba a insinuar la riqueza de sus aportes. Agustín T. de la Riega (1943-1983) escribió un trabajo que debería ser de lectura obligatoria en los programas de las materias de introducción a las ciencias sociales⁶⁴, de él vamos a tomar sólo algunas afirmaciones, por el estrecho margen que nos impone el presente trabajo. Leamos atentamente lo siguiente:

La gran perspectiva que hay que tener en cuenta para comprender el planteo del conocimiento según el racionalismo, es la del conocimiento sistemático o conocimiento por demostración. El racionalismo considera que se conoce cuando se puede demostrar lo que se sabe. Ahora bien “demostrar” adquiere aquí un significado más estricto del que se le atribuye en el lenguaje cotidiano. El mero mostrarle a otro algo no es considerado una demostración... El mero reconocimiento del hecho no es una demostración en el sentido que aquí indagamos... Para el racionalismo, no constituye un verdadero conocimiento saber que algo es así, porque es así. Para el racionalismo, sólo se posee un verdadero conocimiento, cuando se conoce según la causa. Según la causa, no como un mero hecho que provoca otro, sino según la causa como ley universal que causa los hechos particulares. El racionalismo considera verdadero conocimiento a aquel que explica los hechos a partir de las leyes que los causan. Es decir, que explica a partir de las “causas” entendidas no como los primeros hechos, sino como las leyes que están por encima de los hechos causando sus relaciones.⁶⁵ (subrayados RVL)

Aparece, en esta primera afirmación, la dificultad a que se somete toda investigación que acepta *ingenuamente* este planteo sin revisarlo. Tanto más grave cuanto que estamos hablando del conocimiento de los hechos sociales, de la muy dificultosa identificación de una causalidad única y señalable. La pluricausalidad, aceptada casi unánimemente por los investigadores especializados, obliga a un recorte de ella y a una utilización, las más de las veces arbitraria, de un conjunto de causas o de alguna de ellas, sin fundamento “científicamente” defendible. Agrega a esta reflexión una distinción respecto de la causalidad que ya estaba presente en Aristóteles: la causa motora y la causa eficiente, lo que permite comprender la univocidad que el racionalismo pretendió dar al concepto “causa”. Aristóteles distinguía entre aquella causalidad que acontece en la relación entre los cuerpos, una causalidad que hace referencia al movimiento por el cual algún hecho particular es modificado por otro; y, por otra parte, hablaba de la causalidad eficiente como la causalidad sistemática que permite derivar la explicación de los hechos particulares a partir de lo universal, sólo dependiendo de lo que estableciera la ley, a esta causalidad la denominaba formal. Todo lo expuesto lo lleva a de la Riega a afirmar:

... el conocimiento demostrativo causal, en un primer sentido, es causal porque busca entre los hechos aquellos que actúan como causas; pero más profundamente, es causal porque encuentra en leyes universales y necesarias la causa de las relaciones entre los hechos. Por eso el conocimiento causal es demostrativo: porque la causalidad formal toma como vía típica la demostración o el paso de lo universal a lo particular y es esa vía la que funda el reconocimiento de este saber como

⁶⁴ de la Riega, Agustín T., *Razón y Encarnación*, Ediciones Universidad del Salvador, 1978.

⁶⁵ de la Riega, Agustín T., *Razón y Encarnación*, ob. cit., pág. 15.

verdadero y la que le otorga su carácter sistemático... Es decir que el racionalismo parte de una distinción muy marcada, entre lo particular y lo universal, entre los meros hechos y las verdades de derecho o necesarias, y considera que lo particular sólo se puede comprender en lo universal y que los meros hechos sólo se pueden comprender dentro del sistema de normas. Y las causas, empiezan siendo causas de la comprensión.⁶⁶ (subrayados RVL)

En estos postulados del racionalismo, en cuanto a otorgarle carácter de verdad a los “meros hechos” sólo en su sometimiento a la causalidad formal, por lo tanto necesaria y universal, encontramos la otra cara de la causalidad científica, su necesaria *universalidad*. También aquí descubrimos las enormes dificultades a que se ven sometidas todas las investigaciones sobre lo social, la aceptación de postulados imposibles de acceder y, por tanto, la dificultad de adquirir rango de científicidad para sus saberes. Unida a la causalidad, y con una íntima e insoslayable dependencia, aparece el carácter de universal, pero esta universalidad no es cualquier universalidad, es una determinada, cuyas exigencias se aceptan sin la debida crítica y que, por tanto, la aceptación se mueve en un terreno nebuloso que impide su desvelamiento.

La construcción del concepto de universalidad es el que merece cierto detenimiento en este análisis. Si la universalidad fuera el producto de las sucesivas síntesis de las experiencias históricas encontraríamos en ella, aun en el nivel abstracto, la expresión de una cultura universal en la que cada uno de los pueblos se vería reflejado y reconocido, en su particular aporte. Que esto no ha sido así no es un saber compartido y aceptado. Tal vez porque se ha creído ingenuamente que el universalismo que sustentamos, y que encuentra su máxima expresión en la abstracción científica de la física, es sin más eso: *el universal*. Todo lo que venimos afirmando en este trabajo, y lo que se seguirá afirmando, apunta machaconamente a denunciar este proceso de universalización de un particularismo, que se impuso al resto de los particularismos como un universal. Que, por otra parte, este proceso no es ajeno a la expansión de la modernidad europea en el cumplimiento de su *plan original de dominio*. Equivale a decir: el universal postulado es la generalización de una particularidad, la *experiencia europea*.

La dominación de Europa sobre el resto del mundo, su propia concepción de verse a sí misma como el polo más avanzado de las culturas, el plantarse ante el mundo, no sólo como una civilización superior sino como la *Civilización*, posibilitó que esta imposición se convirtiera en el modelo por excelencia. El paso siguiente sería ser el modelo universal, o *lo universal en sí*. Aquí se ha verificado un doble movimiento: se aceptó el *totalitarismo agresivo de la cultura europea*, arrasando a las culturas que sometieron (la colonización de América del Norte puede ser un ejemplo histórico de aniquilación de las expresiones autóctonas) o se tuvo una actitud ingenua y complaciente de dejarse penetrar por esa *serena universalidad*, que prometía el acceso al *progreso indefinido* y que ofrecía el ingreso a una *cultura superior*. Esta cultura superior se convirtió en el modelo universal del *ser social*, sus teorizaciones, basadas en su propia experiencia, fueron entonces la universalización de su modo de pensar: *lo universal*.

De este modo, lo que puede observarse en la historia, es que fue la realidad cultural de muchos pueblos la que se sometió a esta universalidad, y no lo contrario, no fue una universalidad construida por el consenso de los pueblos y aceptada en su elaboración colectiva. Lo que se conformó así fue un universalismo abstracto cuya verdad está en sí mismo, y cuya validación se verifica por vía del racionalismo, como ya fue visto. La segunda mitad del siglo XX es testigo de una *nueva universalidad*, o de la consumación de la misma, denominada *globalización*, que somete a un modelo abstracto, que se impone sin respeto por las particularidades socio-históricas, que somete todo a su arbitrio; con las consabidas justificaciones científicas que corresponden. En el siguiente párrafo del profesor de la Riega encontramos una reflexión filosófica que avala lo expresado:

⁶⁶ de la Riega, Agustín T., *Razón y Encarnación*, ob. cit., pág., 17.

La universalidad de la física newtoniana es una universalidad científica, no la forma más real y absoluta de universalidad. Con el mismo argumento debe responderse a la pretensión de que la universalidad en general sea comprendida en los términos del universal científico aristotélico o bajo cualquier otro concepto racionalista y apriorista de universalidad: en el mejor de los casos, puede admitirse que cierto orden de la realidad, en virtud de sus cualidades específicas, se corresponda, al menos aproximadamente, con este tipo de universales, pero jamás puede aceptarse que esa universalidad se imponga a priori como la única forma de instalarse en la realidad como verdad. La verdad de lo real, y la universalidad que le corresponde, trascienden la universalidad de los esquemas físico-matemáticos y también la de la lógica metafísicamente cerrada y centralista. La verdad de lo real exige una apertura donde se reconozcan las identidades en juego y donde no se llegue al concepto de universalidad a través de borrar diferencias. La verdad es anterior a la universalidad y la responsabilidad debe adecuarse en primer término a la verdad.⁶⁷ (subrayados RVL)

Es necesario, imprescindible, extraer de este párrafo todas las consecuencias que lo afirmado tiene en el terreno de las ciencias sociales. Teniendo en cuenta que en ese terreno se juegan los proyectos de poder y en ese juego, no siempre pacífico, *la universalización es un modo, y no el más inofensivo, de imposición política, cultural y económica.* La verdad que postula de la Riega no quiere respetar simplemente la “verdad” científica, quiere ser fiel a lo “real” de la realidad y encontrar allí la verdad. Pero esta verdad debe partir de la aceptación de la existencia de diferencias y del respeto por ellas. Diferencias que se desprenden de los *sesgos particulares* que cada cultura tiene de aproximarse a *la verdad*. No elevar a verdad universal lo que puede ser válido para una cultura, por más “desarrollada” que ésta esté. Sino aceptar que la universalidad se construye en la libertad de las existencias de los diferentes y desde esas diferencias caminar hacia la construcción de una universalidad compartida. Ésta no debe perder de vista su condición de abstracta, y por lo tanto de su obligación de reconocimiento y respeto por las particularidades concretas. Esto nos lleva al respeto por los pueblos y por sus culturas, mirados ahora como *otros semejantes* y no como formas *subdesarrolladas, devaluadas, primitivas, bárbaras, antiguas, mágicas, salvajes, en vías de desarrollo,* etc. Todas esas denominaciones implican subyacentemente un menosprecio, no siempre explícito pero siempre operante.

