

00464
le.
3

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

AUTO-CONCIENCIA Y DESILUSION: LA POSTURA
ETICA DEL CIENTIFICO SOCIAL

T E S I S
QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO EN SOCIOLOGIA
P R E S E N T A
HECTOR MANUEL COLON

MEXICO, D.F.

1986

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

	Pág.
1. INTRODUCCION	1
2. LA DESILUSION EN LAS CIENCIAS HUMANAS: LAS CIENCIAS SOCIALES	14
2.1. Modelos teóricos ciencias humanas-ciencias sociales	14
2.2. El mundo "vivido" del humanista desilusionado	25
2.3. La relación entre experiencia del mundo y práctica del científico social: de intelec tual desilusionado a intelectual desilusi ^o nante	32
3. REFLEXION Y AUTO-AFIRMACION	42
3.1. Devaluación para renunciar y para afirmar	42
3.2. De renuncia a afirmación: pensamiento reflexivo	51
3.3. Ciencias humanas y necesario activismo subjetivo	64
3.4. Sentido de la crítica moderna	67
4. REFLEXION Y EXTRAÑAMIENTO	71
4.1. Experiencia de inmanencia: auto-conciencia ...	71

	Pág.
4.2. Un continuo extrañarse para un continuo recobrase	84
5. CONCLUSIONES	97
NOTAS	113
BIBLIOGRAFIA	118

Son el rey que en el místico desierto
se perdió. Y el que jura que no ha muerto.

J.L. Borges

I. INTRODUCCION

El propósito que ha animado esta investigación ha sido - el de reflexionar sobre el posible sentido que pueda tener la marcada tendencia dentro de las ciencias sociales hacia la de silusión. Nuestro objetivo central en esta tesis es el de in tentar comprender la intención que yace tras el pensamiento - desilusionante en las ciencias sociales. Durante los últimos años hemos sido testigos (y acaso, protagonistas) del debilitamiento y agotamiento del optimismo en los ambientes intelec tuales. Las esperanzas que conformaban el ánimo de nuestros pensadores en Latinoamérica y que con fluctuantes intensidades y horizontes ideales divergentes aparecían y desaparecían han sido erosionadas. En el plano social, divididos entre es peranzas desarrollistas y revolucionarias, nunca se ausentó, aun en los más agudos debates, un optimismo general. El deba te entre las diversas propuestas siempre ha sido candente y - en ocasiones el empuje de una ideología ha logrado debilitar otras. Pero nos encontramos hoy ante un innegable opacamiento del entusiasmo con que se presentan y defienden todos los ideales de progreso social. Ninguna de las utopías propues tas ha desaparecido pero todas han perdido gran parte de su - poder de persuasión. No se trata pues de una desaparición to tal de proyectos e ilusiones sino de un apagamiento general-

zado. Es más bien un cierto aire de decepción el que viene embargando el ambiente de reflexión ético-social. No se trata tampoco de rechazar estos nuevos aires. Nuestro pensamiento oscila entre los extremos de la pasión y el cinismo y cada uno de los posibles matices entre estos dos extremos tiene su aportación específica al diálogo sobre hombre y mundo. La desilusión es una posibilidad constante en una cultura como la nuestra que valora tan intensamente el acto y el logro. Y -- los resultados positivos de los momentos desilusionantes han de ser bienvenidos, especialmente porque permiten un relativo distanciamiento y concientización de supuestos éticos que ya ya cen, en otras épocas más entusiastas, escondidos tras la pasión de la época. De hecho, el nacimiento mismo del pensamiento moderno occidental no puede ser concebido sin tener en cuenta la profunda incertidumbre filosófica que imperó durante el siglo XVI. Desde entonces el escéptico como práctica -- de una duda metódica impregna y caracteriza buena parte de -- nuestro pensar. Dudar, para nosotros, es componente constitutivo de la lucidez.

Más, sin embargo, la desilusión comporta siempre el peligro de entronizarse y auto-aclamarse lucidez. Y a esta posibilidad sí se le ha de temer. No es tanto un periódico desánimo el que nos preocupa. El desánimo temporero es la melancolía y en ella reina la memoria y nos permite la reconciliación. Este estado melancólico lo cultivamos usualmente sublimándolo en el canto y nos ha proveído desde tiempos inmemoria

les la dulzura anímica que reproducimos y revivimos hoy en el canto romántico o en el "blues". Pero de esta melancolía nos arranca otra forma musical misma, la música festiva, la comparsa del carnaval. Musicalmente, pues, mantenemos un saludable equilibrio entre el desánimo reflexivo y el ánimo celebrativo. Y así ambos extremos pueden ser vividos sin temor a -- perdernos en uno de los extremos. Rendimos culto a todos -- nuestros dioses y nos mantenemos a salvo de la irreconciliable lucha entre ellos.

Nos preocupa, no tanto la desilusión, como la decisión -- de desilusionar. El objetivo de esta tesis no es el de desentrañar la desilusión, como tal sino el de hallar el impulso y sentido que pueda guiar al intelectual desilusionante. La diferencia es fundamental. Una cosa es el que en un momento dado nos embargue el desánimo y otra el que decidamos que lo correcto es mantener una práctica desilusionante, decidir que -- la desilusión sea la lucidez misma. En este estudio no nos -- concierne directamente la pregunta de cómo llega un pensador al estado de desilusión. La pregunta que nos hacemos es con respecto a la promesa que esconde el desarrollo de una disciplina de la desilusión. La desilusión extrema es, y es esta nuestra tesis, un extrañamiento afectivo del medio ambiente y un ensimismamiento de la conciencia. Más, entonces, deberemos hallar qué se salva, qué se realiza a través de ese extrañamiento y ensimismamiento, ¿qué sentido puede tener decidir vivir desilusionado de mundo e historia?

La desilusión se reviste de objetividad y lucidez. Esa es su máscara y ahí reside su poder de atracción. Para nuestra reflexión hemos escogido como "tipo ideal" de la razón desilusionante a la ciencia social libre de juicios de valor. - En la tradición del pensamiento sobre los actos e interrelaciones humanas, el surgimiento y fundamentación de la "Wertfrei Soziologie" nos ha parecido quizás el ejemplo más claro de aparición de una disciplina desilusionante. Intentaremos, por lo tanto, dilucidar la motivación fundamental que yace -- tras la decisión de un grupo de intelectuales formados en el pensamiento humanista decimonónico de vaciar este pensamiento de todo contenido normativo abogando por un estricto método científico-objetivo. El pensamiento historicista-humanista se científizó durante el último cambio de siglo al resultar desarticulado y devaluado su ideario. La razón desilusionante elaboró un pensamiento sobre la actividad de los hombres - divorciado, al menos así se anunció y legitimó, de todo ideal. Ante una aguda crisis ético-espiritual por la que atravesaban las ciencias histórico-hermenéuticas, la naciente sociología alemana significó la decisión de vivir y permanecer sin ilusiones, de no permitir la adopción de nuevas ilusiones, de un estricto divorcio de Razón y Ética.

La decisión de vivir sin ilusiones es el intento de desarrollar y fundamentar un pensamiento social ajeno a todo programa ético, alejado de ideario alguno. Y el primer y funda-

mental postulado de este pensamiento de la desilusión es el de que la realidad socio-histórica no señale ni contenga una direccionalidad u horizonte ideal. La razón desilusionante, como propósito de acceder a la lucidez con respecto a los fenómenos sociales, parte de la idea de que los fenómenos no señalan ellos mismos meta o estado ideal alguno y de que los ideales o valores sociales son sólo subjetivamente generados y, por lo tanto, no aceptan reclamo alguno de universalidad y, menos aún, aceptan fundamentación racional. Nosotros no consideramos a las ciencias sociales libres de juicios de valor desilusionantes sólo porque insistan en que no es posible reclamar racionalidad para la evaluación y crítica de los actos humanos sino más aún porque insisten en que la esfera de los asuntos humanos no provee criterios evaluativos propios independientes de la subjetividad del que ejerce la evaluación y crítica. La desilusión en las ciencias sociales la localizamos, pues, en la idea de que los ideales y valores son siempre impuestos a lo que objetivamente existe y de que no es posible que lo que objetivamente existe señale él mismo hacia horizontes ideales. Es de esta idea que surge la insistencia en divorciar juicios de valor de juicios de hecho y la insistencia en revestir de racionalidad a los segundos y negársele a los primeros.

El pesimismo cultural que fue conscientemente adoptado por los intelectuales que fundaron la ciencia social libre de juicios de valor no es exclusivo del momento histórico que --

aquí estudiaremos ni de los pensadores que hemos escogido como representantes de una razón desilusionante. Pero para nosotros, los que intentamos formarnos en el pensamiento social cientifizado, este pesimismo y la razón desilusionante que de él surge es pilar constitutivo del espíritu vivo del cual hoy participamos. Y en este sentido estamos de acuerdo con Simmel cuando decía que una interpretación siempre será también, se admita o no, una confesión del intérprete. Los intelectuales desilusionantes que aquí estudiaremos marcaron sendas que a nosotros nos ha tocado atravesar. Por lo tanto, puedo aquí confesar lo siguiente: Me he extrañado de ser un científico social, es este el verdadero punto de partida de esta reflexión.

Más, las ciencias sociales libres de valores han sido ya agudamente criticadas por otra corriente del mismo pensamiento social alemán. Me refiero a la Escuela Crítica de Frankfurt y en especial a varios de sus principales miembros: Horkheimer, Adorno y Habermas. Estos intelectuales han mostrado que subyace tras el divorcio de los elementos normativos en el pensamiento social científico una motivación o interés cognoscitivo fundamental a su elaboración. La Escuela de Frankfurt ha denominado a la insistencia en la neutralidad normativa en las ciencias sociales con el término de "razón instrumental" y le adjudican un interés mundano. Para ellos, el vaciamiento ético del pensamiento social es un medio de alcanzar un dominio técnico del objeto de estudio, los procesos sociales --

científicamente objetivados. Este interés cognoscitivo es -- también un interés vital y, por lo tanto, niega las pretensiones de neutralidad valorativa. La neutralidad valorativa esconde la valoración de la manipulación y control de la sociedad que las ciencias sociales contienen.

Al menos desde los debates entre el conocimiento de la sociedad y los juicios de valor en los que Weber participó, -- el título de ciencia social parece implicar la exclusión de -- los elementos normativos. Las investigaciones sobre la lógica y la metodología de la ciencia llevadas a cabo por los positivistas lógicos ratificaron esta separación. Argumentaron que la aplicación del método científico al estudio de los fenómenos sociales requería el divorcio riguroso de las consideraciones normativas. Los juicios de valor no admiten veracidad o falsedad, no pueden ser decididos racionalmente. El conocimiento científico puede involucrarse con los asuntos prácticos principalmente como un método de previsión al analizar -- las condiciones necesarias y las posibles consecuencias de -- distintos cursos de acción. Pero la adopción de los fines -- mismos, la adopción de ciertos intereses y la exclusión de -- otros, es materia de valores y no de hechos, de decisiones y no de demostraciones.

La ciencia social así entendida, y armada con un nuevo -- concepto de metodología científica y la tajante distinción entre conocimiento empírico y juicios de valor, se ha dedicado

a combatir las posiciones que defienden las consideraciones - normativas como parte de la racionalidad. Estas posiciones - normativistas son acusadas de pseudo-cientificistas y consideradas un estorbo para el progreso de la ciencia y la razón. - Su "confusión" entre hechos y valores les revela su carácter ideológico y el peligro de confundir el curso correcto de la racionalización. De esta forma la crítica científicista de - la ideología certifica su continuidad con la tradición de la Ilustración. Y su compromiso con la larga lucha de la razón contra todas las formas de la ignorancia, la superstición y - el dogmatismo queda supuestamente demostrado.

Habermas ha criticado esta posición de una ciencia so - cial normativamente vaciada al mostrar que es tan solo un tipo específico de racionalidad que pretende disfrutar de los - derechos exclusivos en el dominio teórico. Bajo el velo de - la neutralidad valorativa, la única relación legítima de este modo de teorizar con la práctica es técnica: el reforzamiento y refinamiento de medios para la persecución racional de fi - nes que no pueden ser derivados ni justificados por la teoría misma. De esta forma, el intento de racionalizar abre el espacio para el dominio de la irracionalidad. Si las cuestiones prácticas que no pueden ser planteadas ni resueltas técni - camente o "racionalmente" son relegadas a decisiones que, por eliminación, no pueden ser racionales, la elección de fines - está en manos de procesos subjetivos e irracionales. El costo del abandono de un concepto más comprensivo y substancial

de racionalidad significa un decisionismo irracional en el ámbito de la práctica.

Habermas considera que el monopolio de un tipo particular de relación entre teoría y práctica y la crítica de todo otro reclamo de validez sobre la orientación racional de actos implica el tomar una decidida posición en favor de un interés particular. Este tipo de racionalidad opta por el control técnico de los procesos sociales como su valor fundamental. Y esconde este valor al pretender hacerlo coincidir con la racionalidad como tal. El positivismo, según Habermas, reviste su compromiso con el control técnico con las vestimentas de la neutralidad normativa y con la objetividad. Y con argumentos sobre la racionalidad intenta remover los obstáculos que se le puedan presentar al dominio cultural del pensamiento científico y su aplicación tecnológica orientada hacia el control social. El argumento de libertad valorativa pretende convencernos de que este tipo de teorización social no está comprometido con ningún tipo de relación interesada con el mundo sino que al erigirse en instrumento neutro les permite a los hombres decidir por otros medios la interacción dedeseada con el mundo. La práctica cognoscitiva neutral en termínos normativos asiste a los hombres en la realización de sus fines únicamente como capacidad previsoras. Mas Habermas argumenta que la relación con el mundo está ya predeterminada por este modo de teorización y que su interés y valoración de

este interés es constitutivo de su práctica cognoscitiva. Se vincula al mundo sometiénolo tecnológicamente y es ese mismo su interés y valor.

Los modelos tecnocráticos que la razón instrumental ha ido desarrollando han ido a su vez transformando las cuestiones prácticas en cuestiones técnicas y así, estas cuestiones van progresivamente desapareciendo de la discusión pública. - La reducción del poder político a la administración racional resta a la esfera pública de cualquier función crítica salvo la de legitimar al personal administrativo. El triunfo de la conciencia tecnocrática, desarrollada en base a la razón instrumental, significará finalmente el ocaso del modelo ideal - occidental de la política como esfera pública.¹

Para la Escuela Crítica de Frankfort la desilusión del pensamiento humanista decimonónico significa ceder los viejos valores de Libertad y Racionalidad y remplazarlos por una creiente irracionalidad de las motivaciones humanas y una progresiva reducción de los intercambios humanos a la administración técnica de ellos. Critican los reclamos de objetividad y divorcio de consideraciones normativas como parte de un amplio concepto de razón mostrando este tipo de racionalidad -- fuertemente interesada en un dominio de los procesos sociales.

Nosotros no estamos en desacuerdo con la crítica que ha formulado la Escuela de Frankfort a la razón instrumental. - Pero pensamos que aún existe tras la legitimación de una prácic

tica cognoscitiva libre de juicios de valor una otra dimensión que debe ser reconocida. La razón desilusionante que nosotros localizamos en los iniciadores de la sociología alemana y que luego desembocará, con las investigaciones del positivismo lógico, en la razón instrumental a que se refieren -- los frankfortianos, muestra definitivamente una fuerte tendencia a privilegiar, como relación práctica con el mundo, el dominio técnico del mundo. No es casual que Mannheim se dedicara durante su estadía en Heidelberg a legitimar la independencia de los intelectuales de intereses particulares y que al pasar al mundo anglosajón se convirtiera en uno de los primeros teóricos de la nueva disciplina de la planificación social llamada por él mismo "ingeniería social".² Pero a nosotros nos ha parecido ver en estos intelectuales más aún que una preocupación por su relación con el mundo, una intensa -- preocupación consigo mismos. Y más aún que un interés de dominio sobre procesos sociales nos ha parecido que la práctica de estos intelectuales comporta un fuerte rechazo devaluativo del mundo. La Escuela de Frankfort ha privilegiado, en su mirada sobre el reclamo de divorcio entre hechos y valores en el pensamiento social cientifizado, su relación con el mundo y su posible interés para con el mundo. Nuestra mirada se ha ido posando sobre la casi compulsiva atención del intelectual desilusionante consigo mismo. Con la metódica supervisión de los trámites de su conciencia parece preocuparle más al intelectual científico la purificación de su conciencia metodolo-

gizada que el conocimiento producido. El interés en un dominio técnico del mundo nos parece un elemento fundamental del programa ético del intelectual desilusionante. Pero el programa ético de la razón desilusionante no nos parece que se agota en este interés de dominio. Hasta ahora las críticas a la estricta cientifización del pensamiento social se han dirigido a cuestionar su pretensión de objetividad -su principal fuente de legitimación- y a señalar las tendencias y consecuencias coercitivas de este tipo de pensamiento social. Nos parece necesario añadir a estas críticas otro señalamiento. - La desidealización del mundo es también un rechazo del mundo consecuencia de la exclusiva preocupación del científico con su conciencia. Desilusionar la realidad social lleva a pretender administrarla tecnocráticamente pero su motivación -- fundamental no es un interés de dominio sino su deseo de desligar la conciencia del mundo que la envuelve metodologizándola. La conciencia científico-social ejerce un dominio, pero no porque se interese en el mundo que domina, tan sólo se interesa en sí misma. La conciencia científica busca, antes -- que nada, salvarse a sí misma y el dominio técnico de la realidad y sus juicios "objetivos" son sólo medios de esta búsqueda. Al poner en tela de juicio los reclamos de objetividad y al señalar la coerción en que resulta una disciplina -- científico-social neutral normativamente logramos desacreditarle, mas no logramos frenar su impulso primario pues no llegamos a la médula del problema. Y, por lo tanto, no logramos

dar con una reflexión que plantee alternativas de formas de -
lucidez ilusionantes y no coercitivas. El problema principal
del científico social no nos parece ser el que pretenda ejer-
cer un control técnico de los procesos sociales y el que se -
legitime como lucidez objetiva. El primer problema del cien-
tífico social, y este problema es también nuestro problema, -
es el que piensa, antes que nada, en sí mismo. Antes de cui-
dar y preocuparse por el mundo, se cuida y se preocupa por su
propia conciencia. La conciencia científica es el camino que
el profesional moderno ha elaborado para salvarse a sí mismo.
El método científico se aplica al mundo pero su objetivo real
es no perderse nunca de vista a sí mismo. Una crítica efectiv
va a la conciencia científica debe comenzar, pues, señalando
esta fuerte tendencia hacia el ensimismamiento. Y desde este
comienzo nos podremos luego dirigir en búsqueda de formas de
lucidez abiertas al mundo y entusiasmadas por el mundo.

2. LA DESILUSION EN LAS CIENCIAS HUMANAS: LAS CIENCIAS SOCIALES

2.1. MODELOS TEORICOS CIENCIAS HUMANAS-CIENCIAS SOCIALES

En este capítulo intentaremos caracterizar la cientifización del pensamiento social como producto de la desilusión de los ideales humanistas del siglo XIX. Hemos ya indicado que nos estamos limitando en este estudio a una corriente de las ciencias sociales: a la sociología alemana en su momento de aparición e institucionalización, esto es, a la "Wertfrei Soziologie" que nace de y reacciona contra las ciencias humanas y su filosofía de la historia. Los más claros representantes de esta corriente intelectual lo fueron Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Max Weber y Karl Mannheim. Y será a éstos que mantendremos en la mira al caracterizar nuestro tipo ideal de científico social. Para obtener una idea clara de esta perspectiva científica creemos que es necesario contrastarla con el conjunto de disciplinas de la que ella, por contraste y diferenciación, se levanta: las ciencias humanas. Dibujaremos, por lo tanto, los contornos teóricos de ciencias humanas y ciencias sociales.¹ Pasaremos luego a explicitar la "vivencia" del mundo que subyace al científico social. Al hacer esto suponemos que una teorización de la vida social se levanta y se posibilita por una experiencia o vivencia de

esa vida social que se da previa a la teorización. La teorización de la vida proviene de una experiencia preconceptual - de ella. Seguimos en este punto el método por el cual Mannheim estudió el pensamiento conservador alemán.²

Al construir nuestros modelos de ciencias humanas y ciencias sociales tendremos en mente tres preguntas: 1) ¿Dónde se halla la fuente de sentido del objeto que se pretende comprender? 2) ¿Cuál es la dirección que lleva este sentido? 3) -- ¿Cómo se obtiene acceso al sentido del objeto de estudio (y -- cuál es la relación del investigador con el sentido del objeto)? Los modelos aquí construidos serán modelos altamente -- simplificados de una teoría del sentido y de una teoría del -- conocimiento del sentido.

