

18
2ej.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES
PLANTEL ARAGÓN

NOUMENOLOGIA INTERDISCIPLINARIA DE
LAS RELACIONES INTERNACIONALES

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

L I C E N C I A D O E N

R E L A C I O N E S I N T E R N A C I O N A L E S

P R E S E N T A :

MIGUEL ÁNGEL SOLÍS UNZUETA



San Juan de Aragón, Edo. de Méx., Noviembre, 1991



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

**NOUMENOLOGIA INTERDISCIPLINARIA
DE LAS
RELACIONES INTERNACIONALES**

A U T O R

Miguel Angel Solís Unzueta

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES

PLANTEL ARAGON

M E X I C O 1991

AGRADECIMIENTOS Y DEDICATORIAS

Con gran cariño, respeto y admiración, y como muestra de mi más sincero agradecimiento, dedico esta tesis a las siguientes personas:

A mi madre: Asunción Unzueta de Solís ("Clarita"); quien con su inmenso amor, infinita sabiduría, y denodado sacrificio, logró encauzar a su hijo hasta verle convertido en un profesionalista consciente de que su compromiso estriba en brindar apoyo a quien más lo necesita.

A mi padre: Mario Solís Tapia; hombre recto, honrado y trabajador, quien con el fruto de su incesante labor, y a través de sus principios y de su buen ejemplo, contribuyó de forma vital en la culminación de mi carrera profesional.

A mis queridos hijos: Alejandro, Brenda, Esmeralda y Miguel Angel, quienes constituyen un valuarte de fe, y son la esperanza de un mundo mejor, así como la razón, principio y final de mi lucha inquebrantable en aras de su enriquecimiento espiritual.

A mi compañera: Lilliam Rodríguez Guevara, por ser una mujer excepcional, perteneciente a una nueva generación nicaragüense de jóvenes emanados de una verdadera y auténtica revolución popular, quien ha logrado mantenerse firme en momentos de "tempestad", avivando aún más la llama de nuestro amor.

A Yolanda Ojeda Uribe, a quien le debo gran parte de mi formación profesional, y aún más, ya que el amor por nuestros hijos (Alejandro, Brenda y Esmeralda), nos mantendrá siempre unidos, como dos grandes amigos.

A mis hermanos: Mario, Víctor Hugo, y Rocío Norma, a quienes conmino a rebasar los límites de la auto-estima y del prestigio profesional, recordándoles al mismo tiempo, que antes que nada, primero está la hermandad y la ayuda a los demás.

A la Universidad Nacional Autónoma de México, y en especial a la Escuela Nacional de Estudios Profesionales Aragón, por haberme dado la oportunidad de desarrollar mi capacidad intelectual.

A mis queridos maestros, por haber despertado en mi la sed insaciable del conocimiento.

A Jacinto Figueroa Salmorán, por su apoyo incondicional, muestra palpable de la calidad humana de un hombre.

Al señor Tiburcio Unzueta Uribe, porque con hechos ha demostrado su gran espíritu humano y solidario. ¡Gracias Tío!

Finalmente, pero no por ello con menor entusiasmo y sinceridad, dedico esta tesis como homenaje póstumo, a dos grandes personalidades:

A mi hermano: Marco Antonio Solís Unzueta, quien con su indescriptible inocencia y su infinita bondad, ha marcado la senda espiritual en la que algún día nos volveremos a encontrar, y

A Bayardo Rodríguez Guevara; héroe revolucionario nicaragüense, quien combatió in cansablemente contra la tiranía, la opresión y la explotación de su pueblo, habiendo ofrendado su vida en pro de una patria mejor.

Ciudad de México.
Octubre de 1991.

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

"Estamos aquí reunidos para multiplicar los problemas y acrecentar su dificultad, para entrever preguntas en los mismos campos a los que aportamos respuestas. De manera que separándonos tendremos conciencia de haber adquirido, con un aumento de tareas, el dinamismo espiritual que nos permitirá cumplir con ellas"

Gaston Bachelard
(1)

Hay en la naturaleza humana cierta falsedad que en definitiva, como todo lo que procede de la naturaleza, debe conducir a fines últimos. Quiero hablar de nuestra inclinación a ocultar nuestros verdaderos sentimientos y a mostrar otros que tenemos por buenos y honorables.

El jesuita Mariana escribió en su *De rege* (1599), libro famoso en sus días:

No hay hombre, por culto, rústico o rudo que sea, que no arda con una casi infinita gloria cupiditas...Ningún arte puede extirparla, ninguna ley o temor al castigo reprimirla...No hay raza, condición ni edad que no sea inflamada por este deseo. Es asombroso cuán susceptibles son los jóvenes, aun los niños, a la influencia de la albanza.

Pascal, el más poderoso atacante católico de la ética de los jesuitas, dedicó varios de sus *Pensées* al mismo tema:

La búsqueda de gloria (la recherche de la gloire) es la cualidad más inborrable del corazón del hombre...Por mucha salud y comodidades esenciales que pueda tener, no está satisfecho a menos que ocupe un lugar en la estimación de los hombres...La dulzura (douceur) de la gloria es tan grande, que amamos cualquier objeto al que está ligada, aunque sea la misma muerte. */

Y otra vez:

La vanidad está tan arraigada en el corazón del hombre, que un soldado,

*/ *Pensées*, ed. Giraud, No. 404, No. 153

un merodeador, un cocinero o un portero, se jactan y desean tener admiradores; y los filósofos desean lo mismo; y aquellos que escriben contra el deseo de gloria se glorian de haber escrito bien; y quienes leen esos escritos desean tener gloria por haberlos leído; y yo que escribo esto tal vez tengo el mismo deseo, y también quienes leerán lo que yo escribo. **/

Es el "orgullo" lo que más que nada demuestra que el hombre es inconsciente de que sus acciones son controladas por deseos no racionales, observaron Malebranche (y muchos otros); es al mismo tiempo el más extendido y el menos reconocido de los motivos.

Los hombres no son sensibles al calor que hay en sus corazones, aunque da vida y movimiento a todas las demás partes de su cuerpo...Lo mismo ocurre con la vanidad: es tan natural en el hombre, que no la siente; y aunque es la que da vida y movimiento, por decirlo así, a la mayor parte de sus pensamientos y designios, con frecuencia lo hace de una manera imperceptible para él...Los hombres no perciben suficientemente que es la vanidad la que da ímpetu a casi todas sus acciones. ***/

En el poema intitulado Love of Fame the Universal Passion (1726-8), Young, teólogo anglicano de elevada posición social y eclesiástica (era capellán de Jorge II), mostró inconfundiblemente que él mismo no era excepción de la generalización expresada en el título:

The Love of Praise, owe'er conceal'd by art,
Reigns, more or less, and glows in ev'ry heart;
The proud, to gain it, toils on toils endure;
The modest shun it buy to make it sure.
O'er globes and sceptres, now on thrones it swells;
Now trims the midnight lamp in college cells...
It aids the dancer's heel, the writer's head,
And heaps the plain with mountains of the dead;
Nor ends with life; but nods in sable plumes,
Adorns our herse, and flatters on our tombs.

(El amor a la alabanza, aunque el arte lo oculte,
Reina más o menos y arde en todo corazón;
El orgullo, por ganarlo, soporta mil trabajos,
El modesto lo elude sólo para asegurarlo.
Sobre globos y cetros se infla ahora en los tronos;

**/ Pensées, ed. Giraud, No. 150. Se observará que en la terminología de Pascal, "vanidad" y el deseo de "gloria", son sinónimos.

***/ Recherche de la vérité, Libro II, Parte II, cap. 7 (1674).

Aviva ahora la lámpara que vela en los colegios...
 Mueve el pie del bailarín, la cabeza del escritor,
 Y colma la llanura con montones de muertos;
 No se acaba con la vida, saluda con sus negras plumas,
 adorna nuestro féretro y engalana nuestras tumbas).

Así, en una serie de las que él llama "sátiras características," Young encuentra en esta fuente común el origen de las actividades e insensateces de todas clases y tipos de hombres; dice del estudiante que hace gala de su erudición:

Some for renown on scraps of learning dote,
 And think they grow immortal as they quote;

(Algunos, por renombre, adquieren migas de saber
 Y creen hacerse inmortales a medida que copian);

del filósofo, el soldado, el político y el devoto ostentoso:

Some go to Church, proud humbly to repent,
 And come back much more guilty than they went.
 One way they look, another way they steer,
 Pray to the Gods; but would have mortals hear;

(Algunos van al templo orgullosos de su humilde
 contrición Y salen más culpables de como entraron.
 Ven en una dirección y en otra van,
 Oran a los dioses, pero cuando los mortales los
 escuchan).

I am hungry for praise:
 I would to God it were not so-
 That I must live through all my days
 Yearning for what I'll never know.
 I even hope that when I'm dead
 The worms won't find me wholly vicious,
 But as they masticate my head
 Will smack their lips and cry 'delicious'

(Tengo hambre de alabanzas:
 Rogaría a Dios no fuera así-
 Que tenga que vivir todos mis días
 Anhelando saber lo que jamás sabre.
 Y aun espero que cuando haya muerto
 los gusanos no me hallen totalmente detestable,
 Sino que al estar masticando mi cabeza
 Hagan sonar sus labios y exclamen: 'delicioso')

El orgullo y el amor al placer son dos pasiones que, aunque vienen de la misma fuente, que es l'amour-propre, hay siempre en ellas cierta oposición mutua. El amor al placer nos rebaja, el orgullo procura elevarnos. Esta dicotomía de los motivos humanos fue adoptada, aunque no de manera constante o consecuente, por Rousseau: "es fácil ver", escribe, "que todos nuestros esfuerzos estén dirigidos únicamente a dos objetos, que son las comodidades de la vida para uno mismo y la consideración por parte de los demás". "Consideración", tanto en el uso francés como en el inglés del siglo dieciocho, significaba habitualmente, debe recordarse, no bondad o reflexión sino "ser considerado alta o favorablemente", es decir, estimación, admiración o diferencia. Es uno de los numerosos sinónimos que emplea Rousseau para designar el objeto de la pasión del "orgullo", otro es "opinión" que, tal como lo usa, significa corrientemente la buena opinión de los demás. Los otros términos que utiliza como equivalentes de L'orgueil, así como sus razonamientos acerca de esa pasión, atestiguan que, por lo general, se refería al deseo de aprobación emulativo; entre los nombres que le da están los de la fureur de se distinguer, l'ardeur de faire parler de soi, le désir universel de réputation, d'honneurs et de préférences, l'amour propre (el furor de distinguirse, el ardor de hacer que se hable de él, el deseo universal de reputación, de honores y preferencias, el amor propio). Este último término lo distingue expresamente de l'amour de soi, el amor a sí mismo, que según la psicología de Rousseau, es la pasión básica y universal, "el origen y principio" (tomo citas de Emile) "de todas las otras; la única que nace con el hombre y que nunca lo abandona mientras vive...una pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra y de la que todas las demás son, en cierto sentido, meras modificaciones" */

Es muy cierto que este prejuicio que lleve a los hombres al disimulo y al mismo tiempo a tomar apariencias de decencia social, les ha civilizado y aún -

*/ Oeuvres, 1865, II, pág. 183.

moralizado poco a poco en cierta medida, toda vez que nadie puede penetrar en el misterio de la honorabilidad, de la decencia, y de la moralidad. No deja de ser esto una tendencia de mejoramiento, pero sin embargo no lleva a la perfección, ni mucho menos; no sirve en realidad más que provisionalmente para despojar al hombre de su rudeza y hacerle tomar una apariencia del bien que conoce, pero una vez que los principios se desenvuelven y pasan a la manera de pensar, esta falsedad debe ser combatida con rigor, pues de otro modo, se corrompería el corazón y se mezclarían los buenos sentimientos bajo la embriaguez de la aparatosa apariencia.

A la gran mayoría de los hombres que detentan el poder económico y político les ha interezado continuar con la confusión de sus semejantes, con la ambición, la usura, la envidia y las ansias locas de poder, pero ha llegado el momento de que confrontemos la realidad, de que analicemos metódica y sistemáticamente la problemática en cuestión, con el propósito de aniquilar las hondas diferencias sociales existentes, conforme a las cuales, los "poderosos" fijan a su antojo el modo de producción socio-económico, para seguir usufructuando a los hombres sin alguna razón lógica que los justifique.

A lo largo de la historia los intelectuales han hecho más por oscurecer la relación entre la existencia humana y el pensamiento que por aclararla. Sucesivamente los más afamados intelectuales han relacionado sus teorías con una "realidad superior"; esa supuesta realidad aparecía bajo máscaras diferentes, entre las que se incluían disfraces tales como divinidades protectoras, esencias inmutables, el reino celestial, la sabiduría monárquica, la ley natural, el destino nacional, la suprema razón, la voluntad popular, el espíritu popular, las leyes de la historia, la solidaridad social, el bien común, la verdad y la belleza, el progreso científico y la beneficencia corporativa.

"La tendencia de los hombres a explotarse entre sí cuando pueden es inevitable. La fuerza de una clase determinada, y por consiguiente su potencialidad de rebelión viene determinada por su renta. El incentivo para permanecer en un sistema dado es proporcional a la renta del individuo" */

Con la aceptación de las estructuras políticas dominantes y socio-económicas los intelectuales han apartado el empuje analítico de su capacidad cerebral de la base sólida de la realidad existencial; con la correlación de sus actividades y producciones con el espíritu y los valores, las ideas y los ideales transtemporales, los intelectuales han santificado su fracaso en el diagnóstico de situaciones vitales sociohistóricas. La preocupación defensiva de los intelectuales de la tendencia predominante hacia las emanaciones procedentes de una fabricada realidad "superior" ha dado nacimiento a una (convenientemente) asombrosa plétora de conceptos entre los que se incluyen conjuros tales como la estructura, el equilibrio, el orden, el consenso, la tradición, la autoridad, la belleza, la nobleza, la racionalidad, la objetividad, la fiabilidad y la validez.

Esos conceptos, puestos en ridículo por el comportamiento social, político y económico real, han sido disfrazados con los anticuados ropajes de la teología, el raído manto de la filosofía y los adornos modernos de las matemáticas. Algunas creaciones conceptuales más recientes, tales como la del "capitalismo del bienestar", elevan descaradamente una contradicción en los términos al rango de principio aclaratorio central; la plétora de conceptos tradicionales constituye un campo de fuerza en el que la actividad intelectual no puede menos que fetichizar cada uno de los fenómenos sociohistóricos. En esa operación mental se desgaja un fenómeno vivo de su contexto social e histórico concreto; a continuación se procesan los restos espectrales del fenómeno a través del filtro par-

*/ Teorías Contemporáneas sobre las Relaciones Internacionales.
Stanley H. Hoffmann. Ed. Tecnos. España. 1979. Pág. 165.

ticularizante de la conceptualización abstracta, y luego se les da la apariencia de una entidad pretendidamente capaz de existencia independiente.

Antes de abandonar este asunto, quizá valga la pena reflexionar un poco acerca de las cuatro clases de argumentos de que habitualmente se valen los hombres en sus raciocinios con los otros hombres para prevalecer sobre su esentimiento, o, por lo menos, para imponérseles de modo que reduzcan a silencio toda oposición.

Primero. El primero consiste en invocar las opiniones de hombres que, por su inteligencia, por su doctrina, por su eminencia, por su poder, o por alguna otra causa, han adquirido fama y han establecido su reputación en grado de autoridad ante la común opinión. Cuando los hombres han sido elevados a alguna clase de dignidad, se piensa que es falta de modestia, en otros, contradecir a aquéllos en cualquier cosa, o poner en duda la autoridad de quienes ya están investidos de ella. Cuando un hombre no cede rápidamente ante la decisión de los autores aprobados, decisión que los otros reciben con acatamiento y respeto, se tiende a censurar esa manera de proceder como un acto de soberbia; y se considera como efectos de una gran insolencia el que un hombre se atreva a establecer su propia opinión y a sostenerla contra la corriente del cauce de la Antigüedad, o a ponerla en la balanza en oposición a las doctrinas de un docto o de algún autor recibido. Quien respalde sus tesis con semejantes autoridades cree, por sólo eso, que necesariamente debe salir victorioso, y no se detendrá a calificar de impudicia a quien ose contradecirlas. Esto es lo que según me parece, puede llamarse un argumento ad verecundiam.

Segundo. "Ad ignorantiam" Un segundo medio de que se valen los hombres para estrechar a otros, obligarlos a someterse a sus juicios y a aceptar la

opinión debatida, consiste en exigir al adversario que admita la prueba alegada, o que ofrezca una mejor. Y esto es llamado un argumento ad ignorantiam.

Tercero. "Ad hominem" Un tercer medio consiste en presionar a un hombre con consecuencias sacadas de sus propios principios o de lo que ha concedido. Esto ya se conoce bajo el nombre de ad hominem.

Cuarto. "Ad iudicium" El cuarto estriba en el empleo de pruebas sacadas de algunos de los fundamentos del conocimiento o de la probabilidad. Es el llamado argumento ad iudicium. Entre los cuatro, sólo éste trae consigo verdadera instrucción y nos adelanta en el camino del conocimiento. Porque: 1) no se sigue que la opinión de otro hombre sea correcta, sólo porque no quiero contradecirlo en virtud del respeto que inspira, o en virtud de cualquier otra consideración, salvo la de estar convencido. 2) No se quiere decir que un hombre marche por el buen camino, o que yo deba seguir por el camino suyo, sólo porque yo no conozca uno mejor. 3) Tampoco se sigue que otro hombre esté en la verdad, sólo porque me halla mostrado que estoy en la falsedad. Bien puede ser que yo sea modesto, y por eso no me oponga a la opinión de otro. Bien puede ser que yo sea ignorante, y que no sea capaz de producir una mejor prueba que el otro. Bien puede ser que este en el error, y que otro me muestre que así es. Esto podría quizá inclinarme hacia la recepción de la verdad, pero no me sirve para conducirme hacia ella; eso solamente se logra por medio de pruebas y de argumentos, y gracias a la luz que difunde la naturaleza de las cosas mismas, pero nunca a causa de mi vergüenza, de mi ignorancia o de mi error.

No es necesario ser un científico social para estar consciente de que el mundo contemporáneo está marcado por una variación tremenda en la distribución de cada una de las cosas que toda la gente desea- riqueza, salud, seguridad física, conocimiento, técnica e incluso afecto. Tampoco es sorprendente el que la

variación esté lejos de ser fortuita; más bien, es generalmente aceptado el hecho de que hay un "aglutinamiento" tal que la privación y la ventaja están social y espacialmente concentradas. En el sistema social global, sociedades completas aparecen como desposeídas en relación a otras sociedades, lo que ha despertado un interés considerable en conocer los mecanismos por los cuales los valores sociales son distribuidos entre las colectividades.

En oposición a las prematuras esperanzas de convergencia,*/ nuestro mundo moderno amenaza ser, a plazo breve y mediano, no un mundo armonioso de progreso racional, liberal o colectivista, sino de rupturas, divergencias y disparidades entre naciones, sistemas, regiones y grupos.

"El mundo seguirá sufriendo los actos inmorales de los políticos y de los demás hombres, como ha sufrido en otros tiempos, ni parece tampoco que las naciones vayan a liberarse de las amargas consecuencias de la enemistad internacional o de los abrumadores sacrificios inflingidos y justificados en nombre del interés nacional y la supervivencia". **/

Es inconcebible que en pleno siglo XX, al mismo tiempo que las proezas científicas superan los más atrevidos sueños de la humanidad, resulte que hay en el mundo más seres padeciendo hambre y necesidad que en ninguna época anterior. Don K. Price, en su profético discurso al retirarse como presidente de la American Association for the Advancement of Science***/, en el climax de las preocupaciones por la degradación de la ciencia en el esquema de las prioridades nacionales, advirtió que las prioridades a corto plazo, por entonces tan evidentes a los hombres de ciencia, no debían cegarlos ante las dificultades a largo plazo. Pidió que miraran más allá de la inquietante "reacción política" de los hombres públicos que sólo pensaban en la economía, y que se enfrentaran al "desafío fun-

*/ Daniel Bell.- El advenimiento de la sociedad post-industrial. Un intento de Prognosis social. Alianza editorial, Madrid. 1976.