Cuarta Parte

1.- Las ciencias sociales en el marco del paradigma científico moderno

En las ciencias sociales del momento predomina una gran confianza en la posibilidad de un conocimiento cierto, objetivo, con base empírica, sin contaminación por el prejuicio o el error. Por ello sólo determinadas formas de conocimiento fueron consideradas apropiadas.

Edgardo Lander

Las ciencias sociales tienen partida de nacimiento en una etapa del desarrollo de la cultura europea que podemos ubicar, como ya es muy sabido, entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. El sociólogo venezolano Edgardo Lander propone un modo de pensar el tema de la aparición de esta especialidad del saber sobre lo social, convertido en ciencia. Sostiene que *fue necesario crear previamente las condiciones*

⁶⁷ de la Riega, Agustín T., *Razón y Encarnación*, ob. cit., pág. 78.

de posibilidad de su existencia. Ruego especial atención a esta afirmación. Debe entenderse por ello, una sociedad que reuniera las condiciones para poder convertirse en “objeto de estudio” tal como lo exige el paradigma científico. Para ello fue preciso que se eliminaran las resistencias culturales a los cambios que la sociedad capitalista estaba produciendo. Estas resistencias se manifestaban *en lo cultural*, en defensa del modelo de la sociedad tradicional (hábitos, costumbres, usos, que implicaban valores) y *en lo productivo* por la destrucción del sistema artesanal que se estaba realizando. Leámoslo:

Las ciencias sociales tienen como piso la derrota de esa resistencia, tienen como sustrato las nuevas condiciones que se crean cuando el modelo liberal de organización de la propiedad, del trabajo y del tiempo dejan de aparecer como una modalidad civilizatoria en pugna con otra (s) que conservan su vigor, y adquiere hegemonía como la única posible. A partir de este momento, las luchas sociales ya no tienen como eje al modelo civilizatorio liberal y la resistencia a su imposición, sino que pasan a definirse al interior de la sociedad liberal.⁶⁸ (subrayados RVL)

El planteo parte del reconocimiento del marco histórico, social, económico y político del proceso de inicio de esta especialidad científica. Nos lleva a pensar que no era posible su existencia en la sociedad tradicional por las características mismas de este tipo de sociedad, más atado a los particularismos de sus formas culturales, que no permitían la “formalización”, es decir la abstracción plasmada en modelos más universales. Por otra parte, y de mayor importancia, la producción en escala que potencia la revolución industrial necesita mercados más amplios y esto requiere el despliegue de un modelo mercantil y laboral sobre los pueblos que se mantenían *aferrados a formas tradicionales*. Por ello, este despliegue comercial se entiende como el arrasamiento de las culturas que no se plegaban a estas necesidades. El desarrollo de un mercado que desbordaba los marcos de los espacios culturales debía ir acompañado, necesariamente, de un grado de violencia necesaria para la imposición de sus modos agresivos. Sin embargo, al ser presentado esto como un avance de la *civilización* cuyo signo era el *progreso*, toda oposición aparecía como formas retrógradas de resistencia. De este modo, el *progreso civilizatorio* fue la justificación y la legitimación del proceso histórico de la expansión burguesa liberal.

El resultado de esta expansión, es decir del éxito de esa empresa, demostró en la práctica la superioridad de la cultura que llevaba a cabo esa tarea. El sometimiento de los pueblos fue la prueba de su debilidad y de su atraso, y su incorporación al mercado internacional que nacía con mucha fuerza una acción caritativa de la cultura superior. Civilizar encubrió el someterlos, el incorporarlos violentamente al mercado internacional, el imponerles una cultura ajena a su historia, el destrozar sus tradiciones y valores culturales. El proceso quedó resuelto “una vez que se ha logrado imponer en Europa la plena hegemonía de la organización liberal de la vida sobre las múltiples formas de resistencia con las cuales se enfrentó”, dice Lander. Quedan entonces edificadas las bases y condiciones de la *sociedad burguesa liberal internacional*. “Esta es la *cosmovisión* que aporta los presupuestos fundantes a todo el edificio de los saberes sociales modernos”. A partir de allí nuestro autor puede avanzar sobre las características nuevas de estos saberes para el estudio de lo social:

En el cuerpo disciplinario de las ciencias sociales –al interior de las cuales continuamos hoy habitando- se establece en primer lugar, una separación entre pasado y presente: la disciplina *historia* estudia el pasado, mientras se definen especialidades que corresponden al estudio del presente. Para el estudio de éste se acotan, se delimitan, ámbitos diferenciados correspondientes a lo *social*, lo *político* y lo *económico*. Concebidos propiamente como regiones ontológicas de la realidad histórico-social. A cada uno de estos ámbitos separados de la realidad histórico-social

⁶⁸ Lander, Edgardo, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, AA.VV. Edgardo Lander compilador, CLACSO, 2000, pág. 22.

corresponde una disciplina de las ciencias sociales, con su objeto de estudio, sus métodos, sus tradiciones intelectuales, sus departamentos universitarios: la sociología, la ciencia política y la economía. La antropología y los estudios clásicos se definen como los campos para el estudio de los otros.⁶⁹ (cursivas del autor, subrayados RVL)

Esta fragmentación del todo social (ya algo había quedado dicho pero es de tal importancia y aparece tan oculto que es necesario insistir sobre ello) permite convertir los procesos histórico-sociales en objetos de estudio de características similares al *objeto natural*. Dado que ya no se estudia lo social e histórico tal cual se presenta sino la *abstracción intelectual* que el científico hace de esa realidad. La fragmentación no es otra cosa que un *proceso intelectual*, imposible sobre la *realidad*. La realidad se presenta siempre como una, sin partes. Manipulado de ese modo el objeto de estudio, que es siempre tal para el sujeto que lo define, ya puede avanzarse metodológicamente sobre él puesto que se va a prestar sumisamente a ello. Sobre esta abstracción intelectual se podrá afirmar toda consecuencia producto de ese modo de ser estudiado. Lo social o lo económico separado de lo histórico o lo político hace posible llegar a todas las conclusiones que el método permita.

Sin embargo, no debe olvidarse que por debajo de esta fragmentación funciona el supuesto de que: “La sociedad industrial es la expresión más avanzada de se proceso histórico, es por ello el modelo que define a la *sociedad moderna*. La sociedad liberal, como norma universal, señala el único futuro posible de todas las otras culturas o pueblos”, sigue Lander. De allí que “...el carácter universal de la experiencia histórica europea, las formas de conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se conviertan en las únicas formas válidas, objetivas, universales del conocimiento”. Se puede comprender ahora como toda *crítica* a la sociedad liberal capitalista aparecerá, ante este planteo, como necesariamente reaccionaria y retrógrada. Se le quita así toda posibilidad al debate *por una sociedad más justa* puesto que ésta ya está definida.

Las ciencias sociales, como hijas del modelo de ciencia ya visto, son sólo entonces una *construcción eurocéntrica* que establece *un modo de concebir* lo social, lo político, lo económico. Y como ese modo es el resultado de un pensar que se impone como universal, no admite formas competitivas del saber. Agreguemos a ello que ese modo es el resultado de la conquista del mundo completada en los siglos XIX y XX. Se puede comprender entonces la importancia del aporte de Lander al definir ese modo del saber como un *saber colonial*. *Colonialidad* que se consuma cuando los pueblos colonializados se ven sometidos por sus intelectuales a convertirse en objetos de esos modos del saber. Las ciencias sociales nacen entonces como un saber del *imperio* justificatorio de esa dominación. Lo que quedó dicho anteriormente adquiere a la luz del análisis de Lander una mayor profundidad.

Al quedar sometido el mundo del hombre a ese modo del saber (recordemos lo dicho sobre el positivismo) se convierte en operación inevitable el descuartizamiento de ese mundo. Los estudios empíricos así lo imponen. “El conjunto de separaciones sobre el cual está sustentada la noción del carácter objetivo y universal del conocimiento científico, está articulado a las separaciones que establecen los saberes sociales”. Puede entrar en escena otra de las operaciones ya mencionadas: la *naturalización* del objeto social, entendido éste como la abstracción que queda de esa realidad, despojada de su cualidad de ser histórica y geográfica, es decir, de pertenecer a un tiempo en un espacio, lo que la define en su peculiaridad. El carácter universal del conocimiento científico, exigido por el método, impone una separación entre la sociedad moderna, concebida como *universal necesario*, y las otras culturas. “El acceso a la ciencia, y la relación entre ciencia y verdad en todas las disciplinas, establece una diferencia radical entre las sociedades modernas occidentales y el resto del mundo”. Esto se patentiza en el absurdo, pocas

⁶⁹ Lander, Edgardo, “Ciencias sociales ...”, ob. cit., pág. 23.

veces comprendido, que lo social tiene dos formas científicas de ser abordado: para la sociedad occidental moderna la *sociología*; para las otras sociedades la *antropología*. Dicho de otro modo: para el dominador *la ciencia*; para los dominados *los estudios culturales*.

Tomemos un ejemplo histórico, la consolidación de la *economía* como disciplina independiente. Es, tal vez, ella la primera que recorta un ámbito del pensamiento sobre los hechos sociales y lo reclama como propio, estando todavía en el XVIII ligada y apoyada en la Moral. El famosísimo trabajo de Adam Smith *La Riqueza de las Naciones* tiene como antecedente necesario, en lo ideológico y en lo metodológico, el *Tratado de los sentimientos morales* sobre el que se apoya y al que supone en todo momento, como ya vimos. La mayor preocupación de Smith no es la economía sin más, como hoy se la conoce, sino cómo resolver el problema de la producción para aportar a la necesidad del logro de la *felicidad humana*. Recordemos que Smith se dedicaba a la teología moral. La escasez de recursos, por la baja productividad del sistema, representaba en los comienzos del capitalismo un tema de preocupación por las consecuencias sociales que traía aparejado. No estaba lejos para los europeos el recuerdo de las terribles hambrunas. Este escocés no era un científico como se tiende a considerarlo hoy, era un moralista que se enfrentaba con la problemática de los temas materiales de esa sociedad.