El modelo de ciencias humanas está configurado, a grandes rasgos, por una filosofía de la historia y por una hermenéutica. 1) Las ciencias humanas fueron el estudio de la cultura como objetivación del espíritu. En el discurso humanista se diferenció entre el término de cultura y el término de civilización. El estudio del proceso civilizatorio --que sería uno de los temas centrales en la obra weberiana-- era el -- estudio del progreso material occidental, mientras que el estudio de la cultura era el estudio del progreso espiritual occidental. Y en este sentido el diagnóstico weberiano de que el proceso civilizatorio significaba una progresiva erosión -- del espíritu continuaba un tema muy querido de los humanistas

alemanes del siglo XIX. Las ciencias humanas se dedicaron al estudio del obrar cultural de Occidente localizando el sentido de los productos culturales en la esfera del Espíritu.

El producto cultural como objetivación del espíritu no contiene en sí mismo su sentido. El sentido de la obra que se estudia está localizado en el espíritu de donde proviene y hacia donde se dirige esa obra particular. El sentido trasciende tanto el contexto en el que se da la obra como la obra misma. La obra es trascendente a su contexto por medio de su sentido que no es sino el espíritu mismo trascendiendo hacia sí mismo. La obra, en su pura facticidad, pertenece a su contexto, pero su sentido auténtico es su trascender su contexto y dirigirse y señalar hacia una esfera plena de sentido, hacia la esfera espiritual. Como objeto es parte de una cotidianidad que no revela su significado sino que lo rebaja a su utilidad. En su contexto el objeto sirve para... Su significado contextual es su modo de interactuar en este contexto. En el mercado el objeto cultural interactúa con otros objetos como intercambiable. En la sala de una casa el objeto es útil como adorno, etc. No es allí que yace su significado particular. Su verdadero significado yace más allá de su contexto. Su verdadero significado es su capacidad de trascender su contexto hacia... El producto cultural señala y se dirige hacia una totalidad de sentido de la cual él es parte. Su sentido es su forma de ser parte de la totalidad de senti-

do, su capacidad de trascender su facticidad. Todos los productos culturales de un hombre, de un pueblo o de una época, siendo únicos son también parte del espíritu de ese hombre, - pueblo o época. En esta relación dialéctica de lo particular (el producto) y lo universal (el espíritu), en este movimiento de lo particular hacia lo universal y como momento particular de la objetivación de lo universal yace el sentido del -- producto. El espíritu que los objetiva, hombre, pueblo o época, les confiere sentido. Los diversos sentidos de los productos culturales encuentran su unidad en el espíritu que los objetiva. El pensamiento leibniziano de las mónadas, con su dialéctica particular-universal persevera en el estudio humanista de la cultura. Cada obra cultural es única y universal simultáneamente. Esto contrastará con la autonomización de las esferas culturales y el politeísmo cultural de Weber: la producción cultural explota en una multiplicidad de sentidos que no encuentran unidad alguna, que luchan irremediamente entre sí. Cuando Weber hable de "pérdida del sentido" estará queriendo decir super-abundancia de sentidos que no encuentran articulación unitaria alguna.

2) El sentido del objeto de estudio no es el objeto mismo sino el movimiento de que es parte el objeto. El objeto es parte y momento del devenir del espíritu hacia su plena -- realización. Realización en sentido doble --tal como lo designa el término en inglés "realization", realización del espíritu por su progresiva materialización y realización como deve-

nir consciente de sí mismo. El espíritu viaja hacia sí mismo objetivándose y deviniendo consciente de sí. Su realización es sólo posible a través de su materialización. El sentido de una obra particular es objetivación parcial del espíritu. El sentido de las obras se va revelando en su ordenamiento -- histórico pues de esta forma se revela el movimiento dialéctico del espíritu que a través de las obras viene objetivándose. No basta con entender el producto refiriéndose a una totalidad de sentido, es preciso observar a esta totalidad formándose a través de sus producciones.

3) Interpretar es ver ese movimiento del espíritu realizándose. Y la posibilidad de interpretar está, más que nada, en la comprensión empática, en revivir el intérprete lo vivido por el espíritu en la objetivación que se estudia. El acercamiento al sentido que se interpreta puede ser pleno -- pues el acceso se da no hacia la facticidad del objeto sino -- hacia el espíritu que lo anima. Se comprende desde dentro. -- Y así el intérprete también trasciende pues de mera conciencia individual se convierte en conciencia del movimiento del espíritu. El intérprete se une al movimiento de realización del espíritu. "Disuelve el yo" (von Ramke) al formar parte -- del devenir del espíritu estudiando sus objetivaciones. El valor de interpretar está en formar parte del proceso de creciente auto-conciencia del espíritu. Si el espíritu se dirige hacia su plena materialización y auto-conciencia, el intérprete es instrumental para este segundo aspecto. La historia

de un pueblo, por ejemplo, es el espíritu de ese pueblo objetivándose en sus instituciones, mas el historiador asiste (está presente y ayuda) a este movimiento al ser progresivamente la auto-conciencia de la historia de este pueblo. El sentido trasciende al producto pero el intérprete también se trasciende a sí mismo al interpretar, forma parte de la realización del espíritu, se interna en la vida del espíritu. En este sentido tanto Carlos Marx como Leopoldo von Ranke, historiadores coetáneos, comparten la intención de pasar de mera conciencia de yo individual a ser parte de la auto-conciencia de la realización del espíritu.

Contrastemos ahora este modelo (altamente simplificado) de ciencias humanas con el modelo de ciencias sociales.

1) El sentido no trasciende al objeto que se estudia pero tampoco es propio de él, es inmanente al contexto en que el objeto se da. El sentido verdadero del objeto aparece como función de su relación con el medio donde se da. El sentido de un objeto particular es el complejo de relaciones que lo ligan a todos los otros objetos. El producto cultural no señala hacia... sino que proviene de... Su significado no está en aquello hacia lo que se dirige sino allí de donde surge. Y surge y refiere a un complejo campo de relaciones e interacciones sociales. Aquello del objeto que señala hacia una trascendencia de sí mismo y de su entorno debe ser explicado como función de su situacionalidad y relacionalidad social.

Los sentidos están anclados a su momento y contexto, le son - inmanentes al contexto como sistema de relaciones. Más aún, las ciencias sociales refieren los productos humanos a funcio nes de procesos sin sentido propio. Tanto si la explicación científico-social refiere a intereses sociales como si refiere a una interacción sin hacer mención de intereses (como en la sociología formal de Simmel) los significados sociales surgen como funciones de dinámicas que no contienen sentido alguno. Algo parecido sucede en la lingüística estructuralista - donde los significados surgen del encadenamiento reglamentado de elementos insignificantes en sí mismos. El único sentido que la estructura de relaciones sociales puede tener es el de la reproducción de la estructura misma. Pero decir que el -- sentido de un sistema o proceso es su reproducción es igual a decir que no tiene sentido alguno. Las ciencias sociales refieren todo hecho social a función de reproducción de ese pro ceso o estructura, el hecho no tiene otra direccionalidad aun que la conflictividad interna del proceso obligue al proceso a sufrir cambios.

El sentido en las ciencias humanas tiene dirección pues representa el desenvolverse de un espíritu hacia su materiali zación y concientización completa. Los procesos y estructuras sociales de las ciencias sociales no se trascienden pues en ellos no se desenvuelve nada, sencillamente se reproducen los procesos o estructuras. Esa reproducción puede cambiar -

los mismos procesos pero los distintos estadios del proceso o estructura no representan estadios progresivos de mayor autenticidad o transparencia de un sentido interno. El sentido está en la interacción, la relacionalidad de los objetos de estudio establece sus significados. El desplazamiento del valor del objeto de valor intrínseco a valor extrínseco o relacional fue magistralmente presentado por Simmel en su ensayo sobre La filosofía de la moneda.

2) La historia no es un devenir, es sencillamente un porvenir. Los cambios sufridos en las estructuras de relaciones, la dinámica interna de la estructura que resulta en cambios estructurales, no se dirige hacia lugar o estado alguno. No se puede leer en la historia de esos cambios una direccionalidad necesaria. La dirección de un cambio particular está determinado por el choque o interacción de múltiples fuerzas o funciones del proceso. Pero la estructura de relaciones de fuerzas no se encuentra en ningún tipo de evolución necesaria. Los cambios históricos son indeterminados. Los cambios históricos pueden ser explicados y comprendidos pero no se puede leer en ellos direccionalidad necesaria. No existe nada dentro del proceso histórico que se viene realizando. Cada evento, para comprenderlo, es preciso enmarcarlo en la función -- que cumple en el proceso social. Es preciso pues, mostrar de dónde proviene, pero allí de donde proviene no se halla un algo que deviene. El sentido de los eventos señala hacia nudos

de relaciones que son las fuentes de sentido, pero esos nudos no tienen fin alguno. El sentido, pues, señala hacia allí de donde surgió pero no hacia donde se dirige pues no tiene dirección prefijada.

3) Si los productos culturales, los sucesos históricos y la estructura social no son un devenir sino un provenir y ese lugar de origen y despliegue es un campo de relaciones cuyos cambios generados no trascienden su origen sino que lo realimentan, interpretar un evento es acompañarlo en su movimiento pero de forma distinta al acompañamiento del científico-humanista. No se acompaña el movimiento en su movimiento progresivo, sólo se le acompaña en su movimiento regresivo, se recorrer el modo en que surgió de la estructura de relaciones. Se reconoce su forma de haber sido construido. En las ciencias humanas interpretar era llevar el objeto hacia el espíritu -- que en esa objetivación se venía realizando, lo que simultáneamente era un movimiento cognoscitivo regresivo y progresivo: se refiere al objeto a lo que lo ha creado y se reconoce el espíritu que deviene por medio de esa creación. En las ciencias sociales el movimiento cognoscitivo es sólo regresivo. Es un reconstruir el fenómeno al concebirlo como construido. El científico social no asiste a lo que por medio -- del objeto de estudio se viene realizando, no pasa a ser autoconciencia de ese devenir. Pues lo que yace en la construcción del objeto no es un espíritu sino un sistema de relacio-

nes. Y el papel del científico-social es el de descubrir ese sistema.

El científico-social se distancia del objeto de estudio. Este distanciamiento se da a través de las dos operaciones típicas de las ciencias sociales: relacionar el fenómeno y construir un concepto del fenómeno. Al relacionar el fenómeno, - al mostrar la estructura de relaciones donde el fenómeno debe ser situado y comprendido, el científico social considera el fenómeno en su exterioridad. No busca el científico social - conocer lo único, concreto y específico del fenómeno, lo inherente al fenómeno. Sino que la ciencia social lo observa en su interacción externa con su entorno. En comparación con la interpretación humanista, que distanciaba al objeto de su entorno e intentaba, por medio de la empatía, obtener un acceso al contenido espiritual del objeto, la perspectiva científicista es una perspectiva formal, distanciada.

Pero el científico se distancia también a través de la - conceptualización. El científico social abstrae y generaliza al objeto de estudio para sintetizar los datos empíricos en - modelos. Y estos modelos generales, como, por ejemplo, los - "tipos ideales", son construcciones. No pretende el científico tener un acceso directo al objeto sino que busca construir conceptualmente un concepto del objeto. Y el concepto es una construcción de un objeto que tal como lo muestra la ciencia social, es el mismo resultado de una construcción social. La

interacción social construye fenómenos que luego la ciencia - para comprenderlos debe reconstruir mentalmente. Los significados de los eventos sociales, que al estar depositados en la relacionalidad en que los eventos se dan, yacen ya en una relación de exterioridad con relación al evento, al ser presentados como resultado de una construcción y no como contenidos del evento, son doblemente alejados del evento social con el cual se entró en relación cognoscitiva. El científico social se aleja del objeto de estudio de doble manera: Estudia la -- forma de relacionarse del objeto con la dinámica social y no un supuesto contenido del objeto: Y considera la relacionalidad del objeto como un construido y no como su contenido.

El pensamiento humanista decimonónico se caracterizó por que toda elaboración teórica anunciaba, a la vez, un Proyecto. A este aspecto llamó Mannheim el elemento utópico del pensamiento humanista.⁵ Teorizar, para el modelo cognoscitivo de las ciencias sociales es, también, desarticular todo Proyecto ligándolo, situándolo en un campo de luchas y mostrándolo, no como principio rector de ese campo sino como un construido -- parcial, la máscara de una de las fuerzas en pugna. Así lo consideró Weber: "Estamos ante la imposibilidad de hacer un -- todo con los diferentes puntos de vista que, finalmente, pueden considerarse acerca de la existencia y, por consiguiente, de la imposibilidad de disipar la lucha entre ellos..."⁶ El científico social no se une al movimiento de los fenómenos --

que estudia sino que, al nivel del conocimiento, se distancia de ellos al considerarlos "objetivamente". Weber otra vez: - "Hoy, el conocimiento científico tiene que ver con extirpar - la fe en la existencia de algo que puede llamarse "sentido" - del mundo.⁷

Sinteticemos en un cuadro el contraste entre ciencias hu-
manas y ciencias sociales que hemos resaltado:

	C. HUMANAS	C. SOCIALES
Fuente de sentido con respecto al entorno	Trascendente	Inmanente
Dirección que señala el sentido	Devenir	Provenir
Relación del intérprete con el sentido	Unión	Distanciamiento

2.2. EL MUNDO "VIVIDO" DEL HUMANISTA DESILUSIONADO

Los fundadores de las ciencias sociales provenientes de las ciencias humanas fueron humanistas desilusionados. Pero si las ciencias sociales nacen en Alemania como hijas legítimas de las ciencias humanas, ¿no es de extrañar un cambio tan radical de perspectiva? Si los pensadores que fundaron esta nueva perspectiva científicista se formaron en un ambiente hu-
manista, ¿cómo dar cuenta de un cambio tan sustancial? El úl-
timo cambio de siglo se caracterizó por un intenso pesimismo

cultural entre los círculos de intelectuales humanistas alemanes.⁸ Y fue a raíz de esta crisis ética-espiritual que surgieron las ciencias sociales de entre las ciencias humanas. - Son muchos los factores que configuran el terreno donde nace este giro de una perspectiva humanista a una estricta ciencia social. Y son posibles varias explicaciones para dar cuenta de este giro. Como hemos visto anteriormente existen dos explicaciones principales del surgimiento de ciencias sociales "wertfrei": una defensa con respecto a la validez de un conocimiento científico de la actividad humana, defensa encabezada por Karl Popper; y una crítica con respecto a intereses -- constitutivos del conocimiento y a consecuencias prácticas de distintos modos de hacer teoría social, crítica hoy encabezada por Jürgen Habermas. Karl Popper explica y legitima la --cientificación del pensamiento social como necesidad interna de la lógica de las ciencias, una progresiva autocrítica de -- la razón social. Jürgen Habermas explica y critica esta evolución por su interés técnico de controlar la realidad social instrumentalizando la razón, divorciándola de todo juicio de valor. Nosotros consideramos que si observamos más de cerca el giro tan radical de ciencias humanas a ciencias sociales -- se nos va revelando un otro sentido para la postura científica.

¿En qué consistió el pesimismo cultural en el que nació la sociología alemana, cuáles son los componentes centrales --

de la desilusión tal como los fundadores de un pensamiento social cientificado los vivieron? Para responder y describir la experiencia de la desilusión utilizaremos la obra sociológica de Karl Mannheim. Karl Mannheim es conocido por ser uno de los primeros exploradores de la rama sociológica conocida por Sociología del Conocimiento. Pero si se relee su obra se puede ver como esta Sociología del Conocimiento es principalmente elaborada como una reflexión sobre la perspectiva sociológica. Karl Mannheim, alumno de Alfred Weber, explora el -- sustrato social y vivencial que posibilita el surgimiento de la sociología. Mannheim fue, pues, más que un sociólogo del conocimiento, un intento de auto-conciencia de la sociología. Inicialmente opuesto a una crítica sociológica de las esferas espirituales, argumentando las limitaciones y posibilidades de la sociología, caracterizando "fenomenológicamente" su "actitud fundamental", fue pasando poco a poco a abogar por tal tipo de sociología. Su obra, especialmente lo publicado durante su estadía en Heidelberg,⁹ es una valiosa auto-reflexión del sociólogo sobre el surgimiento y posibilidad de su propia forma de vivir el mundo que teoriza.

El mundo que el sociólogo sale a comprender es vivido como un conjunto de procesos inmanentes de los que el sociólogo se siente extrañado. Inmanencia y extrañamiento son las dos experiencias centrales del humanista desilusionado según Mannheim.

La historia va pasando de ser un recorrer del hombre y la cultura hacia etapas progresivamente más auténticas a ser meramente el producto de procesos inmanentes, procesos que no se dirigen hacia fin u horizonte alguno. Los sentidos son meros significados pues no llevan inscritos dirección alguna. Los significados se entienden por su lugar de origen, allí donde provienen (por ejemplo: intereses materiales), o por su puro relacionismo. La nueva esfera social desde que la sociología pretende explicar todo fenómeno humano está compuesta por esos dos elementos: intención como interés social y relacionismo como interacción social. Lo que queda eliminado del campo de la experiencia es la direccionalidad que caracterizaba la noción de sentido en la Filosofía de la Historia. En este sentido Marx es un punto intermedio entre Filosofía de la Historia y Sociología. Marx amarra el sentido de la historia a la reproducción material de la vida por medio de los intereses materiales y su estructura conflictiva, a la vez que le halla una direccionalidad a la historia. Si para los científicos humanistas la progresiva inmersión en la inmanencia significaba una erosión del sentido, mostrar que el sentido mismo provenía de los procesos inmanentes era hacer temblar todo el edificio.

Pero privilegiar la esfera social por encima de la esfera política o de la idea de comunidad, privilegiar "Gesselschaft" por sobre "Gemeinschaft"¹⁰ no sólo implica un cambio -

en la concepción de sentido. Implica también un desplazamiento en la escala valorativa de los distintos tipos de actividad humana. La Filosofía de la Historia privilegiaba al hombre de estado y al artista como modelos del hombre creativo. La esfera social, descubierta en toda su agudeza por Marx, --acentúa el trabajo y la interacción social: Son el obrero y la clase o sector social los nuevos paradigmas de la actividad humana: La producción material y la lucha de clases son las nuevas actividades significativas principales de la historia: La fuente de significados para el mundo y la historia está en la esfera de la reproducción de la vida. Y estas actividades, para una sensibilidad humanista conservadora, son --prosaicas, carentes de sentido. Al cobrar valor e importancia la reproducción de la vida material y las luchas de intereses materiales el mundo y la historia se van anclando a un mero aquí que no señala ya hacia un más allá. La experiencia de lo material --carente de un sentido en sí para las ciencias humanas-- se incrementa, decrece la experiencia de lo individual. El humanista desilusionado ve más lo carente de sentido porque lo inmanente ha cobrado más presencia. El grano social muestra más su necesidad que su posible trascendencia. --La inmanencia se presenta ahora como fuente misma de significados y no como referentes del sentido. La vida de la comunidad está crecientemente organizada en base a los criterios de utilidad burguesa o de conciencia clasista del proletariado.

Y esto para la intelligentsia alemana, fuertemente integrada al estado absolutista y a las castas aristocráticas, significaba la creciente conciencia de lo terrenal por encima de lo espiritual. Todo el siglo XIX fue testigo de este deslizamiento y las teorizaciones intelectuales del "mandarinato alemán"¹¹ pueden ser comprendidas como intentos desesperados de mostrar que dialécticamente lo material carente de sentido -- trascendía hacia la plenitud espiritual. El cambio de siglo evidencia ya un agotamiento teórico. A la intelligentsia se le dificulta cada vez más ver su realidad dirigiéndose hacia ideal alguno. (Y aquí quizás se podría mencionar a Nietzsche en sus hirientes ensayos de hallar una salida). El entorno humano no provee ya documentos del espíritu sino una abrumadora facticidad chata.