**/ Arnold Wolfer.- Política y decisión moral.- Teorías contemporáneas sobre las Relaciones Internacionales.- Stanley H. Hoffmann título citado. Pag. 343.

***/ Gerald Holton. La Imaginación Científica. Ed. F.C.E. México, 1989. Pág. 179

damental", que describió como "una rebelión...un movimiento cosmopolita, casi universal.

"Desde el punto de vista del hombre de ciencia, el tema más importante de la rebelión es su odio a lo que considera como una sociedad tecnológica impersonal que domina al hombre y reduce su sentido de la libertad. En este sistema complejo, la ciencia y la tecnología, lejos de ser consideradas como instrumentos beneficiosos del progreso, se identifican como los procesos intelectuales que se encuentran en las raíces de las fuerzas ciegas de la opresión"*/

Price no es optimista: conviene en que "no hemos aprendido a hacer que nuestras capacidades tecnológicas sirvan a los propósitos de la humanidad, o cómo liberar a los hombres de una servidumbre a los propósitos de las burocracias tecnológicas"*/ (aunque añadió al momento, "pero haríamos bien en pensarlo dos veces antes de convenir en que estos síntomas son causados por el reduccionismo en la ciencia moderna, o en que pueden curarse por la violencia en nombre de la fraternidad o del amor"). Llamó pesimistas a los rebeldes, pero luego añadió:

"no creo que sean siquiera lo bastante pesimistas. A mi me parece posible que la nueva cantidad del poderío tecnológico que está suelto en un mundo atestado pueda sobrecargar cualquier sistema que pudiéramos inventar para controlarlo; la posibilidad de un fin completo y apocalíptico de la civilización no puede desdeñarse como morbosa fantasía" **/

La razón de la afirmación anterior se encuentra en parte, sin duda, en nuestra percepción cada vez más clara de que el progreso técnico y económico tiene también su lado malo. Estamos obteniendo pruebas científicas crecientes del daño acumulativo para la salud, el ambiente y las generaciones futuras, derivado de nuestro incesante blandir de armas, exterminación de plagas, derroche de recursos, ingestión de píldoras y de aditivos alimenticios, y uso y abuso de toda clase de instrumentos mecánicos para nuestra comodidad y seguridad.

*/ Idem cita anterior (**/).

/ Idem cita anterior (/).

Por un lado han despertado a la vida unas fuerzas industriales y científicas de cuya existencia no hubiese podido sospechar siquiera ninguna de las épocas históricas precedentes. Por otro lado, existen unos síntomas de decadencia que superan en mucho a los horrores que registra la historia de los últimos tiempos del Imperio Romano.

Hoy día, todo parece llevar en su seno su propia contradicción. Vemos que las máquinas, dotadas de la propiedad maravillosa de acortar y hacer más fructífero el trabajo humano, provocan el hambre y el agotamiento del trabajador. Las fuentes de riqueza recién descubiertas se convierten, por arte de un extraño maleficio, en fuentes de privaciones. El dominio del hombre sobre la naturaleza es cada vez mayor, pero al mismo tiempo, el hombre se convierte en esclavo de otros hombres o de su propia infamia. Hasta la pura luz de la ciencia parece no poder brillar más que sobre el fondo tenebroso de la ignorancia. Todos nuestros inventos y progresos parecen dotar de vida intelectual a las fuerzas materiales, mientras que reducen a la vida humana al nivel de una fuerza material bruta.

Es imposible no percibir la degradante comercialización de la vida, la vulgaridad de sus refinamientos personales, la falsedad de los convencionalismos sociales, la destrucción de los valores, y el aumento constante y desmesurado de los prejuicios socio-culturales.

Es eminente el hecho de que hoy en día, nos encontramos ante el fracaso de una civilización que no ha sabido dar sentido a su capacidad mental, objetivo a su poder, ni ideales a su libertad.

Vivimos un clima de inseguridad universal, generado por los terribles éxitos de la ciencia nuclear. Presenciamos el hundimiento de dogmas tradicionales, la decadencia de los valores absolutos, el bamboleo de lo que hasta hace poco

aún parecía venerable y sagrado, la depreciación de la vida humana, el escepticismo generalizado al que apenas cabe oponer el sueño del placer inmediato, la invasión de una mecanización deshumanizada, la aceleración constante del ritmo vital, la hinchazón de los programas escolares, la cultura del histrionismo en todas sus manifestaciones, la complacencia en lo malsano y en lo sórdido, una benevolencia exagerada a la perversidad, las audacias fáciles de una literatura negra que juega con el mal llegando a canonizar el mal ejemplo que viene de todas partes, y sobre todo, de la debilidad de los regímenes políticos que tienen la conciencia demasiado sucia como para atreverse a ser fuertes.

Han sido muchas las clases dominantes contemporáneas, tanto coroneles de derecha como comisarios de izquierda, que han mostrado una debilidad fatal (más fatal para sus súbditos, desgraciadamente, que para ellos mismos) por los proyectos y las campañas grandiosas que encarnan el gigantismo y la crueldad de Fausto sin ninguna de sus habilidades técnicas y científicas, sin su genio organizativo o su sensibilidad política para los verdaderos deseos y necesidades del pueblo. Millones de personas han sido víctimas de desastrosas políticas de desarrollo concebidas megalomaniáticamente y ejecutadas sin sensibilidad ni eficacia, que a la postre han desarrollado poco más que los poderes y la fortuna personal de los gobernantes. Los pseudo-Faustos del Tercer Mundo, en apenas una generación, se han hecho notoriamente expertos en la manipulación de las imágenes y los símbolos del progreso -las relaciones públicas del pseudodesarrollo se han convertido en una importante industria mundial- pero visiblemente incapaces de generar un auténtico progreso que compense la miseria y la devastación reales que traen consigo.

Estamos como abstraídos, ausentes del universo en materia de conocimiento (el sistema educacional convierte el estudio en una carrera de vallas. En lugar

de estimular al estudiante para que se dedique al estudio mismo, en lugar de alentar en él un verdadero amor por la investigación y por su disciplina se le impulsa a estudiar sólo por su carrera personal y se le hace adquirir sólo aquellos conocimientos útiles para salvar los obstáculos que le cierran el paso). Uncidos al triple yugo de la ignorancia, la miseria y el vicio, no hemos podido adquirir ni saber, ni poder, ni virtud. Discípulos de tan perniciosos maestros, las lecciones que hemos aprendido y los ejemplos que hemos seguido, han sido los más destructores y funestos.

"...Porque quienes se esmeran (según corre la frase) en inculcar en sus hijos los buenos principios (y pocos son los que no tienen buen acopio de tales principios, en los que ellos mismos creen), infunden en el incauto y todavía desprejuiciado entendimiento (pues el papel en blanco es apto para recibir cualquier impresión) esas doctrinas que quieren que retengan y profesen. Tales doctrinas, enseñadas a los niños desde que tienen algún entendimiento, y confirmadas a medida que crecen en edad, ya por declarada profesión, ya por tácito asentimiento de todos con quienes tienen trato, o, por lo menos, de quienes respetan por su sabiduría, por sus conocimientos y por su piedad, y que jamás toleran que se hable de tales proposiciones de ninguna otra manera que no sea como base y cimiento en que apoyan su religión o sus buenas costumbres, llegan, de ese modo, a gozar la reputación de ser verdades innatas, incuestionables y de suyo evidentes."/

A todo lo cual podemos añadir que cuando los que han sido instruídos de ese modo llegan, con el tiempo, a reflexionar sobre sí mismos, no pueden descubrir en sus mentes nada más antiguo que aquellas opiniones que les fueron enseñadas antes de que la memoria empezara a llevar el registro de sus acciones o antes de que fijara el momento en que algo nuevo se le hubiere presentado, y, por lo tanto, no ponen escrúpulo en concluir que esas proposiciones, de cuyo conocimiento no pueden encontrar en sí mismos el origen, fueron con toda seguridad impresas en sus mentes por Dios y por la Naturaleza, y no enseñadas por nadie. Tales proposiciones las abrazan y acogen con la misma veneración que muchos tienen por sus padres; pero no porque sea algo natural, sino porque creen que es natural a

causa de que así fueron educados y porque no tienen memoria de los comienzos de un tal respeto.

No es difícil imaginar, pues, cómo por estos medios acontece que los hombres acaben por adorar los ídolos que han sido erigidos en sus mentes; que se encariñen con las nociones que les han sido tan familiares, y que lleguen a revestir con los atributos de lo divino a ciertos absurdos y errores, convirtiéndose en celosos adeptos de sectas que rinden cultos panteístas, por cuya defensa están dispuestos a argumentar, a pelear y a morir. Porque como las facultades racionales del alma, que casi siempre están ocupadas, aunque no siempre con cautela y sabiduría, no podrían desplegarse, faltas de fundamento y de apoyo en la mayoría de los hombres, quienes, o por pereza o por distracción no quieren penetrar hasta los principios del conocimiento y rastrear la verdad hasta su fuente y origen, o por carencia de tiempo, de auxilios adecuados o por alguna otra causa no pueden hacer eso, resulta muy natural y es casi inevitable que esa gente comulgue con algunos principios de prestado; de suerte que, gozando éstos de la supuesta reputación de ser pruebas de otras cosas, se piensa que ellos mismos no están necesitados de prueba alguna. Quienquiera que admita en su mente algunos de esos principios, para abrigo allí con el escatamiento que es habitual conceder a los de su clase, sin jamás aventurarse a examinarlos, sino, por lo contrario, acostumbrándose a creer en ellos, puesto que son para ser creídos, estará expuesto a recibir de la educación que le den y de las modas aceptadas en su país cualquier absurdo en calidad e principio innato, y, a fuerza de fijar la atención sobre el mismo objeto, llegará a cegarse de manera que tome por imagen de la deidad y por hechura de sus manos, algún monstruo alojado en su propio cerebro.

Por doquier se propagan ideas falsas como las de: la superioridad de las razas, de las naciones, el patriotismo, la soberanía, la democracia, el destino

manifiesto, la coexistencia pacífica, la confrontación este-oeste, etc., que han sido inventadas para sojuzgar la voluntad popular en su vida material, y agudizar la miseria y la ignorancia, (sobre este particular consúltese la obra de Karl R. Popper "Los enemigos de la sociedad abierta". Ed. Paidós).

Los usos y las costumbres prevaletentes, por la naturaleza ilegítima de su procedencia, han forzado a observar un status social aniquilante y contrario al desarrollo integral del ser humano, que a su vez a dado como resultado, una pérdida de la capacidad genética que posee el hombre como sujeto histórico, y una devaluación expresa cada vez más acentuada de la razón que se define a sí misma desde el origen, y cuya misión se reduce a dar explicaciones.

"En efecto, si los errores no estuvieran arraigados en las primeras nociones, algunos descubrimientos correctos corregirían otros falsos, pero como los errores están en los principios mismos y han tenido como consecuencia más bien el alejar y apartar a los hombres de las cosas que el hacer que se forjara un juicio erróneo o falso de ellas, no es sorprendente en absoluto si los hombres no han conseguido lo que no se propusieron, ni llegaron a una meta que no se habían establecido o marcado ni tampoco han recorrido un camino que no han comenzado ni seguido". */

Por el engaño se nos ha dominado más que por la fuerza y por la miseria se nos ha orillado al vicio más que por la superstición (Las mentiras son necesarias, afirma Platón, "si la majada ha de alcanzar su más elevada perfección"; para ello hacen falta ciertas "disposiciones" que deben mantenerse ignoradas de todos salvo de los gobernantes, si se quiere conservar al rebaño realmente libre de la posibilidad de desunión"). **/

El absurdo se ha empleado como clave de interpretación existencial, y la posibilidad de un cambio en la condición humana producido por una crisis de la

*/ Francis Bacon. La gran restauración. Ed. Alianza. Pág. 176.

**/ Karl R. Popper. Los enemigos de la sociedad abierta. Ed. Paidós. Pág. 151.

razón de verdad, es más que una fantasía científica, una necesidad correlativa que convierte a la arbitrariedad en excepción, y la proscribire por ser corrosiva.

Hohn Adams fue, en las postrimerías del siglo dieciocho, el principal exponente norteamericano de esta manera de pensar, en lo que sin dejar de ser un hijo de esa Era, no dejaba tampoco de ser un Adams. Parece haber estado muy impresionado por todo el conjunto de ideas relacionadas que he estado repasando. Su obra que, con una sola excepción, fue la primera en publicarse, era un pequeño ensayo(1763) en el que bordó sobre el postulado de que:

"no hay nada más curioso en la ciencia de la naturaleza humana, o tanto que merezca una atención crítica de todo hombre, que aquel principio que los escritores morales han distinguido con el nombre de engaño a sí mismo. Este principio es hijo espurio del amor propio" ^{*/}

Con "engaño a sí mismo" Adams significó "racionalización como un derivado del amor propio: "la disposición que tienen los hombres de adularse ellos mismos", y, consecuentemente, a "engañarse a sí mismos", al creer todo lo que les ayude a formarse una imagen placentera a sus propios ojos o a los de los demás, y a presentar sus deficiencias mismas a una luz favorable. Esta disposición en concepto de Adams, parecía "extenderse a toda la humanidad, desde los peores hasta los mejores" desde las "mentes abandonadas" hasta "aquellos pocos favoritos de la Naturaleza, que han recibido de ella entendimientos más claros y temperamentos más felices que otros hombres y que parecen destinados por la Providencia a ser los grandes conductores del arte y la ciencia, la paz y la guerra, las leyes y la religión de este bajo mundo.

En cuanto al uso de las mentiras y el engaño, Platón sugiere que éstos son útiles sólo a manera de remedio, pero el gobernante de un estado, insiste Platón,

^{*/} Arthur Lovejoy. Reflexiones sobre la naturaleza humana. Ed. Herreros Hnos. Págs. 36/7.

no debe comportarse como alguno de esos médicos corrientes que carecen de la valentía necesaria para administrar remedios drásticos. El filósofo rey, amante de la verdad en su calidad de filósofo, debe, como rey, ser "más valiente", puesto que ha de tener la determinación suficiente "para administrar buenas dosis de mentiras y decepciones".*/

La crisis actual es sin duda alguna una crisis de la libertad, y por lo tanto, una crisis humana. El hecho patente que permite a todo el mundo pecarar se de ello es la creciente substitución en el orden de la praxis de la acción libre por una especie de acción no programada sino impuesta, que amenaza destruir el núcleo de la humanidad reduciendo la existencia al nivel de la mera subsistencia.

"Los individuos viven en una sociedad que les suministra formas ya listas que pretenden dar un significado a sus vidas. En nuestra sociedad por ejemplo, se les dice que triunfar, "ganarse el pan", sacar adelante a una familia, ser un buen ciudadano, consumir bienes y placeres da sentido a la vida. Pero mientras que para la mayoría de las personas esta sugerencia opera en el nivel consciente, no adquieren un sentido genuino de plenitud de significado ni compensan la falta de interioridad central. Las pautas propuestas se desgastan y con frecuencia fracasan. El que esto está sucediendo hoy en gran escala lo prueba el incremento de la drogadicción, la falta de interés verdadero por nada, la declinación de la inventiva intelectual y artística y el aumento de la violencia y de la destructividad" **/ (Para una mayor comprensión consúltese la obra de Douglas C. North. El análisis económico de la usura, el crimen, la pobreza, etc... Ed. FCE)

Las demandas teórico-prácticas que tal situación ha creado, aparentemente sin límite en su alcance y profundidad, son abrumadoras, y la sociología de la crisis no podrá hacer frente al problema sin el reconocimiento explícito de que el presente sistema de organización y sanción que impera en la sociedad es ile-

*/ Karl R. Popper. Título citado. Pág. 147.

**/ Erich Fromm. Anatomía de la destructividad humana. Ed. Siglo XXI. Pág. 270.

gítimo (El sistema está enfermo; es de una pobreza desconcertante y ya no responde a los requerimientos de una sociedad que exige tener en cuenta una cantidad mayor de necesidades y al mismo tiempo una serie de variables más complejas), por lo que debemos oponerle una acción drástica y radical, si no queremos arriesgarnos a zozobrar, durante un período de duración imprevisible, en las sombras del esclavismo y del embrutecimiento.

Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, deben quedar rotas, las nuevas deben hacerse añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo sólido debe desvanecerse en el aire; todo lo sagrado debe ser profanado, y los hombres, al fin, deberán considerar seriamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.

Los ídolos ^{*}/ y las falsas nociones que han ocupado ya el entendimiento humano y han arraigado profundamente en él no sólo asedian las mentes humanas haciendo difícil el acceso a la verdad, sino que incluso en el caso de que se diera y consediera el acceso, esos ídolos saldrán de nuevo al encuentro y causarán molestias en la misma restauración de las ciencias, a no ser que los hombres, prevenidos contra ellos, se defiendan en la medida de lo posible (para mayor comprensión acerca de los ídolos que asedian las mentes humanas consultar la obra de Bacon citada a pie de página, concretamente los aforismos XXXVIII/XLIV).

Debemos rechazar terminantemente el antisistema socio-económico y cultural que padecemos y emprender con urgencia la transformación sustancial de nuestra sociedad internacional en sus aspectos fundamentales, circunstanciales, actuales, o prácticos, en la libertad de pensamiento, de traslado, psíquica y de trabajo.

Resulta vital revolucionar los conceptos y las ideas relativas a los bienes y a las cosas para lograr una justa, real y verdadera adecuación en correspondenu

^{*}/ Francis Bacon. Obra citada. Pág. 97.

cia con nuestras aspiraciones sociales, de tal modo que alcancemos a sobrevivir lo más plena y equilibradamente posible, mediante nuestro trabajo y la compensación racional del mismo, y no subsistir atados a los temores e incertidumbres creados subrepticamente para mutilar y desgarrar al hombre. Hay que dar a la palabra un sentido mucho más rico que el que suele darle el lenguaje común y aún el de la modernidad que abandona la razón meditativa para acentuar la razón calculante.

El mal uso de las palabras es causa de grandes errores. Porque quien bien considere los errores y la obscuridad, los equívocos y la confusión que andan dispersos por el mundo a causa de un mal uso de las palabras, verá en ello cierto motivo para dudar si el lenguaje, según ha sido empleado, ha contribuido más al adelantamiento o al estorbo del conocimiento del género humano.

Quien usa palabras, sin darle un sentido claro y constante, ¿qué otra cosa hace, sino encaminarse y encaminar a otros hacia el error? Y quien haga eso de propósito debe ser tenido por enemigo de la verdad y del conocimiento. Nadie deberá sorprenderse, pues, de que las ciencias y todas las partes del conocimiento hayan quedado tan sobrecargadas de términos oscuros o equívocos, y de expresiones sin significación o dudosas, capaces de hacer que los más atentos y ágiles no sean ni más sabios, ni más ortodoxos, puesto que la sutileza, en quienes hacen profesión de enseñar o de defender la verdad, ha pasado tanto por ser una virtud; virtud, en efecto, que consistiendo en su mayor parte en nada que no sea el falaz e ilusorio uso de términos oscuros o engañosos, sólo sirve para que los hombres sean más presuntuosos en su ignorancia y más obstinados en sus errores.

Debemos emprender con urgencia la transformación de nuestra sociedad internacional, y para tal efecto no es lo mejor aceptar sin previa depuración crítica

los conceptos y las tablas de valores prevalecientes, es decir, los filtros impuestos para captar la realidad y las motivaciones emanadas del juicio o de la acción, sino oponerles una reacción que nos permita liberarnos de ellos. Los hombres y las mujeres modernos deben aprender a anhelar el cambio: no solamente estar abiertos a cambios en su vida personal y social, sino pedirlos positivamente, buscarlos activamente y llevarlos a cabo. Deben aprender no a añorar nostálgicamente las "relaciones estancadas y enmohecidas" del pasado real o imaginario, sino deleitarse con la movilidad, a luchar por la renovación, a esperar ansiosamente el desarrollo futuro de sus condiciones de vida y sus relaciones con sus semejantes.