Es probablemente con David Ricardo (1772-1823) que esta disciplina se independiza del anclaje moral que mostraba con Smith y adquiere autonomía. Comienza ya a pensarse lo económico sin ataduras, a delimitarse un terreno específico propio, en el que se intenta descubrir mecanismos de funcionamiento que expliquen por sí mismos el movimiento de la renta. A diferencia del moralista escocés, Ricardo proviene del campo de las finanzas y esto es ya una diferencia significativa. Paralelamente se está comenzando a plantear, en el continente, el intento de explicar el desarrollo de los fenómenos sociales desde el modelo de la mecánica, buscando leyes que permitieran tender a una comprensión global, desprendida de la filosofía. Es el francés Auguste Comte (1798-1857) quien a mediados del XIX revoluciona el pensamiento social, con su “Curso de Filosofía Positiva” al que seguiría su “Sistema de Política Positiva”; en ellos sostiene un modo de mirar los fenómenos sociales atendiendo solamente a los hechos verificables.

En su primera exposición pública va a defender los sustentos filosóficos de todo su sistema, el “Discurso sobre el Espíritu Positivo” dice, en una dura crítica a los pensadores de su tiempo, que no se deberá “*nunca confundir la ciencia real con esa vana erudición que acumula hechos maquinalmente sin aspirar a deducirlos unos de otros*”. Queda expuesto entonces una clara metodología para el saber científico social, que tenía como paradigma la ciencia de su época, la ciencia por excelencia, la Física; a tal punto que Comte va a proponer fundar una *Física Social*, con una *Estática* y una *Dinámica*. No era admisible para él un modo de conocimiento para la ciencia social que se apartara de la impronta “fiscalista” predominante. Este llamamiento tendría inmediatamente su respuesta en Herbert Spencer (1820-1903), quien desde Inglaterra acompañaría esta corriente dándole un toque más *naturalista, organicista*, pero sin apartarse del talante positivista del continente. Este “organicismo” se lo debería a Charles Darwin (1809-1882), quien lo llevaría a pensar los fenómenos sociales no en términos *físicos* sino *biológicos*. Dice en las primeras palabras con que comienza sus *Principios de Sociología*:

Hay tres clases de evoluciones. La inorgánica comprende la astrogenia y la geogenia. La orgánica los fenómenos físicos y psíquicos de los “agregados vivientes”. La evolución superorgánica los agregados sociales... El desarrollo de un organismo individual es evolución orgánica y lo siguen siendo sus acciones y reacciones respecto a otros organismos. La cooperación de los padres respecto a sus vástagos prelude ya operaciones de un orden superorgánico, aunque todavía no pertenecen a él. Si ha habido evolución es natural que lo superorgánico salga insensiblemente de lo orgánico... Dicho esto, pasemos a la forma de evolución superorgánica que supera a todas las

demás: que se manifiesta en las sociedades humanas, cuyos fenómenos quedan comprendidos en la sociología.⁷⁰ (subrayados RVL)

Se percibe en estas afirmaciones una crítica subyacente, y con intención superadora del positivismo de Comte, puesto que aparta a los fenómenos sociales del ámbito de lo físico, al que considera una estrato inferior de evolución, para colocarlo en el nivel de lo biológico, sin por ello renegar de los postulados científicos positivistas. Desde esa posición y actitud “cientificista” reduce lo social, es decir lo humano, a un estamento superior de la naturaleza, sin mayores diferencias. Convierte la realidad natural y la realidad socio-histórica en una escala con diferencias graduales, pero sin saltos de calidad, debiéndose pensar la realidad como un escalonamiento de estratos, todos sometidos a un sólo modo de funcionamiento. Así es posible pensar el ámbito de lo social sometido a leyes de un variable cumplimiento. Los escalones inferiores se someterán a un muy rígido sistema, éste se irá flexibilizando en la medida en que se suba en la escala. Finalmente la sociedad humana mostrará un grado mayor de libertad, pero todos dentro del funcionamiento causal prescrito.

Creo que ya están sentadas las bases del pensamiento sociológico, que a lo largo de nuestro siglo se debatirá infructuosamente por resolver las limitaciones que le impone este nacimiento epistemológico, que lo llevará a las consecuencias que estoy tratando de exponer en este trabajo. Pero antes de abandonar esta época vamos a detenernos en otro francés, que muestra con toda claridad los esfuerzos para que se admita que los fenómenos sociales pueden y merecen recibir el tratamiento que queda señalado. Me refiero a Emile Durkheim (1858-1917), profesor de la *Sorbona* de París, quien a fines del siglo XIX publica *Las reglas del método sociológico*, en las que polemiza con los investigadores de su tiempo, para conseguir el status científico que postula para la sociología. Afirma la existencia de los “hechos sociales” como entidades concretas, alejadas de toda contaminación metafísica. Su concepción, de esta ciencia social, impone una rigurosidad semejante a la de cualquier otra ciencia que se precie de tal:

Lo que sí se exige es que el sociólogo ponga su espíritu al nivel del físico, del químico, del fisiólogo, cuando se aventura en una región, todavía inexplorada, de su dominio científico. Es preciso que al penetrar en el mundo de lo social se haga cargo que penetra en lo desconocido; es necesario que se sienta frente a hechos cuyas leyes son tan poco sospechadas como podían serlo las de la vida, cuando la biología aún no estaba constituida. Y es necesario que la sociología alcance este grado de madurez intelectual.⁷¹ (subrayados RVL)

Deja claramente planteado que el tratamiento de los fenómenos sociales no debe apartarse de lo establecido para cualquiera de las otras ciencias; y que el “grado de madurez intelectual” se verifica en el intento de encuadrarse dentro de los postulados de la “ciencia positiva”. Se trata de investigar “hechos sociales” y estos hechos tienen el mismo status que cualquier otro hecho del campo de las ciencias naturales, la metodología debe estar sometida a las mismas “reglas”, aunque se admite que la especificidad del campo social requiera de alguna adecuación:

Nuestro objetivo principal es extender el racionalismo científico a la conducta humana, haciendo ver que considerada en el pasado, es reductible a relaciones de causa y efecto, que una operación no menos racional puede transformar más tarde en reglas de acción para el porvenir⁷² (subrayados RVL)

La necesidad de reducir racionalmente el funcionamiento de lo social a leyes que permitan la comprensión de la totalidad del proceso, y de permitir aventurar hipótesis sobre el futuro, es muestra clara

⁷⁰ Spencer, Herbert, *Principios de Sociología*, Ediciones Revista de Occidente, 1947, pág. 17.

⁷¹ Durkheim, Emile, *Las reglas del método sociológico*, Editorial Dédalo, Buenos Aires, 1964. pág. 15.

⁷² Durkheim, Emile, *Las reglas del método...*, ob. cit., pág. 11.

de la subordinación del pensamiento social a un modelo científico que constreñiría la posibilidad de plantearse de otro modo el mundo de la sociedad humana. Señalo aquí, por su importancia, la insistencia de “reducir” el comportamiento social, expresado como “conducta humana”, al estrecho margen de las relaciones de causa y efecto. El aspecto más crítico que se percibe en Durkheim, aunque él crea que es posible y deba hacerse, es el problema del método científico, entendiéndose éste como el que utilizan las ciencias naturales, como ya quedó dicho, y esa posición lo lleva a afirmar en la misma obra citada que:

... la proposición según la cual los hechos sociales deben ser tratados como cosas -afirmación fundamental de nuestro método- es quizás la que ha sido más discutida. Se encontró paradójico y escandaloso que asimiláramos las realidades de la vida social a las del mundo exterior”⁷³ (subrayados RVL)

Habla de “cosas” en el mismo sentido que se entiende cosa física, pero de otra manera; equivale a decir cosa física pero que en realidad no es cosa física. Esta encerrona metodológica encorsetó a las ciencias sociales por bastante tiempo, pero la consecución de este camino mostraría la imposibilidad de cumplir con tales requisitos. El lento y callado abandono de estos postulados, sin una actitud clara, valiente y crítica, ha llevado a esta dispersión teórica, metodológica y temática, y a una reducción de las ciencias sociales al papel de meras descriptoras de hechos, sobre los cuales muy poca cosa puede decirse. Acompañó a este abandono vergonzante, una tendencia a la reducción del campo de investigación, recluyéndose en los pequeños sucesos, casi una microsociología, que renunció al intento de enfrentar la crisis social que hoy nos amenaza. La crítica posmoderna a los *metarrelatos* ha tenido el efecto de un certificado de defunción. Esta posición respecto de las ciencias sociales todavía podemos encontrarla, a fines de la década del ‘40, en un investigador como Claude Lévi-Strauss, cuyas afirmaciones tuvieron mucho peso en nuestras universidades en los años ‘60 y ‘70, quien afirma sin ninguna simulación conceptual:

En el fondo lo que me interesa es investigar si en el ámbito de las ciencias humanas es posible descubrir un cierto número de relaciones rigurosas como las que rigen en las ciencias naturales. He aquí el principio de mi investigación: transformar las ciencias humanas en ciencias y en ciencias articuladas del mismo modo que las ciencias exactas y naturales.⁷⁴ (subrayados RVL)

Una vez instalado y aceptado este modo del pensar queda consumado el *ocultamiento antropológico* que supone. La universalización del modelo cultural liberal convertido en único posible anula las preguntas sobre los supuestos que contiene (recuérdese la negativa a la revisión de los supuestos). Éstos se tornan irrelevantes dada la afirmación dogmática de que es el resultado del *curso natural de la historia*. Ya había quedado fundamentado por la autoridad intelectual de Jorge G. F. Hegel (1770-1831) cuando sostuvo: “Puesto que la historia es la producción del Espíritu en la forma del acaecer de la realidad inmediata, los momentos del desenvolvimiento existen como *principios naturales inmediatos*” (los subrayados son del autor y muestran su voluntad de que no haya dudas sobre la *naturalidad del proceso histórico*)⁷⁵. Una vez que el *Espíritu* (europeo) es consciente de esta ineluctabilidad de la historia, todo lo que “acaece” es necesario que así suceda. La sociedad liberal, burguesa y capitalista, está legitimada históricamente, y con ello todo lo que contiene. Arturo Escobar advierte entonces sobre las consecuencias de ello:

¿Cuál es el código que ha sido inscrito en la estructura de la economía? ¿Qué vasto desarrollo civilizatorio resultó en la actual concepción y práctica de la economía? Una antropología de la

⁷³ Durkheim, Emile, *Las reglas del método...*, ob. cit., pág. 12.