Lo que es preciso señalar aquí es que este fatal hundimiento en lo real puede ser tan sólo así sentido por un alma conservadora. Independiente de que ésta fuera o no la realidad histórica, así era vivida por intelectuales formados en una sensibilidad humanista conservadora. Esta experiencia de creciente inmanencia y su "pathos" fatalista tan característica de los escritos de Tönnies, Simmel y Weber proviene no de su nueva postura científicista sino de la tradición del pensamiento conservador alemán. Es desde la organización perceptual tradicional que la nueva situación socio-histórica se vivía como un hundimiento.

Paradójicamente este progresivo hundimiento en lo material conlleva una creciente sensación de extrañamiento. Con la erosión de sentido experimentada por la escasez de referencia a lo espiritual tanto en los productos culturales como en los vínculos sociales, éstos comienzan a aparecer como meras construcciones o estructuras. Carentes de contenido, son percibidas desde fuera. Una catedral gótica anuncia lo que contiene, que es, a su vez, su vocación de trascendencia. La Torre D'Eiffel anuncia y muestra sólo su andamiaje, la vacía construcción que la levanta. Sólo puede ser apreciada en su construcción, desde fuera, pues no contiene un adentro.

Los vínculos sociales no son los inalienables compromisos de la comunidad tradicional sino el contingente "contrato social", es un vínculo de exterioridad e inherentemente débil. Y la debilidad de los vínculos sociales modernos es quizás el temor fundacional de toda sociología desde el Nouveau Christianisme de Saint-Simon. Con respecto a las nuevas formas de organización social el hombre no puede sentirse ligado en su interioridad, como persona única, sino sólo por abstracción, como ente general (miembro de una "clase", como tipo). Los entes sociales tradicionales están ligados orgánicamente, los entes colectivos modernos son aglomeraciones por categoría: es el paso de estamentos a clases.

Igualmente, toda forma de propiedad moderna, incluida la fuerza del cuerpo, es alienable. Ninguna propiedad es inhe-

rente a la persona, nuevamente, es exterior a ella. La persona está relacionada de múltiples formas a la sociedad pero -- ninguna de éstas le define en su ser de persona. O, también, la misma definición de persona va perdiendo un contenido concreto y se le va reduciendo a relacionalidad.

La misma cultura esteticista del periodo nos sugiere esta aguda sensibilidad de formas y estructuras que implica un distanciamiento de los objetos. Y esta perspectiva distancia da de los eventos y objetos resultará en la funcionalidad a la que la sociología referirá todo contenido. "Ningún nivel conceptual sociológico sería posible si el sujeto de la experiencia no tuviera simultáneamente la capacidad de experimentar la funcionalidad de todas estas formaciones".¹²

2.3. LA RELACION ENTRE EXPERIENCIA DEL MUNDO Y PRACTICA DEL CIENTIFICO SOCIAL; DE INTELLECTUAL DESILUSIONADO A INTELLECTUAL DESILUSIONANTE

Estas dos experiencias fundamentales del sociólogo, inmanencia y extrañamiento, como fueron descritas por Mannheim, -- también caracterizan su práctica científico social. El científico social amarra todo significado a su procedencia interesada o relacional y así, se distancia de todo fenómeno. He aquí los dos componentes centrales de su praxis científico-social. Desarma todo sentido mostrando que tan sólo es un cons

truido y que su fuente se localiza en la esfera social. Y al desarmar todo sentido se distancia de él.

Primeramente hemos esbozado los modelos contrastantes de ciencias humanas y ciencias sociales. Luego hemos pasado a - caracterizar la experiencia fundamental del mundo socio-histórico que sustenta el modelo de ciencias sociales. Esta experiencia no es sino la experiencia de una sensibilidad humanista-conservadora, o sea, una sensibilidad formada por nuestro primer modelo de ciencias humanas, que ve fatalmente un espacio social organizado crecientemente por fuerzas y principios contrarios a sus esquemas valorativos. El pesimismo cultural de la época se debe a una intelligentsia que no puede ser ya fuente y horizonte, origen y referencia de valores rectores - de la vida nacional. Pero si la forma de vivenciar su presente pertenece a una mentalidad humanista-conservadora resulta sorprendente que la práctica científico-social sea una metodización y, por tanto, una intensificación de esa experiencia. Se ve fatalmente una continua erosión de sentido pero se decide instrumentalizar la razón convirtiéndola en un método erosionante de sentido.

El científico social que estamos estudiando resulta ser más que un intelectual desilusionado. Es un intelectual desilusionante. La desilusión entre los intelectuales humanista-conservadores que dio paso a las ciencias sociales, si bien - es parte de una forma de vivir el presente, al observar noso-

tros que el método científico-social mismo no es sino una metodización de la desilusión, hemos de comprender que además - de la desilusión, existe aquí la decisión de desilusionar. - La vivencia del mundo es de desilusión pero la teorización de esa vivencia es, ella misma, aun más sistemáticamente desilusionante. El científico-social halla un mundo desliziándose - hacia una desilusión ético-espiritual pero desarrolla y legitima un estricto método desilusionante. Como intelectual desilusionado diría: "nada me convence". Como intelectual desilusionante dice: "nada ha de convencerme". Percibe como creyente sin sentido el que todo sentido haya sido demistificado al anclarlo a procesos materiales inmanentes pero concibe la práctica científico social como un método de develar todo sentido como interesado o funcional. Presencia el debilitamiento de todo anuncio de trascendencia y decide, además, atacar toda trascendencia. Se siente progresivamente extrañado de los contenidos concretos y únicos de los fenómenos y decide hacer del pensamiento un método de estricto distanciamiento de todo contenido significativo.

Fundar una ciencia social en un ambiente dominado por -- las ciencias humanistas sólo puede significar la desilusión - de los ideales que inspiraban al pensamiento humanista. Pero encontrar intelectuales que, formados por esos ideales humanistas y lamentándose de la desidealización sufrida por la - historia y la sociedad, han decidido abocarse a metodizar el

mecanismo de desilusión y a legitimarlo nos debe resultar extraño. ¿De dónde proviene el impulso a desilusionar o falsificar ideales o valores? ¿Qué significado puede tener decidir vivir desilusionado, decidir vivir desilusionando todo ideal? ¿Qué ideal puede existir tras esta decisión de vivir sin ideales?

Como notan Löwy, Ringer y Gay¹³ la crisis ético-espiritual que acosó a la intelligentsia alemana durante el último cambio de siglo encontró al menos tres salidas distintas. Estas tres salidas encuentran tres personajes que muy bien las tipifican: Stephan Geor, György Lukács y Max Weber. Por un lado tenemos el vitalismo o irracionalismo, representado, en los años de la República de Weimar y en la ciudad de Heidelberg por el círculo de literatos que se reunían alrededor del poeta irracionalista Stephan Georg. Como se sabe la gran mayoría de los intelectuales de la "Lebensphilosophie" se pasaron al Nacional Socialismo durante los años 30. Esta corriente encontró sus ecos entre historiadores que, como dice Peter Gay en su sintético ensayo Weimar Culture, mitificaban el pasado alemán y cantaban a un supuesto "Volksgeist" heroico y cuasi divino. Ante la falta de esperanza en los procesos históricos, ante la incapacidad de hallarle direccionalidad a los sucesos, algunos historiadores hicieron renacer la óptica mítico-heroica por medio de pseudo-investigaciones del gran pasado alemán. "Naturalmente, casi inevitablemente, los bus-

cadores de una vida con sentido en una República sin sentido se dirigieron a la historia alemana para allí hallar modelos o consuelo. Y hallaron lo que buscaban: la historia alemana resultó ser singularmente rica en héroes sobre-engrandecidos y en escenas memorables, ambos muy valiosos para los hacedores de mitos."¹⁴ Esta salida se dedicó a exaltar un vitalismo -- preconceptual y anti-intelectual, un culto a las sensaciones puras y al decisionismo que engrandecía al poeta como visionario y al guerrero como héroe.

El irracionalismo constituyó uno de los extremos de una organización tripolar de las esferas intelectuales de este período: provenían y pertenecían al mismo sector social. Al -- "mandarinato alemán" de intelectuales y altos funcionarios -- del estado como les ha llamado Fritz Ringer.¹⁵

El segundo polo de la salida a la crisis ético-espiritual en que se sumió la intelligentsia alemana durante el último cambio de siglo, lo constituyeron los intelectuales que se radicalizaron hacia la izquierda. Cercano a este polo encontraremos unos años más tarde al Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfort, el que luego sería conocido como la Escuela Crítica de Frankfort. Michael Löwy ha llevado a cabo una investigación sobre la radicalización de los intelectuales humanistas en la figura de quien fue, quizás, el más famoso representante de este giro: György Lucács.¹⁶ El problema de la explicación de Löwy es su convencimiento de que -

en la Historia se revela una Verdad, la misma que Lukács pudo reconocer y la que, una vez reconocida, le permitió dar el giro "correcto". La investigación de Löwy está desafortunadamente determinada por su presuposición: Para Löwy la crisis intelectual alemana se resuelve entre los que confundieron la Verdad y por lo tanto reaccionaron contra ella y los que la reconocieron y se unieron a la objetivación de la Verdad en la forma de la revolución y la fundación de estados socialistas. La radicalización de los intelectuales humanista-conservadores en los años inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Mundial fue un fenómeno muy extendido, dio pie a una amplia literatura dentro y fuera del marxismo y fue, quizás, la causa de que el intelectual pasara a la sociología como un personaje digno de ser estudiado.¹⁷

Y el tercer polo o tercera "salida" del pesimismo cultural del cambio de siglo lo constituyen aquellos a quienes -- aquí pretendemos comprender: los científicos sociales o la -- "Wertfrei Soziologie". Una salida extraña porque representa esta corriente a aquellos que se negaron a plantear una salida. Objetividad científica es otra forma de proponer que del presente no hay salida, la historia no tiene un sentido con el cual debemos comprometernos a transformar el presente pero tampoco tiene el presente una "entrada" o aceptación pura. Celebrar el puro presente como intensa vitalidad es refugiarse en la sensación pura y perderse en los impulsos del incons

ciente.¹⁸ ¿Cómo hemos de entender esta propuesta de no salir de una crisis sino de quedarnos en ella, más aún, no el estar en ella sino el ser la propuesta "la sistematización de la duda que se encuentra en la vida social como una vaga inseguridad e incertidumbre?".¹⁹ Como parte de un ambiente cultural en crisis por la inmensa confusión ética, las ciencias sociales que vemos surgir en ese momento, representa la decisión de vivir el impasse qua impasse. Como había propuesto Freud en El provenir de una ilusión: más allá de la ilusión y el -- consuelo.²⁰

El pensamiento alemán fue durante el siglo XIX la fuente principal de la crítica conservadora a la Modernidad. Par-- tiendo con el Romanticismo, Alemania generó la principal crítica conservadora, al igual que la más profunda crítica revolucionaria a la sociedad capitalista burguesa. Sin embargo, es de este ambiente tan acentuadamente anti-modernista que -- surge la posición científicista que aquí nos ocupa, como propuesta de suspensión de juicios de valor. En este sentido se podría considerar la Sociología "Libre de valores" como una -- reacción contra círculos académicos abrumadoramente críticos del proceso civilizatorio occidental. Pero la nueva sociología alemana es de marcado cuño conservadora en su diagnóstico de la civilización. Proponen un método científico que al investigar suspenda los juicios de valor como continuación de -- un pesimismo cultural que les embarga y no por un intento de implantar el positivismo entre la intelligentsia alemana.

Y si lo que los mueve es un interés de dominio técnico - de la realidad, ¿por qué no proponer un dominio que se acerque hacia alguno de los otros dos polos hacia los que se movía el pensamiento anti-modernista: derecha o izquierda? Si se rechaza el presente y la dirección a que lleva la civilización, y la reducción de la razón a instrumento se da con el fin de someter la realidad a los designios de estos pensamientos, ¿por qué no pretender someter la realidad y llevarla hacia el estadio propuesto por reaccionarios o revolucionarios? No dudamos de que la cientificización del pensamiento humanista implica una instrumentalización de la razón y un intento de control técnico ejercido sobre la realidad social. Pero las otras dos salidas descritas, reaccionaria y revolucionaria, conllevan también una fuerte dosis de sometimiento de la realidad al designio de la mente del intelectual. La salida revolucionaria, de lo que se puede observar con la formación de estados socialistas en Rusia y Europa Central, ha implicado una impresionante capacidad de control para castas de burócratas-intelectuales institucionalizadas de forma similar a la institucionalización de burócratas e intelectuales bajo el absolutismo del que provenía y el que se le hacía añicos a la intelligentsia alemana durante el último tercio del siglo XIX. Las tres salidas y no sólo la científicista, mostraron una fuerte vocación de dominio y control.

Lo que más sorprende de la postura científicista que evolucionista de las ciencias humanas es la antinomia entre situa--

ción y postura, entre lo que se ve suceder y la actitud que se asume. Ante la erosión espiritual percibida fatalistamente el científico social decide ser parte y emcanismo de esa erosión, aunarse consciente y voluntariamente al mismo desmantelamiento al que le teme. Si la situación social amenaza con falsear todo contenido espiritual y eso se ve con horror, - ¿por qué elaborar y defender un método falsificante? Si el momento exigía, para la sensibilidad humanista-conservadora, una renovación espiritual -y tanto Lukacs como Georg optaron por vías de renovación espiritual- ¿por qué dedicarse a imposibilitarla? Se ve con horror el vaciamiento del espíritu - pero se legitima un método de vaciamiento del espíritu, Antinomia de este científico social: Lamentarse de la irreversible y totalizante racionalización de la vida, la "noche helada que se cierne sobre nosotros" a que aludía Weber, y efectuar una estricta racionalización del pensamiento sobre la actividad de los hombres, lamentarse de la instrumentalización de la vida humana e instrumentalizar el pensamiento sobre esa vida.

En este capítulo hemos intentado mostrar que es la desilusión ético-espiritual la que marca el surgimiento de un pensamiento social cientifizado de entre un ambiente intelectual humanista-conservador. Pero, además, hemos notado lo extraño que resulta el darse cuenta de que el pensamiento científico es un método de desilusionar y desidealizar la histo--

ria y la sociedad. Debemos pasar pues a reflexionar sobre -- los mecanismos de crítica y desilusión ético-espirituales: -- ¿Cuáles son los mecanismos por medio de los cuales se deva- -- lúan los valores y cuál es el sentido de ejercer estas deva-- luaciones? Mecanismos y móviles de las críticas ético-espiri- -- tuales será el tema de nuestros próximos capítulos. Pretende- -- mos así llegar a la postura ética del científico, comprender el sentido de su lema: nada ha de convencerme.

3. REFLEXION Y AUTO-AFIRMACION

3.1. DEVALUACION PARA RENUNCIAR Y PARA AFIRMAR

En este capítulo intentaremos comprender los mecanismos de crítica ética que operan en nuestra cultura. Debemos -- concentrarnos en el giro ético más importante de la época moderna, la erosión de la ética cristiana y el auge de la ética humanista de la auto-afirmación. Pretenderemos señalar el -- funcionamiento y los presupuestos de la falsificación ético-espiritual que constituye la crítica ética moderna, la devaluación de todos los valores cristianos occidentales. Si bien -- esta crítica cultural fue fruto de una pluralidad de factores, tanto ideales como materiales, y no debe ser reducida a sólo uno de ellos, nuestra descripción será extremadamente simple por la siguiente razón: El proceso de erosión ético-espiritual europeo cristiano, proceso multideterminado, puede ser -- observado como proceso, pero pueden ser también observados -- los actos de realización de la erosión. En un momento cualquiera de esa historia podemos hallar valores devaluados y la explicación de esta situación deberá ser tan compleja como lo es la sobredeterminación del fenómeno. Pero en ese mismo momento podemos hallar la ejecución de una crítica, un acto -- consciente y voluntario de falsificación de un sentido. En --

nuestro intento de entender la erosión valorativa que impregna nuestra cultura y el surgimiento de un pensamiento social decididamente desilusionante nos concentraremos en la comprensión del acto de ejercer la crítica y no en los posibles complejos de determinaciones de tales actos o en la erosión ética como fenómeno histórico.

¿Cómo se devalúa un valor? Mas, ¿qué es un valor? (Utilizaremos el término valor como denominativo genérico que comprende a una amplia esfera axiológica: principios, ideales, - sentidos, etc.) Un valor es, sencillamente, un en sí, algo - que es en sí mismo, o una cualidad de ese algo que no es ni - subsumible, ni reductible, ni referible, ni comparable a ninguna otra cualidad. Un en sí, pues, refiere a unicidad e - - identidad. Un valor es un en sí y esto significa ser un fin en sí mismo. Lo que implica que no puede ser explicado refiriéndolo a otro, su ser en sí no tiene otro fin que sí mismo: Es un en sí y un para sí. No es útil para... ni sirve para... De Tocqueville señalaba genialmente la antítesis entre un - - ideal y un útil con su célebre frase sobre la libertad: Decía: "Quien precisa preguntar para qué sirve la libertad ha nacido para servir." El valor de algo es lo que de ese algo es un - en sí y para sí. El sentido de un acto es el en sí y para sí de ese acto.

Devaluar un valor es, pues, resultado de un mecanismo -- muy sencillo. Basta con referir ese valor a otro. Basta mos

trar que es una utilidad o que procede de otro en sí para devaluarlo. En la medida en que el historicismo refiriera los ideales de una época a su procedencia histórica, los hiciera provenir de factores anclados a su tiempo, parciales, los relativizaba. En los Evangelios Jesús invalidó el acto de caridad que se anuncia públicamente, pues al anunciarse descubre su utilidad, muestra que el fin del acto era otro. El Utilitarismo, incapaz de concebir en sí, pretende valorar midiendo la utilidad de los objetos. Y siendo una propuesta valorativa acaba devaluándolo todo. La devaluación de este tipo es muy antigua y muy abstracta. Debemos, pues, añadirle otros elementos para describir más exactamente el mecanismo devaluativo moderno.

La esfera axiológica cristiana introduce en la descripción que hemos hecho dos nuevos elementos: un único y verdadero en sí y para sí y un falso en sí y para sí innato en el hombre. El cristianismo propone un teocentrismo. El único ser en sí y para sí es Dios (el cual es, a su vez, único Dios verdadero). Con respecto al mundo antiguo el cristianismo destruye tanto el politeísmo como la esfera valorativa mundana. El cristianismo devalúa naturaleza y mundo al negarles existencia en sí y para sí. Tanto el mundo de objetos en que vive el hombre como la naturaleza en la que ese mundo ha recortado y organizado un espacio humano son, para el cristianismo, una colección de útiles cuyo peligro y amenaza estriba,

precisamente, en ser considerados como en sí y para sí. -- Desde esta perspectiva la única fuente y sustento de la esfera axiológica es lo sagrado. Sólo lo que es parte de lo sagrado y conduce hacia lo sagrado tiene valor alguno.

El segundo nuevo elemento que sería necesario agregar a la descripción que inicialmente hicimos sobre el valor para comprender cómo opera el mecanismo de devaluación de valores bajo la ética cristiana es el postulado sobre el egoísmo innato del ser humano. El cristianismo parte de un antropocentrismo que debe ser superado. El hombre, natural y espontáneamente, sólo se reconoce a sí mismo como un en sí y para sí. El hombre es él mismo el único valor que él inicialmente reconoce y todo lo devalúa al considerarlo un medio para él, el hombre éticamente maduro es aquel que ha podido reconocer el verdadero ser en sí y para sí: lo sagrado. Y la maduración del hombre, la superación de su estado original, se logra a través de la renuncia de sí mismo. Afirmar el único verdadero ser en sí y para sí requiere, para el hombre, por naturaleza egoísta y soberbio, renunciar a este falso ser en sí y para sí, renunciar a sí mismo. Con relación a la esfera divina es valioso lo que afirma la existencia divina, con relación a la esfera humana es valioso lo que se desinteresa de los hombres. En el mundo de los hombres cobra valor lo que está desprendido del egoísmo humano, lo que existe independientemente de deseos, intereses, propósitos y conveniencias humanas. De

saparece de la esfera de valor los deseos del hombre pero también el mundo y la naturaleza. Para la ética cristiana el en sí y para sí sólo puede ser reconocido a través del desinterés pues sólo trascendiendo su original e innato egoísmo pueden los hombres acceder a una conciencia justa. El cristianismo implica una ética de renuncia.