En este mundo, la estabilidad sólo puede significar entropía, muerte lenta. En tanto que nuestro sentido del progreso y el crecimiento es nuestro único medio de saber con seguridad que estamos vivos. Decir que nuestra sociedad se está desintegrando sólo quiere decir que está viva y goza de buena salud.

"Para empezar, habrá que destruir todo. Toda nuestra maldita civilización deberá desaparecer antes de que podamos traer alguna decencia al mundo" - "Mourian", en Les Thibault, de Roger Martin Du Gard.

En la obra de la ciencia sólo puede amarse aquello que se destruye^{*/}, sólo puede continuarse el pasado negándolo, sólo puede venerarse al maestro contradiciéndolo. Una cultura detenida en un período escolar determinado es la cabal negación de la cultura científica.

¡Levantad vuestras piquetas, vuestras hachas y martillos,
y destruid, destruid sin piedad las ciudades venerables!
¡Adelante! ¡Quemad los estantes de las bibliotecas! ¡Desviad el curso de los canales para que inunden los museos!
¡Que vengan los alegres incendiarios de dedos tiznados!
¡Ya están aquí! ¡Ya están aquí!

^{*/} Para que haya destructibilidad, es preciso que el hombre, frente a esa posibilidad de no ser, se determine sea positiva, sea negativamente.

La ciencia progresa mediante ideas audaces, mediante la exposición de nuevas e insólitas teorías y el abandono de las viejas. Esta concepción del método científico significa que en la ciencia no hay conocimiento, en el sentido en que Platón y Aristóteles usaron la palabra, vale decir, en el sentido que le atribuye un alcance definitivo; en la ciencia jamás existen razones suficientes para creer que se ha alcanzado la verdad de una vez por todas. Lo que habitualmente denominamos "conocimiento científico" no es, por regla general, conocimiento en este sentido, sino más bien, la información concerniente a diversas hipótesis contradictorias y a la forma en que éstas se comportan frente a diversas pruebas; es para emplear las palabras de Platón y Aristóteles, la información relativa a la última y mejor probada "opinión" científica.

La ciencia no emplea definiciones a fin de determinar el significado de sus términos, sino tan sólo para introducir rótulos útiles y breves. Y tampoco depende de las definiciones, al punto que todas ellas podrían omitirse sin que se perdiera dato alguno. Se sigue de aquí que en la ciencia, todos los términos realmente necesarios deben ser términos indefinidos.

Ni la ciencia permite al hombre dominar el mundo, ni la vocación humana es la de dominador, ni puede siquiera el hombre dominar su ciencia. Dominarla sería paralizarla: prever su futuro sería anular su creatividad. La ciencia es histórica, y la historia es indeterminación.

La elección de una orientación no está necesariamente determinada en la ciencia por un problema sino por una manera de pensar. Aunque hay restricciones, no hay un modo epistemológico esencial y a priori de ver. Por tanto el modo cognoscitivo y la sensibilidad estética desempeñan un papel de suma importancia en la estructura y el estilo del proceso científico.

Las ideas científicas (modelos, hipótesis) se desarrollan al interior de un marco cultural arraigado en la época histórica en que vive el científico. Hay estilos y tradiciones culturales en los conceptos científicos. Un examen de los criterios estéticos, revela la presión ejercida por los sistemas de valores relacionados con el contexto social y cultural del científico.

Dado que en la ciencia que no opera sólo con formas mentales desnudas de realidad, los contenidos de los conceptos no pueden derivarse del principio de la formación racional y, por consiguiente, son irracionales, no puede haber en la ciencia un sistema cerrado de conceptos, el contenido irracional interviene siempre, en la formación y estructura de las diferentes formas particulares, lo mismo que en sus relaciones recíprocas y, por esta razón, también en la estructura de la sistemática. No es posible en la ciencia, un sistema en el sentido de una definitiva fijación sistemática de las cuestiones; porque aún las mismas ciencias cambian con las aspiraciones e ideas de los hombres.

Además todo es adverso al progreso de las ciencias en las costumbres e instituciones de las escuelas, academias, colegios y centros similares destinados a ser sede de doctores y de erudición, pues las lecciones y los ejercicios están dispuestos de tal manera que a nadie se le ocurra pensar o estudiar algo diferente de lo acostumbrado. Y si uno u otro quiere quizá usar de la libertad de juicio, se impondrá esta tarea solo, pues no podrá sacar provecho alguno de los demás. Y si soporta ésto, verá que su esfuerzo y magnanimidad le representa un gran obstáculo para su propio bienestar. Pues en esos lugares el estudio está encerrado, como en una cárcel, en los escritos de algunos autores y si uno disiente de ellos se verá acusado continuamente de ser un espíritu turbulento y ávido de innovaciones.

"...la administración y gobierno del saber han impedido fuertemente el progreso de la ciencia"*/

¿Porqué pues no avocarse a una ofensiva científica, a una ciencia social que reconozca, entre otras cosas, que tiene el derecho y la obligación de hacer uso público de la razón?

Para la consecución de dicha ofensiva es imprescindible desobjetivizar lo más posible la lógica y la ciencia, y no menos indispensable es como contrapartida, desobjetivizar el vocabulario y la sintaxis. De igual forma es necesario que la Noumenología, esto es, que la actividad productora o valor creador del conocimiento, no sea considerada ingenuamente como una mera búsqueda de la verdad preestablecida, sino como la deformación de la realidad efectuada en gran medida inconcientemente por razones emergentes y de fuerza mayor. En concordancia a lo anterior es factible que el hombre pueda conocer exitosamente el mundo que le rodea y efectuar su transformación, sólo con la condición de que al mismo tiempo sea capaz de contemplar con imaginación creadora el cuadro enteramente acabado que se bosqueja entre sus manos.

Una obra científica fracasa si no incita la mente del receptor para abarcar y relacionar muchos sobrentendidos y diferentes niveles de temas personales, emocionales, sociales y culturales, todos reunidos mentalmente, algunos por primera vez y de un modo único, por la percepción de un patrón mayor de armonía entre la imaginación y el entendimiento.

En todas sus manifestaciones el conocimiento comprende la imaginación creadora, la fantasía científica, la formación de los conceptos, la formulación de las nuevas leyes de la ciencia, de sistemas de signación de modelos.

*/ Francis Bacon. Título citado. Pág. 148.

Toda la explicación del mundo inventa y descubre las áreas imaginarias, y en última instancia constituye una reacción no sólo contra el realismo idealista, sino sobre todo, contra el materialismo que se han apoderado del mundo y pretenden reducir la espiritualidad a materia y la vida a una suerte de causalidad mecánica.

A medida que el universo de las relaciones sociales se cosifica y, por tanto, se deserotiza con la invasión de la razón capitalista, la tendencia es que el erotismo del hombre sólo puede invernar ya en la "imaginación", en la "fantasía". La "fantasía", que Freud llamaba una "consideración en el reino del alma", se convierte en una especie de subcultura psíquica en donde van consumiendo su existencia "ilegal" los deseos infantiles reprimidos por el principio capitalista de realidad o de valorización.

Al analizar la actividad productora a valor creador del conocimiento, los auténticos científicos siempre han prestado especial atención al aspecto de los valores creadores. Sin la imaginación creadora, o sin la fantasía científica, es imposible conocer la esencia de los fenómenos y procesos naturales del mundo material.

"...el reino de la fantasía es un dispositivo creado con ocasión de la dolorosa transición desde el principio del placer al de la realidad, para permitir la constitución de un sustituto de la satisfacción instintiva" (2)

Es menester conceder una gran importancia a la fantasía "aprehensiva superior". Con el fin de despertar los simulacros debe hacerse familiar a cuanto está sujeto a los sentimientos del cuerpo, y encontrar el genio de la imaginativa. La fantasía no obra al modo de imaginación pasiva y receptiva, no se detiene en la apariencia de la realidad sensible; investiga la realidad a fondo y la

racionalidad de lo real. La racionalidad del objeto elegido por ella no debe estar sólo para conmovir a la conciencia del hombre, debe tener bien meditado lo esencial y lo verdadero en toda su extensión y profundidad; ya que sin reflexión el hombre no puede tener conciencia de lo que hay en él, y en toda obra se observa que la materia está pensada y repensada en todos los términos.

La fantasía se desenvuelve en tres modos o grados, a saber: como Fantasía de la fantasía, que concibe el todo como idea en la realidad; como Sensibilidad de la fantasía, en cuanto expresa en la realidad la vida de la idea que nos lleva a ésta; finalmente (y aquí nos encontramos en el grado más elevado de la actividad productora, correspondiente a la dialéctica en la filosofía), como Inlecto de la fantasía o dialéctica del conocimiento, que concibe idea y realidad de manera que la una sobrepaja a la otra pero no la determina equiesencialmente.

DELIMITACION DEL PROBLEMA

Tal y como la afirma Carlos Uscanga¹: La construcción disciplinaria y científica de las relaciones internacionales se ha visto afectada por el nacimiento y desarrollo de un conjunto de impedimentos epistemológicos y académicos que están frenando su mayor alcance. Por estas razones, resulta de vital importancia conocer por qué se gestaron esos vetos y obstáculos; conocer cuáles fueron y son sus principales manifestaciones, así como su incidencia distorsionada dentro del proceso de conformación de la disciplina de las relaciones internacionales en nuestro país.

Para este efecto, es importante definir, por principio, el significado conceptual de vetos y obstáculos para evitar caer en tergiversaciones semánticas

¹ Profesor del Centro de Relaciones Internacionales UNAM.- "Vetos y obstáculos en el estudio de las relaciones internacionales".- Revista Relaciones Internacionales FCPS #50. UNAM. México 1991.

que puedan demeritar sus sentidos por una aplicación arbitraria. Los vetos son entendidos como las facultades de una autoridad institucional y/o superestructural o cualquier instancia que tenga la capacidad de impedir o inhibir tendencias o fomentar intereses disgregadores que afecten directa o indirectamente, manifiesta o veladamente, el desarrollo teórico-metodológico de la disciplina. Los obstáculos, por otro lado, son aquellos factores surgidos al interior del proceso de construcción disciplinaria y científica que frenan el avance de la crítica y discusión dentro de las relaciones internacionales.

Así pues, para la mayor comprensión de esos vetos y obstáculos deben identificarse tres grupos fundamentales:

- 1) Obstáculos epistemológicos relacionados con el proceso del conocimiento del objeto de estudio de la disciplina;
- 2) Obstáculos académicos relacionados con la docencia y planeación educativa en las relaciones internacionales como área profesional; y,
- 3) Vetos que imponen instancias institucionales e intereses políticos, así como ciertos grupos sociales que se gestan al interior de una formación social concreta y obstaculizan el camino para la construcción de un conocimiento con mayores márgenes de objetividad.

Estos tipos de obstáculos constituyen en la actualidad un gran freno en el proceso de conformación científica de las relaciones internacionales. Por tanto, es menester detectar dentro del vasto conjunto que forman los impedimentos fundamentales para emprender un ejercicio crítico que logre descifrar sus sentidos profundos, sus orígenes y naturaleza.

Dentro de esa gama, podemos encontrar cinco obstáculos que actualmente están incidiendo en el actual perfil de la práctica investigativa en la disciplina:

- 1) El problema de la autonomía. Obstáculo formado al interior de los es fuerzos de conformación disciplinaria que sigue desempeñándose como un impedimento en el quehacer investigativo;
- 2) El problema de la científicidad del conocimiento sobre lo internacional, la visión interdisciplinaria y fetichización de una teoría general de las relaciones internacionales son obstáculos gestados en el desarrollo científico de la disciplina; y,
- 3) El problema del "profetismo" y la autosuficiencia intelectual.

Todos estos puntos junto a lo que varios autores consideran la problemática de la definición y especificidad del objeto de estudio de las relaciones internacionales y la noción de la sociedad internacional, son los grandes obstácu los teórico-metodológicos de la disciplina. A continuación se esbozarán algunas ideas sobre los aspectos arriba mencionados.

Los obstáculos académicos junto a los impedimentos teórico-metodológicos se ubican concretamente dentro del ámbito institucional donde se efectúa el tra bajo de investigación y docencia. Este mismo carácter ha condicionado el surgi miento de una serie de problemas referentes a las formas de plantear y diseñar la enseñanza de las relaciones internacionales, así como en los contenidos, per fil y aplicación de los programas y plan de estudio de la especialidad.

Tradicionalmente el análisis de esta problemática se ha circunscrito a plantear las posibles ventajas y desventajas de los planes de estudio en cues tión, procedimiento que no agota la esencia y variedad de los obstácu los académicos. Por tanto, para una mejor aproximación de los mismos es recomendable ex ponerlos bajo la existencia de dos ejes fundamentales y poco estudiados:

- 1) El papel de los alumnos de la especialidad de la identificación de los problemas académicos y epistemológicos de la disciplina.
- 2) La proliferación de métodos didácticos tradicionales dentro de la enseñanza de la especialidad que fomenta graves distorsiones sobre la disciplina.

Dentro del primer punto se presentan dos problemas básicos que han estado presentes en casi todas las generaciones de estudiantes de relaciones internacionales. El primero vinculado a imágenes deformadas que se tienen de la disciplina antes y después de ingresar a la universidad como producto inmediato de la proliferación de prácticas y proyectos académicos tradicionales, se fomentó la idea de que estudiar la licenciatura era un medio directo para ingresar al ambiente del boato de la vida diplomática y tener acceso a la cultura universal. Esta falsa idea no sólo de la función integral de un internacionalista sino del trabajo en el servicio exterior. Aunado a esto ante la franca contracción del mercado de trabajo para los egresados por las condiciones de crisis económica del país evidentemente están más preocupados por su futuro inmediato que en conocer a fondo los problemas que enfrenta su disciplina.

En la medida que el educando no pueda o no quiera superar las falsas apreciaciones sobre las relaciones internacionales como área profesional, carecerá de las herramientas necesarias para poder reformular los problemas de esencia que subyacen en los planes de estudio, no podrá exigir mejores esfuerzos del personal académico en términos de calidad y eficiencia de la enseñanza o de sus procedimientos didácticos. Es decir, seguirá constituyéndose en un sujeto pasivo, una entidad receptora de desviaciones y tergiversaciones y nunca un agente activo y dinamizador.

El segundo eje básico lo representa la necesidad de establecer una nueva práctica docente en la disciplina que induzca a explotar la capacidad de reflexión y de crítica del estudiante y sea correlativa a la dinámica y desarrollo epistemológico de las relaciones internacionales. Por ende, esto implicará erradicar la sobrevivencia de métodos educativos y esquemas pedagógicos tradicionales donde la comunicación en el proceso de enseñanza-aprendizaje es unilineal -del profesor al alumno- y donde los modelos didácticos exigen al educando más que el uso de su capacidad interpretativa y analítica, su facultad de memorizar datos y fechas; fomenta aún más el individualismo despreciando cualquier intento de adquisición de conocimientos en forma colectiva.

La superación de los obstáculos académicos es una condición para el avance de la disciplina. Mientras que la docencia en la especialidad se encuentra dominada por métodos tradicionales y no sea posible construir nuevos esquemas de enseñanza y el estudiante no asuma su responsabilidad con base en una actitud crítica y comprometida, junto con otros problemas inherentes a la aplicación de los planes de estudio y a la administración de las políticas académicas dentro de la institución seguirán subsistiendo graves impedimentos en este aspecto tan importante de las relaciones internacionales.

La acción de los vetos institucionales y superestructurales junto a los obstáculos teórico-metodológicos y académicos constituyen el grupo total de impedimentos permanentes que afectan a las relaciones internacionales. La presencia de estos vetos obedece, por una parte, a instancias institucionales, marco inmediato del desenvolvimiento de la especialidad como área profesional (docencia, investigación y difusión); por otro, a intereses superestructurales que re presentan un conjunto de disposiciones y acciones que responde a un proyecto so cial y político específico y tiene la capacidad de obstruir cualquier intento de construcción cognoscitiva y política que critique o no se ajuste o sobrepase

los términos tolerables a su modelo de sociedad capitalista dependiente.

La dinámica entre las instancias superestructurales e institucionales como impedimento para la creación de un conocimiento creativo varía en cada formación social, pero siempre representa una serie de vetos, palpables o intangibles, al quehacer científico. Además los intereses de estas esferas están íntimamente vinculados, al grado que el ámbito superestructural marca la conducta y acción de la esfera institucional. La cotidiana presencia de estos en los espacios universitarios no es una ilusión.

En suma, los vetos institucionales y superestructurales representan serios frenos para el trabajo y la conformación de una nueva práctica científica en las relaciones internacionales. Por su naturaleza concreta sólo a través de un proyecto académico y político sólidamente constituídos podrán atenuarse sus efectos y presiones, así como se estará en condiciones para trazar caminos firmes para continuar los avances de la disciplina en nuestro país.

El tratamiento de la temática muestra un panorama que hoy día se torna difícil y complicado. La existencia de un conjunto de vetos y obstáculos es una realidad cotidiana que se expresa en el quehacer investigativo y en la docencia de la especialidad. Una de las vías posibles para tratar de enfrentarse a estos impedimentos será por medio de la consolidación de una renovada práctica científica dentro de la especialidad. Sus cimientos descansarán en la constitución de una docencia dinámica basada en métodos didácticos acordes a las exigencias y necesidades del área, así como la necesidad de conformar nuevas proposiciones teóricas y metodológicas a partir del replantamiento de los conceptos básicos para interpretar con mayor riqueza analítica la realidad internacional.

El futuro próximo de la disciplina está sujeta a la posibilidad de construir una empresa de tal magnitud e importancia. El establecimiento de esta práctica científica será una tarea poco fácil pero realizable, una labor que de finirá sin lugar a duda los nuevos senderos que deberá tomar las relaciones internacionales en México en los próximos años.

Como es sabido, las Relaciones Internacionales hicieron su aparición en la escena académica como un campo especial de estudio después de la primera guerra mundial. Fue fruto del idealismo Wilsoniano y de la fundación de la Sociedad de Naciones. Basándose en que se había iniciado una "nueva era" y que la S de N si se utilizaba adecuadamente, y se la dotaba de los instrumentos necesarios, marcaría el final de la política de poder europea; se pretendía que el estudio de las Relaciones Internacionales promoviese la causa de la paz y la cooperación internacional, mostrando como se había de utilizar y desarrollar el nuevo mecanismo de paz. Se centro pues en el "debe" de un orden futuro mejor, y no en el "es" y el "era" de las lamentables condiciones con que tradicionalmente se habían enfrentado los políticos y sus consejeros.

La teoría de las Relaciones Internacionales, como disciplina científica, tiene sus orígenes en la posguerra de la Gran Guerra, alcanza su plena expresión al término de la segunda guerra mundial. La estructura internacional surgida de ésta se caracterizó por haber reducido el equilibrio de poder a dos polos, representados por los Estados Unidos de América y por la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas, como superpotencias de sistemas ideológicos incompatibles, por la aparición de armas nucleares de una capacidad de destrucción inconmensurable, y por la aparición de nuevos Estados, antiguas colonias europeas, de un nacionalismo saturado de agresividad.

La disciplina cuyo nombre fue acuñado temporalmente por Jeremy Bentham^{*/} como Relaciones Internacionales, es algo más que una mera combinación de la política exterior de varios países y de la historia diplomática, pues incluye también el estudio de la sociedad internacional como un todo y el estudio de sus instituciones propias.

Tomando en consideración que los estudiantes que se interesan en las Relaciones Internacionales tienen por lo general una idea distorsionada del carácter de la disciplina, debido a que el plan de estudios vigente no proporciona los fundamentos indispensables para el desarrollo de un estudio sistemático, he realizado este proyecto de investigación que considera a las Relaciones Internacionales como una disciplina autónoma que posee un objeto de estudio propio (sociedad internacional), cuya complejidad determina que su aprehensión sólo sea lograda a través del concurso de varias disciplinas (análisis interdisciplinario).