⁷⁴ Lévi-Strauss, Claude, *Problemas del estructuralismo*, Eudecor, 1967, pág. 201.

⁷⁵ Hegel, Jorge G. F., *Filosofía del derecho*, Editorial Claridad, 1955, pág. 275.

modernidad centrada en la economía nos lleva a narraciones del mercado, producción y el trabajo, que están en las raíces de lo que podría llamarse la economía occidental. Estas narrativas son raramente cuestionadas, son tomadas como las formas normales y naturales de ver la vida. Sin embargo, las nociones de mercado, economía y producción son contingencias históricas (...) Las economía occidental es generalmente pensada como un sistema de producción. Desde la perspectiva de la antropología de la modernidad, sin embargo, la economía occidental debe ser vista como una institución compuesta por sistemas de producción, poder y significación (...) Deben ser vistos como formas culturales a través de las cuales los seres humanos son transformados en sujetos productivos. La economía no es sólo, ni siquiera principalmente, una entidad material. Es ante todo, una producción cultural, una forma de producir sujetos humanos y órdenes sociales de un determinado tipo.⁷⁶ (subrayados RVL)

La construcción antropológica de la modernidad burguesa generó el burgués. Esta casi tautología debe servirnos para pensar en un círculo vicioso a que dio lugar en la reflexión sobre el tema. Fue necesario un tiempo de desarrollo de ese nuevo personaje, el burgués, entre los siglos XI y XIV en Europa⁷⁷. Una vez instalado este nuevo personaje fue transformando el orden social a su “imagen y semejanza” y, por razones ya vistas su debate con la sociedad tradicional y la denostación de ésta, se erigió en el tipo humano normal⁷⁸ (recordar el egoísmo natural). Esta *normalidad*, que es otra forma de la naturalización, se suma a la naturalización de la historia y todo ello conforma un cimiento sobre el cual se apoyó el edificio de las ciencias sociales. Todo lo que ha quedado fuera de este marco conceptual se convirtió en lo *impensable* para las ciencias sociales. Pero, nos advierte Lander,: “Lo impensable es aquello que no puede ser concebible dentro del rango de alternativas posibles, aquello que pervierte todas las respuestas porque desafía los términos a partir de los cuales se formulan las preguntas”⁷⁹. Ha quedado cerrado el círculo del pensar sobre lo social.

2.- La negación del tiempo histórico

Antes llenaban los libros de palabras, ahora los
llenan de esto que llaman hechos o documentos;
lo que no veo por ninguna parte son ideas...
Miguel de Unamuno

Las ciencias sociales habían evidenciado, con tales intentos, un lento y progresivo abandono de la temporalidad, el tiempo histórico, en la conceptualización de su objeto. Esto fue la consecuencia de haberse subordinado a las exigencias que le imponía el método asumido. Porque lo que estaba subyacente a este planteo es la percepción inconsciente de la inestabilidad de los datos que aportaba la experiencia, es decir, el *carácter esencialmente histórico de los fenómenos sociales*. Lo histórico, en tanto que humano se presenta como único e irrepetible. Negar la temporalidad de los fenómenos sociales, trasladarlos a una región equivalente a la de los fenómenos físico-químicos se imponía como *exigencia metodológica*. En otras palabras, el hecho de ser productos de la historia, por lo tanto cambiantes, modificables, es

⁷⁶ Escobar, Arturo, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Editorial Norma, 1996, pág. 61.

⁷⁷ Remito a la primera parte de mi trabajo *Los orígenes del capitalismo moderno*, publicado en la página http://ricardovicentelopez.com.ar/?page_id=2.

⁷⁸ Consultar mi trabajo *Del hombre comunitario al hombre competitivo*, publicado en la página http://ricardovicentelopez.com.ar/?page_id=2.

⁷⁹ Lander, Edgardo, “Ciencias sociales ...”, ob. cit., pág. 30.

evidentemente una dificultad para la necesidad de “reducirlos” a relaciones de causa y efecto, único modo de poder ser pensados “científicamente” y de poder ser expresados en leyes que los “expliquen”.

Este requisito científico impone abstraer las condiciones históricas concretas, de los fenómenos sociales. Se logra, de este modo, alcanzar la “estabilidad” teorizable, en los términos de las ciencias naturales. Al extraerle todo elemento de cambio, quedarse con el residuo teórico de las invariantes, esa construcción mental es fácilmente domesticable para un modo de pensar tal. Pero si, por el contrario, se hubiera asumido esta historicidad habría obligado a rechazar la aceptación dogmática del método de las ciencias naturales. Es decir, pagar el precio del desprestigio de ese conocimiento que perdía o renunciaba de ese modo a la “cientificidad”. Por tal razón la historicidad fue relegada al espacio de lo accidental y, por tanto, desestimable. También en este sentido Lévi-Strauss avanza en sus afirmaciones, mostrando un desprecio tajante respecto de la historia. Este terreno es para él el dominio de lo irracional, y esto puede ser verificado desde distintos puntos de vista: en lo que respecta a la historia real él la remite a la narración de hechos particulares, totalmente contingentes. Sólo se puede hablar de *historia de los individuos*:

... del sujeto o sólo para el sujeto individual, la historia no es más que una diversidad caótica y caleidoscópica de hechos; la historia ocurre en un nivel superficial, empírico, subjetivo; la historia es la corta duración, son los acontecimientos instantáneos que se suceden o coexisten sin racionalidad alguna; es cierto que el historiador no se queda en ese campo, pero cuando sale de él deja de ser historiador...⁸⁰ (subrayados RVL)

No se puede ser más claro en la exposición de lo que piensa respecto de la relación entre historia, el problema del tiempo y las ciencias humanas. Lévi-Strauss le otorga cierto nivel de ciencia a la historia pero, paradójicamente, ello ocurre cuando *deja de ser historia e intenta aprehender lo permanente, lo riguroso, lo estructural, lo invariable*. Dice Podetti que para él la historia es una ciencia auxiliar de la etnología, casi un método, necesario para preparar los elementos que le van a servir a una *verdadera ciencia*: la etnología. Esta idea es compartida por muchos de los investigadores de las ciencias sociales, pero o no aparece explícita o no son conscientes del fundamento en que se apoyan. En esta posición hay coincidencias totales con los críticos más duros. Éstos exigían el cumplimiento metodológico o la renuncia a establecerse en el nivel de la Ciencia. Ejemplo de esto es la afirmación de Ernest Nagel (1901- 1985) cuando afirma:

El estudio de la sociedad humana y de la conducta humana, moldeada por las instituciones sociales ha sido cultivado hace tiempo como la investigación de los fenómenos físicos y biológicos. Sin embargo, buena parte de la “teoría social” que ha surgido de ese estudio, en el pasado como en el presente, es filosofía social y moral más que ciencia social, y está formada en gran medida por reflexiones sobre la naturaleza del hombre, justificaciones o críticas de diversas instituciones sociales, o esbozos de etapas del progreso de la decadencia de las civilizaciones... De todos modos, en ningún dominio de la investigación social se ha establecido un cuerpo de leyes generales comparable con las teorías sobresalientes de las ciencias naturales en cuanto a poder explicativo o a capacidad de brindar predicciones precisas y confiables.⁸¹ (subrayados RVL)

Los epistemólogos, más aferrados a las ortodoxias doctrinarias, no les perdonan a los científicos sociales no haber podido adquirir ese nivel de rigurosidad. Otros filósofos de la ciencia nos darían similares respuestas, por ello leamos el epitafio que coloca Nagel a sus reflexiones:

⁸⁰ Podetti, Amelia, “El Problema de la Historia en Lévi-Strauss”, en Actas II Congreso Nacional de Filosofía, ob. cit., pág. 423.