¿Cómo se devalúa un valor bajo el cristianismo? Sencillamente, mostrándolo interesado. Con sólo mostrar que lo que se presenta como un valor interesa a los hombres, que ha surgido como medio para satisfacer intereses humanos, el valor queda devaluado. La vida monástica cristiana recibió dos fuertes golpes en el siglo XVI que siguen esta lógica de mostrar un trabajo de auto-renuncia como un trabajo de auto-afirmación y gratificación. Martín Lutero rechazó el monasticismo porque lo consideró una práctica auto-afirmante (fue la misma crítica que ejerció sobre las indulgencias). El místico piensa que su obra mística es la que lo salva, piensa que él puede salvarse a sí mismo. La aparente radical renuncia de sí mismo de la vida monástica es vista por Lutero como auto-afirmante.¹ Iñigo de Loyola devalúa esta huida del mundo por considerarla auto-gratificante, interesada. Sólo viviendo en el mundo es posible renunciar a sí mismo. La búsqueda mística de lo sagrado es búsqueda de éxtasis, de voluptuosidad, obedece a placeres humanos.² Tanto Lutero como Loyola intentan mostrar que los valores monásticos, anteriormente dignificados por renunciantes, son realmente auto-afirmación

del hombre. Bajo el imperio de la ética cristiana todo valor que muestre su interés o su deseo se devalúa automáticamente.

La crítica ética moderna pareciera ser, en primera instancia, similar a la crítica valorativa que se da en el cristianismo. ¿No se basó la crítica ideológica marxista en mostrar que los valores de la civilización occidental moderna -- eran los intereses de la burguesía capitalista? ¿No es en este sentido también que ha sido aplicado el psicoanálisis a -- una crítica cultural, demistificando los ideales como discurso encubierto del deseo? La lucha ideológica contemporánea -- desacredita el discurso del contrincante develando los intereses o deseos que lo sustentan, traduce el discurso al deseo -- del otro, a la auto-afirmación del otro e infiere de la distorsión del deseo en ideal, del trabajo de enmascaramiento de la intención auto-afirmante, un proyecto de dominio. La crítica contemporánea desarma un discurso al señalar sus deseos y así lo falsifica. E interpreta la distorsión, el esconderse del deseo, en interés de dominio. De esta forma, tanto -- Marx en el discurso de la burguesía como Freud con los ideales del yo pusieron en tela de juicio los ideales cristianos. Pero el mecanismo moderno de devaluación de valores, semejándose a la crítica propia de... y posible en la ética cristiana, es el contrario al mecanismo cristiano.

La falsificación post-cristiana o, mejor dicho, la crítica que falsificó la ética cristiana, previo a descubrir el in

terés que esconde un valor, acusa a ese valor de ser enajenante, de ser contrario a los intereses del hombre. La crítica moderna busca primero cuál es el interés del hombre, acusa -- luego al valor que este hombre asume de ser contrario a su interés o deseo y finalmente se pregunta qué otro interés o deseo se encubre tras ese valor. El interés contrario que se ha erigido en valor es localizado en otro hombre, otro grupo de hombres u otra instancia psíquica a la fuente de deseos -- del hombre que se quiere liberar, y a esta localidad se le -- acusa de intento de dominio. El paso previo que efectúa la -- falsificación valorativa moderna, la referencia a los intereses auténticos del hombre, marca la gran diferencia de la ética moderna con respecto a la ética cristiana. Si para la ética cristiana era el desinterés del hombre con respecto al valor lo que permitía reconocer un valor, para la ética moderna es el desinterés la marca de fábrica de una distorsión o -- encubrimiento efectuado. Para la ética post-cristiana el desinterés es la máscara de un contra-interés. Para la ética -- moderna el valor es un interés auténtico.

La ética cristiana era una ética de renuncia. Se partía de un falso en sí (el egoísmo del hombre) y se trascendía hacia el reconocimiento del verdadero en sí (lo sagrado) a través de la renuncia del hombre de sí mismo. La ética moderna parte de la enajenación del en sí de sí mismo y busca el reconocimiento del en sí en sí mismo. Esto es, en la ética moderna

el hombre es el único en sí y para sí que existe (muerte de - lo sagrado: pero continuidad con la devaluación cristiana de mundo y naturaleza). La ética post-cristiana, ética antropocéntrica (tal como lo anunció Feuerbach: reducción antropológica de la religión³), es una ética de auto-afirmación. Todo lo que no afirme y reconstituya al hombre (de ser enajenado - de sí mismo a ser plenamente en sí y para sí) es un valor negativo, es devaluación del en sí. La realización o plenitud existencial del hombre es la auto-constitución del hombre ("el hombre haciéndose a sí mismo": Marx⁴) y ésta se logra por medio de la auto-afirmación del hombre.

Es de esta ética moderna que surge el mecanismo de falsificación de valores del que hemos sido testigos y ejecutados en los últimos dos siglos. Para una ética de la auto-afirmación del hombre todo desinterés es parte de la enajenación original en que esta ética halla al hombre y esta enajenación es proyecto de dominio de un otro (clases hegemónicas o complicidad superyo/ellos). Todo lo que me enajena de mí mismo, todo lo que me invita a renunciar a mí mismo es preciso devaluarlo. Se falsifica un valor mostrándolo primero enajenante con respecto al hombre o grupo que ha comenzado a buscarse a sí mismo, a liberarse, dando consigo mismo. Un valor o ideal enajenante es aquel que se interpone entre la conciencia y sí misma, es aquel que obstaculiza el viaje de la conciencia hacia sí misma. Segundo, se halla el interés que se esconde --

tras la fachada de ese valor o ideal, fachada de desinterés. Tercero, se localiza la fuente de ese interés escondido, fuente que es un otro. Cuarto, se estudia el trabajo de encubrimiento del interés del otro pues es este trabajo el mecanismo de dominio del otro sobre la conciencia que va tras sí misma. Es este el mecanismo fundamental de toda la crítica ética que opera en occidente desde principios del siglo XIX.

Estamos aún lejos, sin embargo, de llegar a comprender la decisión que habíamos encontrado en la razón desilusionante del científico-social. Desde la ética de la auto-afirmación la motivación de la falsificación de valores es búsqueda de lo verdadero, del ser en sí y para sí. El crítico, siguiendo esta ética moderna, dice: sólo me convence lo que me conduzca hacia mí mismo, hacia mi verdadero ser, y mi auto-realización será el convencerme de mí mismo (mas no de mí como me encuentro en mi primera conciencia de mí, la cual es conciencia enajenada, sino de la conciencia de mí a la que -- trasciendo por medio de la crítica de esa primera conciencia y sus falsos ideales) Y la razón desilusionante ha dicho: nada ha de convencerme.

En la ética cristiana la crítica de los valores era parte de un camino de trascendencia: trasciendo mi ser egofista, criticando y descubriendo los valores que sólo son máscara de mi interés. Y posterior a esta crítica estoy preparado para reconocer los verdaderos valores, los desinteresados con res-

pecto a mí, los valores de lo sagrado. En la ética moderna - la crítica es también un camino de trascendencia: trasciendo mi ser enajenado de sí mismo criticando los valores que me -- enajenan al no ser mis intereses sino el interés encubierto - de otro. Y, así, reconozco los valores auténticos, mis intereses, los que me conducen hacia mí mismo, hacia mi plena realización como ser en sí y para sí. Mas la razón desilusionante no critica para trascender sino sólo para distanciarse. - Faltará aún recorrer la ética de la auto-afirmación para ver brotar la experiencia de pura inmanencia. Pero, anterior a - este recorrido, debemos comprender el paso de una ética de renuncia cristiana a una ética de auto-afirmación moderna.

3.2. DE RENUNCIA A AFIRMACION: PENSAMIENTO REFLEXIVO

Este giro en los principios éticos occidentales ocurre - durante el cambio de siglo del XVIII al XIX en círculos reducidos de filósofos y teólogos. Más específicamente es en el Idealismo Alemán que encontramos sus primeras manifestaciones claras y conscientes.⁵ La nueva ética se va extendiendo en - la medida en que se extiende la crítica a la ética cristiana, proceso que podemos observar ampliándose progresivamente por todo el siglo XIX. Pero no es sino hasta las primeras décadas del siglo XX que esta ética post-cristiana se convierte - en un fenómeno cultural generalizado. Pero si en sus inicios

la ética de auto-afirmación conforma grandes proyectos (Hegel y Marx pueden ser considerados los más completos formuladores de los nuevos proyectos de auto-realización del hombre en base a la nueva ética), al lograr la nueva ética un dominio cultural decisivo, los proyectos que corresponden a esa ética comienzan una gradual pero continua erosión. Su hegemonía cultural es, a la vez, su descalabro como utopía.⁶

La forma en que se efectúa el cambio de la ética de renuncia a la ética de auto-afirmación resulta sorprendente por dos razones. Anterior al surgimiento de la ética moderna no hallamos a la ética de renuncia debilitada o acotada. Los tres siglos anteriores al siglo XIX marcan el auge y entronización de esta ética. La Edad Media es una época sumida en un hedonismo mundano, vista desde los siglos XVI al XVIII. Es como si Europa no hubiese sido verdaderamente cristiana sino hasta en los siglos inmediatamente anteriores a dejar de serlo. El movimiento cristiano protestante que nace en el siglo XVI promueve una intensa búsqueda de la renuncia del hombre a sí mismo. Se multiplican, tanto en el campo protestante como en el católico, las críticas de la auto-gratificación. Y estas críticas desmantelan poco a poco toda la parafernalia de la espiritualidad medieval. En el campo católico podemos mencionar la revitalización espiritual de Iñigo de Loyola. Se funda una nueva orden sacerdotal —tan importante en la esfera ideológica como lo fueron los jesuitas— sobre la obediencia y la entrega ciega del sacerdote al Papa como pilar cen-

tral de l...
 observar...
 trega ant...
 sia acosa...

Segur...
 ge entre...
 tre los m...
 cristiani...
 cia. Y c...
 que más e...
 guía del...
 grandes crítico...
 Pero la c...
 tración. ma...
 de la rea...
 miento es...
 tu...
 mo.

El a...
 nueva razón...
 científico...
 dores de...
 teología...
 teología...
 no han lo...
 del miste...

en los escritos de Loyola podemos
 al y ético de...
 olfítico-inst... para una Igle...
 rreversible.

l giro ético: la nueva ética no su...
 críticos del cristianismo sino en...
 sores del cristianismo. Contra el...
 la Razón, la razón de la nueva cie...
 tración el movimiento intelectual...
 ndera de la nueva razón como juez y...
 ración conoció entre sus miembros...
 ianismo como Voltaire y Diderot. ...
 l cristianismo no surgió de la Ilu...
 e derrumbó la ética cristiana surge...
 a contra la Ilustración, del movi...
 co a la razón, surge del Romanticis...

neo es usualmente atribuido a la...
 pero no es característica de los...
 ser ateos ni el ser grandes divulga...
 tionalidad moderna ha reducido la...
 'teología natural' más cercana a la...
 griegos.⁸ Las ciencias naturales...
 ir lo que se ha... una esfera...
 formulaba así esta irreductible exp...

riencia científica del misterio: "El verdadero misterio del universo es su comprensibilidad"). El estudio del mundo físico aparentemente resquebraja la mitología cristiana —la versión de la Creación, Exodo, etc.— pero no parece llegar a un ataque de fondo de la espiritualidad cristiana.

El ataque frontal contra el cristianismo se encuentra en ese nudo intelectual que está compuesto de Romanticismo, Idealismo Alemán, Ciencias del Espíritu y Materialismo Histórico. No fue la nueva racionalidad sino el nuevo humanismo el que engendró el golpe certero a la espiritualidad cristiana. Y el tema central de ese nudo no fue la razón sino la voluntad o la actividad de la cual la conciencia no está inmediatamente consciente y que la constituye, la actividad constitutiva de la conciencia. El ateísmo y la nueva ética de la autoafirmación nacen en una Filosofía de la Voluntad y no en una Filosofía de la Razón. Es cuando se estudia la actividad de la conciencia racional que se descubren los principios que niegan la ética de renuncia. A finales del siglo XVIII fueron sectores intelectuales conservadores y no sectores progresistas los que sentaron las bases del verdadero desmantelamiento del cristianismo, no de su parafernalia institucional o mítica, sino de su espiritualidad. La racionalidad desacreditaba creencias cristianas, el estudio de la voluntad destrufaba su creencia central: lo sagrado; y el camino de acceso a lo sagrado: la renuncia de sí mismo.

El tema de la voluntad, de la interioridad de la cual no somos inmediatamente conscientes, de lo anímico-volitivo, aparece claramente manifestado por vez primera en la Modernidad en el Romanticismo. Este tema es elevado a nueva esfera de existencia del hombre, esta esfera es previa a la esfera racional y es considerada por los románticos como fuente de autenticidad del hombre. La esfera de la intimidad se presenta como antitética al culto ilustrado de la razón. Es en esta polaridad que Isaiah Berlin nos describe Ilustración y Humanismo.⁹ Pero es preciso comprender que la interioridad no inmediatamente consciente del hombre es descubierta no por oposición al pensamiento racionalista. Los intentos de fundamentación de las condiciones de posibilidad de la nueva razón científica requirieron la inspección de la conciencia por sí misma. Es intentando fundamentar la razón que se desarrolla el método reflexivo como principal método de pensamiento filosófico moderno. Y este método consiste en vertir la conciencia sobre sí misma buscando una conciencia clara de sí misma, que dé cuenta de sí a sí misma. Y es mediante esta operación de hacer de la conciencia conciencia de sí misma que se descubre la estructura fundamental de esa conciencia como puro activismo. Kant muestra que la conciencia del mundo se sustenta sobre una actividad sintética de la conciencia, actividad espontánea y necesaria de la cual la conciencia no es consciente - en su inmediatez sino que sólo a través de la reflexión puede descubrir. Y esta actividad constitutiva de la conciencia y

no inmediatamente consciente, que la reflexión sobre la razón descubre, es el primer paso hacia el continuar descubriendo - el nuevo núcleo constitutivo del hombre que aquí llamaremos - "necesario activismo subjetivo": Es la voluntad (Shopenhauer), o el yo absoluto (Fichte), o el espíritu (Hegel), o el ser genérico (Marx), o la voluntad de poder (Nietzsche), o las pulsiones libidinales (Freud).

La problematización de la conciencia individual que tanto el Humanismo Renacentista como el Movimiento Protestante - como la nueva Física y la nueva Astronomía suscitaron, desarrolló el estudio de la conciencia. La conciencia se convirtió, quizás, en el tema central del pensamiento moderno. Y estudiarla requiere el reflexionar, el introspeccionarse. El reto de la conciencia individual se dirigía contra los reclamos de la Tradición-Institución cristiana de que el hombre es incapaz de ser su propio guía (hacia Dios y hacia el Universo: con respecto a la Verdad y con respecto al Conocimiento). Y desde ambos campos, eclesíasticos y contra-eclesíasticos, se estimuló la inspección de la conciencia. Unos para justificarla como guía y juez del hombre y otros para mostrarla irremediabilmente insegura. Descartes es quizás el más grande -- pensador reflexivo que resulta de estos primeros debates sobre la autonomía de la conciencia. Y con él damos con el primer núcleo sólido que la conciencia halla al reflexionar sobre sí misma: el ego. Pero esta primera certeza interna care

ce de contenido. Con Kant la reflexión comienza a dotar a -- ese ego de contenido: la actividad sintética del sujeto trascendental. Y es este activismo el que ha sido teorizado de -- múltiples formas, fundido a dioses o utilizado pra reducir -- dioses, y constituye este activismo, que es la conciencia en sí o que yace tras la conciencia y la constituye, el tema central del nuevo humanismo que se levanta hacia finales del siglo XVIII.

Hemos llamado al núcleo constitutivo del nuevo humanismo "necesario activismo subjetivo" para resaltar varios de sus -- aspectos. Con el adjetivo de subjetivo indicamos su forma de descubrimiento, la subjetivación de la conciencia o la introspección. Fue el estudio del ego cartesiano que dio con este núcleo activo. La intencionalidad del hombre consciente como motor de la actividad y como fuente de sentido comienza a ser descubierta por medio de introspección tanto en Vico como en Locke, por mencionar sólo dos pensadores previos a los que -- aquí nos ocupan.¹⁰ Y el uso del adjetivo subjetivo indica -- también el giro que sufre el entendimiento de la actividad humana visto desde la perspectiva de la comprensión más antigua. Como Gadamer ha notado¹¹ las nuevas perspectivas que se con-- densan en las ciencias humanas se distinguen por referir las obras humanas a las intenciones subjetivas de sus autores. -- Lo que resulta novedoso visto desde perspectivas anteriores -- es que ahora el hombre produce y confiere sentido a los resultados de sus actividades. Y es desde esta perspectiva que la

antigua paradoja de la historia, el que en ella actúen los -- hombres según sus voluntades y que, sin embargo, los sentidos que el historiador luego observa en la historia no estén dados por ninguna de esas voluntades, se convierte en una perplejidad que, de no ser resuelta quedaría la historia como un espacio de despliegue de un gran sin sentido. Sólo para pensadores modernos es el hombre la única fuente de sentido, sólo luego de descubrir el inherente activismo pre-conciencial y con él fundar ciencias del hombre, se puede llegar a pensar que el hombre produce y genera sentidos.

Cuando Marx desubjetiviza y desidealiza la fenomenología del espíritu, esto es, el activismo propio del hombre, lo hace llevando hasta sus límites lógicos el componente "necesario" de este activismo. No son intenciones subjetivas o contingentes a las que Marx se refiere por intereses materiales. Son intereses y actos informados por esos intereses, necesarios. Los cambios introducidos por Marx al humanismo, de donde surge y con el cual rompe son radicales pero, también, este giro materialista donde el espíritu es ser genérico y su objetivación se da a través de la praxis material (metabolismo hombre/naturaleza) bien puede ser considerado continuación del anclaje del núcleo activista en su aspecto necesario. -- Nuestro concepto de necesario activismo subjetivo expresa así una tensión que marcará la dirección de la evolución de las ciencias humanas. Entre lo subjetivo y lo necesario se da -- una tensión y la creciente cientifización del pensamiento mo-

dero sobre la actividad humana significa el intento continuo de anclar la actividad en la necesidad y de escapar a la carga subjetivista del nuevo núcleo constitutivo del hombre y su conciencia. La insatisfactoria situación actual de la Teoría Social que Giddens ha señalado,¹² una continua oscilación entre voluntarismo y determinismo, entre conceptos de estructura social y conceptos de acción y volición, parte de la concepción original del activismo humano donde igual se enfatiza su aspecto necesario como se puede enfatizar su voluntarismo o subjetivismo. El hombre confiere sentido a sus actos (acento sobre lo subjetivo) pero su actuar está determinado (acento sobre lo necesario).

Así, la filosofía reflexiva descubre un nuevo en sí y para sí del cual el hombre está irreflexivamente enajenado, el cual debe hacer consciente. Y este es un devenir consciente de un activismo no consciente que lo constituye como hombre. Y es este nuevo núcleo constitutivo del hombre y su conciencia como un nuevo en sí y para sí al cual se accede no renunciando a sí mismo sino buscándose y afirmándose a sí mismo, - el que se encargará de desarmar la ética de renuncia cristiana. Y sobre él se levantarán, en su momento, la nueva ética de auto-afirmación y los proyectos de trascendencia que ahora no serán un trascender hacia la conciencia de lo sagrado como lo absolutamente otro, sino hacia la conciencia de sí y para sí del hombre.