"No es sólo la ciencia política, sino también la historia, la geografía y la demografía, el derecho, la sociología, la economía, la organización internacional, y otras, entran dentro del campo específico y amplio de las Relaciones Internacionales. Seguimos pues, la orientación señalada por Truyol Serra, que las caracteriza como un campo de estudios interdisciplinario"^{**/}

Para Stanley H Hoffmann^{***/}... "las Relaciones Internacionales contienen un número esencial de cinco materias: política internacional, economía internacional, derecho y organización internacional, historia diplomática y geografía política. Además, exige algunos conocimientos sobre ciencias socio-psicológicas, sociología, antropología, psicología, psicología social y ética".

^{*/} Bentham Jeremy 1748-1832. Jurisconsulto y filósofo inglés creador del utilitarismo.

^{**/} Roberto Mesa. Teoría y Práctica de las R. I. Ed. Taurus. España 1980. Pág. 19.

^{***/} Stanley H Hoffmann. Título citado. Pág. 38.

Por otra parte, el estudio de las Relaciones Internacionales implica: Además de un profundo interés por los estudios que atañen a la especialidad, una distinción de espíritu suficiente para hacerse aceptar por los colegas dotados de discernimiento como uno de los suyos, y la virtud de sacar partido del interés que en ellos pueda despertar, y de la ayuda que puedan prestarle, necesitará una clara visión del enfoque multidisciplinario.

"Es la difusión interdisciplinaria e internacional o el compartir dichos temas fundamentales lo que ha producido algo similar a una imaginación científica que comparten todos los hombres de ciencia, formando lazos entre ellos y haciendo posible el enfoque interdisciplinario que caracteriza tantos de los nuevos avances."^{2/}

El carácter polémico de las Relaciones Internacionales. La perspectiva global sobre cuya base resultará posible la objetividad humanamente alcanzable, no es un supuesto dado de antemano, sino una conquista del espíritu que, como tal, implica ascesis de la mente en busca de la verdad. La verdad tiene un poder de irradiación que comunica por doquier sus luces. El estudio de las Relaciones Internacionales emprendido con la seriedad intelectual y el culto a la verdad, sin los cuales no hay ciencia, es, a su vez, un factor de las Relaciones Internacionales, por cuanto, como elemento de comprensión de la realidad internacional, favorece sin buscar de suyo, por añadidura la mutua comprensión entre los pueblos, cuyo bien particular no resultará nunca asegurado sin una toma de conciencia recíproca y de acciones conjuntas encaminadas a justar los mecanismos de los diversos procesos internacionales que afectan o imposibilitan una integración armónica en el bien general de la humanidad. Fundamentalmente comprendemos que las Relaciones Internacionales como praxis son relevantes, en tanto manifestaciones de una serie de actitudes tendientes a lograr el bienestar, la superación y/o la supervivencia de los sujetos de la sociedad internacional.

^{2/} Gerald Holton. Título citado. Pág. 10.

De ahí la trascendencia y la necesidad de una disciplina, que a través del conocimiento científico, contribuya a la explicación y el cumplimiento de tales fines.

No es, sin embargo, sólo la preocupación del mayor rigor científico la que nos ha llevado a propiciar este estudio, sino también la inquietud de que la investigación de la realidad del mundo ha surgido como una necesidad de influir sobre ella para resolver sus problemas, contribuir al bienestar y a la supervivencia del hombre sobre el planeta.

A una década de concluir el siglo y el milenio se han desencadenado, como en cascada, procesos de cambio cualitativamente nuevos que coexisten en forma contradictoria con el agravamiento de añejos conflictos sociales. Estos procesos y conflictos, estas tendencias y contra-tendencias son expresión concentrada de la llamada aceleración de la historia, en la que coinciden un extraordinario dinamismo y un marcado desarrollo desigual a nivel mundial.

Esta cambiante y compleja realidad mundial, científicamente difícil de aprehender, es percibida en la teoría social occidental como una vorágine que amenaza con arrasar todo a su paso, desde las estructuras del capitalismo hasta las elaboraciones teóricas de la sociedad y de la cultura y la propia concepción de ciencia social. La nueva coyuntura mundial está acentuando las insuficiencias epistemológicas y ontológicas que han caracterizado a las Relaciones Internacionales desde su conformación como disciplina científica. Los esquemas analíticos no-marxistas, ante su debilidad teórica para comprender procesos de transformación de las dimensiones actuales, y las construcciones teóricas marxistas, erosionadas por pugnas entre distintas corrientes internas y por vicios mecanicistas y dogmáticos, han perdido su poder explicativo de una realidad que

parece superar con creces los estrechos marcos de las teorías clásicas de las Relaciones Internacionales.

La presente década empezó con la irrupción de fenómenos singulares de difícil lectura, con ascensos, "derrumbes" y "muertes": ascenso de relaciones sociales cualitativamente nuevas y especialmente confusas, que por primera vez en la historia asumen la forma de tendencia mundial; emergencia de movimientos sociales que se creían superados y, sobre todo, ascenso de mitos; por otro lado, en forma apresurada, se extienden certificados de defunción a la Guerra Fría y con ella al hegemonismo clásico con sus zonas de influencia, a la lucha de clases, a la historia, a la ideología y a la política. Los "derrumbes" comprenderían desde el muro de Berlín hasta la teoría marxista y el socialismo real.

Ha llegado el momento en que las Relaciones Internacionales tienen que aplicar con mayor rigor los recursos de los métodos utilizados por la ciencia, y las aportaciones filosóficas. En el proceso de producción de la ciencia no hay ruptura, sino evolución, y el científico y el investigador no deben limitarse a la crítica de esfuerzos anteriores, y el rechazo de teorías ajenas, sino a la producción de mejores conocimientos, pues la sola crítica no contribuye en nada al progreso del estudio de las Relaciones Internacionales y la humanidad tampoco tendrá nada que agradecerle.

En contra de lo que sostiene Roberto Follari^{2/}: Es incuestionable que: Los conocimientos y las técnicas para la solución de los múltiples problemas de carácter internacional, no podrán utilizarse con eficiencia si son segmentados y fundamentados en criterios que carezcan de la perspectiva total de la realidad. De ahí que la evolución de las Relaciones Internacionales, y la unificación de

^{2/} Follari, Roberto, Interdisciplinariedad. Ed. UNAM. México, 1982. Pág. 119. *

critérios fundamentales constituya cada vez con mayor vigor, una condición de la propia supervivencia humana.

Es bien sabido que el desarrollo histórico de las Relaciones Internacionales ha sido un constante cuestionamiento acerca de que si éstas, como área de estudio, tienen un carácter autónomo o no con respecto a las demás ciencias sociales, cuestionamiento que se antoja superficial e inútil. Superficial porque busca únicamente esclarecer el ámbito real de estudio de la disciplina, proponiéndose con cierta rigidez los parámetros dentro de los cuales se debe estudiar la realidad internacional (la sociología, la ciencia política, o la economía, etc...); dejando a un lado lo que verdaderamente se debe cuestionar, o sea, si la realidad internacional en su "totalidad concreta" nos brinda un objeto de estudio, el cual puede ser diferenciado de las otras ciencias sociales (por su realidad autónoma) y delimitado por sí mismo, es decir, que los parámetros sean delimitados por nuestra área de estudio y no por otras disciplinas, aunque esto no quiere decir que no debemos utilizar a las demás ciencias; y es inútil, porque no benefician verdaderamente a la especialidad de las Relaciones Internacionales, ya que no proponen formas científicas (métodos de estudio) que nos permitan aprehender esa "realidad autónoma", como tampoco presentan "Modelos teóricos" que sustenten la construcción científica de nuestra área de estudio.

Las relaciones Internacionales es una disciplina separada en el sentido que los economistas, psicólogos y otros especialistas pueden hacer una contribución solamente como científicos de las Relaciones Internacionales, empleando cualesquiera terminología y conceptos requeridos para describir y explicar el sistema internacional y sus procesos. Una vez que la fase filosófica haya pasado, que los conceptos y terminología sean más generalmente aceptados, las Relaciones Internacionales se habrán beneficiado grandemente con el interés de otras

ciencias; pero sus conceptos y terminología tendrán sentido pleno solamente en relación con esta disciplina. En última instancia, desarrollaré su propia estructura disciplinaria.

El cuestionamiento acerca de que si las Relaciones Internacionales tienen un carácter autónomo o no, se debe a la carencia de una estructura teórica que sustente realmente a la disciplina como una más de las ciencias sociales. En este sentido propongo: En primer lugar, la utilización del método noumenológico (de los valores creadores) desde una perspectiva fenomenológica, contingente y casual, como medio para concebir la realidad del denominado "complejo relacional internacional"^{2/}, y en segundo lugar, la conformación de un modelo teórico interdisciplinario basado en principios gnoseológicos de validez universal, cuya estructura lógica nos permita llegar sistemáticamente a la comprensión científica de dicho "complejo relacional internacional" (sociedad internacional). Este método teórico busca conocer adecuadamente la realidad, no conformándose con esquemas abstractos, rebelándose contra el mundo de la aparatosa apariencia, e interesándose por descubrir las leyes de los fenómenos, sus mecanismos y procedimientos.

La teoría de las Relaciones Internacionales es una teoría de la realidad internacional en sus diversos aspectos, una investigación de su estructura y de los factores que la configuran, condicionan y transforman en cuanto tales. La ciencia de las Relaciones Internacionales constituye una disciplina diferenciada con objeto propio y peculiar (sociedad internacional), y no una amalgama de conocimientos tomados de otras disciplinas; viene a ser, en definitiva, teoría

^{2/} Sobre este particular consultar a Truyol Serra en su obra La Teoría de las R. I. como Sociología.

de la sociedad internacional en cuanto tal, o sea, sociología internacional.

Ahondemos sobre este particular:

A finales de la década de los cincuenta surgen, tanto en Europa, como en Estados Unidos de América, un grupo de estudiosos de las Relaciones Internacionales que se van a oponer a los principios de la teoría realista de la política internacional. Así tenemos que esta corriente encabezada por Raymon Aron en Francia y Stanley H Hoffmann en Norteamérica, va a cuestionar de una manera crítica los postulados fundamentales de la Real Politik, proponiendo a su vez el estudio de las Relaciones Internacionales por medio de un enfoque que ellos denominan de la sociología histórica.

Esta respuesta a la teoría del poder obedeció, en el plano de la realidad objetiva, a la escasa capacidad del análisis "realista" para explicar los fenómenos propios de la realidad internacional, éste es, de la sociedad internacional de la segunda posguerra. De esta manera, Raymon Aron y Stanley Hoffmann desarrollan algunos conceptos fundamentales de la sociología histórica, tratando de consolidarla como una corriente teórica. Los supuestos fundamentales de la sociología histórica están enunciados en la obra de Raymon Aron, Paix et guerre entre les nations, y en el trabajo de Stanley Hoffmann, Teorías contemporáneas de las relaciones internacionales.

Dentro de la corriente sociológica destaca también G. Shwarzenberger, quien formula en su obra Power Politics una teoría de las Relaciones Internacionales basada en el estudio del poder. Aunque su obra aparece en 1951 y está influida por la corriente del realismo político, la perspectiva metodológica de Shwarzenberger difiere de la sustentada por los representantes de la Real Politik norteamericana, situándola según Truyol y Medina, dentro de la sociología

histórica.

Para dicho autor, la teoría de las Relaciones Internacionales constituye "la rama de la sociología que se ocupa de las Relaciones Internacionales", pues, prosigue el autor, "las Relaciones Internacionales comparten con la sociología las dificultades que se derivan de la necesidad de utilizar una variedad de métodos"

Lo importante de la obra de Shwarzenberger es que, a diferencia de Morgenthau, no sólo busca el estudio y comprensión de la política internacional en su conjunto, sino que pretende analizar a la sociedad internacional globalmente, en su estructura, sus elementos y los diferentes fenómenos que tienen lugar en su seno.

Al inicio de una de sus obras fundamentales^{*/}, G. Shwarzenberger, al hablar del campo de estudio de la ciencia de las Relaciones Internacionales, la define explícitamente como sociología. El campo de la ciencia de las Relaciones Internacionales, expresa, es la sociedad internacional. Sus objetos son la evolución y estructura de la sociedad internacional; los individuos y grupos que se hallan activa o pasivamente implicados en este complejo social; los tipos de conducta en el medio internacional; las fuerzas que operan tras la acción en la esfera internacional y las pautas de las cosas que hayan de ocurrir en el ámbito internacional. Lógicamente el criterio de lo internacional es fijado inmediatamente después, por el mismo autor. ¿Todo lo que sucede en cualquier parte del mundo constituye un tema adecuado para el estudio de las Relaciones Internacionales? ¿Cuál es la prueba con la que puede decidirse si los temas son pertinentes para los propósitos de los estudios internacionales? La referencia que se impone es la de la sociedad internacional como tal.

^{*/} Power Politics. Pág. 5.

En los autores cuya posición es considerar la teoría de las Relaciones Internacionales como sociología, y en términos generales, como sociología de la vida internacional, las Relaciones Internacionales rebasan el campo de la política internacional, strictu sensu, extendiéndose a toda la esfera de la actividad internacional, en sus múltiples aspectos, de los cuales el político podrá ser muy importante pero no el único

Truyol Serra afirma:

"La teoría de las Relaciones Internacionales puede así, en última instancia, considerarse como una sociología de la vida internacional, una teoría sociológica de la sociedad internacional" */

En consideración a lo anterior, el objetivo de nuestra disciplina son la evolución y estructura de la sociedad internacional, las relaciones entre grupos, entre grupos e individuos, y entre individuos, que afectan esencialmente a la sociedad internacional en cuanto tal.

La teoría de las Relaciones Internacionales puede considerarse como una sociología de la vida internacional. Su objeto está constituido por lo que J.J Chevallier dió en llamar el "complejo relacional internacional**", pero considerado desde una perspectiva interdisciplinaria, y no sólo desde la perspectiva tradicional de las diversas disciplinas particulares que abarcan también aspectos del mismo. El "complejo relacional internacional" es, como todo sector de la realidad, objeto material de una pluralidad de disciplinas. Lo que da lugar a una disciplina especial de las Relaciones Internacionales es, como en toda disciplina, más que el objeto material, el punto de vista o perspectiva desde el cual dicho objeto material es considerado, en este caso, desde la nomenclatura

*/ Roberto Mesa. Título citado. Pág. 68.

**/ Truyol Serra. Título citado.

gía interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales (objeto formal).

Como ha señalado Medina Ortega^{*/}, la teoría de las Relaciones Internacionales, o las Relaciones Internacionales, simplemente se ha convertido en una disciplina matriz que se nutre de las aportaciones sectoriales de otros estudios que podríamos denominar menores, por su situación jerárquica, pero cuyo conocimiento es indispensable para el estudio de las Relaciones Internacionales propiamente dichas.

ENUNCIADO Y JUSTIFICACION DEL TEMA

Nunca sabemos lo que debemos saber si no hemos aprendido muchas cosas que no necesitamos saber.

Calvet

De acuerdo con Héctor Cuadra^{**/}. Los estudios del futuro en las ciencias sociales han venido despertando mucho interés y muy variadas reacciones; aunque cabe decir que, en la mayoría de los casos, hay un cierto desconocimiento del verdadero sentido de esta temática y lo que implica en el trabajo del investigador social. En la medida en que en el mundo actual se están creando más y más mecanismos y estrategias para organizar y dirigir la sociedad, debería multiplicarse en la misma medida la reflexión sobre las orientaciones y objetivos hacia los cuales se encaminan tales mecanismos, lo cual no es necesariamente así.

Las visiones del futuro son el estímulo para cambiar el presente. Los estudios de futuro son una necesidad en la medida que ha surgido el sentir generalizado de que hemos llegado al final de un período histórico.

^{*/} Roberto Mesa. Título citado. Pág. 179.

^{**/} Héctor Cuadra. Acerca de los Estudios del Futuro. Revista citada. Págs. 20/8.

Los estudios comparados sobre las culturas, por cierto, son virtualmente un requisito para la elaboración de visiones de sociedades deseables, en la medida que el poco conocimiento de los demás, nos hace incapaces de crear visiones y, por tanto, de cambiar y comprender el presente, que es donde se encuentran las simientes futuras capaces de crearlas.

Relativamente condicionados por el ambiente académico, y el prurito academicista que persigue el carácter científico a través del análisis objetivo de la realidad, desconsideramos muchos aspectos y temáticas que tienen trascendencia y que son cruciales para el avance del conocimiento social. Una de esas temáticas es la relativa a los llamados Estudios del Futuro que han tenido un desarrollo tardío pero creciente en cantidad y calidad.

Como decíamos, existe una resistencia a tal ejercicio por el temor de caer en la especulación y abandonar el análisis científico, prurito muy propio de nuestra condición, pues al carecer el analista de los recursos metodológicos y de las técnicas de la prospectiva, se limita seriamente la posibilidad de emprender de manera seria y sistemática los estudios del futuro.

La profunda crisis actual, lo apremiante e incierto del presente y la incapacidad para comprender cabalmente los cambios de nuestros días, son también factores que obstaculizan la tarea monumental, riesgosa, pero a fin de cuentas inevitable, de pensar el futuro.

El reconocimiento como disciplina académica de los estudios del futuro es muy reciente, pues apenas data de fines de los años cincuenta y principios de los sesenta. Este tipo de estudios y de reflexión se conoce en algunos círculos como Futurología. Pero lo reciente de su cultivo sistemático, relativamente, ha ocasionado que su difusión sea aún limitada y sus criterios epistemológicos no se hayan consolidado.

Adentrándose un poco en el tema, se puede advertir que son grandes los obstáculos a los que se enfrentan los estudios del futuro. Más aún, existe un gran vacío en los planes de estudio de las carreras universitarias, con mayor razón en las más tradicionales, en cualquiera de sus áreas. No hay proyectos consolidados, al menos ampliamente conocidos, que aborden esta temática y que permita consolidarse como uno de los caminos de importancia en la formación profesional.

El acercarse al análisis prospectivo, en el caso concreto de nuestra especialidad, permite incursionar en ámbitos de mayor trascendencia, pues pensar el futuro no significa solamente un incentivo, un estímulo o una provocación intelectual, sino el medio de allegarse nuevos instrumentos de examen y decisión. Al estar conscientes que el porvenir está por delinearse, que nada está escrito, no podemos adoptar actitudes fatalistas que sólo imponen el quietismo y el conformismo frente a inevitables dramas, catástrofes y desventuras. De esta manera reafirmamos la certeza del protagonismo de los sujetos sociales, los cuales están para incidir -siendo los estudios de prospectiva una de las vías- en el curso de los acontecimientos y del destino del mundo al que queremos no sólo conocer y entender tal cual es hoy en día, sino aquél que aspiramos a construir y merecer mañana.

En resumen, adentrarnos en los estudios del futuro nos ha de permitir ampliar y enriquecer nuestra perspectiva, no sólo como especialistas, sino como entes racionales. Preguntarnos sobre el mañana y esbozar escenarios alternativos sobre el mismo no nos coloca en el plano de los profetas, sino de los estudiosos que con sistematicidad e imaginación fundada en las tendencias del desarrollo social, pretenden anticiparse al porvenir. En esta misma línea se ubi-

can igualmente los estudios dedicados a la elaboración de los llamados "modelos mundiales".*/

La Futurología podría definirse como el conjunto de estudios y reflexiones que orientan las investigaciones sobre el provenir. Su objeto, generalmente, es extrapolar la situación presente del mundo hacia el futuro, para ver cómo evolucionaría, influir en dicha evolución y proyectarla hacia una nueva realidad, ya sea dentro de lo que está a nuestro alcance (el mundo de lo posible) o aquéllo que deseamos (visiones de sociedades deseables).

El término futurología o estudios del futuro debe tomarse en un sentido amplio, ya que puede referirse tanto a los resultados como a los métodos empleados para obtenerlos.

Cuando empleamos la expresión "estudios prospectivos", deseamos denotar la actitud de ver la situación presente no sólo como consecuencia de variables preexistentes o para enfrentar necesidades actuales, sino también para prever consecuencias a largo plazo. El futuro, en este contexto, se concibe como el resultado de las acciones ejecutadas aquí y ahora. El presente es el punto de encuentro del pasado con el futuro (de ahí el nombre de "análisis de coyuntura", al del momento presente); el pasado es algo que perdura en el presente y éste algo que es la simiente del porvenir.