⁸¹ Nagel, Ernest, *La Estructura de la Ciencia*, Editorial Paidós, 1969, pág. 404

... se ha puesto repetidamente en duda la conveniencia de considerar a cualquier rama actual de la investigación social como una "verdadera ciencia", habitualmente sobre la base de que, si bien tales investigaciones han brindado gran cantidad de información frecuentemente confiable acerca de temas sociales, estas contribuciones son principalmente estudios descriptivos de hechos sociales especiales correspondientes a grupos humanos de determinada ubicación histórica, pero no suministran leyes estrictamente universales acerca de fenómenos sociales.⁸² (subrayados RVL)

Esta subordinación metodológica y, más aún epistemológica, a modelos o modos del conocimiento científico, que corresponden a los niveles de menor nivel de complejidad de la naturaleza, en los que la libertad cumple un papel azaroso, ha llevado a toda la ciencia social a este callejón sin salida. Desde el momento en que la epistemología vigente (rama de la filosofía que estudia los requisitos que debe cumplir cualquier conocimiento para adquirir status de ciencia) elabora sus modelos sobre el paradigma de las ciencias físico-naturales, los hechos deben encuadrarse dentro de tales requisitos. De no ser así no serán considerados científicos. Esto también rige para la ciencia que se erige como la reina del estudio de los fenómenos sociales, la economía, ya que, desde su imperialismo científico, ha desplazado al resto de las ciencias sociales en la explicación racional del acontecer social. La teorización del mecanismo de mercado aparece hoy en forma excluyente, como explicación última de la sociedad, convirtiendo todas las esferas del quehacer social en "mercados" (mercado de trabajo, mercado religioso, mercado de oportunidades, mercado de expectativas, etc.). En un trabajo publicado en la *Revista Latinoamericana de Economía* el economista Luis L. Denari pone en tela de juicio el tipo de conocimiento que brinda esta ciencia. Reflexionando sobre la formación que reciben los estudiantes universitarios afirma:

Las carreras universitarias de economía en todo el mundo consisten en una serie correlativa de materias que, desde el inicio, astillan en fragmentos lo que supone quiere entender, sin la más elemental unidad de contenido. Los conocimientos genéricos que en algunos casos les puede dar una materia de tipo "metodológico" quedan perdidos en una nebulosa de definiciones y en un formalismo vacío. Las exigencias de la vida cotidiana y la búsqueda de oportunidades laborales van enterrando, cuando lo hubo, el interés por ese problema y, finalmente, cuando ya se ha adquirido cierto lugar en la profesión, la necesidad de mantenerla y desarrollarla cierra definitivamente cualquier atisbo de curiosidad de ese tipo, ahora sí vista como una inquietud juvenil.⁸³ (subrayados RVL)

Y si alguna voluntad ineludible persiste en esa búsqueda va a tropezar con otra dificultad, casi imposible de superar:

Por su lado, la filosofía de la ciencia, la teoría del conocimiento o la epistemología contribuyen, desde su inocuidad, a desalentar cualquier incursión por ellas. Si en la última década se han puesto de moda algunos de sus representantes más conspicuos -del tipo Popper, Kuhn, Toulmin, Prigogine, Lakatos, Feyerabend, por mencionar sólo a los más populares de nuestro medio-, fue para difundir la especie de la imposibilidad de conocer. Esta se ha vulgarizado en la llamada "crisis de los paradigmas", trance que los economistas más avisados han extendido hasta su propia ciencia, sin mayores implicancias.⁸⁴ (subrayados RVL)

La crisis a la que hace referencia Denari puso en evidencia las dificultades que se habían acumulado por el uso exclusivo de esos modelos científicos del investigar y del conocer. Esos paradigmas que regían el mundo científico hasta la primera mitad de este siglo XX, denunciaron que lo que era hasta ese entonces un terreno seguro estaba sostenido por un tembladeral. Lo que queda dicho respecto de la economía se

⁸² Nagel, Ernest, *La Estructura de la Ciencia*, ob. cit., pág. 407.

⁸³ Denari, Luis L., *Revista latinoamericana de economía*, Vol. XXI, Núm. 86, 1991, pág.81

⁸⁴ Denari, Luis L., *Revista latinoamericana...*, ob. cit., pág. 82.

puede extender a todas las ciencias sociales. Claro que se podría extender hoy también en parte, sin mayores dificultades, a las ciencias de la naturaleza (tener en cuenta la revolución de la física cuántica), pero ese no es el objeto de este trabajo y basta con las consecuencias que ello trae aparejado para el campo de lo social. Se desprende de lo que afirma Denari una serie de problemas para los cuales no tenemos ninguna respuesta que sea satisfactoria y compartida por la comunidad de científicos sociales. Se debería abandonar toda pretensión de científicidad medida por los parámetros señalados por la “ortodoxia”, tal vez, por ahora, bastaría con que fuera aceptable y se avanzara por nuevos senderos. ¿Cómo sustentar una afirmación sobre la realidad con cierta validez? ¿Qué relación se establece entre los hechos estudiados en otras realidades sociales históricas y la realidad que pretendemos estudiar? ¿Cómo se construyen las teorías sobre las que basamos nuestras investigaciones y sus conclusiones? ¿Qué vínculo se establece entre lo que se sabe y aquello que se pretende conocer? ¿Qué compromisos políticos e ideológicos condicionan las investigaciones?

Se podría argumentar, en contra de tanta duda, si es *realmente necesario* saber todo ello para avanzar en cada una de las disciplinas, puesto que, de hecho, las universidades siguen impartiendo conocimiento como si ninguna duda perturbara el quehacer científico, y afirman un saber “universalmente válido”. Nuestros investigadores continúan atiborrando de “papers” los estantes de las bibliotecas, los congresos convocan a notables académicos, que pontifican sobre la realidad como si nada de esto ocurriera, Y, para coronar lo dicho, los premios Nobel siguen laureando y haciendo célebres sólo a hombres que, por lo general, respetan esta ortodoxia clásica. De allí que decenas de miles de estudiantes encuentren un camino trazado para seguir adelante sin la menor crítica a esos saberes. Pero, en mi opinión, late por debajo de esas certezas algunas dudas que comienzan a desmoronar todo el andamiaje. Dudas que son en parte, aunque no las únicas, las razones de una gran deserción y un gran descreimiento de nuestros jóvenes (no pretendo desconocer las tremendas causas económicas). Estos jóvenes perciben claramente que el saber universitario les habla de una realidad distinta a la que padecen en esta periferia. Recordemos que la británica Joan Robinson, ya se había preguntado si la economía que se teoriza en su país sirve para otra cosa que para ser aplicada en su país y, más grave aún, ha afirmado: “La economía va cojeando con un pie sobre teorías no-contrastables y el otro sobre consignas incontrastables”. Y son conocidas las afirmaciones, ya consideradas, de un pope de la materia como Milton Friedman sobre “*la irrelevancia de los supuestos*”.

Quinta Parte

1.- El eurocentrismo de la Razón

Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de *raza*, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo.

Aníbal Quijano

Una de las claves que debemos profundizar, en toda esta problemática, creo que se encuentra en una definición aceptada acriticamente: *somos occidentales*. Este apartado quisiera comenzar, para luego girar en torno de ella, con una cita de un pensador nuestro, Osvaldo Ardiles, quien postula tres alternativas para

el pensamiento sobre lo social, de las que se desprenderán sus correspondientes consecuencias teóricas, metodológicas y políticas. Dice en su artículo *Ethos, Cultura y Liberación*:

Si domestica el presente según el modelo normativo de un pasado abstracto y perimido, nos hallamos ante el "tradicionalismo", que es siempre regresivo y plañidero de lo que fue. Si domestica el presente según la imagen de un futuro ajeno, inexorablemente predeterminado desde otra parte, se trata de la actitud liberal-ilustrada con todas sus variantes, progresistas o no. Si, finalmente, se consagran devotamente los respectivos presentes de la historia como lo válido de por sí, incuestionable y autosuficiente, nos enfrentamos con los sacralizadores del "status quo".⁸⁵
(subrayados RVL)

Una parte muy importante de la bibliografía, que circula por nuestras casas de estudio, está comprendida en algunas de las variantes que Ardiles describe, en las cátedras de ciencias sociales. Se parte en la segunda de ellas de la aceptación del modelo de los países centrales como la meta a llegar, casi todo la economía, gran parte de la sociología y bastante de la psicología transita por este carril. En la última estamos rondando, bajo diferentes matices, el tema del "fin de la historia" que no ha merecido, dentro de estas disciplinas, una respuesta teórica y política que haya dado satisfacción a la necesidad de denunciar ese intento reaccionario. Ha postulado, sin más, el acabamiento de la historia contra el indetenible devenir histórico. Demostrando, de este modo, la intención de consolidar este modelo de dominación que nos condena a la condición de sociedades marginales. La situación histórico-cultural de cada sociedad no es considerada un dato a tener en cuenta para la investigación.

En el análisis y la reflexión temática del problema social la *particularidad* debe ser tomada como el elemento constitutivo fundante. Lo social, en tanto histórico, sólo se juega en la temporalidad y en la espacialidad y es dentro de esos dos parámetros que el pensamiento social debe desplegarse, porque allí se encuentra esa calidad de ser únicos e irrepetibles los fenómenos de la cultura a estudiar. Por lo tanto, la incorporación al pensamiento de estas dimensiones no debe ser considerada sólo un accidente del fenómeno, debe ser el punto de partida situacional que posibilite la correcta apreciación y comprensión de lo estudiado.

Lo social es estudiado habitualmente en su dimensión de presente, por la exigencia científica de partir de datos verificados, en tanto las disciplinas sociales deban moverse dentro del terreno de lo fáctico. Pero los hechos sociales, por históricos, sólo adquieren su verdadera relevancia en función del proceso en el que están inscriptos, equivale a decir, son tales por ser parte de la historia, y es dentro de ella donde deben ser pensados. El pasado cobra entonces una importancia que no debe ser menospreciada, que no debe ser cedida a otra disciplina específica al convertirlo en vicisitudes de la historia. Acá se hace notar la tendencia de los investigadores de los países centrales, compartida dócilmente por intelectuales nuestros, a confundir historia con historiografía, quiero decir la calidad de ser sucesos del tiempo con datos de la narración historiográfica. Digo esto por la reducción del análisis de los hechos a espacios de tiempo excesivamente reducidos, que les quita toda posibilidad de proyección. Pierden así la perspectiva que brinda el panorama, dentro del cual adquiere sentido y posibilidad de comprensión. Caso contrario se ven reducidos y empobrecidos, limitados a su pequeñez de actualidad.

Y aun, en aquellos casos en los que se incorpora el tiempo como variable, se incurre en dos errores posibles: la historia que se revisa y en la que se apoya es *la historia pensada por Occidente*, por lo que cualquier otro modelo cultural no es digno de tener historia. Estos últimos son casos únicos encerrados en sí mismos. El tiempo es, de este modo, la explicación de los cambios que se producen dentro del sistema

⁸⁵ Ardiles, Osvaldo, "Ethos, Cultura y Liberación", en AAVV, *Cultura Popular y Filosofía de la Liberación*, Editor E. García Gambeiro, 1975, pág. 12.

del modelo. “No tiene historia”, quiere decir que no son el resultado de la continuación de procesos anteriores que le dan su razón de ser. La mirada hacia la *Historia Universal* sólo tiene por objeto ordenar cronológicamente los hechos históricos dentro de un continuo que encuentra a la Europa moderna como su culminación, y al mundo noratlántico como su meta final. Es un modo de utilizar la historia como justificación de la aparición de este modelo cultural como “fin de la historia”, aunque esto no esté claramente explicitado. Esto ya lo hemos visto anteriormente.