La aparición de este nuevo en sí y para sí y su contrastante ética con respecto a la ética cristiana se puede ver -- claramente si comparamos dos textos clásicos sobre la interioridad. Estos dos textos se distancian por un buen número de siglos pero también refieren, cada uno, a los inicios de ambas éticas. Contrastemos, pues, las Confesiones de San Agustín¹³ con las Confesiones de Rousseau.¹⁴ El cristianismo no desconoció la interioridad, impulsó un tipo de reflexión sobre ella: la renuncia del hombre a través del devenir consciente de su falsa interioridad. La interioridad que descubre el Romanticismo es, en este sentido, el opuesto a la interioridad cristiana. Mejor dicho, lo que resulta diametralmente opuesto es su valoración. Para el romanticismo es la interioridad lo auténtico en el hombre. Y devenir consciente de ella es autenticarse.

San Agustín muestra en sus Confesiones su vida interior en meticuloso detalle para mostrarse cuan falso como se ha llegado a considerar. Mostrar su interioridad no es mostrar -- quién es, quien realmente él es, sino que mostrarla es falsificarse. Y sólo luego de aceptar su falsedad y su incapacidad de autenticarse por sí mismo, se apresta a obtener el -- perdón y la justificación de su Dios. Rousseau, por el contrario, no publica sus confesiones para mostrar su falsedad, ni divulgando su interioridad se prepara para ser perdonado y redimido. Rousseau no se arrepiente de lo que confiesa por--

que es la confesión misma lo que lo autentifica. La sinceridad y radical honestidad de su interpretación y confesión lo legitima. Y lo que descubre ante el lector, tanto vicios como virtudes, es su verdadero yo. Falsifica la imagen que -- otros, que no conocen su interioridad, puedan tener de él pero a través de la demistificación de esa imagen externa y la develación de su mundo interno autentifica lo auténtico revelándolo. La introspección y objetivación de lo que ella descubre revela lo verdadero. Es en la interioridad que yace el hombre auténtico. En San Agustín su interioridad es fuente de engaños que le hacen creer en su propia autenticidad y confesarse es falsificar esa pseudo-autenticidad, renunciar a -- ella.

El necesario activismo subjetivo que descubre la reflexión define el nuevo en sí y para sí de la ética moderna. Se parte de una conciencia que en su inmediatez no es conciencia clara y transparente de sí, se parte de una conciencia enajenada. Y el camino por el cual la conciencia trasciende hacia ella misma es por medio de la reflexión y su auto-reconstrucción en conciencia plena de sí misma. Esta trascendencia implica y requiere la actividad del hombre, su praxis y creatividad. La requiere y la necesita porque el nuevo pilar de autenticidad del hombre es actividad pura. El espíritu hegeliano no es fuerza objetivante de sí mismo, el ser genérico de Marx es un ser que es objeto de su praxis, que se hace a sí mismo.

El humanismo moderno es el estudio de esa actividad que precede y constituye la conciencia, es auto-reflexión sobre el método de estudio de esta actividad, como también es diseño de proyectos de trascendencia y crítica de valores enajenantes.

El puente entre pensamiento reflexivo y ciencias humanas lo constituye el activismo de la conciencia que la reflexión descubre. Y el papel de las ciencias humanas es el de investigar y exponer el proceso de la actividad inconsciente creadora del espíritu humano. Actividad que es espontánea y necesaria, implacable, existe siempre como potencia actualizándose. No es ni una sustancia ni una esencia, ni un estado, es siempre impulso hacia su objetivación.

Es inherente a este necesario activismo subjetivo su auto-afirmación. Pues es carga dirigiéndose hacia su descarga. El espíritu no es otra cosa que la infinita actividad objetivante de sí mismo. Y como hemos dicho ya, la cientifización de este concepto de pura actividad volitiva será el intento de localizar su necesidad. Marx lo localizará en el metabolismo del hombre con la naturaleza, en la reproducción de la vida material. En Marx este necesario activismo será fuerza de trabajo e intereses materiales. Marx acercará este activismo llamado espíritu por Hegel, hacia el campo de las ciencias naturales convirtiéndolo en "fuerza". Freud localizará la pulsión en un sistema psíquico cuasi-químico y la considerará como "energía" o descarga. El paso del idealismo al ma-

terialismo no es el paso de la idea a la materia sino el paso de la actividad constitutiva del hombre como espíritu hacia su conceptualización como energía física.

Se rechaza la ética de la renuncia porque el hombre descubre que no le es posible renunciar a sí mismo, que no importa lo que haga y aún sin saberlo él es actividad auto-afirmante de sí mismo. Toda renuncia es una enajenación y un engaño. O el hombre se engaña a sí mismo afirmándose como conciencia de un otro o engaña a otros haciéndoles pensar que él es conciencia de ellos: Toda renuncia es o enajenación o dominio, - está siempre enmarcada en la dialéctica del amo y del esclavo. Los hombres que fundaron una ética de la auto-afirmación del hombre no deseaban afirmarse, sino que descubrían que necesariamente no podían no desear afirmarse. La auto-afirmación - que se descubría no era objeto de voluntad, a ella no se opta ba, ella era la voluntad misma. El giro de una ética a su -- opuesta no se da por el descubrimiento de una posibilidad sino por el descubrimiento de la necesidad.

La reflexión obtiene del debate sobre la razón y la posibilidad de la conciencia de fundamentar sus juicios su mayor estímulo. Pero el debate ético cristiano entre Reforma y Con tra-Reforma también estimula la reflexión. Nunca antes en la historia del cristianismo encontraremos una búsqueda tan feroz de comprobar la auto-renuncia. No bastaba con renunciar a sí mismos, la lucha ideológica suscitada por el cisma exi--

gía ahora dar pruebas de tal renuncia. Y las pruebas debían ser tanto externas como internas. Y la exigencia de comprobar en uno mismo la renuncia, lo que estimula una aguda reflexión y subjetivación de la conciencia, da necesariamente con la imposibilidad de realizar tal renuncia. Es la exigencia de auto-validación de la renuncia la que hallamos previo al descubrimiento de la necesaria auto-afirmación. La espiritualidad cristiana desarrolló y estimuló la reflexión, el examen de conciencia, no sólo con el propósito de falsificar la interioridad sino, más aún, con el propósito de verificar, supervisar la renuncia. Exigiéndose certeza de renuncia, concluyen que no pueden no querer afirmarse. De cristianos agobiados por la angustia de no lograr la renuncia, de cristianos que consideran absurda su existencia está llena esa época. Pascal, Rousseau y Kierkegaard son quizás tres buenos representantes del pensamiento reflexivo trágico previo al surgimiento de proyectos de trascendencia a través de la auto-afirmación y auto-constitución del hombre. Y este segundo paso, como lo hemos notado anteriormente, quedó, principalmente, en manos de Hegel y Marx.

3.3. CIENCIAS HUMANAS Y NECESARIO ACTIVISMO SUBJETIVO

Describamos brevemente el lugar privilegiado que ocupa este necesario activismo subjetivo en las nuevas ciencias hu-

manas. La actividad significativa de los hombres (en especial la artística y la lingüística), la actividad histórica y la posibilidad misma de comprensión de la actividad humana -- son objeto de estudio de las nuevas ciencias humanas partiendo de esta nueva definición de lo que el hombre es. El necesario activismo subjetivo es concebido, pues como, a) motor de la actividad humana, b) como fuente absoluta y productiva de sentidos de actos y obras humanas y, c) como capacidad de plena comprensión intersubjetiva. Toda la vida de los hombres es referida a este nuevo núcleo/origen: económica, política, cultural, religiosa, histórica. Este núcleo no es una esencia. El concepto de "naturaleza humana" es una de las primeras categorías del pensamiento cristiano que cede al descubrimiento del activismo necesario. Pues el hombre ahora no tiene un contenido sino una infinita capacidad activa de hacer y hacerse. Y con la caída del concepto de naturaleza humana las disciplinas humanas sufren un desplazamiento interno. La Jurisprudencia como principal disciplina del Humanismo Clásico cede su lugar al Historicismo. Nacen nuevas disciplinas: Economía Clásica en base a la utilidad o interés subjetivo, - Psicología como estudio de la actividad del ego individual.

El nuevo concepto de espíritu humano es activo de doble forma: es motor de actos y es fuente de sentido de actos. -- Los actos y obras de los hombres se entienden al referirlos -- al espíritu, son sus objetivaciones. Desde sus inicios las ciencias del espíritu interpretan el sentido de actos y obras

refiriéndolos al espíritu del actor o autor. Y el espíritu - plenamente objetivado y consciente de sí mismo es el hombre - siendo plenamente para sí. Marx reformula el devenir del espíritu al privilegiar no la creatividad artística o histórico-institucional sino la producción material. Pero su objetivo es aún el mismo: "El hombre contemplándose a sí mismo en todo lo hecho por él."¹⁵

Este nuevo concepto de espíritu se diferencia ampliamente de la idea cristiana de espíritu. Anterior a la hermenéutica moderna el espíritu de un texto o de una obra se localizaba en el texto o la obra y no en su autor, la obra no era objetivación del espíritu de su autor. El obrar del artista permitía la revelación de un espíritu en la obra que no era - el suyo. Sin embargo, el obrar del artista sí revelaba su es espíritu, lo liberaba de su encerramiento egofista y lo mostraba (esto, solamente si la obra era una obra de desprendimiento). Pero el espíritu del artista se mostraba en el artista al él obrar, el espíritu de la obra era otro. No era necesario referir la obra a su artista (ni era necesario "firmar" la obra) pues el sentido de la primera no era objetivación del segundo. Existe además otra diferencia: El espíritu al cual hacía referencia el cristianismo no era activo sino inmutable, ni yacía en la interioridad de los hombres, yacía en la superficie de la piel aunque adormecido e invisible. Requería la actividad del hombre para ser revelado, pero no se objetivaba, sólo se revelaba. Y esto implica aún otra diferencia: El hombre no -

podía conocer su espíritu a través de la introspección, sólo otros podían reconocer el espíritu que en los actos se revelaba. Por lo tanto, la realización espiritual del hombre cristiano no pasaba por una progresiva auto-conciencia. El activismo constitutivo de los hombres, para el nuevo humanismo, es impulso a actuar y otorga sentido a los actos pues se dirige hacia su plena auto-realización.

Y el activismo interior descubierto es, por último, capacidad de plena comprensión intersubjetiva. Pues la nueva capacidad empática sobre la que se funda la nueva hermenéutica desde Herder y Schleiermacher es descubierta en la interioridad revelada por los románticos. La intensificación de esta esfera anímico-volitiva lleva a una nueva comprensión del - - otro, comprensión "desde dentro". Es un sentido interior que permite repetir lo sentido por otros hombres y comprender, no lo visible y externo de sus actos sino la vida misma del espíritu del otro.

3.4. SENTIDO DE LA CRITICA MODERNA

Nos habíamos propuesto en este capítulo describir el mecanismo que opera en la crítica valorativa contemporánea. -- Nos vimos precisados, para mejor comprender el método crítico moderno, a estudiar los fundamentos de la ética moderna contrastándola con la ética anterior, la ética cristiana. Loca-

lizamos el origen y posibilidad de la ética moderna en el descubrimiento a través del pensamiento reflexivo de lo que hemos denominado necesario activismo subjetivo. Con este descubrimiento el hombre se descubre a sí mismo como ser en sí y para sí y, por lo tanto, desarrolla una nueva ética contraria a la ética cristiana de la renuncia. La nueva ética es ética de auto-afirmación, parte de un ser enajenado de sí mismo y se encamina, por medio de la reflexión y activación (praxis) hacia una plena conciencia de sí. Los proyectos históricos - que sustentan al Materialismo Histórico y a las Ciencias del Espíritu se levantan sobre este necesario activismo subjetivo como definición de lo humano y la ética de auto-afirmación. - Además de ser una ética y de conformar un proyecto, este nuevo humanismo forma también ciencias de la actividad humana. - El incansable debate del humanismo moderno ha estado centrado en la discusión de su nuevo núcleo constitutivo y este debate ha guiado el desarrollo y diversificación del pensamiento contemporáneo sobre la actividad humana. Y en todas sus corrientes se mantiene como ideal el devenir consciente del hombre - como ser en sí y para sí.

La falsificación de valores que opera desde principios - del siglo XIX es el camino de trascendencia del espíritu o -- del ser genérico humano hacia sí mismo. La crítica es el instrumento principal del devenir consciente de sí del hombre. - El movimiento del hombre hacia sí mismo es el movimiento de la conciencia crítica. Es la reflexión crítica la que halla

la autenticidad del hombre, su fuente constitutiva. La crítica deshace la inmediatez de la conciencia y la lleva hacia lo que la constituye y así la reconstituye en su verdad. El sentido de la crítica es el hombre dirigiéndose a sí mismo y dirigiéndose hacia sí mismo. El impulso a criticar es el impulso a trascenderse. Tal es la importancia y valor de la crítica moderna.

En el cristianismo la falsificación de valores, que era, fundamentalmente la falsificación de sí mismo del hombre a través de la reflexión, no era también el camino de trascendencia. Era solamente la preparación, la purificación del alma. La trascendencia era un paso posterior a la falsificación, era el momento de entrega. La crítica aún no llevaba al verdadero ser en sí. Hacia éste llevaba la entrega del hombre. En el cristianismo, la crítica de los valores no tiene el peso e importancia que tiene la crítica moderna pues la crítica moderna rompe con lo falso y da con lo cierto.

El pensador humanista moderno por medio de la reflexión y de la crítica de los valores se une al movimiento de auto-realización del hombre. Éticamente, el intelectual humanista es parte del proyecto de auto-constitución del hombre, a la vez, que su práctica misma es su forma de trascender su individualidad enajenada. El intelectual humanista va tras sí como hombre en sí, como parte y momento del espíritu o del ser genérico. Crítica para trascender, intentando ser auto-con-

ciencia del devenir consciente del espíritu de la Humanidad.

Hemos discutido el mecanismo de devaluación de valores y su sentido. Y hemos señalado el papel central del pensamiento reflexivo en todo este proceso. Pero aún no hemos dado -- con el mecanismo desilusionante de las ciencias sociales ni -- con su posible sentido, con su ética. Esto último será el tema del próximo capítulo.

"Objectivity towards peopk often hides
the most bondless soliporsm"

Geory Simmel

4. REFLEXION Y EXTRANAMIENTO

4.1. EXPERIENCIA DE INMANENCIA: AUTO-CONCIENCIA

En el capítulo anterior hemos descrito el mecanismo fundamental que opera en el acto de crítica valorativa, la ética que lo sustenta, el sentido que esa ética le confiere y el -- proyecto en el que la crítica se inserta, cobra impulso e importancia central. En este capítulo intentaremos ver cuáles son los pasos necesarios para pasar de una razón crítica a -- una razón desilusionante. Pensamos que de esta forma podremos comprender el sentido del mecanismo desilusionante, su -- ética y su proyecto.

La razón crítica-historicista al interpretar críticamente va descubriendo al hombre como ser en sí y le asiste a -- trascender hacia sí mismo. Pero en el capítulo 2 notábamos -- que la crítica de la razón desilusionante consistía en ligar los actos y obras del hombre a procesos y funciones puramente inmanentes. Por tanto, nuestra tarea principal en este capítulo consistirá en considerar este cambio entre una mirada -- crítica que ve trascender lo que descubre y una mirada crítica que ve todo "in-manar".

La experiencia de trascender se invierte en una pura experiencia de inmanencia cuando el intelectual pasa de ser par

te de una Auto-Conciencia del devenir del Hombre hacia sí mismo a través de su Historia a ser, sencillamente, auto-conciencia de sí mismo como individuo. Y la desilusión embarga al intelectual cuando, reflexionando sobre sí mismo, descubre -- que no le es posible trascender hacia una esfera plena de sentido por medio de la hermenéutica historicista. La reflexión sobre sí mismo como individuo, le descubre un ser aislado, -- parcial e intrascendente. En una Filosofía de la Historia se reflexiona sobre la Conciencia y el activismo del Hombre como ser genérico o espíritu, pero el historiador no reflexiona sobre sí mismo como conciencia individual. Partiendo de una -- conciencia individual, al reflexionar sobre la Historia, el científico-humanista se trasciende a sí mismo y se une al movimiento consciente de la Historia. Reflexiona sobre las objetivaciones --actos, obras, discursos-- para descubrir al espíritu en su devenir. Este espíritu o ser genérico no lo halla el historiador en sí mismo sino en los "textos" históricos. -- Es a estos textos que se les hace reflexionar para que "digan" el espíritu que en ellos se viene realizando.

En las ciencias histórico-hermenéuticas el hermeneuta reflexiona sobre sí mismo sólo para supervisar metódicamente su interpretación crítica de la historia que estudia. Es su hermenéutica, como disciplina de pensamiento, la que requiere -- una reflexión del hermeneuta sobre su conciencia. El intelectual en las ciencias humanas fue crecientemente convirtiéndose

se en conciencia de sí mismo por medio de la reflexión metodológica. Aclarar las condiciones de posibilidad del vínculo - empático, la crítica y la interpretación, convertir la empatía en disciplina de pensamiento, afianzar el estatus de ciencia del nuevo humanismo, racionalizar el acceso al sentido de la objetivación estudiada significó ser, además de Conciencia del devenir de la Historia, conciencia de sí mismo de parte - del humanista-científico. Creciente metodologización del pensamiento es creciente conciencia de sí del pensador. Fue la científización de la empatía la que dio al traste con la experiencia del trascender del pensador.

La comprensión empática cobra auge a finales del siglo - XVIII al levantarse contra la razón analítica porque esta última parecía zozobrar como posibilidad de conocimiento pleno del mundo. La empatía prometía tal acceso pleno. Las ciencias del espíritu se van configurando como un continente autónomo del saber cuando la racionalidad moderna comienza a mostrar sus límites. Kant mismo fue una bendición mixta para el pensamiento racionalista. Mostraba las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, a la vez, que el acceso a la cosa-en-sí quedaba vedado. Surgen las ciencias del espíritu en contraposición a las ciencias de la naturaleza, las primeras reclaman la posibilidad de una comprensión concreta de su objeto único. Rechazan la fría razón, abstracta y generalizante. Fundan su legitimidad y prestigio en el acceso comprensivo a las obras del espíritu.

Luego de algunos débiles intentos de simpatizar con la naturaleza¹, concluyen que la racionalidad científica ha vaciado fatalmente de sentido la Naturaleza y el Universo. Espiritu sólo pueden tener los hombres y este aparece en el campo de la cultura. No sólo aparece ahí sino que ahí se cultiva y se supera. La atracción que las ciencias del espíritu ejercen es innegable. Es un acceso nítido a la cultura en su inagotable actividad y creatividad. Anima su objeto de estudio que no es objeto sino objetivación de un ánima.

Si el Universo o el mundo físico no podía ser conocido ya en su ser en sí, las obras de los hombres, las presentes y las recordadas, sí se les podía comprender plenamente. Pues como obras humanas permitían un vínculo interior. Este nuevo tipo de conocimiento era conocimiento añadido (no especulativo), a la vez que era auto-evidente.² Así justificó Vico en su Nueva Ciencia el naciente conocimiento histórico. Siendo conocimiento de algo externo al investigador, la evidencia se fundaba en sí mismo pues la "empatía" (que en Vico era Fantasia o imaginación reconstructiva) era un repetir en el investigador los movimientos del espíritu cuya actividad u obrar se estudiaba.

Y este entendimiento interno fue desde sus inicios considerado una forma de auto-conocimiento. Así le llamó Vico. Para Herder es el grado en que uno se puede sentir a sí mismo - el grado en que puede sentir a los demás.³ Lo que implica --

que mientras menos consciente de sí sea el hombre que se pretende comprender más se dificulta la comprensión. Por esto -vico señalaba que la dificultad en entender el sentido de los actos de los hombres primitivos estribaba en que éstos parecían estar hundidos en sus sentidos sin ninguna conciencia de sí mismos.⁴

Pero, paradójicamente, el vínculo empático cuya promesa es la compenetración espiritual va recortando e incrementando la experiencia opuesta de extrañamiento. La posibilidad de comprender el pasado, reviviéndolo en mí, no permite ver el pasado sin sentir mi presente, no permite comprender plenamente lo otro sin sentir continuamente el yo que resiente. Y es esta la diferencia fundamental de la hermenéutica decimonónica con la simpatía mística de la que se deriva.