Cada situación histórica con que se enfrenta una época está proyectada, o sea, literalmente, lanzada, empujada, impulsada hacia adelante. Es decir, está dada como constelación de hechos que entrelazaron anteriormente las fuerzas en juego, pero a partir de ese origen, contiene también tendencias y posibilidades.

*/ Cfr., Barry B. HUGHES, "World Models: The Bases of Difference", en *International Studies Quarterly*, vol. 2, núm. 1, March 1985, pp. 77-101.

A pesar de que nadie duda de la pertinencia de los estudios de prospectiva social, sin embargo la gran cuestión que todos se plantean es la manera de elaborar un marco teórico-metodológico que dé solidez y credibilidad a las propuestas surgidas de la reflexión sobre el futuro.

Una de las características de los estudios de prognosis social es el de no poder, ni deber ser determinista, es decir, el que deban considerar, para ubicarlos en su justa dimensión a todos y cada uno de los factores que inciden real o potencialmente en el fenómeno estudiado, a partir de su sistematización, jerarquía y evaluación.

Una precaución mayor a tomar en este curso de análisis sobre los estudios del futuro, como parte de los temas de las ciencias sociales, es el lograr un equilibrado y afortunado compromiso entre los ambientes que imprimen juicios de valor y las normas intrínsecas al método científico. Si no se logra este compromiso, los ambientes externos a la investigación imponen formas más o menos refinadas de auto-engaño intelectual o de apología ideológica pretendidamente sustentada por la objetividad científica.

El centro de nuestras reflexiones en este trabajo será plantear la problemática ontológica de las Relaciones Internacionales, y a su vez, conformar su correspondiente contrapartida gnoseológica. Lo anterior es indispensable porque un conocimiento auténticamente científico debe tomar en cuenta los aspectos gnoseológicos y ontológicos en la disciplina que cultiva, y porque uno es sencillamente el complemento del otro, es decir, dependen mutuamente.

Por ontología se entiende el control de ciertos supuestos filosóficos acerca de lo que es la realidad objetiva del universo. Nuestra Noumenología interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales, parte de los presupuestos filo

sóficos correspondientes a la teoría del conocimiento elaborada por Inmanuel Kant, John Locke, Francis Bacon, David Hume, y los filósofos griegos. La gnoseología de la Noumenología en cuestión, está conformada por conceptos interdisciplinarios que muestran los mecanismos y procedimientos de ciertos procesos reales en diferentes aspectos del universo (sociedad internacional) representados en forma racional. En este sentido, no puede haber, desde un punto de vista científico, gnoseología sin ontología, y viceversa, aunque es posible, desde perspectivas anticientíficas, divorciar ambos aspectos, que ha sido el caso de las diversas corrientes teóricas y empíricas de las Relaciones Internacionales.

En razón de lo anterior sostenemos que una proposición teórica es verdadera solamente si existe un acuerdo (o correspondencia) con la realidad, o en otras palabras, cuando el nivel gnoseológico está de acuerdo (o corresponde) al nivel ontológico.

La filosofía fundamental de esta obra puede caracterizarse diciendo que es una simbiosis entre el idealismo fenomenológico, contingente y causal, visto como noumeno del conocimiento, y las concepciones temáticas interdisciplinarias (nivel gnoseológico).

La necesidad gnoseológica de la construcción científica de las Relaciones Internacionales, se debe resolver por medio de la creación de modelos o paradigmas teóricos interdisciplinarios que se adecuen fenomenológicamente y reflejen el aspecto ontológico de la realidad internacional*/. Aquí el método noumenológico que propongo tiene una función determinante, ya que la concepción fenomenológica y contingente de la relación ontológica y gnoseológica, va a permitir reconocer la falta de homogeneidad, o la correspondencia entre la estructura

*/ La ontología es fenomenología: el Ser, con mayúscula, es fenómeno. No está velado por el fenómeno, como en la concepción tradicional, ni es absoluto por que sea absolutamente abstracto. Y la fenomenología es dialéctica porque también el no ser es aparente o fenoménico. Aparece no sólo en el dejar de ser que sufre el ente que deviene, sino en la constitución misma de este ente que hace posible su cambio.

formal (modelo o paradigma teórico), mediante la cual se explica la realidad internacional o determinado sector de ella, y la estructura, mecanismos y funcionamiento de esa misma realidad.

La tarea a la que se avocará nuestra noumenología interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales estará encaminada a aprehender la estructura y funcionamiento de esa realidad, a partir de los valores generados por la serie de hechos interrelacionados que conforman una totalidad estructural con aspectos ontológicos y gnoseológicos diferenciados.

Nuestro método teórico comprende el estudio de la totalidad del "complejo relacional internacional" (sociedad mundial) como un principio epistemológico que nos va a permitir comprender la realidad. La totalidad es la categoría que comprende la realidad en sus leyes internas y descubre, bajo la superficialidad y casualidad de los fenómenos, las conexiones internas y necesarias.

Consiste en la división de la unidad y en el reconocimiento de sus momentos contrarios como partes constitutivas de dicha unidad, de dicha totalidad. El todo contiene a las partes y cada una de las partes, al mismo tiempo, contiene a las otras partes y a la unidad como totalidad interactuante. Por lo tanto, debemos concebir a la realidad internacional como un todo estructurado e interactuante, en el cual, puede ser comprendido racionalmente cualquier fenómeno o hecho internacional. Los hechos internacionales (diversos procesos) son conocimiento de la realidad si son comprendidos como hechos de un todo interactuante y como partes estructurales de la realidad internacional. Ahora bien, la estructura de la realidad internacional está conformada por una variedad de hechos, existiendo una relación entre los hechos y la totalidad, así como también entre los mismos hechos; pero la realidad y sus hechos no son algo transparente y presentan problemas al conocimiento humano que deben ser resueltos ante todo cien-

tíficamente, por lo que repropugno utilizar el método noumenológico interdisciplinario, objeto de la presente investigación, que es el medio gracias al cual se descifran, tanto la totalidad concreta de la realidad, como los hechos y sus relaciones mutuas.

En virtud de lo anterior, sostendremos en la presente investigación que, la disciplina de las Relaciones Internacionales contiene un objeto de estudio real y concreto, éste es, el "complejo relacional internacional" (sociedad mundial), el cual posee su propia estructura, que se desarrolla y se va creando, y de la cual, se desprenden ciertas conclusiones metodológicas (principios interdisciplinarios) que se convierten en directrices heurísticas y en preceptos epistemológicos en el estudio de esa misma realidad. Resumiendo: La estructura de la realidad ("complejo relacional internacional") está conformada fenomenológicamente, por lo que es imprescindible abordar su estudio desde una perspectiva noumenológica e interdisciplinaria lo cual nos permitirá llegar a soluciones fructíferas.

OBJETO DE ESTUDIO

Nuestro objetivo general será comprender los conceptos, categorías y fenómenos esenciales de la noumenología interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales. Diferenciaremos el carácter científico de las Relaciones Internacionales de su contenido práctico, identificando su ámbito de estudio; Conoceremos las principales formas históricas de las Relaciones Internacionales y el desarrollo de su explicación científica (evolución del método); Asimilarémos el carácter esencialmente interdisciplinario de las Relaciones Internacionales y sus principales formas de interrelación; Enjuiciaremos la meta última de la praxis de las Relaciones Internacionales y su construcción disciplinaria; Explica-

remos cuáles son los fundamentos científicos y las disciplinas esenciales y auxiliares que constituyen el contenido de las Relaciones Internacionales, así como las formas de abstracción del fenómeno internacional; Analizaremos los elementos esenciales que confluyen en la producción de fenómenos internacionales, destacando las formas principales de su interacción; Finalmente, y no por ello menos importante, comprenderemos que las Relaciones Internacionales como "praxis" son relevantes en tanto manifestaciones de una serie de actitudes tendientes a lograr el bienestar, la superación y/o la supervivencia de los sujetos de la sociedad internacional. De ahí la trascendencia y la necesidad de una disciplina que a través del conocimiento científico contribuya a la explicación y al cumplimiento de tales fines.

El hombre siempre ha reflexionado, con más o menos rigor, sobre las Relaciones Internacionales como sector de la realidad social. El "complejo relacional internacional" ha sido estudiado fragmentariamente, claro está, por las distintas ciencias sociales, cada una de las cuales ha arrojado luz sobre aquellos aspectos que entraban en el horizonte de su temática propia. Esta circunstancia ha dado lugar a la concepción de las Relaciones Internacionales, como campo de estudio eminentemente interdisciplinario, por cuanto reúne datos y conocimientos suministrados por una serie de disciplinas anteriores y actuales, seleccionados en razón de su referencia a lo que ya hemos dado en llamar el "complejo relacional internacional". Ahora bien, si al término interdisciplinario se le puede dar un significado práctico en este contexto, debe entenderse por tal el hecho de que exista un número determinado de personas dispersas alrededor de varias disciplinas que han estado pensando acerca de la investigación sobre la paz o las Relaciones Internacionales, desde un punto de vista determinado, quienes han convergido en puntos de vista similares y quienes pueden comunicarse entre

ellos con una terminología que les dice algo concreto. Al hacer esto, tales personas gradualmente pierden contacto con muchos aspectos de la disciplina en la que estaban entrenados y absorben áreas de la periferia de otras disciplinas, y paulativamente trabajando en un campo común de fronteras prefijadas van creando una disciplina independiente.

El método, o mejor dicho, el enfoque multidisciplinario consiste en abordar un objeto de investigación desde distintos puntos de vista y de acuerdo con el apoyo que nos pueden brindar otras disciplinas. Tiene la ventaja de aproximarnos a nuestro objeto de estudio con instrumentos auxiliares de investigación procedentes de otras áreas del saber, con lo cual nuestro conocimiento puede resultar más exhaustivo. Este es un procedimiento muy adecuado para abordar el estudio de las ciencias sociales, y en particular las relaciones internacionales, ya que hace participar en forma preponderante a la historia, la filosofía, el derecho, la sociología, la psicología social, la geopolítica, la estrategia, la diplomacia, etcétera.

Por ello es muy importante destacar, a guisa de conclusión, que si bien existe una profunda vocación interdisciplinaria, por cierto apenas expresada en su fase multidisciplinaria, de aquéllos que están interesados en los estudios del futuro, en la actualidad existe un gran déficit de cuadros especializados en este peculiar tipo de estudios.

Alfred Zimmern indica que las Relaciones Internacionales son una materia que abarca a la vez el estudio de las Relaciones entre gobiernos y entre pueblos, y el de los principios subyacentes a su desenvolvimiento. Así entendido, añade Sir Alfred Zimmern "el estudio de las Relaciones Internacionales va desde las ciencias naturales, de un lado, hasta la filosofía moral, o incluso más lejos.

de otras; tienen cabida en él tanto las condiciones geográficas o biológicas de la vida de los grandes grupos humanos, como así también, los principios filosóficos y religiosos..."/, y yo agregaría, cualquier otro principio proveniente de las hoy llamadas ciencias exactas, humanas, sociales, etc., que representan planteamientos viables para apoyar los presupuestos ontológicos.

Zimmern subraya aquí, certeramente, que las normas morales y jurídicas forman parte de la realidad internacional, como forman parte de ella los idearios políticos, filosóficos y religiosos, no menos que los factores físicos, geográficos, biológicos, psicológicos, económicos, etc...

Las Relaciones Internacionales, como objeto de estudio y de investigación científica, ha surgido de disciplinas más antiguas en cuanto describían y exponían, desde su problemática propia, aquella "realidad constituida" por las relaciones que hemos calificado de internacionales. Su paulatina afirmación, como disciplina diferenciada, responde a la necesidad de unificar los resultados así acumulados. Esta disciplina empieza a emerger en esfuerzos encaminados a analizar y sintetizar numerosas disciplinas que han tratado de servir de guía a actividades prácticas en el ámbito internacional, o de desarrollar teorías generales relativas a este ámbito, desde series particulares de datos, y desde puntos de vista particulares. Un estudio tendiente a sintetizar los estudios que para las Relaciones Internacionales ofrecen importancia, se aproxima, en definitiva, a la ambiciosa tarea de sintetizar todas las disciplinas: las humanísticas, las sociales y las naturales, y es nuestro propósito, en la presente investigación, dar el primer paso en esa dirección.

7/ Introductory Report to the Discussions in 1935 on University Teaching of International Relations.

Las Relaciones Internacionales, en cuanto disciplina, contribuye a la comprensión, predicción, valoración y control de las relaciones y condiciones de la sociedad mundial; es al mismo tiempo una historia, una ciencia, una filosofía y un arte. Sobre este particular consúltese la obra de Quincy Wright. *The study of international relations*; Nueva York, 1955.

En la presente investigación, el paso del conocimiento precientífico (plan teamiento de hipótesis) al científico (aprobación o disprobación de hipótesis) se verificará, entre otras razones, por la medida en la que nuestras suposiciones ontológicas adquieren una correspondiente representación gnoseológica (axiomas científicos interdisciplinarios). Esto quiere decir que el significado cognoscitivo que en el transcurso de nuestra investigación vayan recibiendo nuestros supuestos ontológicos, señalará, en gran medida, el progreso científico de nuestro objeto de estudio (análisis interdisciplinario para la interpretación noumenológica de los hechos sociales).

El método implícito en mi empeño es primariamente filosófico. El objetivo es la construcción de una matriz conceptual en la que los fragmentos del conocimiento puedan ensamblarse de un modo sistemático e integrado.

Ahora bien, en el nivel gnoseológico, ciertos principios científicos de validez universal, tomados de diferentes disciplinas, nos ayudarán a modelar dichos procesos, explicándonos de manera fehaciente la relación que, suponemos, existe en el nivel ontológico. Esto significa que nuestras suposiciones ontológicas adquirirán veracidad científica al demostrar cognoscitivamente el tipo de relaciones, mecanismos y procedimientos que se dan en la realidad. Esto es así porque lo que se aprueba o disprueba en la ciencia no son los hechos del nivel óntico, sino las representaciones gnoseológicas que se hacen de tales hechos.

En consecuencia, el nivel empírico, en el "complejo relacional internacional" (o sea, las expresiones sensibles y perceptibles del nivel óptico (noumenológico)) funcionará como el termómetro que medirá la veracidad o grado de verdad de las representaciones gnoseológicas (interdisciplinarias).

Resumiendo: Nuestro método (Noumenología Interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales), es un instrumento depurado para la reunión de información, la obtención de conocimientos, y el control simultáneo y eficiente de sistemas complejos e hiper-complejos con multitud de variables internas, y de interacciones crecientemente aceleradas con su ambiente. En este sentido, en la disciplina de las Relaciones Internacionales, y de su estudio, a través del método noumenológico interdisciplinario el problema de la evolución gnoseológica se convierte, sin lugar a dudas, en el interés fundamental para su pronta constitución en ciencia. Por otra parte, la representación gnoseológica, puede tener su propia evolución sobre ciertos supuestos ontológicos aceptados, es decir, que aún en el caso de que no existan cambios en el nivel óptico (suposiciones más profundas acerca de la realidad), el nivel cognoscitivo puede evolucionar sobre sí mismo, perfeccionando las representaciones de sus marcos de estudio anteriores (proceso de autogeneración).

Consideraremos que una de las labores imprescindibles para optimizar los resultados de las investigaciones científicas sobre el estudio de las Relaciones Internacionales, es la de trabajar en el intento por obtener representaciones cognoscitivas más complejas, como la propuesta en la presente investigación que tiende a: a) conformar un aparato conceptual más riguroso y variado, y al mismo tiempo más sugestivo, a fin de captar, proposiciones que permitan, en consonancia con la metodología en cuestión (noumenología interdisciplinaria), la invención de técnicas más potentes de contrastación científica, y b) posibilitar un proceso ininterrumpido de reelaboración científica.

OBJETIVO DE LA INVESTIGACION

Las Relaciones Internacionales, como teoría o ciencia, extrae los principios científicos de aplicación general, con el objeto de interpretar las acciones de los sujetos activos o pasivos de la sociedad internacional, con referencia a acciones pasadas, presentes o en ciernes. Nuestro objetivo específico será el establecimiento de una serie de principios válidos que permitan anticipar científicamente, con la precisión que permiten las ciencias sociales, y frente a un conjunto de circunstancias dadas, cuáles pueden ser las probabilidades de una conducta determinada, o de una pluralidad de conductas de los sujetos involucrados en el "complejo relacional internacional" (Estudios del Futuro, Prospectivos */).

Otro de nuestros objetivos es analizar las Relaciones Internacionales sistemática y teóricamente, para lo cual reduciremos una gran cantidad de hechos a un núcleo de proposiciones relativamente ordenadas, o más aún, a un grupo de términos primeros, definiciones y axiomas de los cuales se puede derivar conclusiones científicas de modo sistemático. De hecho se trata de un ensayo que consiste en definir, y relacionar, en primer lugar, proposiciones de las cuales se espera, a continuación, poder deducir sistemáticamente la nomenclología interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales.

Mediante un esfuerzo de esquematización y de análisis estructural, aplicaremos a las Relaciones Internacionales la teoría fenomenológica, contingente y casual que nos permitirá obtener una expresión rigurosa de la interacción de los sujetos de la sociedad internacional lo bastante comprensiva como para autorizar la predicción. Nuestro método o teoría (nomenclología interdisciplinaria)

*/ Para una mayor comprensión consultar el artículo de Héctor Cuadra, previamente citado.

brinda por otra parte, un cuerpo de proposiciones, cuyo valor operacional se ve rificará en el análisis, y cuyo rigor es seguro en el plano de la axiomática.

Así concebido, nuestro método noumenológico interdisciplinario, es un instrumento de apoyo que, como dijimos anteriormente, nos servirá para sistematizar una serie de datos, brindándonos, ante todo, una concepción del mundo, o sea, el cómo vamos a percibir las cosas y los procesos, y a partir de esto, nos servirá como hilo conductor para penetrar en el "complejo relacional internacional", encontrar su esencia, descubrir la razón de ser de los procesos y entender su desarrollo y transformación. Por lo tanto, el método va a descubrir no a crear la realidad concreta y objetiva de las cosas. En este sentido la creación científica del conocimiento, se va a encontrar determinada, en última instancia, por los presupuestos epistemológicos de las relaciones científicas interdisciplinarias, a partir de una perspectiva fenomenológica.

A lo largo de nuestro análisis se verificará que el antagonismo metodológico que en la teoría general del conocimiento opone el racionalismo y el empirismo, y que en la teoría de las Relaciones Internacionales se manifiesta bajo la forma de un antagonismo entre el idealismo y el realismo, no es incompatible y no se excluye, sino que se complementa, ya que la razón (lo ideal) no puede desplegarse sin perder de vista la experiencia (lo material), ni ésta puede renunciar a la actitud crítica de aquella. Los diversos enfoques que sustentan las diferentes corrientes doctrinarias de las Relaciones Internacionales, aunque con supuestos epistemológicos diferenciales, no son incompatibles, sino al contrario, existe entre ellos una complementariedad a todas luces fecunda.

"Los empíricos, a la manera de hormigas, se limitan a acumular y a consumir. Los racionalistas, como las arañas, sacan de sí mismo la tela. La vía intermedia sin embargo, es la de la abeja que obtiene la materia de las flores del jardín y del campo, pero que la

transforma y elabora con su propia capacidad. La manera de proceder de la verdadera filosofía es similar, pues no se apoya única o fundamentalmente en las fuerzas de la mente y no se limita a conservar intacta en la memoria la materia procedente de la historia natural y de los experimentos mecánicos, sino que la transforma y elabora en el entendimiento. Por tanto, hay motivos para albergar esperanzas a partir de una unión más estrecha y más correcta de estas dos facultades (la experimental y la racional)*./

En nuestro método una exposición realista de lo que es, es perfectamente compatible con puntos de vista constructivos acerca de lo que puede ser; Esto quiere decir que los juicios de existencia no excluyen los juicios de valor, posición que refleja una tendencia positiva en sí. Para que nuestros juicios de valor puedan tener un carácter científico, deberán encuadrarse en la teoría científica de los factores interdisciplinarios que determinan el desarrollo de la sociedad humana, y de las leyes generales de ese desarrollo.