Se puede argumentar que esta es una acusación a trabajos aparecidos antes de las décadas del ‘60 y ‘70; sin embargo, me atrevo a decir que no se han verificado modificaciones de importancia, que demuestren un profundo cambio de actitud al respecto. Por el contrario la reducción de la investigación a los pequeños hechos, al análisis de dimensiones microsociológicas, microhistóricas, las biografías como comprensión de la historia, han ocupado gran parte del espacio de investigación en las universidades. La importancia que han adquirido las pequeñas comunidades, minorías de diferentes características, ha agravado esta tendencia.

Los hechos sociales, ya quedó dicho, adquieren posibilidad de una comprensión más profunda enmarcados en su historicidad. También quedó señalado que la presión que ejerce la “cientificidad” en estos estudios, empuja a una actitud de valorar exageradamente el presente, por la posibilidad de relevar datos verificables. Esto es, a mi entender, una de las dificultades en que se ve envuelto el investigador, no siempre consciente de ellas. Pero el panorama en el que esos datos adquieren su verdadero valor debe necesariamente ser mucho más amplio. La actitud imperante lleva a caer en la trampa “encuestológica” que hoy presiona, o en la actitud “periodística”, centrada en la “actualidad” de los hechos. Al jugarse en la historia la tensión de las tres dimensiones del tiempo éstas deben hacerse presente: el pasado como antecedente de quiénes somos como individualidad colectiva y el futuro desde la tensión que genera el qué queremos ser. En nuestra situación latinoamericana debemos asumir la condición periférica dependiente que anhela la liberación. Esta tensión entre pasado y futuro debe ser resuelta en la articulación entre la “libertad” y el “proyecto político”, en los que se *instala* el presente de cada sociedad política. Afirma Ardiles en la misma página citada:

Una correcta lectura de cada situación histórico-cultural exige que se mantenga la tensión dialéctica de los tres momentos de la temporalidad, asumiendo así la radicalidad del proceso. Debemos releer el pasado desde la novedad emergente de un futuro que se manifiesta ya como “posibilidad real” actuante en la concretez de la historia. (subrayados RVL)

Es cierto que el lenguaje nos suena extraño y técnico, al menos a aquellas formas de pensamiento que estamos acostumbrados a aceptar en nuestras lecturas. Pero debemos imponernos el esfuerzo de superar los escollos para que no nos aparten de la reflexión a que nos están incitando, por las riquísimas posibilidades que contiene. Digo forma de pensamiento dado que la modernidad ha impuesto como estructura de racionalidad una forma de pensamiento científico, que deberíamos denominar más correctamente, como he intentado demostrar, “ciencia moderna”. Debemos recordar aquí lo expuesto en torno a las afirmaciones de Podetti: siendo la ciencia parte del proyecto de la modernidad ella es necesariamente la ciencia de ese proyecto. Aceptado esto cabría preguntarse ¿es posible un modo de pensar diferente que no esté dogmáticamente subordinado a la estructura de la ciencia moderna? De ser así ¿en qué sentido y con qué formas? Habiendo sostenido que la modernidad es la forma que adquiere el proyecto de *mundialización de la cultura europea burguesa*, hoy vestida con las ropas de la *globalización estadounidense*, esta mundialización impone un modo de pensamiento al resto del planeta que somete a su dominio. Este modo noratlántico va a presentarse como universal, universalismo bajo el que se camufla el hecho de ser el proyecto particular de un pueblo, el europeo moderno primero y la norteamericanización de ese proyecto

después, en el juego de poder de la confrontación internacional. La siguiente cita del artículo de Antonio Enrique Kinen nos introduce en esta reflexión:

A partir del siglo XVI se da en Europa una pujante voluntad de poderío, que potenciada por la revolución tecnológica que allí tiene cabida, hace que se inicie un vigoroso movimiento de expansión. Dicha expansión hizo progresivamente entrar a prácticamente todos los pueblos en un “proyecto” de carácter mundial... Así sucesivamente los pueblos de América, Asia y África fueron compelidos a entrar en un proceso, en el cual imperaba hegemónico el Occidente, y en el que en la relación de dependencia favorecieron a las metrópolis. Antes de la conquista de América, existían en el Universo distintas “ecumenes” desconexas, en general, las unas de las otras. La expansión europea hizo entrar a los pueblos en un proceso de sincronización tal, que no permitía ni permite, comprender a los distintos países fuera de su inter-relación. La sincronización de la Tierra no significó lo mismo para quienes comenzaron a inter-actuar, pues se dio el dominio imperial de unos países sobre otros.⁸⁶ (subrayados RVL)

Este proceso histórico, en el que se manifiesta esta voluntad de dominación, es la resultante de los cambios operados en Europa entre los siglos XIII y XV, en ese período va desarrollándose el proyecto político de un sector social que se va a ir imponiendo, y dando coloratura, a toda la cultura europea. *La burguesía encarna el proyecto político de la modernidad europea*, como ya quedó dicho repetidamente. Este proyecto político es portador, como no podía ser de otro modo, de una abarcante mirada de comprensión de todo el horizonte humano. Esta tarea se consolidó en el siglo de las luces, el XVIII. Esa concepción, en un proceso interno que fue resolviéndose en la paulatina toma de todo el poder político, por parte de esa burguesía, va a ir adquiriendo las formas de relaciones sociales capitalistas. Se va a presentar ante el nuevo mundo estructurado como la *forma* de la nueva sociedad, y va a ser exportada como *el modelo* al que *deben* ir adecuándose el resto de las formas sociales existentes. Esta *forma* contiene una concepción del hombre, de las relaciones del hombre con los hombres y de las relaciones del hombre con la naturaleza; equivale a decir una *cosmovisión*, o en los términos de Ricoeur una ideología. La novedad en la historia es que se va a presentar no como una cultura, como lo fue Grecia o Roma, para citar tan solo dos casos, sino como “la cultura”, “la civilización”. Es por ello que enarbolando esa bandera sale al mundo a “civilizar”, es decir a “europeizar”.

Párrafos más abajo Kinen nos introduce en una reflexión filosófica que no debemos esquivar por las implicancias que encierra. Además por la profundidad del planteo que contiene y por las importantes consecuencias que su correcta comprensión aporta al problema de las ciencias sociales. Ciencias que, como repito machaconamente, se estructuraron a “imagen y semejanza” de la Física, que se convierte a partir de ese momento en el modelo de este proyecto europeizador:

Es necesario distinguir entre el aspecto genético y el aspecto estructural totalizante de la Forma. Su origen puede explicarse recurriendo a las fuerzas que actúan en un ámbito o sector de la vida humana, para luego apresar la totalidad, y desde ella operar como Forma frontal de la Totalidad; la cual se reproduce internamente conforme a como comienzan a inter-actuar las partes en el todo. Pero, no siendo ya, en este caso que implica sincronización, una Forma operante en una parte, que pasa a contaminar sucesivamente a todas las otras; sino por el contrario, una Forma que al apresar la totalidad, re-acomoda todas las partes y sus relaciones, influyendo determinadamente en aquel sector, en el cual genéticamente tuviera su punto de origen.⁸⁷ (subrayados RVL)

⁸⁶ Kinen, Antonio Enrique, “Tercer mundo: precisiones para una reflexión filosófica” en AAVV, *Cultura popular...*, ob. cit., pág. 184.

⁸⁷ Kinen, Antonio Enrique, “Tercer mundo...”, ob. cit., pág. 185.

Nos está empujando a comprender con esto, que no es una forma que se va a presentar y dirimir con las otras formas existentes su modo de ser, no es una forma cultural que va a ir ganando por sus ventajas a las demás. Es una forma que se presenta como *la Forma* y su existencia es incompatible con la existencia de pares posibles, apresa el todo que *le pertenece, lo somete a su dominio* y reacomoda las formas sociales existentes en una nueva estructuración, que ella impone al nuevo orden que genera. Esto que dice vale para el juego de las fuerzas de las ideas, dentro de la *Forma originaria*, en este caso Europa. Pero debe entenderse también para la totalización impuesta que genera con la sincronización de la historia, en el sometimiento de las historias, que pasan a formar parte de ese todo estructurado, la mundialización, hoy globalización. Esta totalización también debe ser leída en la clave de lo que Podetti proponía. La burguesía impone en su proyecto político una nueva estructuración del “mundo” del hombre, mundo en el cual, la ciencia como modelo del nuevo conocer, va a imponer sus reglas.

Nos queda para completar esta reflexión, dificultosa por sus connotaciones metafísicas, que la *Forma* produce distintas conductas estructurales: al abarcar la totalidad del sistema somete a esa totalización la mayor cantidad de culturas y pueblos posibles. Éstas pueden comportarse de modos diferentes. Pueden sentirse parte de esa totalidad, como fue el caso del Imperio Británico y su creación posterior de la *Comunidad de Naciones* (Australia, Canadá, etc.), o la *Conquista del Oeste* por los yanquis que transformaron en un territorio común una variedad de naciones originarias, por ejemplo. Se constituyó de ese modo una nueva totalidad incluyente, que no elimina sus contradicciones internas pero que logran convivir. En cambio, el territorio de la *Forma* española del imperio del siglo XVI no logró la estabilidad que requiere una *totalidad histórica* y padeció sucesivas rebeliones, desde la de Tupac Amaru hasta las independencias del siglo XIX.