El misticismo neo-platónico fundía y disolvía las limitaciones entre sujeto y objeto, era un puro ser el otro. El yo contemplador desaparecía de la experiencia, y es esta la meta de la contemplación. La reflexión moderna dio con un yo irreductible, el sujeto trascendental. Y la especulación metafísica del Idealismo Alemán partió de una momentánea certeza en que de esta intensa subjetividad era posible hallar la fusión sujeto-objeto. En la nueva hermenéutica no sólo no desaparece el yo sino que es el yo consciente la posibilidad misma de la compenetración empática. Pues comprendo al otro según lo que en mí se repita, es el estar consciente de mí como espejo

minético lo que me posibilita revivir al otro. No es un sentir al otro sino un sentirme a mí mismo reviviendo la vivencia del otro.

Este vínculo de interioridad a medida que es reflexionado y disciplinado, o sea, a medida que se metodologiza, muestra al sujeto cognoscente como centro de la experiencia, como el eco de ella, como único posible lugar de unión de certeza y veracidad. El vínculo empático ya no es una posibilidad inmediata, debe ser cultivado y disciplinado, requiere una mediación consciente irreductible. Schleiermacher reconocía que la diferencia entre la hermenéutica premoderna y la que él -- elaboraba estribaba en que el hermeneuta premoderno partía de un acceso inmediato al sentido del texto y requería elaborar una disciplina del desciframiento únicamente ante obstáculos de interpretación. Schleiermacher partía de una situación de malentendido generalizado, de un irremediable extrañamiento y requería una ciencia general de la interpretación.

Sería la meta de esta hermenéutica, la comprensión plena de la tradición, la que se veía frustrada, pues una ciencia de la interpretación no es sino el estar continuamente consciente del extrañamiento. La hermenéutica lee un texto habiendo previamente reconstruido lo que sus antiguos y originales lectores presuponían, el contexto del que participaban inmediatamente. Y entender consiste en leer el texto a la vez que se está consciente de su contexto, pensar juntos lo que -

el texto dice con lo que el texto pensaba al decir. Y al hacer esto, sólo el estar consciente de que es esto lo que se está haciendo permite regular y supervisar la operación, garantizar la validez de la operación. Su meta y posibilidad son contradictorias, se busca "disolver el yo" como lo dictó von Ranke,⁵ pues es el yo el extrañamiento. Y la posibilidad misma se funda en el yo que repite interiormente lo que observa lo "revive" (Dilthey) --y que se observa repetirlo para metódicamente garantizar el acceso empático. A un mayor intento de comprensión disciplinada de la tradición corresponde -- una mayor sensación de extrañamiento de ella. Se conoce y se entiende la actividad creadora del espíritu irremediamente consciente de la actividad sintetizante del yo que empatiza. Así, la hermenéutica se ve obligada a hacerse método, a problematizar progresivamente al sujeto cognoscente.

Hallamos en Dilthey el ideal espiritual de compenetración con la historia y la tradición y la problemática de la irreductibilidad del presente del hermeneuta. Este ideal de disolución del yo en Dilthey Habermas lo ha descrito así: -- "Aquel quien se pone en el lugar de la subjetividad del otro y reproduce sus experiencias extingue la especificidad de su propia identidad..."⁶ Pero Habermas discute este ideal sólo con relación a su pretensión de validez universal y le critica el rechazo a aceptar los intereses que anclan al hermeneuta a su presente y le impulsan a la práctica cognoscitiva. -

Para nosotros lo que resulta necesario comprender es que este ideal no es sólo un interés científico sino el medio necesario para la trascendencia del yo parcial y enajenado del hermenauta según lo entendía Dilthey y con el las ciencias del -espíritu. Y ceder a este ideal implicará ceder todo un proyecto ético-espiritual.

Dilthey reconocía la limitante de este ideal: "Dado que los historiadores, los economistas, los científicos políticos y los estudiosos de la religión están inmersos (el subrayado es nuestro) en la vida, desean influenciarla... Aun cuando -- creen estar operando libres de presuposiciones, están determi nados por este horizonte... A la vez toda ciencia como tal -- contiene la exigencia de validez universal. Si van a existir ciencias de la cultura en el estricto sentido de una ciencia, esta meta debe ser adoptada de forma cada vez más consciente y crítica."⁷ Sólo una creciente cientifización permitiría -- vencer el obstáculo subjetivista de la hermenéutica.

La Fenomenología en el siglo XX planteará que este conflicto es falso pues argumentará que es el hecho mismo de que todo hombre como ser-en-el-mundo está inmerso en su aquí y -- ahora el que permite y posibilita el conocimiento mismo. Elaborando sobre esta nueva base podremos hallar, entre otros, a Gadamer y a Habermas. Pero estas nuevas posibilidades hermenéuticas no serán ya capaces de levantar proyectos éticos. La nueva hermenéutica del siglo XX podría ser considerada un in-

tento de fundar un pensamiento humano post-desilusión pero no un intento de "salvar la ilusión".

Habermas considera que Dilthey no se planteó el conflicto entre validez universal y el presente del hermeneuta en toda su radicalidad y no pudo ver, por tanto, las nuevas perspectivas que se abrían con sólo ceder a su pretensión de penetración empática plena. "Dilthey quisiera considerar el supuesto conflicto entre las tendencias de la vida y las de la ciencia resueltas eliminando el interés cognoscitivo práctico en favor de una empatía universal des-subjetivada ("selfless"). Por el contrario, la reflexión iniciada por el mismo Dilthey sobre la imposibilidad de tener acceso a algo detrás o previo a este interés debió haber desenmascarado este conflicto como una ilusión."⁸ Nos parece que el conflicto -- aparece en su dimensión real si se le sitúa en la perspectiva de la ética y el proyecto que sustentaban. Dilthey pensaba -- que el conflicto se resolvía con tal que se cultivara la autoconciencia metodológica en las ciencias humanas, con tal que continuaran su progresiva cientifización. El neokantismo que surge hacia finales del siglo XIX en las ciencias humanas continuará con esta observación metódica del hermeneuta de sí mismo y, finalmente, desacreditará totalmente el ideal de la disolución del yo.

El neokantismo entre las ciencias humanas significaba, -- pues, que ya no sólo las ciencias empírico-analíticas no ha--

bían de tener acceso a la cosa-en-sí, sino que también a las ciencias histórico-hermenéuticas se les vedaba su acceso pleno. El historicismo, de acceso a un concreto único, debía -- ahora aceptar que sus operaciones son analíticas y que sus interpretaciones son también construcciones. Este es uno de -- los impulsos que desemboca en el uso de los "tipos ideales" -- tan comunes en Tönnies, Simmel y Weber. Y las ciencias sociales nacen del ambiente humanista a raíz del debate metodológico que suscita el neokantismo.

Entre las ciencias humanas el proyecto de trascendencia histórica se resquebraja continuando el mismo pensamiento reflexivo que las había fundado. Es por esto que la crisis ético-espiritual en las ciencias humanas aparece con mayor intensidad como un debate metodológico. Pues es en el campo de la metodología en el que se continuaba de forma más extensa la reflexión. No negamos la efectividad de la crítica que el Materialismo Histórico asestaba a las ciencias humanas al mostrar una estructura de intereses materiales antagónica y al aplicar la crítica ética a los valores del humanismo. Pero -- la dinámica interna, propia de las ciencias humanas, que les señalaba la pura inmanencia y la imposibilidad de trascender no fue fruto de observaciones históricas o empíricas sino de la reflexión sobre sí mismo que el científico-humanista debía hacer para supervisarse en su comprensión de actos y obras -- inscritos en la historia. La desilusión en las ciencias humanas surge primero de una discusión metodológica antes que de

observaciones sobre el devenir objetivo de la historia. El historiador desencantó primero su relación con el mundo. Sólo luego vio que la racionalización había desencantado también al mundo.

La empatía llevaba al hermeneuta a empatizar consigo mismo como presencia irreductible. Nietzsche, filólogo, comienza empatizando con la Antigua Grecia y se descubre a sí mismo, un sí mismo del que no habría de poder salir ya. No se descubre como espíritu deviniendo, se descubre como ser intrascendente. No se descubre como ser en sí sino como constituido por una multiplicidad de en sí que luchan entre ellos. Weber, historiador de la Economía, reflexionando sobre el método histórico descubre la racionalización de la cual es paciente y protagonista y al mirar afuera ve la racionalización, ya no como devenir sino como destino. De la burocratización de un dominio como objetivación de la racionalización, llega a decir: "No existe ningún ejemplo histórico conocido de que -- allí donde se entronizó por completo ... volviera a desaparecer, como no sea con el hundimiento total de la civilización conjunta que lo sustentaba."⁹

La reflexión metodológica en las ciencias humanas transforma al científico-humanista de Auto-Conciencia del devenir del Espíritu humano en auto-conciencia de sí mismo. Y como auto-conciencia individual ya no le está permitido trascender a una esfera plena de sentido. Y bajo esta auto-conciencia -

no se revela un en sí sino un ente determinado y constituido por otros. Aparece lo otro que constituye el falso sí mismo del hermeneuta cuya presencia ahora es imborrable: la voluntad de poder nietzscheana o las pulsiones de Freud. El yo individual del que ahora no se escapa es una formación, no es un en sí hacia el que se puede trascender, es un yo constituido por un otro. La desilusión es esta intensa auto-conciencia de sí del individuo.

El problema del descubrimiento de intereses inmanentes - al individuo en su aquí y ahora, y constitutivo de toda práctica intelectual fue doble para el proyecto ético-espiritual de las ciencias humanas. Primero, porque venfa a dismantelar su pretensión de comprensión plena. Toda comprensión está -- irremediabilmente coloreada por la situacionalidad del intérprete. Y esto significaba trascendencia de su yo vedada al - intérprete, trascendencia de lo parcial y particular a lo universal. Y, segundo, porque se problematizaba el ideal de - - auto-constitución del hombre. Querer trascender mi yo hacia la esfera del espíritu que en la historia se objetiva y deviene consciente de sí se ve coartado por otros intereses de ese yo. Y esos intereses constituyen ese yo, a ellos no es posible superarlos. La irreductibilidad de una individualidad anclada al mundo de la vida significaba que el mismo concepto - humanista de "espíritu" era una construcción. No lo trascendental y previo a todo objeto sino un objeto de otros.

La necesaria inmersión en el mundo de la vida y la revelación de la conciencia como constituida por conexiones materiales interesadas señalan en dos posibles direcciones: Vitalismo y Materialismo Histórico. Las nuevas limitantes metodológicas que van apareciendo al interior de la hermenéutica -- vienen a corroborar la crítica materialista de la conciencia y su definición de hombre como ser genérico. Y una posible salida de esta crisis, como ha mostrado Löwy en su estudio de Lukács, es la radicalización de los intelectuales humanista-conservadores. La otra posible salida era en realidad un "entrar". El vitalismo irracionalista proponía un sumergirse en el flujo infinito de la vida --el "eterno retorno" de Nietzsche o el "querer no querer" de Heidegger--. Abocarse al mundo de la sensación pura, disolverse preconceptualmente. Estas no son las soluciones que aquí nos atañen. Ni deseamos implicar que estos giros fueron tan sencillos como conclusiones de un silogismo lógico. Cada una de las alternativas requirió una elaboración compleja y una ruptura radical. Hemos querido señalar el factor interno que desarticula a las ciencias humanas (dejando de lado la multiplicidad de otros factores que fueron también determinantes de esta crisis), el cual nos ha parecido ser, esencialmente, la continuación del pensamiento reflexivo. Y hemos querido también señalar que el "desencantamiento del mundo", la desilusión que embargó a los pensadores humanistas del último cambio de siglo fue, antes que un desarrollo objetivo de las condiciones materiales de ese mun-

do, y antes que un descalabro de los valores humanistas, la irrupción de una inescapable auto-conciencia de sí mismos. Como dijimos anteriormente: Creciente metodologización del pensamiento es creciente conciencia de sí del pensador.

4.2. UN CONTINUO EXTRAÑARSE PARA UN CONTINUO RECOBRARSE

¿Cuál puede ser, pues, el sentido ético de la opción por la estricta objetividad de la conciencia, del vaciamiento de todo contenido ético de la práctica cognoscitiva que toma la "Wertfrei Soziologie", decisión que intenta legitimar también el Positivismo Lógico en la figura de Karl Popper? Si la fuerte desilusión que se comienza a posar sobre estos intelectuales genera una razón desilusionante, ¿cuál puede ser la promesa que guarda la misma erosión ético-espiritual?, ¿qué se salva al desilusionarlo todo? ¿Se salva el conocimiento objetivo de la realidad por medio de la suspensión del juicio de valor? ¿Se salva el interés de dominio o control técnico por medio de la instrumentalización de la razón? La elaboración metodológica que funda las ciencias sociales libres de valores se legitima como conciencia objetiva (más allá de la ilusión) y útil en el manejo de la realidad. Así la legitimaba Mannheim: "Esta prosaica actitud que ahora viene apareciendo debe ser en gran medida bienvenida como el único instrumento para el manejo de la presente situación, como la transformación de la utopía en ciencia, como la destrucción de las en

gañosas ideologías que son incongruentes con la realidad de -
nuestra presente situación."¹⁰ Mas, si consideráramos tanto
la intención de estricta objetividad como la instrumentaliza-
ción de la razón como mero método (como el científico mismo -
argumenta), si estuviésemos de acuerdo con el científico de -
que la desilusión de todo ideal y el control técnico de la --
realidad son tan sólo componentes de un método y preguntára--
mos, ¿método de qué y para qué?, ¿qué obtendríamos? Pensamos
que la respuesta sería: Es un método de devaluación y rechazo
del mundo que salva la pura conciencia de sí del científico.

El método científico es un instrumento de extrañamiento
del mundo. Es un continuo supervisar el distanciamiento de -
la conciencia para purificar y completar el distanciamiento.
Y ese distanciamiento consiste en volver conscientes los la--
zos ideales que atan la conciencia al mundo. Lo que resulta
indispensable para el propósito ético que yace tras este méto-
do no es tanto conocer lo real, como el reducir lo real a ob-
jeto de la conciencia y permitir así que la conciencia se de-
senvuelva de lo real. El impulso a conocer la realidad es el
impulso a extrañarse de la realidad. Y para esto es preciso
desidealizar la realidad pues los ideales no son sino los la-
zos que nos atan al mundo, los lazos con que el mundo nos en-
tusiasma y con los cuales, de un mero estar en el mundo pasa-
mos a envolvernos y participar en él y con él. Si para el hu-
manista reconocer la realidad era reconocer el espíritu que -

en ella venfa desenvolviéndose, para el científico-social que surge del humanismo, reconocer la realidad es reducirla a ser puro objeto de su conciencia. Y si el humanista asistía a la auto-realización del espíritu siendo parte de su devenir consiente, el científico asiste a la auto-constitución de su conciencia al devenir consciente de sí de la forma más pura posible, deviniendo consciente de su método de devenir consciente, del método objetivo. Pues reduciendo lo real a objeto va quedando como el correlato del objeto un sujeto que es un puro - método de volver objeto de sí todo lo que no sea método. El científico desembaraza su conciencia al transformarla de conciencia en el mundo a conciencia del mundo, la distancia de - lo que la ata al volver consciente estas ataduras.

Citemos una descripción que hacía Dilthey del acto cognoscitivo del científico natural y la implicación con respecto a su relación con lo que conoce: "Estas leyes [del mundo fsico] pueden ser descubiertas sólo si el carácter vivencial de nuestras impresiones de la naturaleza, la conexión que tenemos con ella en la medida en que somos nosotros mismos naturaleza, el sentimiento vivo en el que disfrutamos de la naturaleza, se repliegan progresivamente tras la aprensión abstracta de ella de acuerdo a relaciones de espacio, tiempo, masa y movimiento. Todos estos momentos cooperan en excluir al hombre mismo para construir de sus impresiones este gran objeto-naturaleza como un orden con arreglo a leyes."¹¹

El científico social conoce el mundo construyendo objetos de su conciencia, desimplicando la conciencia de lo que se conoce. Separando el objeto, de sus conexiones con el cuerpo donde yace la conciencia que lo quiere transformar en objeto. Por medio del método objetivo el científico des-subjetiviza la mirada hacia el fenómeno. Suspende así toda la vivencia que lo ata al objeto.

El método científico distancia existencialmente la conciencia de lo que se pretende conocer, transforma al fenómeno en objeto. De estar en el mundo, y sólo mediante el cuerpo se está en el mundo, la conciencia se extraña supervisando metódicamente el que ninguna de las vivencias de su cuerpo - -afectos, deseos, etc.- intervengan en su relación con lo que pretende conocer. Una de las tareas principales está en la purificación de la percepción pues la conciencia no puede entrar en relación con el mundo sino a través de los sentidos corporales. Traducir lo percibido en dato debe evitar el tránsito de lo percibido por la imaginación, evitar que llegue a la conciencia como experiencia. Una vez procesada la percepción en dato se le maneja con un instrumento lógico.

El análisis o síntesis que del objeto se efectúe debe articularse en enunciados falsificables. Lo que significa que los enunciados sean transparentes al método por medio del cual fueron contruidos. Que como reconstrucción conceptual del objeto quede claro no sólo el modo de construcción que produ-

jo el objeto en la realidad sino también el modo de construcción de los conceptos y sus relaciones. Falsificable significa que todo sea desmontable, que el mismo modo de montaje mental quede siempre en relieve, que la conciencia pueda verse a sí misma a través de estos enunciados que son transparentes - al método, o sea, a la actividad de la conciencia.

Pero el método no es únicamente un distanciamiento de la conciencia con respecto al cuerpo que la envuelve. La conciencia se distancia del cuerpo suspendiendo todo trámite entre objeto real y conciencia que no sea subsumible a reglas lógicas y que no sea falsificable. Y el primer paso para lograr esto es tornar consciente todo el trámite. Y esto significa método. Pero el método en las ciencias sociales resulta en otro tipo de distanciamiento. La conciencia se distancia del cuerpo pero también se distancia del mundo. Y este distanciamiento del mundo es la devaluación y desidealización -- del mundo.

Y esto se logra al explicar todo fenómeno en función de procesos y estructuras inmanentes. Todo fenómeno que se presenta como un en sí, cuya inicial forma de aparecer es la de un irreductible, se debe de construir y mostrar que no es algo dado sino un construido. Y esta construcción se presenta como el resultado de procesos que fluyen hacia sí mismos, que inmanan.

Tönnies se lamenta de la decadencia de la comunidad en -

sociedad pero es también protagonista de esta reducción. Así, desarma conceptualmente los vínculos orgánicos en una estructura de relaciones funcionales cuyo único fin es la reproducción y el equilibrio y cuyo único elemento cohesionante es la conveniencia mutua. E igualmente para Simmel el vaciar todas las relaciones humanas de contenido es un procedimiento heurísticamente valioso porque es objetivo. La reducción valorativa de los fenómenos sociales se da por medio del hacerlos aparecer como construcciones y de develar su forma de construcción como resultado de funciones de procesos tendientes hacia su reproducción y equilibrio. Así se rompe la ilusión del fenómeno: el aparecer como un en sí, algo más que una función o relación. Este mecanismo de desvalorización se diferencia del mecanismo crítico de las ciencias humanas como del materialismo histórico en que no halla tras lo que desarma un en sí que deba ser afirmado. Es una crítica que desarma valores, y no descubre otros pues el éxito de su propósito yace en no descubrir en el mundo valores que la aten.

La conciencia científica se extraña del mundo al considerar los fenómenos externamente. Conoce sus conexiones, el campo de relaciones donde el objeto se da. Si recordamos que estas ciencias sociales provienen de las ciencias humanas, podemos ver más claramente esta salida de la relación con el fenómeno, de un intento de comprensión interna a una comprensión de funcionalidad. Mannheim así describía la relación --

del sociólogo del conocimiento con las ideas: "El surgimiento de la interpretación sociológica de las ideas presupone un -- nuevo modo de vivenciar los fenómenos intelectuales, es una -- nueva actitud. Es una forma de situarse, uno mismo, fuera de las ideas."¹² Al considerar al objeto en su exterioridad, la conciencia del científico se sitúa, con respecto al mundo que estudia, fuera de este mundo.