MARCO TEORICO Y CONCEPTUAL

Partiremos de una posición gnoseológica que, reconociendo al conocimiento humano una doble fuente -la experiencia y la razón- admite que todos aquellos caminos de acercamiento a la realidad, entran siempre en juego conjuntamente en cualquier disciplina, y la diferencia entre ellas en este punto, procede entonces del predominio de uno u otro método sobre los demás. Requiere, en cambio, atención más inmediata al aspecto particular que dichos métodos y su uso presentan en el campo de las Relaciones Internacionales. Nuestro método se apoya en un substratum filosófico (fenomenológico) contingente y causal, el cual representa una visión del mundo, un intento de comprender el mundo, la humanidad y el lugar del hombre en el mundo, concepción que nos va a dar los supuestos epis

*./ Francis Bacon. Título citado. Pág 153.

temológicos que van a conformar una teoría del conocimiento, en donde podremos detectar el grado de cientificidad del método (noumenología interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales). A través del conocimiento científico del "complejo relacional internacional" buscaremos detectar las leyes de los fenómenos, el mecanismo de sus procesos, dando por sentado el supuesto epistemológico de que las cosas (la naturaleza y la sociedad internacional) son cognoscibles, en cuanto una determina a la otra, y viceversa, en un plano emergente y de contingencia causal*/, en el cual intervienen diversos factores interdisciplinarios que condicionan el resultado de dicho "complejo relacional internacional". Las leyes del fenómeno noumenológico interdisciplinario, su núcleo, y el mecanismo de sus procesos, es el resultado de la conjugación entre el objeto y el sujeto en una perspectiva causal, sea ésta natural o fortuita, siendo, por ende, perfectamente demostrable. En este sentido nuestro método fenomenológico no es un simple conglomerado de leyes del espíritu, ni de la naturaleza (enfocue unilateral), sino un caleidoscopio en donde confluyen sujetos y objetos que se determinan recíprocamente como un todo estructurado en vías de desarrollo y de autocreación.

"...La función pantónoma de la casualidad significa que existe una infinidad de acontecimientos que constituyen una concatenación de causas y efectos; Este hecho repercute sobre la exactitud de mi conocimiento del mundo real en forma tal que, mientras que ignoro una sola relación causal, todas las demás pueden ser diferentes de

*/ El alma sufre de una contingencia necesaria y transitoria por su unión con el cuerpo. La unidad de los dos producirá la contingencia integral del hombre. Paradójicamente ser entero es ser contingente; pero esto viene de que el cuerpo mismo, sólo en el hombre, es ya contingente en sí; y no porque esté destinado a la muerte, sino porque no es, originariamente, un ser completo. Esta idea platónica presenta una versión original de la contingencia humana. El hombre como un ser presente en el mundo, no se puede presentar ante los demás de "cuerpo entero", porque el ser de este cuerpo es sólo una mitad, cuya vida consiste en ir buscando su complementariedad. No es sólo el cuerpo el que busca su mitad complementaria; es el hombre, como unidad del cuerpo y alma, quien busca en el otro el ser que a él mismo le falta para ser sí mismo.

lo que creemos que son" ^{2/}.

Nuestro método noumenológico interdisciplinario configura una estructura diacrónica y sincrónica, fundamentalmente racional y deductivo que considera el "complejo relacional internacional" (sociedad mundial), desde el punto de vista de su esencia, de su idea, y por ende, de su universalidad y su conexión con el conjunto de la realidad multiforme. De tal suerte, dicho método teórico es una investigación de la sociedad internacional, que implica la frecuente referencia al contenido de otras disciplinas en una labor de integración sintética de sus datos. Es conveniente subrayar la dificultad de la empresa, que obliga a la posección de un vasto repertorio de conocimientos de procedencia heterogénea, cuya unidad viene dada por su referencia a la sociedad internacional.

Nuestro método noumenológico interdisciplinario será aplicado a la investigación sociológica de las Relaciones Internacionales, así como a su interacción. De la reunión y estudio objetivo del material de los hechos que nos ofrecen las Relaciones Internacionales en su carácter interdisciplinario, pasaremos a la teoría científica de las leyes generales del desarrollo de la sociedad humana. Eso implicará una selección de los hechos en función de su pertinencia bajo el aspecto de factores económicos, sociales, políticos, psicológicos, etc., así como de factores ideológicos, confrontando esos hechos con la visión científica puesta a nuestra disposición por la teoría de las leyes generales del desarrollo de la sociedad que nos indican la tendencia principal de ese desarrollo.

En la presente investigación nos proponemos comprender los conceptos, categoría y fenómenos esenciales de las Relaciones Internacionales, diferenciando el carácter científico de éstas, de su contenido práctico, e identificando su

^{2/} Werner Goldschmidt. La ciencia de la justicia (Dikeología. Ed. Depalma. Argentina 1986. Pág. 54.

ámbito de estudio. Asimismo conoceremos las principales formas históricas (teorías) de las Relaciones Internacionales, y el desarrollo de su explicación científica (evolución del método).

Por otra parte explicaremos el concepto de las Relaciones Internacionales, en su doble significado, éste es, como el conjunto de fenómenos políticos, sociales, económicos, etc..., y como la abstracción teórico-sistemática de esa realidad.

Nuestra nomenclología interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales contiene dos tipos de afirmaciones, a saber: proposiciones concernientes a cuestiones empíricas de hecho (que a la postre se reducen a lecturas de parámetros), y proposiciones concernientes a cuestiones ontológicas.

Estos dos tipos de proposiciones significativas pueden llamarse fenomenológicas y analíticas, y como analogía, podemos imaginarlas como correspondientes, más o menos, a un conjunto de ejes ortogonales X y Y que representan las dimensiones del plano científico. Llamaremos plano contingente al plano X-Y.

La palabra contingente se ha empleado en un sentido supuestamente más sutil que el término empírico: una proposición contingente es aquella a cuya verdad o falsedad es aplicable la experiencia, en contra de "lógicamente necesaria". Pero esto no es el sentido en que yo intento emplear "contingente"; pues, por una parte, innecesariamente introduce por la puerta falsa argumentos concernientes a la naturaleza y la garantía de la verdad; y por otra parte, una proposición puede ser contingente no sólo sobre la evidencia empírica, sino también sobre la evidencia analítica. Por tanto yo defino el plano contingente como el plano en el que un concepto científico o una proposición científica tiene aplicabilidad empírica y analítica. El análisis de contingencia es el estudio de la apli

cabilidad de conceptos y proposiciones a las dimensiones X y Y.

En realidad una de las grandes ventajas de la visión tradicional de la ciencia, con la cual la presente investigación no está de acuerdo, es que en el plano X-Y no pueden plantearse muchas preguntas (por ejemplo concernientes a la realidad del conocimiento científico). No se niega la existencia de tales cuestiones; pero no es necesario admitirlas en las discusiones científicas, ya que las posibles respuestas no son verificables ni falsificables, pues no tienen un componente que pueda proyectarse a la dimensión fenoménica del hecho empírico (observable), que es precisamente uno de los objetivos de esta investigación.

De hecho, esta actitud es una de las razones por las que la ciencia se desarrolló tan rápidamente desde la primera parte del siglo XVII. Mantener conscientemente el discurso en el plano contingente significa mantenerlo en la arena de la ciencia tradicional, donde pueden compartirse las afirmaciones, y públicamente verificarse o refutarse. Este hábito ha minimizado el desacuerdo o la ambigüedad prolongada, o la simple autoridad del gusto personal. Ha ayudado a explicar ciertas proposiciones metafísicas que estaban presentándose como empíricas o analíticas. Y de esta manera también ha ayudado a forjar una profesión poderosa y triunfante.

Sin embargo, todos esos éxitos no ocultan el hecho desconcertante de que el análisis de contingencia tradicional excluye un componente activo y necesario, eficaz en la labor científica, tanto al nivel personal como al institucional; es decir, descuida la existencia de los prejuicios que parecen inevitables para el pensamiento científico, pero que en sí mismos no son verificables ni son refutables.

En virtud de lo anterior, consideraremos que las Relaciones Internacionales es

la historia del desarrollo de sistemas científicos a partir de los que contenían... pocas generalizaciones... hasta ser una impresionante estructura con una jerarquía de hipótesis. Los problemas planteados por este desarrollo son de diferentes índoles. Hay problemas históricos, tanto sobre lo que lleva al hombre de ciencia individual a descubrir una nueva idea, como sobre qué causa la aceptación general de ideas científicas. La solución de estos problemas históricos abarca la psicología individual del pensamiento y la sociología del pensamiento.

Dado que todos esos problemas nos interesan, en éste punto, retornando a nuestra analogía, hemos de definir un tercer eje o eje Z, perpendicular a los ejes X y Y del plano contingente. Es la dimensión de los temas, de aquellos prejuicios fundamentales de una índole estable y sumamente difundida que no son directamente resolubles ni derivables a partir de la observación y del raciocinio analítico. A menudo se les encuentra en la motivación inicial o continuadora de la labor real del hombre de ciencia, y también en el producto final al que llega su obra. Así, en tanto que el plano bidimensional X-Y es suficiente para la mayor parte del discurso dentro de la ciencia tradicional, es en el espacio tridimensional X-Y-Z dentro del cual puede proceder un análisis más completo -sea histórico, filosófico o psicológico- de las declaraciones y los procesos científicos.

Un concepto temático es análogo a un elemento lineal que tiene una proyección significativa sobre la dimensión Z o temática. Los conceptos puramente temáticos parecen ser raros en la ciencia de las Relaciones Internacionales.

Una posición temática o un tema metodológico es un tema guía en la prosecución del trabajo científico. Una proposición temática contiene uno o más conceptos temáticos, y puede ser producto de un tema metodológico.

Será útil tocar aquí unas cuantas de las propiedades de los temas. Una es la cuestión relativa a su fuente. Desde luego no son intocablemente sintéticos a priori, tampoco es necesario asociarlos con arquetipos platónicos, keplerianos, etc., o con imágenes o con mitos, ni con aprehensiones irreductiblemente intuitivas. De manera semejante, no será necesario subrayar que el análisis temático no es una ideología, una escuela de metafísica, una defensa de la irracionalidad, un ataque a la indiscutida eficacia de los datos empíricos y la experimentación, ni un intento de enseñar a los hombres de ciencia a realizar su trabajo. Tampoco es un marco teórico para acomodar nociones tan distintas como paradigmas o programas de investigación. La mejor actitud que por el momento conviene adoptar parece similar a la del folklorista, a saber, buscar e identificar temas generales recurrentes dentro de la disciplina de los hombres de ciencia individuales y de la profesión en general, e identificar su papel en el desarrollo de la ciencia.

Karl R. Popper confiesa claramente la imposibilidad de hacer una ciencia tan sólo a partir de elementos estrictamente verificables y justificables:

La ciencia no es un sistema de afirmaciones ciertas o bien establecidas; tampoco es un sistema que avance continuamente hacia un estado de finalidad. No sabemos: sólo podemos conjeturar. Y nuestras conjeturas van guiadas por la acientífica... fe en leyes, en regularidades que podemos revelar, descubrir. Como Bacon, podemos describir nuestra ciencia contemporánea -"el método de razonamiento que los hombres hoy aplican, ordinariamente a la naturaleza"- consiste en "anticipaciones, violentas y prematuras", y como "prejuicios" */

Para suplementar el análisis de contingencia tradicional, yo propongo una disciplina que puede llamarse el análisis temático de la ciencia (noumenología

*/ Karl R. Popper, The logic of scientific discovery (Nueva York: Basic Books, 1959), Pág. 278.

interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales), por analogía con los aná lisis temáticos que durante tanto tiempo se han empleado con gran ventaja del conocimiento fuera de la ciencia. Además de la dimensión empírica o fenoménica (X) y de la dimensión heurístico-analítica (Y), podemos definir una tercera, o eje Z. Esta tercera dimensión es la de los presupuestos fundamentales, las nociones, términos, juicios y decisiones metodológicos, en suma, de los temas, que, en sí mismos, no evolucionan directamente, ni son resolubles en observación objetiva, por una parte, o en el raciocinio lógico, o de otra manera analí tico formal, por otra parte. Con la adición de la dimensión temática, generali zamos el plano en el que previamente se analizaron conceptos y afirmaciones.

Al desarrollar la opinión de que los temas ocupan un lugar tan legítimo y necesario en la búsqueda y comprensión de la ciencia, como lo tiene la experien cia observacional y la construcción lógica, debo aclarar que no necesitamos decidir hoy sobre la fuente de los temas. Nuestra primera meta es ver simplemente su papel en la ciencia y describir algunos de ellos, así como un folklorista puede hacerlo cuando cataloga las tradiciones y prácticas de un pueblo.

Los temas no se prueban ni se refutan. Antes bien, se elevan y caen y vuelven a elevarse con las mareas de la utilidad contemporánea o de la moda intelectual. Y ocasionalmente desaparece de nuestra vida un gran tema, o se desarrolla y lucha por establecerse un tema nuevo... al menos durante un tiempo.

La significación y la repercusión de los temas quedan indicadas por el hecho de que imponen a la gente ideas que generalmente son consideradas como pa radójicas, ridículas o escandalosas.

Las posiciones temáticas o temas metodológicos sirven de guía en la búsqueda de la labor científica. En suma: desde el principio hasta la actualidad, la ciencia ha sido forjada y recibido significado no sólo por sus descubrimientos det

llados, específicos, sino aun más fundamentalmente por su contenido temático.

Para contar con un modelo mejor del proceso por el cual avanza el conocimiento en el campo de las Relaciones Internacionales, hemos de pensar en la tasa de difusión en otra dimensión más. En todos los campos de la enseñanza, los insumos para un vivo tema de investigación no están limitados a un estrecho juego de especialidades, sino que pueden proceder de las direcciones más variadas.

Cada principal línea de investigación en las Relaciones Internacionales dada por la línea D en la figura 1 (a) es en realidad parte de una serie D1, D2, D3, etc., como en la figura 1 (b). Así el crecimiento de la investigación científica de las Relaciones Internacionales procede mediante la escalación de conocimiento, o quizá de nuevas áreas de ignorancia, y no por simple acumulación.

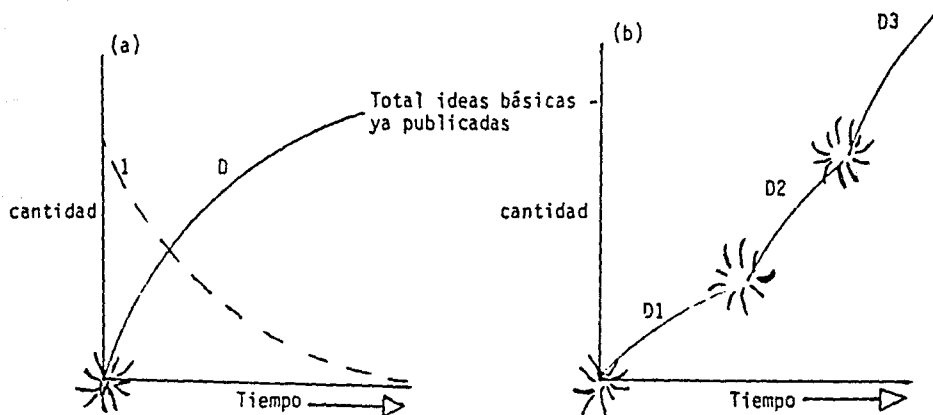


FIGURA 1. El ascenso de las líneas de descubrimiento

Mediante este mecanismo, podemos comprender al mismo tiempo el ritmo, la proliferación y los procesos de difusión y bifurcación científica.

Cuando una visión importante (que incluye un descubrimiento casual) causa una nueva línea de bifurcación D2, por lo general continúa una investigación fructífera a lo largo de la antigua línea D1. Pero muchas de las personas más originales se transferirán a la línea D2 y ahí trabajarán en todo lo que sea aplicable, a partir de su experiencia, a lo largo de D1. (Quizás hoy lo más importante se deba saberse es cuándo abandonar D1 y pasarse a D2. Si la primera parte de D2 sube empinadamente, porque ahora hay una nueva área de ignorancia que pueda llenarse a una tasa inicial rápida, entonces D2 aparecerá como campo interesante, y será muy atractivo para los investigadores, que es precisamente lo que se propone nuestro método noumenológico interdisciplinario de las Relaciones Internacionales.

HIPOTESIS DE TRABAJO

Siendo las Relaciones Internacionales un complejo socio-cultural en el que confluyen múltiples manifestaciones de la sociedad internacional, es imprescindible, si pretendemos incursionar con seriedad en este campo, y atribuirle un carácter de científicidad o predictibilidad, conformar un método ideal, fenomenológico, contingente y causal, basado en concepciones temáticas provenientes de diversos campos del saber universal, que vislumbre, desde una perspectiva cada vez más totalizadora, la constitución, mecanismos y funcionamiento de los elementos generadores de los hechos sociales en la palestra internacional, todo ello con el fin de encausar nuestras investigaciones sobre bases más precisas y confiables (estudios prospectivos).

En virtud de la hipótesis anterior, a continuación someto a la consideración del lector, el siguiente método ideal o Noumenología Interdisciplinaria de

las Relaciones Internacionales.

METODOLOGIA

Ha existido una incapacidad teórico-metodológica para sustentar científicamente a la disciplina de las Relaciones Internacionales como una más de las ciencias sociales. Incapacidad que se debe principalmente por la forma anti-científica en que se ha querido aprehender dicha realidad. Es por esta razón que proponemos el método noumenológico interdisciplinario como hilo conductor y herramienta de trabajo que nos va a permitir aprehender e interpretar la realidad internacional.

Proponemos el método fenomenológico, contingente y causal, visto como el núcleo del conocimiento científico, como la alternativa metodológica de la disciplina de las Relaciones Internacionales, aunque esto repercuta psicológicamente en las concepciones metafísicas (inconscientes en su gran mayoría), de los estudios de las Relaciones Internacionales, ya que creen que la fenomenología es muy ardua y difícil porque pensar fenomenológicamente va contra el sentido común vulgar, que es dogmático, ávido de certezas perentorias y tiene la lógica formal como expresión.

Varias son las posturas que con respecto al método toman los interesados en la disciplina de las Relaciones Internacionales. Los más incrédulos afirman que la metodología no tiene por qué intervenir en el estudio de las Relaciones Internacionales, y que éstas se aprenden en el estudio de la misma disciplina. No cabe duda que esta forma de pensar es la más absurda y refleja una ignorancia a todas luces. También hay quienes se avocan por un eclecticismo metodológico, ya sea porque perciben apenas la importancia de la metodología y buscan, basándose en los diferentes métodos, darle una apariencia científica a sus estudios,

o bien porque consideran que el ser eclécticos facilita las investigaciones, no importándoles que se den "rupturas" epistemológicas en sus discursos "científicos". Por último, existen los interesados en buscar el método de estudio que nos permita estructurar el conocimiento teórico y científico de la realidad objetiva de nuestra disciplina. Nosotros nos consideramos parte de esta tercera postura, ya que en nuestra búsqueda metodológica hemos concluido en que el método fenomenológico, contingente y causal, visto como nómeno del conocimiento, es posiblemente en nuestro tiempo el único que reúne las exigencias necesarias para abordar científicamente el mundo de lo histórico-social.

La necesidad lógica que tienen las Relaciones Internacionales de recurrir a las demás disciplinas de las ciencias sociales para estudiar y explicar los procesos y fenómenos que atañen a nuestra área de estudio, ha provocado que se confunda al método con las otras disciplinas, perdiéndose de perspectiva la razón de ser de cada disciplina científica, tratándolas de convertir en métodos en sí mismas. De tal manera se afirma que existen diversos métodos para el estudio de las Relaciones Internacionales: el método jurídico, el histórico, el sociológico, el de la ciencia política, etc...

A menudo se concibe al método únicamente como el instrumento de apoyo que le sirve para sistematizar una serie de datos, lo cual sería un grave error, ya que el método, aunque nos sirve para esa finalidad, debe brindarnos ante todo una concepción del mundo, o sea, el cómo vamos a percibir las cosas y los procesos, y a partir de esto nos debe servir como el hilo conductor para penetrar en las cosas, encontrar su esencia, descubrir la razón de ser de los procesos y entender su desarrollo y transformación.