El siglo XX ofreció una nueva Forma totalizante, que comenzó después de la *Gran Guerra* y que se consolidó después de la *Segunda Guerra mundial*. El desgaste del Imperio Británico obligó a ceder su puesto a su hijo preferido, los Estados Unidos de Norteamérica. Esta nueva *Forma* utilizó su “prestigio” político de abanderada de la democracia para desplegar una influencia mundial que se valió de diferentes instrumentos: la penetración cultural, la dominación económica y financiera y, como último recurso, la fuerza militar. El último cuarto del siglo XX y el comienzo del XXI nos permite observar el comportamiento de esta *Forma* que se autodenominó la *globalización*. Esto pretendió darle una apariencia primera de un despliegue tecnológico, que abarcó varias dimensiones, comunicaciones, informaciones, cibernética, etc., que intentaba mostrar la posibilidad de la inclusión casi instantánea en el mundo desarrollado para todos los pueblos del mundo. Esto ocultaba que los resortes fundamentales del funcionamiento de esa *Forma mundo global* quedaba en poder de pocas manos: las empresas privadas multinacionales. *Integrarse* se convirtió en sinónimo de *subordinarse*.

Por lo tanto, en la profundización de nuestro pensamiento respecto de la *Forma* totalidad debemos recuperar la necesidad de acentuar nuestra particularidad, nuestra unicidad, nuestra identidad. Para ello debe comenzarse, según mi opinión, por tomar distancia de la *totalidad* ofrecida para poder comenzar a pensar desde los márgenes de esa *Forma* imperial: la *cultura occidental moderna*. La recuperación de nuestra historia, ahora producto de la narración desde nuestra identidad, la historia nuestra narrada desde nosotros como sujetos emancipados ideológicamente es el primer paso en la recuperación de nuestra libertad. Juan B. Alberdi (1810-1884) nos advertía, más de un siglo y medio atrás, sobre la necesidad de la independencia ideológica: “Dos cadenas nos ataban a la Europa: una material que tronó, otra inteligente que vive aún. Nuestros padres rompieron la una por la espada, nosotros romperemos la otra por el pensamiento. Esta nueva conquista debe consumir nuestra emancipación... Pasó el reinado de la acción;

entramos en el del pensamiento. Tendremos héroes pero saldrán del seno de la filosofía⁸⁸. Debemos reconocer que la tarea sigue inconclusa.

Reflexiones finales

Lo más bello que podemos experimentar es lo misterioso.
Tal es el sentimiento básico que está en la cuna del
verdadero arte y de la verdadera ciencia. Quien no lo
conoce y no es capaz de admirarse, de asombrarse,
es como un muerto y sus ojos se han apagado
Albert Einstein

A modo de síntesis

Hemos hecho un largo recorrido durante el cual he intentado mostrar, desde distintos ángulos, la complicada problemática que contiene un tema que se desarrolla entre la epistemología, la filosofía de las ciencias, la política y también. En un sentido especial, la metafísica, para encuadrar, de ese modo, las posibilidades del conocimiento de lo humano en su dimensión socio-histórica. Conocimiento que tiene una inmediata dependencia de la historia desde la cual se lo intenta abordar. Cada sociedad, cada cultura, cada pueblo tiene en su memoria una historia propia que constituye su identidad, sin ella no hay constitución de ninguna de estas entidades. Vale para todas ellas lo que vale para cada persona, sin historia no “se es alguien”, la historia personal es el relato autobiográfico que proyecta ante cada quien y ante los demás la personalidad que se construyó y se asume. Otro tanto se puede decir de las entidades colectivas señaladas. Pero estas “historias” son siempre narraciones construidas en un presente, y es desde ese presente que adquieren significación. De aquí se debe concluir que la historia es siempre una mirada hacia un pasado que está teñido por los colores del presente que lo interroga. Y en esa búsqueda, aunque esto muchas veces no esté planteado conscientemente, hay siempre una interrogación por futuros posibles, hacia los cuales orientar los proyectos de vida. Los proyectos de vida de las comunidades son siempre *proyectos políticos*, por la índole misma de su substancia.

Las personas tienen, en su vida cotidiana, experiencias de haber contado durante algún tiempo historias propias que, al cotejar con algún coprotagonista de ese tiempo se encuentra con la sorpresa de que los hechos no fueron exactamente como los recordaba, ¡cuánto de carga afectiva, en sentido positivo o negativo, había distorsionado el recuerdo de esos hechos! Otro tanto vale para los pueblos. En este caso se complica el recuerdo porque su relato está mediatizado por el sesgo que los narradores, los historiadores, les han impreso⁸⁹. Partiendo de allí, en las páginas anteriores me he propuesto a mí y a los lectores, un modo de repensar todo ese importante y decisivo proceso que presupone un modo de verlo, un punto de vista y, como señala Leonardo Boff “*todo punto de vista es una vista desde un punto*”, éste debe ser explicitado con toda claridad para no pecar de aquello que se acusa a otros. La historia, entonces para nosotros debe ser nuestra historia. Todo lo expuesto intenta mostrar que para poder contar nuestra propia historia debemos primero hacernos dueños de nosotros mismos. Esto implica un enorme esfuerzo crítico y

⁸⁸ Alberdi, Juan B., *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*, Editorial Hachette, 1955, pág. 55.

⁸⁹ Consultar mi trabajo, *América Latina...*, ob. cit.

autocrítico, siempre político, para revisar nuestras historias personales, con los compromisos ideológicos que se fueron contrayendo, tantas veces sin ser conscientes de ello.

Esta tarea, que todavía no ha sido realizada en profundidad sobre todo en el ámbito de los intelectuales, tiene aristas que es imprescindible revisar y discutir. En esto estamos en deuda, tanto en lo personal, y fundamentalmente en lo colectivo, en lo histórico, vale decir en lo político. Teniendo en cuenta que ambas historias tienen muchísimos puntos de contacto y que, y en esto reside el intento propuesto, el contarse y contar su historia requiere de un marco de categorías, conceptos e ideas que exceden el marco propuesto de la simple narración. Se dirige a los fundamentos de la estructura intelectual con la que se encara ese intento, encontrándonos aquí en el terreno de la filosofía. Dentro de ella, para este propósito específico, la *filosofía política*. La modernidad europea es, en gran medida, el marco cultural de la filosofía que ha sostenido las historias contadas. La crítica a esta filosofía pretende la construcción y asunción de un marco emancipado de los lastres que contiene. Equivale a decir, un nuevo marco político que implica necesariamente la *liberación* de las viejas ataduras.

No escondo, porque soy deudor de ello, que toda esta reflexión está apoyada en una inmensa labor desarrollada por un grupo muy importante de pensadores americanos que, tal vez, bajo la primer bandera plantada por el mejicano Leopoldo Zea allá por los cincuenta, fueron desarrollando los contenidos de este pensar arraigado, sobre suelo patrio (Heidegger); en diálogo tenso e intenso con las ideas europeas, rescatando críticamente desde Nietzsche y Marx hasta Husserl, Heidegger y Levinas, entre otros. Se fueron construyendo así las bases de ese pensar. Las décadas del '60 y '70 aportaron en este suelo, para nosotros, una praxis histórica muy rica en sus reflexiones. Y en ese período, distintas experiencias universitarias colocaron sobre las mesas de discusión el papel que la Historia les exigía a los intelectuales dentro de ese proceso. En este sentido se hace hoy sentir más que nunca la deuda no cancelada, por la falta de debate profundo. Nos ha ganado como comunidad intelectual una fuerte apatía, muchas veces cómplice.

Con la misma actitud crítica con que aquellos hombres encararon la tarea de pensar tan valiosa experiencia, sin renunciar a una larga tradición de cultura popular, creo que nos ha llegado el momento de recuperar aquella actitud y volver a plantearnos ese papel. Tenemos hoy la ventaja de poder recoger los aciertos y los errores de aquellos años y a su luz repensar este *tiempo agónico*, tiempo que anuncia el final de un proceso civilizatorio. Debemos contar en esta tarea con la presión de los centros de poder que nos quieren convencer de que hemos llegado a un “final de la historia”, final que convertiría esta tarea propuesta en un simple juego de prestidigitación intelectual. Pero hacerse cargo de la existencia de esa presión debe servir para aprender que ésta aumenta en la medida en que nos acercamos al camino correcto. Que a ese anunciado final con “bombos y platillos” deberíamos responder con aquella frase mítica de Galileo: “...y sin embargo se mueve”.

Nuestros intelectuales, salvo contadas y distinguidas excepciones, salidos de las universidades de este occidente, o formados a su sombra, están habituados a repetir formas de pensamiento elaboradas en el centro de este proceso. Están disciplinados en el uso de ciertas estructuras mentales que los inhabilita para entrar en las consideraciones que se han expuesto en las páginas precedentes. Piensan cuestiones abstractas y universales, válidas para cualquier tiempo y lugar, porque así es el modo de pensar la realidad por parte de la “ciencia social”, ciencia que, como hemos visto, se ha conformado a “imagen y semejanza” de la ciencia madre de esta cultura moderna: la físico-matemáticas. Un filósofo argentino, Luis Jorge Jalfen dice al respecto: “Las facultades de humanidades son -desde los regímenes socialistas hasta los países capitalistas más avanzados- la buhardilla en la que se apilan los trastos viejos... Pero en ese espacio, descalificado de antemano por la organización técnico-burocrática del saber, no se suele dar lugar al

ejercicio vital de la imaginación y el pensamiento”⁹⁰. Si estas páginas permiten poder vislumbrar la problemática que ha sido expuesta, aunque más no sea atisbar el problema, me permite justificarme, por lo menos ante mí, el hacer entrar al lector en las dificultades de estas consideraciones.