Y, aún, el método científico se distancia del mundo de -- una tercera forma, al operar sobre el mundo. Con el método -- la conciencia se distancia del cuerpo que ocupa des-subjetivi zando el trámite con la realidad, se distancia del mundo que estudia desidealizándolo al reducirlo a resultados de funciones immanentes, y al considerar los fenómenos en su exteriori dad, en su relacionismo. Y el conocimiento objetivo de la -- realidad que de esta forma genera la conciencia científica es un conocimiento que permite la manipulación técnica de esa -- realidad. Conoce el modo de producción de un fenómeno, el -- sistema de relaciones que lo constituyen y puede utilizar este conocimiento para elaborar un método de previsión de resul tados para su intervención con la realidad. El método cientí fico genera la posibilidad de prever resultados y con esa pre visión diseñar planes de actos con un fin premeditado. Aquí no nos interesa tanto la posibilidad de la previsión como el tipo de interacción que esta permite con la realidad. La pre visión permite pasar gradualmente del interactuar al hacer. -

La previsión posibilita el considerar el fenómeno a tratar como un material maleable con el cual se trabaja y se producen resultados previsibles. Al operar sobre, manipular, regular, dirigir y producir resultados con el fenómeno, la relación -- tecnicada se asemeja a la del fabricante. El herrero no interactúa con el hierro, opera sobre él y la previsión le permite perfeccionar esa relación de control. Y lo que esa relación implica para el científico es la no implicación del científico con el material con el que opera. La relación con el material no es constitutiva del científico, el científico se aparta del material al relacionarse técnicamente con él. Y los resultados de la operación con el material tampoco modifican al científico. Operar técnicamente sobre un objeto es -- evitar el involucramiento con el objeto. El método científico es más que un método escéptico, es un método antiséptico. La conciencia científica está en un cuerpo que está en un mundo y, sin embargo, conoce y opera sobre ese mundo como formas de distanciarse de ese mundo constantemente. La construcción -- mental de una realidad objetiva no es tanto su propósito como el necesario correlato de su propósito: la constitución de un puro ego, de una pura conciencia de sí.

Lo que la reflexión de la conciencia individual de principios de este siglo nos ha legado es la incapacidad de diferenciar entre ideal y deseo inconsciente. Freud y Nietzsche nos han mostrado la imposibilidad de distinguir entre ideal y

delirio. Pues no ha sido un inconsciente el que se nos ha re-velado sino su inherente e irreconciliable lucha y la relación de dependencia en que está la conciencia con un necesario activismo subjetivo que no es creativo sino que amenaza siempre con someter el yo. Trascender, pues, es identificarse con un ideal que se "ve" encarnado en la historia. Pero si este ideal resultara ser un delirio del propio inconsciente, trascender hacia él es hundir el yo en el reino del ello. Y el ello no es región alguna del espíritu, ni se dirige hacia trascendencia alguna, pretende regresar continuamente a un sistema primario de satisfacción alucinatoria del impulso.

El método científico como mecanismo de aislamiento de la conciencia se debe a que la amenaza del ideal proviene por -- igual de adentro (cuerpo e inconsciente) como de afuera (mundo). Si es por medio de los ideales que la conciencia está -- amenazada de ser absorbida por otro, la falsificación constante de ideales es la forma de salvar esta conciencia. El método científico parte de una conciencia asediada por cuerpo y mundo, amenazada de ser absorbida por intereses de otro o por los delirios de su propio inconsciente. El temor científico es el temor de perderse en el mundo o en su cuerpo. Y el método científico consiste en un continuo devenir consciente de sí como capacidad de extrañamiento de lo que lo ata al cuerpo y al mundo. El método permite, a la vez, extrañarse de lo -- que amenaza con absorber la conciencia y el estar consciente

de sí. Y este estar consciente de sí sólo se logra metodizando la conciencia. Todo otro contenido de la conciencia puede ser un elemento de un otro. Lo puramente consciente es el mecanismo de devenir consciente. Lo único que parece lograr -- una plena auto-conciencia es el método objetivo. Distanciarse del mundo reduciendo el mundo a objeto de la conciencia es, a la vez, estar consciente del método de hacer esto, estar -- consciente de sí como método. El científico teme perderse en el mundo y está siempre recobrándose, reteniéndose, mas no como parte de un espíritu histórico ni de un ser genérico, sino como conciencia individual metódicamente auto-controlada.

Extrañamiento del mundo no es un salirse del mundo. El científico se niega a salir y se niega a entrar al mundo. Ambas alternativas requieren de valores que desobjetivizan el mundo. Considera ambas alternativas parte de la amenaza de -- pérdida que se cierne sobre su conciencia. Entrar es hundirse en la pura sensación, es hundirse en el cuerpo. Salirse es pretender transformar el mundo identificándose con ideas que provienen del cuerpo de otros (mas este rechazo a los intereses de otros no se debe a la afirmación como científico de los intereses propios, los intereses, tanto como el cuerpo, aun el propio, son siempre un otro desde el punto de vista de la conciencia científica). El extrañamiento del mundo no es un rechazo del mundo, requiere siempre tenerlo bajo estudio, distanciarse sin salirse. El correlato necesario de esta forma de conciencia de sí es el mundo como objeto, siempre ahí.

La conciencia científica es parecida al yo sano que propone - Freud, viviendo un estricto principio de realidad, no para conocimiento de la realidad, sino más que nada para salvar al yo del ello. Ni salida ni entrada, sólo un continuo vivir extrañándose para poder tocarse -lograr conciencia de sí- y saber que aún está a salvo.

La objetividad es el correlato necesario del fortalecimiento de este método de conciencia. El científico exige conocerlo todo objetivamente pero su verdadero propósito no son ni la objetividad ni el dominio técnico sino la constitución y defensa de una conciencia extrañada. El intenso intento de conocer la realidad como inmanencia o necesidad, desilusión y operacionalidad es el correlato del intento de reforzar un yo como función inhibidora de alucinaciones. La inhibición no se da por medio de la represión sino por la toma de conciencia de lo otro que crea engaños e ilusiones y por el modo de construcción de estas ilusiones. El conocimiento del mundo, actividad incesante del científico, no se debe al deseo de estar en el mundo, ni de con él reconciliarse sino por un mantener a distancia las amenazas de absorción de la conciencia. - Conocimiento metódico y objetivo del mundo y dominio técnico de él es el funcionamiento de un mecanismo de distanciamiento y neutralización de todo lo otro que busca someter y apresar la conciencia, lo que amenaza con envolverla.

La propuesta científicista de las ciencias sociales li--

bres de valores son no casualmente similares a la visión freudiana de un yo reforzado. Como magistralmente lo proponía -- Freud, "allí donde era ello, debo advenir yo".¹³ Paul Ricoeur confirma esta identidad entre fortalecimiento de la institución del yo y visión científica del mundo: "Para Freud, analista y científico..., sólo la ciencia satisface totalmente - el principio de realidad y asegura el triunfo de lo útil sobre lo agradable, el yo de realidad sobre el yo de placer."¹⁴

Weber notaba, en la Ética protestante y el espíritu del capitalismo, la extraña combinación en el capitalista protestante de una intensa actividad intramundana cuyo objetivo era rechazar el mundo. Nosotros, similarmente, notamos la intensa actividad cognoscitiva intra-mundana del científico social cuyo objetivo es distanciarse del mundo. Notamos la perplejidad de una inagotable actividad cognoscitiva que es, a la vez, una intensa devaluación del mundo y que es su forma misma de estar en el mundo. El impulso de la razón desilusionante es la constitución y defensa de la conciencia de sí. El científico está siempre recobrándose, reteniéndose, evitando ser absorbido por un cuerpo y un mundo donde uno envuelve a otro y donde otro invita continuamente a uno a involucrarse, es el último reducto de libertad individual del que hablaba Weber.

Concluimos: El científico no va tras el conocimiento objetivo, ni tras el dominio, va tras sí mismo. El proyecto de la conciencia científica es el devenir consciente de sí como

método de distanciamiento de lo otro, auto-afirmación de la auto-conciencia del método. Una pura conciencia de sí del individuo que se intenta salvar como estricto método de extrañamiento de cuerpo y mundo. El desilusionado es un ensimismado que cree que su salvación consiste en confirmar, constantemente, su ensimismamiento. "Son el rey que en el místico deseo se perdió. Y el que jura que no ha muerto." (Borges).

5. CONCLUSIONES

Sinteticemos el núcleo argumentativo de los tres capítulos anteriores para luego hacer algunas observaciones finales sobre las implicaciones de esta forma de entender el programa ético del científico social.

Comenzamos contrastando dos modelos teóricos de ciencias humanas y ciencias sociales para mejor resaltar la ruptura -- que representó el surgimiento de un pensamiento social cientificado. El modelo de ciencias sociales se diferencia del de ciencias humanas principalmente por su total falta de ilusiones sobre el devenir de la sociedad. Describimos esta experiencia de desilusión para una sensibilidad humanista conservadora como compuesta por dos elementos centrales: inmanencia y extrañamiento. La dinámica socio-histórica ya no parece devenir y trascender su facticidad y presente sino que tan sólo parece ser una serie de procesos que inmanan. Se vive esta dinámica como una falta de sentido y vaciados de sentido -- estos procesos parecen no tener ningún contenido sustancial sino ser tan sólo formas, relaciones y fuerzas. Se imposibilitan los vínculos de interioridad y la sensibilidad del humanista conservador se siente extrañada de la dinámica socio-histórica. Notamos la paradoja de un grupo de intelectuales que, formada su sensibilidad en los cánones humanista conser-

vadores y enfrentados a una aguda experiencia de desilusión - de las expectativas humanistas, buscaron no una salida de renovación espiritual tal como otros grupos intelectuales así lo hicieron (Lebensphilosophie y Materialismo Histórico) sino que elaboraron un método de pensamiento que sistemáticamente rechazara validar y asumir ilusiones. El método científico - en el pensamiento social, a grandes rasgos, no es sino la ope racionalización de los elementos que componen la experiencia de la desilusión. El método científico ancla todo proceso so cial a su inmanencia y el método permite observar los fenómenos desde una perspectiva distanciada de ellos y les observa en su exterioridad. Caracterizamos, así, a este grupo de pensadores ya no como desilusionados por el debilitamiento de -- los valores humanistas sino como pensadores que decidieron de silusionar el pensamiento humanista convirtiendo el pensamiento sobre la actividad e interrelaciones humanas en una cien-- cia social libre de juicios de valor. No son intelectuales - desilusionados, son intelectuales decididamente desilusionantes.

Para estudiar y comprender el mecanismo moderno de crítica de valores contrastamos los métodos críticos de la ética - cristiana con los de la ética moderna. Definimos la ética - cristiana como ética de renuncia. Esta ética parte de un falso valor y pretende por medio del desenmascaramiento de ese - falso valor inicial llevar al hombre al reconocimiento de los

verdaderos valores. La ética cristiana parte desde un hombre que se juzga a sí mismo como valor en sí e intenta auto-afirmarse. La ética cristiana pretende, devaluando los valores que provienen de este innato egoísmo del hombre, llegar a afirmar como única fuente de valores verdaderos a lo sagrado. La ética cristiana devalúa valores al mostrarlos afirmantes de los deseos e intereses del hombre. Y a través de este tipo de devaluación le exige al hombre que renuncie a sí mismo y se entregue a la afirmación del único valor verdadero: lo sagrado. La ética moderna, ética de la auto-afirmación, por el contrario, parte de un hombre enajenado de sí mismo y lo conduce, a través de la crítica propia de esta ética, al encuentro consigo mismo, con su verdadero ser en sí y para sí, a la realización del hombre. La crítica de esta ética devalúa valores al mostrarlos desinteresados con respecto a los genuinos intereses del hombre. Localiza este aparente desinterés en un otro y le adjudica a este otro un diseño y propósito de dominio sobre el hombre enajenado de sí mismo.

El tránsito de la ética cristiana a la ética moderna se efectúa a principios de siglo XIX por medio del pensamiento reflexivo que buscaba fundamentar el reclamo de validez de la racionalidad según ésta había sido desarrollada principalmente por la ciencia físico-matemática. Este pensamiento reflexivo da con una actividad constitutiva de la conciencia y fundamenta proyectos de emancipación de la conciencia inmediata

o conocimiento enajenado sobre este núcleo activista humano - que nosotros hemos llamado "necesario activismo subjetivo". - La definición del hombre no es ya una esencia o naturaleza inmutable sino una innata e inagotable actividad auto-constitutiva. Y el camino hacia la auto-realización del hombre en su libertad se plantea como la creciente auto-conciencia del hombre. Sobre esta innata actividad surgen los proyectos de un sujeto trascendental (Kant), de un espíritu absoluto deviniendo consciente de sí en y a través del hombre (Hegel) o de un ser genérico que a través de su apropiación de la naturaleza (producción material) se dirige hacia el hacerse a sí mismo y hacia su plena auto-conciencia (Marx). Tanto ciencias - humanas como materialismo histórico, con sus radicales y antagónicas diferencias, se levantan sobre este núcleo constitutivo de la conciencia. La tensión interna que comporta la definición de este núcleo activista -necesidad y subjetividad- determina las distintas vías propuestas de plena auto-realiza-ción humana. Y el continuo debate entre las divergentes corrrientes se centra en el énfasis de uno u otro elemento. La cientifización y la corriente materialista del pensamiento humanista que emerge del descubrimiento de este núcleo es un intento de privilegiar el aspecto necesario. Y el voluntarismo e idealismo en el nuevo pensamiento humanista privilegia el elemento subjetivo.

El paso de ciencias humanas a ciencias sociales, visto -

desde el contexto descrito en el capítulo tres, se da por la caída de la experiencia de la trascendencia propia del humanista. Las ciencias humanas planteaban la trascendencia de la conciencia enajenada hacia el devenir auto-consciente del espíritu no sólo como un devenir histórico de la humanidad sino como experiencia concreta del humanista que estudiando este devenir trascendía su yo particular y se convertía en momento y parte de este devenir al asistir a esta evolución como su auto-conciencia. El hermeneuta humanista se transformaba de ser conciencia individual a participar de la progresiva Auto-Conciencia de la Historia. El desplome de esta experiencia de trascendencia se da por medio del pensamiento reflexivo. En el ámbito de las ciencias humanas la reflexión que da al traste con la experiencia de compenetración espiritual es la reflexión metodológica. A través de la reflexión metodológica el humanista halló vedado su acceso a la auto-conciencia del devenir del espíritu al dar con una auto-conciencia individual de la cual no se trasciende. La reflexión metodológica reveló un yo individual anclado a su presente, irreductible e intrascendente. El desencanto del humanismo es el paso de Auto-Conciencia de la Historia a auto-conciencia de sí mismo como presencia insalvable. Y este paso o, más bien, el quedar vedado el paso que el humanista buscaba la trascendencia empática —se descubre principalmente al intentar fundamentar el paso mismo: la compenetración empática. Es la teoría de la interpretación o la Hermenéutica la que abre la fisura

que no permite la "disolución del yo" que el humanista se propone.

El devenir de la historia queda anclado a una pura inmanencia de la cual el intelectual se siente extrañado. La historia no trasciende, sólo in-mana ante la visión frustrada -- del humanista. Y ante su irreductible presente el humanista se siente extrañado de una región plena de sentido. La inmanencia es una pérdida de sentido pues carece de direccionalidad y de auto-superación.

Se plantean varias salidas de renovación espiritual o de reelusión mas la misma reflexión metodológica de la hermenéutica, continuada intensivamente, plantea otra posibilidad. - Una decidida cientifización del pensamiento humanista, una estricta eliminación de sus componentes valorativos, se erige en una otra posible salida a la crisis del desencanto.

El método científico, objetivo y libre de juicios de valor configura un proyecto ético que ya no es de trascendencia. El hombre como ser en sí y para sí, si bien no parece ya poder auto-realizarse, parece ser posible el mantenimiento de un sujeto autónomo. El científico cede al intento de trascender pero se aferra a su capacidad de extrañarse del mundo y de su cuerpo. Se redefine la conciencia como un puro mecanismo o función de distanciamiento de lo otro por medio de su reducción a objeto. La conciencia autónoma se salva definiéndose a sí misma como método científico. Y el método consiste -

en desembarazarse de todo aquello que no sea propiamente método o mecanismo consciente. A nivel consciente método es todo acto de la conciencia que pueda ser consciente de sí mismo. - Y todo otro contenido de la conciencia es convertido por el método en objeto de la conciencia. Así, la concentración en la purificación del método y, con este método, el conocimiento "objetivo" de lo no-método lleva o al menos promete llevar, a salvar la conciencia como conciencia de sí mismo y como autónoma, extrañándose de lo que, bajo estas definiciones, no es conciencia sino posibles objetos de la conciencia. La insistencia en objetividad es el correlato de la salvación de un tipo de subjetividad autónoma.

El método científico permite no sólo una nítida separación entre objeto y sujeto que devalúa al primero para salvar al segundo, sino que también permite la manipulación técnica del mundo transformado en objeto. El científico se relaciona prácticamente con el mundo como el fabricante con su material, sin necesidad de envolver ni implicar su conciencia metódica en ese mundo. En su manipulación técnica del mundo, la conciencia metódica antecede a la relación tecnificada, domina sobre la relación y permanece auto-controlante al finalizar la relación. El método distancia al sujeto del mundo en la cognición del mundo y le distancia también en la práctica con el mundo.

Este distanciamiento no es ni huida del mundo ni trascendencia de presente, el científico está en el mundo pero vive

continuamente extrañándose de él. Y el poder extrañarse verifica y garantiza su libre subjetividad, su auto-conciencia y auto-control. Vive cerciorándose de que aún no se pierde en el mundo pues cada vez que practica la ciencia y reduce lo no auto-consciente a objeto y le controla técnicamente se puede encontrar con sí mismo, con aquello de sí que considera únicamente auténtico, con su verdadero yo. El científico no sueña con constituirse duraderamente en sujeto libre, pero puede periódicamente hacerlo aparecer, tocarse y sentir que aún no se pierde. Lucha así por resguardar la autonomía de su conciencia por sobre el mundo y su cuerpo.

El desarrollo del mundo moderno —cultural y materialmente— sería harto difícil comprenderlo sin tener en cuenta el esfuerzo del hombre moderno de pensar por sí mismo. Pensar por cuenta propia ha venido siendo cultivado como ideal civilizatorio desde la Ilustración aunque podemos hallar este — ideal formándose y cobrando progresiva fuerza en los dos siglos anteriores al siglo XVIII. Ya en los debates teológicos sobre la protesta luterana lo que estaba en juego, quizás más aún que cualesquiera de las 95 tesis luteranas, era el derecho y la capacidad de un individuo de juzgar la tradición. — La autoridad de lo ya establecido fue también dramáticamente cuestionada por un pequeño grupo de astrónomos y físicos previo a la entronización del ideal racionalista ilustrado. Poco a poco y como resultado de una larga y compleja sucesión —

de debates, descubrimientos y desarrollos teóricos, se ha ido afianzando en nuestra cultura la máxima con que Kant identifica a la Ilustración: "sapere aude". Lograr erigir la conciencia en juez de actos y pensamientos por encima del peso de -- las costumbres, de los dogmas, de la tradición y de las instituciones es uno de los horizontes ideales entre los que han -- conformado el pensamiento social contemporáneo.

Todas las divergentes definiciones de racionalidad se -- inscriben dentro de este moderno intento de emancipar la conciencia de cualquier sometimiento. Sometimiento que en el caso de la conciencia no puede sino significar el cese de la actividad propia de la conciencia: el pensar. La racionalidad, pues, significa el esfuerzo de la conciencia de evaluar por -- sí misma sus pensamientos, su contenido. La razón es la bandera de la conciencia que lucha por emanciparse.