Por lo tanto, el método va a descubrir, no a crear la realidad concreta y objetiva de las cosas. En este sentido, la creación científica del conocimiento se

va a encontrar determinada en última instancia por el método de estudio y el substratum filosófico que éste contenga.

Si todo método se apoya en un substratum filosófico determinado, y si cada corriente filosófica es una visión del mundo, un intento de comprender el mundo, la humanidad y el lugar que ocupa el hombre en el mundo, podemos deducir y aceptar que cada metodología contiene una concepción del mundo, concepción que nos va a brindar los supuestos epistemológicos que van a conformar una teoría del conocimiento, en donde podremos detectar el grado de cientificidad del mismo método.

Los principios epistemológicos de la teoría noumenológica interdisciplinaria del conocimiento fenomenológico, contingente y causal van a estar dados por la concepción temática del mundo, proveniente en sus aspectos ontológicos de la teoría del conocimiento y gnoseológicamente de los principios empíricos de diversos campos del conocimiento científico.

Los cuestionamientos iniciales que debe hacerse todo aquel que se va a dedicar a la investigación de los fenómenos internacionales son: cómo va a concebir la realidad internacional, o sea la concepción del mundo que se adoptará, y en base a esta concepción, cuáles son los instrumentos metodológicos de los que se va a valer para aprehender dicha realidad.

Si nuestro problema se refiere concretamente a dar una respuesta a ¿qué es la realidad? y ¿cómo la vamos a aprehender?, proponemos la utilización de la categoría de totalidad como un principio epistemológico y una exigencia metodológica de la fenomenología que nos va a permitir el conocimiento de la realidad. La totalidad es la categoría que comprende la realidad en sus leyes internas y descubre, bajo la superficialidad y casualidad de los fenómenos, las conexiones internas y necesarias.

La aprehensión de la realidad tal como es, o sea fenomenológicamente, consiste en la división de la unidad y en el reconocimiento de sus momentos contrarios como partes constitutivas de dicha unidad, de dicha totalidad. El todo contiene a las partes y cada una de las partes, al mismo tiempo, contiene a las otras partes y a la unidad como totalidad fenomenológica. La forma general del movimiento fenomenológico expresa la contradicción de los momentos y su reconstrucción en una unidad totalizadora, así como el pensamiento que conoce ese proceso. El común denominador de la fenomenología es, precisamente, la categoría de la totalidad, como unidad integrada por momentos contradictorios y complementarios entre sí. Esta forma general del movimiento fenomenológico expresa no sólo la estructura de la realidad, sino el camino que debe seguir el pensamiento humano para aprehender científicamente esa realidad.

En este sentido, la disciplina de las Relaciones Internacionales contiene un objeto de estudio real y concreto ("complejo relacional internacional"), el cual posee su propia estructura (y, por lo tanto, no es caótico), que se desarrolla (y, por ende, no es algo inmutable, y dado de una vez para siempre) y se va creando (y, en consecuencia, no es un todo perfectamente acabado y variable sólo en sus partes singulares o en su disposición). Por ello, podemos afirmar que de tal concepción de la realidad internacional se desprenden ciertas conclusiones metodológicas que se convierten en directriz heurística y principio epistemológico en el estudio de esa misma realidad.

Si estamos conscientes de que existe una realidad internacional, que es el objeto de estudio de la disciplina, tenemos por fuerza la obligación de crear los paradigmas teóricos que sustenten la construcción científica de las Relaciones Internacionales. Estos paradigmas o modelos teóricos deben ser la tentativa de crear una nueva ciencia unitaria, tentativa que tiene su origen en la comprobación de que la propia realidad internacional, en su estructura, es fenomenológica

ca, contingente y causal.

Si el conocimiento científico busca detectar las leyes de los fenómenos, la esencia de los mismos, debe dar por sentado el supuesto epistemológico de que las cosas (la naturaleza y la sociedad) son cognoscibles. "en sí" (noumeno), esto es, en su estructura objetiva. Pero para que el hombre pueda conocer las cosas en sí mismas, debe transformarlas antes en cosas para sí. Para conocer las cosas como son independientemente de él, debe someterlas primero a su propia práctica para poder comprender cómo son cuando no está en contacto con ellas, debe primeramente entrar en contacto con las cosas (fenómeno).

Las leyes del fenómeno, el núcleo y la esencia de las cosas, así como la estructura de la materia (de lo objetivo) es por tanto algo que a cada ciencia toca definir.

Tomando en consideración lo anterior, en la presente investigación nos avocaremos a conformar un marco teórico-conceptual que nos permita interpretar analíticamente la problemática elemental que determina la manifestación de los hechos sociales en la palestra internacional, así como demostrar que integrar las diversas disciplinas científicas desde una perspectiva gnoseológica es más que posible, imprescindible para clarificar la problemática nodal de un hecho social determinado.

Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant, entre otros, no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual. Pero mi interés histórico y psicológico por el hombre entero me condujo a colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa como fundamento también de la explicación del conocimiento y de sus conceptos (tales como mundo exterior, tiempo,

sustancia, causa) a pesar de que el conocimiento parece tejer estos conceptos con sólo la materia que le proporcionan el percibir, el representar y el pensar. El método del siguiente ensayo es, por tanto, éste: reintegro cada elemento del pensamiento abstracto, científico, a la entera naturaleza humana, tal como nos la muestran la experiencia, el estudio del lenguaje y el de la historia, y busco luego su conexión. Así resulta que los elementos más importantes que integran nuestra imagen y nuestro conocimiento de la realidad ("complejo relacional internacional"), tales como unidad personal de vida, mundo exterior, individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y sus interacciones, pueden explicarse todos partiendo de esa naturaleza humana enteriza que encuentra en los procesos reales y vivos del querer, del sentir y del representar, no más que sus diferentes aspectos.

La extraordinaria trabazón de los múltiples factores a los que ha de atenderse impone a nuestro análisis la siguiente pauta: Habremos de hacer resaltar sucesivamente los diversos puntos de vista y perseguirlos por separado a través de todo el material mientras su aplicación sea fructuosa. Cada una de las etapas de nuestro análisis aparentemente resultará incompleta, aisladamente consideradas, y quizá presentará algunos lugares oscuros correspondientes a sus puntos de contacto con las cuestiones aún inexploradas, pero hemos de esperar que la síntesis final arroje clara luz sobre los complicados problemas analizados.

En la primera parte de este trabajo nos concretaremos a analizar el origen, la estructura, los mecanismos y procedimientos de las ideas, teorías, sistemas, categorías y conceptos, así como de los símbolos e imágenes que constituyen el marco formal del conocimiento.

En la segunda parte analizaremos el procedimiento de interacción que tiene lugar entre diversas disciplinas de la ciencia para determinar la manifestación

de los hechos sociales en la palestra internacional, lo cual constituye propiamente un análisis interdisciplinario del conocimiento como unidad de lo diverso. Pese a la reconocida necesidad práctica de la mayoría de los hombres de ciencia de concentrar sus esfuerzos en campos especiales de investigación, la ciencia, de acuerdo con su objetivo de ensanchar el entendimiento humano, es, esencialmente, una unidad. Aun cuando los períodos de fructífera exploración de nuevos dominios de la experiencia a menudo vayan naturalmente acompañados por una renuncia temporal a la comprensión de nuestra situación, la historia de la ciencia nos enseña una y otra vez cómo la extensión de nuestro conocimiento puede conducir al reconocimiento de relaciones entre grupos de fenómenos antes desconectados, cuya síntesis armoniosa exige una revisión renovada de las suposiciones para la aplicación completa de nuestros conceptos, así sean los más elementales. Esta circunstancia no sólo nos recuerda la unidad de las ciencias que tiende a una descripción del mundo exterior, sino ante todo, lo inseparable del análisis epistemológico y psicológico. Por ello, es de esperar que la noumenología interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales, tenga una influencia profunda sobre toda la actitud de nuestra generación que, pese a la creciente especialización de la ciencia así como de la tecnología, tiene un creciente sentimiento de la dependencia mutua de todas las actividades humanas. Y, por encima de todo, puede ayudarnos a comprender que, aun la ciencia, toda limitación arbitraria implica el peligro de prejuicios, y que nuestra única manera de evitar los extremos del materialismo y el misticismo es el esfuerzo interminable por equilibrar el análisis y la síntesis.

En la tercera parte de este trabajo, y una vez al tanto de la teoría del conocimiento, como unidad de lo diverso, pasaremos a exponer los principios, lineamientos, mecanismos y procedimientos, que son necesarios para interpretar con.

claridad y certeza cualquier actividad productora o valor creador de las Relaciones Internacionales.

PREFACIO ACERCA DEL SIGNIFICADO DE LA NOUMENOLOGIA

¿No debe existir, como ya lo enseñaron los filósofos de la antigüedad, además del mundo de las apariencias (fenómenos), del mundo sensibilis, un mundo de objetos pensados (noumenos) un mundo intelligibilis, que exhiba a las cosas cómo verdaderamente son ellas?. La analítica trascendental ha proporcionado ya la certera respuesta a este. Este "algo", este "objeto trascendental", es una X indeterminada, de la que nada se sabe, ni, dada la organización de nuestro entendimiento humano, nada se puede saber; es un algo correlativo, aceptado de un modo hipotético, de la unidad de lo diverso, que sin los datos sensibles sería absurdo y sin significación. El noumeno, así, no es un concepto positivo sino negativo, un concepto límite que sólo tiene importancia para oponerse a algunas extralimitaciones de la intuición sensible. Los objetos "existen", en tanto que son representados en la continua relación de la experiencia, lo que sólo es posible por la unión de la sensibilidad y el entendimiento. Llámense fenómenos (Phaenomena) a los objetos sensibles en cuanto son pensados según la unidad de las categorías. Mas si yo admito cosas que sólo son objetos del entendimiento y sin embargo, como tales, pueden ser dadas a una intuición, si bien no la sensible, entonces estas cosas llamaríanse Noumena (intelligibilis).

Ahora bien, debería pensarse que el concepto de los fenómenos, limitado por la estética trascendental, proporciona de suyo la realidad objetiva de los noumenos y justifica la división de los objetos en fenómenos y noumenos por lo tanto también la del mundo en mundo de los sentidos y mundo del entendimiento (mundus sensibilis et intelligibilis), y ello de modo que la distinción aquí no se refiere sólo a la forma lógica del conocimiento confuso o claro de una y

la misma cosa, sino a la diferencia de cómo esos mundos pueden ser dados originariamente a nuestro conocimiento, por lo cual son distintos en sí mismos, por su género. Pues si los sentidos nos representan la cosa simplemente como aparece, esta cosa debe de ser también en sí misma una cosa y objeto de una intuición no sensible, esto es, del entendimiento; es decir, que tiene que ser posible un conocimiento en donde no haya sensibilidad alguna, un conocimiento que posea realidad objetiva absoluta, esto es, que nos represente los objetivos tal como son; mientras que en el uso empírico de nuestro entendimiento, por el contrario, las cosas son conocidas sólo como aparecen. Así pues, además del uso empírico de las categorías (limitado a condiciones sensibles) habría otro puro y sin embargo objetivamente valedero, y no podríamos sostener lo que hasta aquí hemos afirmado, a saber: que nuestros conocimientos puros del entendimiento no eran nada más que principios de la exposición del fenómeno, que, a priori no van más allá de la posibilidad formal de la experiencia. En efecto, aquí tendríamos abierto ante los ojos un campo completamente distinto, y, por decirlo así un mundo pensado en el espíritu (acaso hasta intuitivo), que podría ocupar también nuestro entendimiento puro y aun con mucha mayor nobleza.

Todas nuestras representaciones en realidad son referidas por el entendimiento a algún objeto y como los fenómenos no son nada más que representaciones, el entendimiento las refiere a algo, como objeto de la intuición sensible; pero ese algo es sólo, en ese respecto, el objeto trascendental. Este empero significa un algo = X, del cual nada sabemos ni, en general, podemos saber (según la actual disposición de nuestro entendimiento), y que sólo puede servir como un correlato de la unidad de la apercepción con la unidad de la múltiple en la intuición sensible, por medio de la cual el entendimiento unifica lo múltiple en el concepto de un objeto. Ese objeto trascendental no se puede en modo alguno

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

separar de los datos sensibles, porque entonces no queda nada por medio de lo cual sea pensado. No es pues objeto alguno de conocimiento en sí mismo, sino sólo la representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general, concepto determinable por medio de lo múltiple de los fenómenos.

Pero en lo que se refiere a la causa por la cual, no siendo satisfactorio el sustrato de la sensibilidad, se han añadido además de los fenómenos, los noúmenos que sólo el entendimiento puro pueda pensar, esa causa obedece solamente a que la sensibilidad y su campo, a saber, el de los fenómenos, está limitado por el entendimiento y no puede referirse a cosas en sí mismas, sino sólo al modo como las cosas nos aparecen, merced a nuestra constitución subjetiva. Este fue el resultado de la estética trascendental; y del concepto de fenómeno se sigue naturalmente que algo debe corresponder a éste, algo que en sí no es fenómeno, porque el fenómeno no puede ser nada por sí mismo e independientemente de nuestro modo de representación y, por lo tanto, si no ha de producirse un perpetuo círculo, la voz fenómeno indica ya una referencia a algo, cuya inmediata representación es ciertamente sensible, pero que en sí mismo, aun sin esa constitución de nuestra sensibilidad (sobre la cual se funda la forma de nuestra intuición), debe ser algo, es decir, un objeto independiente de nuestra sensibilidad.

Aquí se origina pues el concepto de noúmeno, el cual, empero, no es nada positivo, ni un conocimiento determinado de cosa alguna, sino que significa tan sólo el pensamiento de algo en general, en el cual hago abstracción de toda forma de la intuición sensible. Pero para que un noúmeno signifique un objeto verdadero, susceptible de distinguirse de todo fenómeno, no basta que yo libre mis pensamientos de todas las condiciones de la intuición sensible; debo además tener fundamento para admitir otra especie de intuición que la sensible, otra in-

tuición bajo la cual semejante objeto pueda ser dado; pues si no, mi pensamiento es vacío, aunque sin contradicción. Ciertamente, no hemos podido, en lo que antecede, demostrar que la intuición sensible sea la única intuición posible en general sino sólo que lo es para nosotros; tampoco hemos podido probar que sea posible otra especie de intuición y aun cuando nuestro pensar puede hacer abstracción de aquella sensibilidad, sigue en pie la cuestión de si en ese caso no será una mera forma de un concepto y de sí, tras esa separación, le queda algún objeto.

Sin embargo, cuando a ciertos objetos, como fenómenos, les damos el nombre de entes sensibles (phaenomena) distinguiendo entre nuestro modo de intuirlos y su constitución en sí mismos, ya en nuestro concepto va implícito el colocar, por así decirlo, frente a ellos, o bien esos mismos objetos refiriéndonos a su constitución en sí mismos (aunque ésta no la intuimos en ellos) o bien otras cosas posibles que no son objetos de nuestros sentidos, poniéndolas frente a ellos; como objetos pensados sólo por el entendimiento; y les llamamos entes inteligibles (noumena).

Si por noumeno entendemos una cosa, en cuanto esa cosa no es objeto de nuestra intuición sensible, y hacemos abstracción de nuestro modo de intuirlos, tenemos un noumeno en sentido negativo. Pero si entendemos por noumeno un objeto de una intuición no sensible, entonces admitimos una especie particular de intuición, a saber, la intelectual, que no es, empero, la nuestra, y cuya posibilidad no podemos conocer; y éste sería el noumeno en sentido positivo.

La teoría de la sensibilidad es al mismo tiempo la de los noumenos en sentido negativo, es decir, la de cosas que el entendimiento debe pensar sin la relación con nuestro modo de intuir, y por tanto no sólo como fenómenos, sino como cosas en sí mismas; acerca de las cuales empero, en esta separación, el enten

dimiento concibe, al mismo tiempo, que no puede hacer ningún uso de sus categorías, en este modo de considerar las cosas, porque las categorías no tienen significado más que respecto a la unidad de las intuiciones en el espacio y el tiempo, y ellas pueden determinar a priori precisamente esa unidad por conceptos universales de enlace merced tan sólo a la mera idealidad del espacio y del tiempo. Donde esa unidad de tiempo no puede encontrarse, en el noumeno por tanto, cesa por completo todo uso y aun toda significación de las categorías pues la posibilidad misma de las cosas, que deben corresponder a las categorías, no puede comprenderse; por lo cual no puede hacer más que remitirme a lo expuesto anteriormente.

Ahora bien, la posibilidad de una cosa no puede demostrarse nunca por la no contradicción de un concepto de ella, sino sólo garantizando este concepto por medio de una intuición correspondiente. Si pues, quisiéramos aplicar las categorías a objetos que no son considerados como fenómenos, deberíamos poner a su base otra intuición que no la sensible y, entonces, sería el objeto un noumeno en sentido positivo. Pero como una intuición semejante, intuición intelectual, esta absolutamente fuera de nuestra facultad de conocer, resulta que el uso de las categorías no puede en modo alguno rebasar los límites de los objetos de la experiencia; a los entes sensibles corresponden ciertamente entes inteligibles, y aun puede haber entes inteligibles con los cuales nuestra facultad sensible de intuir no tenga ninguna relación; pero nuestros conceptos del entendimiento, como meras formas del pensamiento, para nuestra intuición sensible, no alcanzan a esos entes; lo que llamamos noumeno debe, pues, como tal, ser entendido sólo en sentido negativo.

Si de un conocimiento empírico retiro todo pensar (por categorías) no queda conocimiento alguno de objeto alguno; pues por mera intuición nada es pensa-

do, y el que esta afección de la sensibilidad esté en mí, no constituye ninguna referencia de esta representación a un objeto. Si por el contrario prescinde de toda intuición, queda sin embargo aún la forma del pensamiento, es decir, el modo de determinar un objeto para lo múltiple de una intuición posible. Por eso las categorías se extienden más que la intuición sensible, porque piensan objetos en general, sin considerar aún el modo particular (de la sensibilidad) en que pueden ser dados. Pero no por eso determinan más amplia esfera de objetos, porque no puede admitirse que éstos puedan ser dados, sin suponer como posible otra especie de intuición que la sensible, cosa para la cual no estamos de ninguna manera autorizados.

La división de los objetos en fenómenos y noumenos y la del mundo en sensible e inteligible, no puede pues admitirse en sentido positivo, aunque en todo caso, los conceptos admiten la división en sensibles e intelectuales; pues a los últimos (los noumenos o mundo inteligible) no se les puede determinar objeto alguno y no es posible, por tanto, darles por objetivamente valederos.

Si se prescinde de los sentidos ¿cómo hacer comprender que nuestras categorías (que serían los únicos conceptos restantes para los noumenos) significan aún algo, puesto que para su referencia a algún objeto tiene que darse algo más que la mera unidad del pensamiento, tiene que darse una intuición posible a la cual puedan ser aplicadas las categorías? El concepto de noumeno tomado meramente como problemático, sigue siendo sin embargo no sólo admisible sino hasta inevitable, como concepto que pone limitaciones a la sensibilidad. Pero entonces no es un objeto particular inteligible para nuestro entendimiento; sino que un entendimiento, al cual perteneciese ese objeto, sería el mismo un problema, el problema de cómo conoce su objeto no discursivamente por categorías, sino intuitivamente en una intuición no sensible. De la posibilidad de tal entendi-

miento no podemos hacernos la menor representación. Nuestro entendimiento recibe pues de esa manera una ampliación negativa, es decir, no es limitado por la sensibilidad, sino que más bien limita la sensibilidad, dando el nombre de noúmenos a las cosas en sí mismas (no consideradas como fenómenos).

Pero en seguida también se pone el mismo límite, los de no conocer esos noúmenos por medio de las categorías, y por tanto, de pensarlos tan sólo bajo el nombre de un algo desconocido.