De este modo lo que pretendo es ayudar a modificar las posturas asumidas ante la realidad, muchas veces inconscientes, porque comparto las afirmaciones de Jalfen. El modo en que se aborda el conocimiento en nuestras universidades, salvo honrosísimas excepciones, es dogmático, se trasmite un saber acabado, definido por otros, que no permite el ejercicio intelectual de la creación, está sometido a una sistematización burocratizada que prescribe qué se debe estudiar, cómo se debe estudiar, desechando lo que no se encuadre en sus preceptos como “no científico”. No se nos debe pasar por alto que toda la pedagogía tradicional sirve para confirmar el mundo de cosas existentes en lo social, económico, político, etc.; que las modificaciones que propone son siempre “gatopardistas” (“Que algo cambie para que todo quede como está”).

Estas palabras pretenden expresar el intento de provocar una reflexión autocrítica, de docentes, alumnos y autoridades educativas sobre la problemática expuesta. Si consiguiera, aunque más no fuera, una pequeña modificación de la postura de quien las leyera me daría por bien pago. Por todo esto escribir es para mí un modo de seguir siendo docente, de poder llegar a un número de personas mucho mayor que los que puede contener los estrechos límites de un aula. He escrito pensando en estudiantes y en un público no acostumbrado al tratamiento teórico sistemático, muchas veces pesado y farragoso. He tratado de exponer del modo más simple posible temas y autores de no fácil acceso para el no iniciado en estos temas. Pero estos temas incumben a la totalidad de los hombres y mujeres de estos tiempos y podría decir, parafraseando a Winston Churchill, que estos temas “*son demasiado importantes para dejarlos en manos de los especialistas*”.

El futuro no debe ser pensado en términos técnicos; porque en manos de los especialistas se convierte en una “cuestión técnica” (que se aleja de la relación con lo humano). Las *cuestiones técnicas* son resueltas *técnicamente*, con los ya consabidos costos sociales que ellos no pagan pero que hacen pagar. Estos temas, por otra parte, sólo son posibles de ser resueltos con la participación de todos. Porque lo que se debe corregir no son solamente mecanismos sociales o económicos, son actitudes, intereses, compromisos, conductas individuales y colectivas, por ello no son cuestiones técnicas, son cuestiones culturales, filosóficas y políticas. Porque hacen referencia a contenidos de la conciencia, también individual y colectiva. Los temas filosóficos deben plasmarse, luego, en reflexiones y propuestas políticas. Y esa posibilidad se despliega hacia el futuro, tiempo sobre el cual no hay ciencia, solo un arte, el arte de vivir como persona y como comunidad. En este sentido poder reflexionar consigo mismo y comunitariamente es un modo de ir aclarando ideas en ese camino.

Es probable que, para quienes no estén familiarizados con los claustros universitarios, estas afirmaciones les suenen duras o arrogantes, la universidad recibe un trato respetuoso no merecido en el terreno del saber social. El profesor Allan Bloom de la Universidad de Chicago, con más de cincuenta años de docencia, hace referencia a la necesidad de “abrir” las mentes de los estudiantes y a las dificultades que ve para que ello se produzca en el seno de la universidad (retengamos que habla desde la Universidad de Chicago): “hay dos tipos de aperturas: la de la indiferencia -promovida con el doble propósito de humillar nuestro orgullo intelectual y dejarnos ser lo que queremos, a condición de que no deseemos ser sabios-, y la apertura que nos invita a la búsqueda de conocimiento y certeza, para lo cual la Historia y las diversas culturas suministran un brillante despliegue de ejemplos a examinar”. Esta última búsqueda no está

⁹⁰ Jalfen, Luis Jorge, *Argentina ¿poder o impotencia?*, Editorial Galerna, 1988, pág. 25.

promovida en el ámbito académico. Esta apertura de la mente de la que nos habla Bloom es a la que apunta este trabajo. A partir de esa apertura podrán ingresar en ella las posibilidades de replantear el mundo en que vivimos, y repito que este replanteo es necesariamente político. Quien lo intente debe contar con la seguridad de que “no hay camino, se hace camino al andar”.

Andar es hacer camino, pero para ello es necesaria la convicción de que es posible. La historia no se ha detenido nunca ni se puede detener, porque andar es vida, detenerse es muerte, y los pueblos caminan en busca de un destino mejor, aun cuando sus dirigentes se sienten al costado del camino. Profundizando en ese mismo camino y desde el resonar de los ecos aztecas y mayas agrega el gran escritor, pensador y poeta Octavio Paz: “La historia no es un absoluto que se realiza sino un proceso que sin cesar se afirma y se niega. La historia es tiempo; nada en ella es durable y permanente. Aceptarlo es el comienzo de la sabiduría”. Nuevamente aparecen asociadas la historia y la sabiduría con la advertencia “nada es durable y permanente”, para aquellos que se apoltronan en sus privilegios y pretenden congelar el tiempo sepan que ningún imperio derrotó al tiempo. Ante el profundo impacto que le produjo la caída del Muro de Berlín el mejicano reflexionaba: “El proceso histórico es tan lento que muy pocas veces sus cambios son perceptibles para aquellos que los viven. Pero el trabajo subterráneo del tiempo se manifiesta con repentina violencia y desencadena series de mutaciones que, a la vista de todos, se suceden con impresionante rapidez”. Que las próximas mutaciones nos encuentre preparados para afrontarlas, conducir las y corregirlas en su rumbo hacia una sociedad más justa y más humana es el deseo y el intento de los temas propuestos.

Bibliografía Consultada

- Alberdi, Juan B., *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*, Editorial Hachette, 1955
- Ardiles, Osvaldo, “Ethos, Cultura y Liberación”, en AAVV, *Cultura Popular y Filosofía de la Liberación*, Editor E. García Gambeiro, 1975
- Axelos, Kostas, *Sistemática abierta*, Editorial Galerna, 1985
- Berger, P. y Luckman, T., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, 1984.
- Boff, Leonardo, *San Francisco de Asís, Ternura y Vigor*, Editorial Sal Terrae, 1982
- Bunge, Mario, *La Ciencia, su método y su filosofía*, Ediciones Siglo Veinte, 1963 - *Ciencia y desarrollo*, Ediciones Siglo XXI, 1985
- Casalla, Mario, *Tecnología y Pobreza*, Editorial Fraterna, 1988
- de la Riega, Agustín, *Conocimiento, violencia y culpa*, Editorial Paidós, 1979 - *Razón y Encarnación*, Ediciones Universidad del Salvador, 1978.
- Denari, Luis L., Revista Latinoamericana de Economía - Vol. XXI, Núm. 86, 1991
- Durkheim, Emile, *Las reglas del método sociológico*, Editorial Dédalo, Buenos Aires, 1964
- Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Editorial Trotta, 1991
- Escobar, Arturo, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Editorial Norma, 1996
- Forrester, Viviane, *EL horror económico*, Fondo de Cultura Económico, 1996.
- Foucault, Michael, *Las redes del poder*, Editorial Almagesto, 1993
- Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Editorial Planeta, 1992
- Hayek, Friedrich, “La pretensión del conocimiento”, en *¿Inflación o pleno empleo?*, Unión Editora, 1976.
- Hegel, Guillermo F., *Filosofía del derecho*, Editorial Claridad, 1955
- Heidegger, Martín, *La pregunta por la cosa*, Ediciones Orbis S.A, 1986

- Hinkelammert, Franz, *El subdesarrollo latinoamericano*, Editorial Nueva Universidad, Sgo. de Chile, 1970 - *Crítica a la razón utópica*, DEI, Costa Rica, 2000
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Ediciones varias
- Jalfen, Luis Jorge, *Argentina ¿poder o impotencia?*, Editorial Galerna, 1988
- Jung, Carl G., *Psicología y religión*, Editorial Paidós, 1991
- Jung Mo Sung, *Economía tema ausente en la Teología de la Liberación*, DEI, Costa Rica, 1994
- Kinen, Antonio Enrique, “Tercer mundo: precisiones para una reflexión filosófica” en AAVV, *Cultura popular y Filosofía de la Liberación*, Editor E. García Gambeiro, 1975
- Lander, Edgardo, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, AA.VV. Edgardo Lander compilador, CLACSO, 2000
- Lévi-Strauss, Claude, *Problemas del estructuralismo*, Eudecor, 1967
- López, Ricardo Vicente, *Del hombre comunitario al hombre competitivo*, EDIUNS, 1997- *América Latina: una historia, una cultura, una filosofía y una política para la esperanza*, Ediciones del Pensador, 2000 - *El Pensamiento de Carlos Marx, El hombre originario y Los orígenes del capitalismo moderno*, publicaciones de la cátedra de Sociología de la U.N.S.
- Marx, Karl, *Manuscritos de 1844*, Editorial Arandú, 1968
- Nagel, Ernest, *La Estructura de la Ciencia*, Editorial Paidós, 1969
- Podetti, Amelia, “Ciencia y Política”, en Hechos e Ideas N° 1, Setiembre de 1973 - “El Problema de la Historia en Lévi-Strauss”, en Actas II Congreso Nacional de Filosofía, 1973
- Poratti, Armando, “Sobre la Ciencia y la Política”, Hechos e Ideas N° 23/24, 1995
- Renaudière de Paulis, Domingo, “El método y la falsa fundación de la filosofía”, II Congreso Nacional de Filosofía, Actas, Editorial Sudamericana, 1973
- Robinson, Joan, *Filosofía Económica*, Fondo de Cultura Económica, 1976
- Santuc, Vicente, “Ética y Política”, en *Hombre y Sociedad*, Bogotá, 1995
- Scannone, Juan Carlos, *Evangelización, Cultura y Teología*, Editorial Guadalupe, 1990 - *The scientific status of the social sciences*, Brighton-Inglaterra.
- Spencer, Herbert, *Principios de Sociología*, Ediciones Revista de Occidente, 1947
- Spengler, Oswald, *La Decadencia de Occidente*, 2 Tomos, Editorial Espasa-Calpe, 1976
- Wagner de Reyna, Alberto, “Economía de la gracia”, II Encuentro Internacional de Economía, Ediciones C.I.E.C., 1995
- Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, 1970 - *Historia Económica General*, F. C. E., 1987