El dogmatismo fue considerado como la conciencia inmediata fijada en objetos y cosas: la conciencia que se piensa producto de los objetos de los que ella es conciencia es una conciencia dogmáticamente sometida. Y el acto de emancipación, por lo tanto, es el acto por medio del cual la conciencia da cuenta de sí misma como el sujeto que dispone de sí y de sus -- objetos. Y este acto es el acto de la reflexión. La autonomía de la conciencia requiere como primer paso que ella reflexione sobre sí misma y realice (en sus dos sentidos) su autonomía como libre actividad auto-constitutiva: que se presente

a sí misma como libre y creativa, como conciencia capaz de rehacerse o reconstituirse a sí misma. Esta es tanto la premisa de la crítica de la razón y el descubrimiento del sujeto trascendental (Kant) como del movimiento absoluto del espíritu en la reacción idealista a la fisura objeto-sujeto que -- Kant planteaba, como la base de la que parte Marx para, desplazándose de la actividad pura de la conciencia hacia la producción material como actividad auto-formativa fundamental -- del hombre, desarrollar su teoría de la historia y proyecto -- de auto-reconstitución del hombre como único ser en sí y para sí.

El esfuerzo de la cultura occidental de lograr la autonomía de la conciencia, recibe en los inicios del siglo XIX el "giro reflexivo". La autonomía es la reflexión porque sólo a través de ella se realiza el ser en sí y para sí. El pensamiento reflexivo dictaminará que sólo el hombre es un ser en sí y para sí porque sólo él es un ser auto-formativo, auto-formación que se da porque sólo el hombre deviene consciente de sí y para sí.

La participación del científico social "objetivo" en este intento de autonomizar la conciencia se entiende con la redefinición de autonomía como auto-constitución de la conciencia por medio de la auto-conciencia. Y con la redefinición -- de conciencia como mecanismo de advenir consciente, al reducir la conciencia de aquello que parece poder llegar a una --

plena conciencia y auto-control: el método científico o la -- conciencia metodologizada. El programa ético del científico moderno es parte y variante del proyecto moderno de auto-conciencia, quizás su ejemplo más extremo. Es el intento de -- construcción de un sujeto auto-controlante y auto-consciente por medio de la reducción y devaluación del mundo, el desembarazo del sujeto de un mundo que amenaza con embarazarlo.

La crítica contra la subjetividad del científicismo ha -- sido una de las principales tareas filosóficas del presente -- siglo. Podríamos comenzar mencionando a Nietzsche como puerta al presente siglo y de ahí partir a mencionar las críticas de Husserl, Heidegger y Wittgenstein. Pero entre éstos, fue quizás el análisis heideggeriano el que más se centró en criticar los supuestos del sujeto trascendental. En El ser y el tiempo Heidegger se concentró en los modos irreflexivos en -- que el ser está directamente envuelto en el mundo. Representó este estudio un esfuerzo por revelar la experiencia humana pre-reflexiva del mundo de la vida. El ser no se revela a sí mismo en el sentido de la objetivación del espíritu o como lo gro constitutivo de un sujeto sino que este ser ahora debe re conocer su radical finitud y temporaneidad. La reflexión no puede ya reducir este residuo de facticidad, su propia existencia. Siguiendo esta línea de pensamiento la reflexión halla un punto al que no puede penetrar, un elemento que para -- Heidegger es la condición de posibilidad de toda comprensión y que el pensamiento reflexivo no puede convertirlo en objeto.

El sujeto de la reflexión no puede distanciarse de su propia facticidad, reflexionando sobre ella, y esta facticidad es el punto de partida de todo conocimiento. Así, la relación básica del hombre no es la relación consigo mismo, su auto-conciencia o su subjetividad, sino su relación con su inmersión en el mundo.¹ Es la posibilidad de la alienación objetivista del mundo la que con esta crítica al subjetivismo científico se pone en duda. Se comienza a cuestionar la viabilidad del proyecto científico de auto-constitución de un sujeto por medio del extrañamiento objetivista del mundo.

El programa ético del desilusionante ha comenzado a ser resquebrajado allí mismo donde yacía su principal reclamo de validez: en su anunciada decisión de ver las cosas tal cual son, "más allá de la ilusión y el consuelo". Tanto la justificación con relación a un conocimiento validado como la justificación de autonomía con respecto a intereses o valores ha resultado ser considerablemente dudosa. Pero permanece aún el prestigio de la ética moderna y sus postulados antropocéntricos: el hombre es el único ser en sí y para sí y, por lo tanto, sólo el hombre es fuente y referencia absoluta de todo valor y de todo sentido. Salir de la intensa subjetividad de la cultura moderna requerirá no sólo críticas a las pretensiones o legitimaciones cognoscitivas del pensamiento subjetivante. El intento de auto-constitución de un sujeto auto-controlante no se debe únicamente a búsquedas de conocimiento o a intereses de dominio. Persisten aquí convicciones normati-

vas de que los únicos valores auténticos son los producidos - por el hombre y de que éstos sólo son reconocidos cuando el - hombre se atiende a sí mismo.

Nuestro esfuerzo en esta Tesis se ha encaminado a argu-- mentar que el mayor interés de la práctica científico social "objetiva" no es el mundo. Su principal interés no se halla en su relación con el mundo sino en su relación consigo mismo. Le preocupa más su conciencia que lo que le pueda preocupar o interesar el mundo. Tanto su incansable búsqueda de conoci-- miento del mundo como su creciente poder de manipularlo son - medios y no su fin. El único fin que el científico tiene en mente es su mente misma. Aspira a ser un sujeto por medio de su captación de un objeto.

Y en esto la postura científicista nos parece ser quizás el ejemplo más extremo de una tendencia más general de nues-- tra cultura. Si Maquiavelo pensaba que los cristianos nunca harían buena política porque su mayor preocupación es la sal-- vación de su alma y no la gloria y esplendor del mundo, del - hombre moderno podríamos similarmente decir que su casi exclu-- siva preocupación con su conciencia le ha llevado a olvidar - el valor del Universo y el valor del mundo como existentes no para el hombre sino para sí mismos, esto es, sin reducirlos a útiles para la salvación de la auto-conciencia. Hannah Arendt ha expresado esta preocupación de la forma siguiente: "Una de las corrientes más persistentes en la filosofía moderna desde

Descartes y quizás su más original contribución a la filosofía ha sido la exclusiva preocupación con el ego a diferencia del alma o de la persona o del hombre en general, un intento de reducir todas las experiencias tanto con el mundo como con otros seres humanos a experiencias entre el hombre y sí mismo. La grandeza del descubrimiento de Max Weber sobre los orígenes del capitalismo yace precisamente en su demostración de que una enorme actividad estrictamente mundana es posible sin ningún tipo de cuidado o disfrute del mundo, una actividad cuya más profunda motivación, por el contrario, es la preocupación y el cuidado del ego. La alienación del mundo y no la auto-alienación como pensaba Marx ha sido el distintivo de la época moderna.²

Los más altos costos que parece pagar el hombre por su intensa preocupación con su conciencia son la devaluación del mundo y la pesadumbre existencial. Difícilmente hallaremos otra época en la historia cultural de occidente en que un número tan alto de intelectuales vivan una tan aguda angustia y, peor aún, se legitime su autenticidad con esta angustia de vida. Hemos llegado a glorificar la conciencia desdichada como la marca de autenticidad del lúcido. El buen ánimo y la alegría de vivir son hoy considerados señales de una dulce ingenuidad desde que el hombre decidió que es la incertidumbre y no la admiración la actitud "inteligente" que se debe asumir. Una cultura que se precia de haber optado por la emancipación

y la felicidad y, sin embargo, tiene la extraña costumbre de representarse intelectualmente con las máscaras del dolor y - la gravedad. Si nuestro mayor logro cultural es la ciencia, pasaremos a la historia como la época de los hombres sin gracia, de los hombres pesados. El científico se levanta sobre el mundo, recorta su propia imagen y la separa de todo "lo -- otro", mas no es su cara de vencedor la que vemos sino la pesadumbre del ensimismado. Ha logrado realizar uno de los más antiguos sueños del hombre, el poder volar como las aves, pero no vuela por liviano, vuela por la fuerza de su peso.

No sabemos cuanto tiempo más ha de durar este moderno fe nόμενο intelectual en que el más inteligente es el más oscuro, el del rostro tenso, el apesadumbrado. Pero aún resulta este programa ético en otro alto precio: la devaluación del mundo. En este aspecto la cultura descristianizada sigue siendo consistentemente cristiana, en su denigración de todo lo que no sea el cuidado del hombre de sí mismo. El rechazo del mundo y la salida de él hacia el refugio interno del hombre -sea ha cia su alma o sea hacia su conciencia- parece ser una antigua y persistente tradición occidental. En los últimos años y co mo parte de los intentos de hallar una racionalidad más sus-- tancial han comenzado a resurgir las preocupaciones éticas. - Esta disciplina había sido desplazada de la corte de los sa-- bios porque se negaba a "racionalizarse" en los términos en - que hoy tendemos a entender por racionalidad. La insatisfac-- ción con la ciencia y la no realización de sus promesas de vi

da pacífica y racional han determinado que se despolven los viejos volúmenes sobre moral, se reeditan y reaparecen en librerías y en cátedras universitarias. Pero aún no parece haber acto de presencia un pensamiento que indique al hombre cómo reconocer valores que él no produce. Desde los orígenes - del cristianismo las propuestas éticas parecen oscilar fundamentalmente entre auto-renuncia y auto-afirmación. El hombre por momentos, considera que no es nadie y por momentos considera que lo es todo y, envuelto en este dilema, no puede nunca, prestar atención a ningún otro ser. Lograr pensar que el hombre no es quizás el único valor y el que quizás también es tamos dotados de la facultad de reconocer otros seres en sí y para sí en el mundo y en el universo nos parece tarea adicional de un pensamiento humanista.

Reconsiderar las relaciones hombre-hombre y hombre-mundo sin reducirlas a objetos de la conciencia de un sujeto trascendental requiere el que los hombres cesen de considerarse - los únicos fin en sí mismos. Sólo si aumentamos el amor al mundo podremos reducir la exclusiva atención del hombre consigo mismo. Mas amar es siempre perderse un poco. Y no existe temor más profundo en el científico que el de perderse, que - el de no poder tenerse y retenerse. El gran poder de la conciencia parece ser su poder de distanciamiento, distanciamien to del mundo y de su cuerpo. Su gran reto, entonces, es el - de poder religarse, a su mundo y a su cuerpo.

NOTAS

CAPITULO 1

1. Ver Jürgen Habermas. Knowledge and Human Interest, capítulos 6, 7 y 8.
2. Ver Kurt Wolff. "Introduction" en, From Karl Mannheim.

CAPITULO 2

1. Hemos utilizado, para elaborar estos dos modelos o tipos ideales de ciencias humanas y ciencias sociales a Isaiah Berlin, "La contra-Ilustración", "El divorcio entre las ciencias y las humanidades" y "Hume y las fuentes de antirracionalismo alemán", en Contra la corriente y del mismo autor la introducción a su libro Vico and Herder. Friedrich Meinecke, El historicismo y su génesis y de -- Karl Mannheim, "Competition as a Cultural Pehnomenom", - "The Democratization of Culture" y "Conservative Thought" en, From Karl Mannheim y "The Distinctive Character of Cultural Sociological Knowledge" en, Structures of Thinking.
2. Ver Karl Mannheim, "Conservative Thought" en, From Karl Mannheim, pp. 132-138.
- 3.
- 4.

5. Karl Mannheim, Ideology and Utopia, p.
6. Max Weber, "La ciencia como vocación" en El político y el científico, p.
7. Max Weber, ibid, p.
8. La efervescencia intelectual unida al pesimismo cultural de este periodo de inicios del presente siglo ha sido objeto de un gran esfuerzo de investigación y reflexión. - Entre otros muchos estudios se pueden consultar los siguientes: Peter Gay, Weimar Culture, Fritz Ringer, The Decline of the German Mandarines, Stuart Hughes, Consciousness and Society, Michael Löwy, Hacia una sociología de los intelectuales revolucionarios, Lewis Coser, Masters of Sociological Thought.
9. Ver Karl Mannheim, Ideology and Utopia y "The Distinctive Character of Cultural Sociological Knowledge" en - - Structures of Thought para una caracterización fenomenológica de la desilusión científico-social.
10. Ver Ferdinand Tönnies "La voluntad esencial como entidad orgánica, la instrumental como entidad artificial" en, - Comunidad y Asociación, pp. 155 y ss.
11. El término es de Fritz Ringer, The Decline of the German Mandarines, capítulo 1.
12. Karl Mannheim, "The Distinctive Character of Cultural Sociological Knowledge" en, Structures of Thought, p.
13. Ver Peter Gay, Weimar Culture, pp.
14. Peter Gay, ibid, p. 86.
15. Fritz Ringer, The Decline of the German Mandarines, pp. 6-28.

16. Michael Löwy, Hacia una sociología del intelectual revolucionario, p.
17. Este giro intelectual generó una amplia literatura. Entre otros podemos considerar los trabajos de Mannheim y Gramsci como inspirados directamente por este fenómeno. Reacciones aún más inmediatas son el ensayo de Max Adler El socialismo y los intelectuales, México: Siglo XXI, -- 1971 y el ensayo de Julien Benda, La traición de los intelectuales, Santiago de Chile: Ediciones Arcilla, 1941.
18. Citado en David Kettler and Vollker Meja, "Introduction" en, Karl Mannheim, Structures of Thought, p. 13.
19. Karl Mannheim, Ideology and Utopia, p. 50.
20. Sigmund Freud, citado en Paul Ricoeur, Freud, p. 282.

CAPITULO 3

1. Ver Lucien Lefebvre, Martín Lutero, pp. 86-118.
2. Michael Foss, "The Church Militant", capítulo 9 de The - Founding of the Jesuits, pp. 149-161.
3. Ver Facultad Teológica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma. El ateísmo contemporáneo, Vol. II, pp. 56-64.
4. Ver, en especial, Karl Marx, "El trabajo enajenado", en Manuscritos Económicos-Filosóficos de 1844.
5. Facultad Teológica de la Universidad Pontificia Salesiana, ibid, pp. 43-44
6. Karl Mannheim, Ideology and Utopia, p. 250.

7. Ver San Ignacio de Loyola, Ejercicios Espirituales, en - especial sobre el espíritu de obediencia, pp. 878 y ss.
8. Ver introducción a Werner Jaeger. La teología de los filósofos griegos, México: Fondo de Cultura Económica, - - 1982.
9. Ver Isaiah Berlin, "El divorcio entre las ciencias y las humanidades", en Contra la corriente.
10. Sobre Vico, ver Isaiah Berlin, "Vico", en Vico and Her-- der; para Locke, ver Edmund Husserl. Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, pp. 73-92.
11. Ver "Editor's Introduction" en Hans Georg Gadamer, Philosophical Hermeneutics, p. XIII.
12. Ver Anthony Giddens, Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis, Los Angeles: University of California Press, 1979, p. 2.
13. Ver San Agustín, Confesiones, México: Ed. Porrúa, 1970.
14. Ver Jean-Jacques Rousseau, Confesiones, México: Ed. Porrúa, 1985.
15. Karl Marx, Los manuscritos económico-filosóficos de 1844, p. 82.

CAPITULO 4

1. Friedrich Meineche, El historicismo y su génesis, p. 325.
2. Isaiah Berlin, Vico and Herder, p. 21.
3. Friedrich Meineche, El historicismo y su génesis, p. 324.

4. Isaiah Berlin, Vico and Herder, p. 44.
5. Friedrich Meinecke, El historicismo y su génesis, p. 500.
6. Jürgen Habermas, Knowledge and Human Interest, p.
7. Habermas, ibid, p.
8. Habermas, ibid, p.
9. Max Weber, Escritos Políticos, Vol. I, México: Folios -- Ediciones, 1984, p. 85.
10. Karl Mannheim, Ideology and Utopia, p. 256.
11. Jürgen Habermas, Knowledge and Human Interest, p.
12. Karl Mannheim, "The Ideological and the Sociological Interpretation of Intellectual Phenomena" in From Karl Mannheim, p. 120.
13. Sigmund Freud, citado en Paul Ricoeur, Freud, p.
14. Paul Ricoeur, Freud, p.

CAPITULO 5

1.

2.

BIBLIOGRAFIA

- AARON, RAYMOND. La sociología alemana contemporánea, Buenos Aires: Paidós, 1953.
- ADORNO, THEODOR (et al). The Positivist Dispute in German Sociology. New York: Harper Torchbooks, 1976.
- AGUILAR, LUIS. "El programa teórico-político de Max Weber" en, Francisco Galván Díaz y Luis Cervantes Jáuregui - - (comp.). Política y desilusión (lecturas sobre Weber), México: Universidad Autónoma Metropolitana, - 1984.
- ARENDT, HANNAH. The Human Condition, Chicago: University of - Chicago Press, 1958.
- ARENDT, HANNAH. "What is Existens Philosophy?" in Partisan Review,
- BENDIX, REINHARD. Max Weber, Buenos Aires: Amorrortu, 1960.
- BERLIN, ISAIAH. Contra la corriente, México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- BERLIN, ISAIAH. Vico and Herder: Two Studies in the History - of Ideas. New York: Viking Press, 1976.
- COPELSTON, FREDERICH. Historia de la filosoffa, vol. 7, de -- Fichte a Nietzsche. México: Ariel, 1983.
- COSER, LEWIS. Masters of Sociological Thought. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971.

- FACULTAD TEOLÓGICA de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma. El ateísmo contemporáneo, Vol. II, El ateísmo en la filosofía contemporánea: corrientes y pensamientos. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971.
- FOSS, MICHAEL. The Founding of the Jesuits. London: Hamish Hamilton, 1969.
- GADAMER, HANS GEORG. Philosophical Hermeneutics. David Linge (translator and editor), Berkeley: University of California Press, 1976.
- GAY, PETER. Weimar Culture; the outsider as insider. New York: Harper Torchbooks, 1968.
- HABERMAS, JURGEN. Knowledge and Human Interest, Boston: Beacon Press, 1971.
- HONINGSHEIM, PAUL. "Max Weber: His Religions, Ethical Background and Development" in Church Hist. Dec. 1950, vol. XIX, N° 4, p. 23.
- HUGHES, H. STUART. Consciousness and society. New York: Vintage, 1961.
- HUSSERL, EDMUND. Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. México: Folios Ediciones, --1984.
- KETTLER, DAVID. "Sociology of Knowledge and Moral Philosophy: The Place of Traditional Problems in the Formation of Mannheim's Thought" in, Political Science Quarterly, vol. LXXXII, September 1967, N° 3, pp. 399-426.
- LEFEBRE, LUCIEN. Lutero

- LOWY, MICHAEL. Hacia una sociología de los intelectuales revolucionarios: La evolución política de Lukács. México: Siglo XXI, 1978.
- MANNHEIM, KARL. Ideology and Utopia. New York: Harcourt, Brace and World, 1936.
- MANNHEIM, KARL. Structures of Thinking. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.
- MCCARTHY, THOMAS. The Critical Theory of Jürgen Habermas. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 1985.
- MARX, CARLOS. Manuscritos filosófico-económicos de 1844. México: Grijalbo, 1968.
- MEINECHE, FRIEDRICH. El historicismo y su génesis. México: Fondo de Cultura Económica, 1943.
- MITZMAN, ARTHUR. La jaula de hierro. Madrid: Alianza Universidad, 1976.
- RICOEUR, PAUL. Freud: una interpretación de la cultura. México: Siglo XXI, 1970.
- RINGER, FRITZ. The Decline of the German Mandarines: The German Academic Community. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1969.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. Confesiones. México: Editorial Porrúa, 1985.
- SAN AGUSTIN, Confesiones. México: Editorial Porrúa, 1970.
- SAN IGNACIO DE LOYOLA. Ejercicios Espirituales. Madrid: Editorial Razón y Fe, 1947.
- TONNIES, FERDINAND. Comunidad y Asociación. Barcelona: Península, 1979.

- WEBER, MAX. Economía y Sociedad. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- WEBER, MAX. El político y el científico. México: Premio Editora, 1981.
- WEBER, MAX. Form Max Weber, H.H. Gerth and C. Wright Mills -- (ed.), New York: Oxford University Press, 1980.
- WEBER, MAX. The Methodology of the Social Sciences. New York: The Free Press, 1949.
- WEBER, MAX. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- WOLFF, KURT (ed.). From Karl Mannheim. New York: Oxford University Press, 1971.
- WOLFF, KURT (ed.). The Sociology of Georg Simmel. New York: - The Free Press, 1950.