Así pues, cuando decimos: los sentidos nos representan los objetos como aparecen, pero el entendimiento nos los representa como son, este último hay que tomarlo, no en sentido trascendental, sino meramente empírico, es decir: nos lo representa como deben ser representados en calidad de objetos de la experiencia, en universal conexión de los fenómenos y no según lo que puedan ser fuera de la relación con la experiencia posible y, por consiguiente, con los sentidos en general y, por tanto, como objetos del entendimiento puro. Pues eso nos será siempre desconocido y hasta nos será desconocido también si semejante conocimiento trascendental (extraordinario) es posible, al menos como un conocimiento que está bajo nuestras categorías ordinarias.

El entendimiento y la sensibilidad no pueden, en nosotros, determinar objetos, más que enlazados unos a otros. Si los separamos, tenemos intuiciones sin conceptos o conceptos sin intuiciones; en ambos casos, empero, representaciones que no podemos referir a ningún objeto determinado.

Como dice Lukács*/: "Sólo con el trabajo se llega necesariamente al concepto de las cosas" Sólo si se considera al individuo en total aislamiento, se le puede caracterizar como "meramente fenomíco". El individuo real, sin embar-

*/ István Mészáros. La teoría de la enajenación en Marx. Ed. ERA, México 1978. Pág. 264.

go, que se encuentra en la esfera ontológica en la que está inserto, es un "ser noumónico", en la medida en que su sociabilidad es inseparable de él, por principio. Pero en la práctica, la separación se produce: a través de la enajenación y reificación de las relaciones sociales de producción que aislan al individuo en su "cruda fenomenalidad" y le sobreimponen, en una forma mistificada, su propia naturaleza real como una "esencia noumónica trascendental". Así se origina la contradicción entre "existencia y esencia, entre el individuo y la especie". Y esta hostil contradicción, este inconsciente trascendentalismo, es lo que el materialismo histórico trata de resolver mediante la superación de la enajenación.

En vista de lo anterior, es indispensable reconocer que la Noumenología Interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales, no es sólo una perspectiva de estudio teórica de la sociedad internacional, basada en la oposición entre el hombre empírico (homo phaenomenon) y el hombre portador de la razón (homo noumenon) como pretende hacer creer Alfred Verdross, en su libro intitulado *La filosofía del derecho del mundo occidental**; Y menos aún remite a la cuestión de la acción humana en cuanto a acción conforme a fines, que rompe con la determinación impuesta por la materialidad del mundo y se autodetermina por principios a priori de la razón, independientemente de toda empiria, como cita Ana María Rivadeo en su libro denominado *Epistemología y política en Kant***.

La Noumenología Interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales propende a constituirse en un tratado para el estudio y comprensión de la sociedad internacional, basado en que, la sensibilidad y su campo, a saber, el de los

*/ Alfred Verdross. *La filosofía del derecho del mundo occidental*. Ed. UNAM. México 1983. Pág. 228.

**/ Ana María Rivadeo. *Epistemología y política en Kant*. Ed. ENEP Acatlán. México 1987. Pág. 182.

fenómenos, está limitado por el entendimiento y no puede referirse a cosas en sí mismas, sino sólo al modo como las cosas nos aparecen, merced a nuestra constitución subjetiva, en el entendido de que los sentidos nos representan los objetos (fenómenos) como aparecen, pero el entendimiento (noumeno) nos lo representa como son, este último hay que tomarlo, no en sentido trascendental, sino meramente empírico, es decir, nos lo representa como deben ser representados.

PRIMERA PARTE

**LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO COMO PERSPECTIVA ONTOLOGICA PARA
EL ESTUDIO Y COMPRESION DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES.**

ORIGEN, ESTRUCTURA, MECANISMOS Y PROCEDIMIENTOS

La teoría del conocimiento como disciplina autónoma, aparece por primera vez en la edad moderna, y sus fundadores fueron principalmente los filósofos: John Locke e Immanuel Kant.

El concebir un objeto y asignarle existencia por decreto, son dos aspectos de un mismo proceso que se da en el cerebro de algún ser racional, a fin de explicar la esencia de los efectos del mundo material, partiendo de los datos directos e indirectos que hay acerca de la realidad intersubjetiva.

Mi tesis es que la mente humana dispone por lo menos de dos modos diferentes de conocimiento y que emplea ambos en combinaciones apropiadas o inapropiadas en sus interminables esfuerzos por entender el mundo en que se encuentra, incluidos sus congéneres y ella misma. Uno de estos modos de conocimiento depende más del análisis, el razonamiento lógico, el cálculo y la descripción explícita. El otro depende más de la síntesis y del reconocimiento de patrones, contextos y las múltiples relaciones posibles entre fondo y figura. El primero implica la abstracción y manipulación de elementos, sin que importen las formas en que están combinados. El otro implica el reconocimiento o la creación de formas, sin que importen los elementos que las componen. Ambos son aspectos normales del desarrollo neocortical que distingue al hombre de los demás mamíferos. Ambos se requieren y ambos se emplean en la mayoría de las operaciones mentales normales.

Conocer significa penetrar, es decir, trascender, intuir, significa también dirigirse a obtener una imagen del mundo, un cierto sentido de la vida, una visión del universo. El conocimiento como tal, es una cosmovisión metafísica que nos remite a las cuestiones vitales que el hombre se plantea. La referencia de todo pensamiento a los objetos es el objeto formal de la teoría del conocimiento, en

otras palabras, investiga los conceptos básicos más generales por cuyo medio tratamos de definir los objetos.

La producción del conocimiento se rige por cuatro factores, a saber: el primero es el sujeto pensante, el segundo es el objeto conocido, el tercero es el lenguaje, y el cuarto es el medio social.

Todo conocimiento humano comienza por intuiciones, se eleva a conceptos y concluye en ideas. Aunque para estos tres elementos haya fuentes de conocimiento a priori, que en un primer aspecto semejan rechazar los límites de toda experiencia, una crítica reposada nos conduce a que la razón en el uso especulativo, no puede nunca con estos elementos rebazar el límite de la experiencia posible y a la vez que el propio destino de esta facultad suprema de conocer es la de no servirse de todos los métodos y de todos los principios de estos métodos, sino perseguir la naturaleza hasta en lo que tiene de más íntimo, según todos los principios posibles de la unidad, de los cuales el principal es el de los fines, pero sin jamás salir de los límites de la naturaleza fuera de los cuales no hay más, para nosotros, que un espacio vacío. Todo nuestro conocimiento se refiere en definitiva a intuiciones posibles, puesto que sólo por ellas es un objeto dado. Ahora bien, un concepto a priori (no empírico) contiene ya una intuición pura, y en este caso puede ser construido, o bien no contiene más que la síntesis de intuiciones posibles que nos son dadas a priori, pero discursivamente y según conceptos, y nunca intuitivamente, por la construcción de conceptos. De todas las intuiciones, ninguna es dada a priori sino en la simple forma de los fenómenos. Se le puede representar a priori en la intuición, es decir construir un concepto del espacio y del tiempo considerados como cuanta al mismo tiempo que su cualidad, su figura, o también simplemente su cantidad (la simple síntesis de lo diverso homogéneo), por el número.

Hay un doble conocimiento de la mente por sí misma, aquel que cada hombre percibe en su interior, y el conocimiento universal transubjetivo que la intelección le aporta. Es precisamente esta presedencia en la analogía de la proporcionalidad trascendental, la que relaciona la posición constante del conocimiento, al reconocer una intrínseca y diversa perfección en la que se fundamenta la ulterior afirmación de su inmediatez, dependencia y afectación ontológica.

No existe, según lo anterior, identidad o igualdad entre el conocimiento y la realidad absoluta, pero sin una coordinación de determinados elementos del ser fenoménico al ser en sí de las cosas, en la que descansa la objetividad y la posibilidad de un conocimiento universalmente válido de los mismos objetos por los mismos sujetos. De lo antedicho se deduce que el conocimiento no consta de reproducciones, sino más bien de símbolos suprasensibles de las propiedades transinteligibles que resultan ser la única fuente de los auténticos valores, ésto es, un cuadro mental que no es la realidad, como tampoco es en modo alguno una especie de esquema en el que se podría incluir la verdad a manera de ejemplar, sino más bien, una serie de conceptos límites puramente ideales con los cuáles se trata de medir la realidad a fin de esclarecer determinados elementos importantes de su contenido empírico, en función de las premisas que nuestra fantasía científica, orientada según la realidad, juzgue adecuadas.

En el mundo se encuentran por doquier signos evidentes de un ordenamiento conforme con un propósito determinado, realizado con gran sabiduría en una totalidad de indescriptible variedad de contenido, así como de ilimitada magnitud de extensión.

Este ordenamiento finalístico es totalmente ajeno a las cosas del mundo y no se junta con ellas sino contingentemente, esto es, la naturaleza de cosas

diversas no podría POR SI MISMA confluír en determinados propósitos finales por medios que se unifican tan multiformemente si éstos no hubieran sido elegidos y dispuestos muy propiamente para ello por un principio ordenador racional, en conformidad con ideas subyacentes.

Luego, existe una causa sublime y sabia, o varias, la cual debe ser la causa del mundo, no meramente en calidad de naturaleza omnipotente que opera ciegamente por fecundidad sino como inteligencia que opera con libertad.

La unidad de la misma puede ser deducida de la unidad de la relación mutua de las partes del mundo en cuanto miembros de un solo edificio artificial (unidad que está) en aquel con certeza hasta donde alcanza nuestra observación pero, más allá de ésta, con verosimilitud, según todos los principios de la analogía.

En los cuatro párrafos anteriores se encuentra fundamentada, como podrá observarse, nuestra noumenología interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales, como método ideal: fenomenológico, contingente y casual.

Ahora bien, la realidad es cognoscible aunque sólo sea parcialmente; Todo conocimiento de la realidad puede incrementarse merced a la investigación científica; Hay diversas fuentes o modalidades del conocimiento: la experiencia sensible, la intuición, la acción, la razón, y acaso alguna otra; Existe un mundo exterior al sujeto actuante; El mundo está compuesto de cosas (objetos materiales); Toda propiedad es propiedad de alguna cosa; Las cosas se asocian formando sistemas; Todo sistema, salvo el universo, interactúa con otros sistemas en ciertos respectos, y está aislado de otros sistemas en ciertos respectos; toda cosa, todo sistema cambia; Nada surge de la nada, y nada se reduce a la nada; Toda cosa satisface leyes objetivas; Hay diversos tipos de leyes: causales, probabilísticas que ligan propiedades en un mismo nivel, y otras que

ligan propiedades a niveles diferentes, etc.; Hay varios niveles de organización: físico, químico, biológico, social, técnico, etc.

El mundo presente nos abre un espectáculo tan inmenso de variedad, orden, finalidad y belleza, que aún después de los conocimientos del mismo, adquiridos por nuestro débil entendimiento, pierde su expresividad todo lenguaje acerca de tantas e incalculablemente grandes maravillas, pierden su capacidad de medir todos los números, pierden delimitación aún nuestros pensamientos de manera tal que nuestro juicio acerca del conjunto debe disolverse en un asombro inefable, pero tanto más elocuente. Por doquier vemos una cadena de efectos y causas, de fines y medios, una regularidad en el nacer y perecer y, dado que nada a llegado por sí mismo al estado en el que se encuentra, todo remite siempre a otra cosa en cuanto causa suya, la cual justamente hace necesaria la misma pregunta ulterior de manera que el conjunto entero debería hundirse en el abismo de la nada si no se admitiera algo que, fuera de este contingente infinito, subsistiendo por sí mismo de manera originaria e independiente, lo sostuviera y a la vez garantizara su perduración en cuanto causa de su origen.

Este rápido esbozo del develamiento del mundo al Para sí nos permite concluir. Concederemos al idealismo que el ser del Para sí es conocimiento del ser, pero añadiendo que hay un ser de este conocimiento. La identidad entre el ser del Para sí y el conocimiento no proviene de que el conocimiento sea la medida del ser, sino de que el Para sí se hace anunciar lo que él es por el En sí, es decir, de que él es, en su ser, relación con el ser.

El conocimiento no es nada más que la presencia del ser al Para sí, y el Para sí no es sino la nada que realiza esa presencia. Así, el conocimiento es, por naturaleza, ser ek-stático, y se confunde por ello con el ser ek-stático del Para sí. El Para sí no es primero para conocer después, y tampoco puede

decirse que no es sino en tanto que conoce o que es conocido, lo que haría desvanecerse al ser en una infinitud regalada de conocimientos particulares. Conocimiento es el acaecimiento absoluto y primero, el surgimiento absoluto del Para sí en medio del ser y allende el ser, a partir del ser que él no es, y como negación de este ser y nihilización de sí. En una palabra, por una inversión radical de la posición idealista, el conocimiento se reabsorbe en el ser: no es ni un atributo, ni una función, ni un accidente del ser, sino que no hay más que el ser. Desde este punto de vista, aparece como necesario abandonar enteramente la posición idealista y se hace posible considerar la relación entre el Para sí y el En sí como una relación ontológica fundamental; hasta podremos, al final de este trabajo, considerar esa articulación del Para sí con respecto al En Sí como el esbozo perpetuamente móvil de una cuasi-totalidad que podremos denominar el Ser. Desde el punto de vista de esta totalidad, el surgimiento del Para sí no es sólo el acaecimiento absoluto para el Para sí, sino también algo que ocurre al En sí, la única aventura posible del En sí: todo ocurre, en efecto, como si el Para sí, por su propia nihilización, se constituyera en "coincidencia de...", es decir, por su propia trascendencia escapara a la ley del En sí, en que la afirmación está empastada por lo afirmado. El Para sí, por su negación de sí, se convierte en afirmación del En sí. La afirmación intencional es como el reverso de la negación interna; sólo puede haber afirmación por un ser que en su propia nada, y de un ser que no es el ser afirmante. Pero entonces en la cuasi totalidad del Ser, la afirmación le ocurre al En sí: la aventura del En sí es ser afirmado. Esta afirmación, que no podía ser llevada a cabo como afirmación de sí por el En sí, sin ser destructora de su ser en sí, le ocurre al En sí que sea realizada por el Para sí: es como un ek-stasis pasivo del En sí, que lo deja inalterado y que, empero, se efectúa en él y a partir de él. Todo sucede como si hubiera una pasión del Para sí, que se perdería a sí mismo para que la afirmación "mundo"

ocurriera al En sí. Y, por cierto, esta afirmación no existe sino para el Para sí; ella es el propio Para sí y desaparece con él. Pero no está en el Para sí, pues es el ek-stasis mismo; y, si el Para sí es uno de sus términos (el afirmante), el otro término, En sí, le es realmente presente; sólo afuera, sobre el ser, hay un mundo que se me descubre.

Al realista, por otra parte, le concederemos que el ser mismo es presente a la conciencia en el conocimiento, y que el Para sí no agrega nada al En sí, excepto el hecho mismo de que haya En sí, es decir, la negación afirmativa. Hemos asumido la tarea, en efecto, de mostrar que el mundo y la cosa utensilio, el espacio y la cantidad, así como el tiempo universal, son puras nada sustancializadas que no modifican en nada al ser puro que a través de ellos se revela. En este sentido, todo es dado, todo me es presente sin distancia y en su entera realidad; nada de lo que veo viene de mí; no hay nada fuera de lo que veo o de lo que podría ver. El ser está doquiera en torno a mí; parece que puedo tocarlo, asirlo; la representación, como acaecimiento psíquico, es una pura invención de los filósofos. Pero de este ser que me inviste por todas partes y del que nada me separa, estoy separado precisamente por nada, y esta nada, por ser nada, es infranqueable. Hay ser porque soy negación del ser, y la mundanidad, la espacialidad, la cantidad, la utensilidad, la temporalidad, sólo viene al ser porque soy negación del ser; no agrega nada al ser, son puras condiciones nihilizadas del hay, no hacen sino realizar al hay.

Pero estas condiciones que no son nada, me separan más radicalmente del ser de lo que lo harían deformaciones prismáticas, a través de las cuales podría aún esperar descubrirlo. Decir que hay ser no es nada, y, empero, es operar un total metamorfosis, puesto que no hay ser sino para un Para sí. El ser no es relativo al Para sí, ni en su cualidad propia ni en su ser, y con ello evitamos el relativismo kantiano, pero lo es en su hay, puesto que en su

negación interna el Para sí afirma lo que no puede ser afirmado, y conoce al ser tal cual es, siendo así que el tal cual es no podría pertenecer al ser. En este sentido, el Para sí es presencia inmediata al ser y se desliza a la vez como una distancia infinita entre él mismo y el ser. Pues el conocer tiene por ideal el ser lo que se conoce, y como estructura originaria el no ser lo conocido. Mundanidad, espacialidad, etc., no hacen sino expresar este no ser... Así, me encuentro yo por doquiera entre mí mismo y el ser, como la nada que no es el ser.

El mundo es humano. Se advierte la particularísima posición de la conciencia: el ser está doquiera, contra mí, en torno mío, pesa sobre mí, me asedia, y soy perpetuamente remitido de ser en ser. Quiero captar este ser y no encuentro ya sino a mí. Pues el conocimiento, intermediario entre el ser y el no ser, si lo tomo como subjetivo me remite al ser absoluto, me remite a mí mismo. El sentido mismo del conocimiento es lo que no es y no es lo que es, pues, para conocer el ser tal cual es, sería preciso ser ese ser; pero no hay tal cual es sino porque no soy el ser al cual conozco, y, si me convirtiera en él, el tal cual es se desvanecería y no podría ya ni siquiera ser pensado. No se trata aquí ni de un escepticismo, que supone precisamente que el tal cual es pertenece al ser, ni de un relativismo. El conocimiento nos pone en presencia de lo absoluto, y hay una verdad del conocimiento. Pero esta verdad, aunque nos entrega nada más ni nada menos que lo absoluto, sigue siendo estrictamente humano.

Al observar panorámicamente el hecho del conocimiento, así como los diferentes problemas que de ahí derivan, se revela una interacción de las doctrinas epistemológicas que llamaremos dialéctica de las posturas. Dialéctica significa etimológicamente "ciencia del diálogo"; este significado estricto se ha traducido en otro más amplio, que equivale al de una síntesis de teorías diversas

o unidad en los momentos de un proceso. El tema de la dialéctica corresponde a la teoría del método, que contiene la necesidad de llegar a las posturas y encontrar en ellas su unidad explicativa, por lo cual no extrañará la aparición de varias teorías sobre el mismo asunto, ni la aparente contradicción que se advierte en ellas, pues en el variado curso de las ideas epistemológicas hay una justificación que las muestra como provenientes de principios específicos, y en última instancia, como resultantes de un dilatado proceso de evolución histórica, aplicable tanto a las doctrinas epistemológicas como a los sistemas filosóficos y a las disciplinas científicas.

Más allá de este saber universalmente válido se hallan las cuestiones que interesan a la persona, que se enfrenta por sí sola con la vida y con la muerte. La respuesta a estas cuestiones se encuentra únicamente en el orden de las concepciones del mundo, que expresan la pluralidad de aspectos de la realidad en formas diferentes para nuestro entendimiento y que apuntan hacia la verdad. Esta es incognoscible, cada sistema se enreda en antinomias.

La consecuencia noumenológica interdisciplinaria de la sociedad internacional rompe las últimas cadenas que la filosofía y la investigación natural no pudieron quebrantar. El hombre se halla ya libre. Pero, al mismo tiempo, esa conciencia le salva al hombre la unidad de su alma, la visión de una conexión de las cosas que, si bien es insondable, se hace patente a la vida de nuestro ser. Consoladoramente, podemos venerar en cada una de estas concepciones del mundo una parte de la verdad. Y cuando el curso de nuestra vida nos acerca sólo algunos aspectos de la conexión insondable, si la verdad de la concepción del mundo que expresa este aspecto hace presa en nosotros de una manera viva, entonces podemos entregarnos tranquilamente a ella: la verdad se halla presente en todas.

"Cierto es que para descubrir la verdad, siempre hemos de empezar con nociones particulares para después llegar a nociones generales, aunque, recíprocamente, después de haber descubierto las nociones generales, podemos deducir de ellas otras que son particulares" */

La investigación de cosas difíciles en el método del análisis debe preceder siempre al método de composición. Este análisis consiste en hacer experimentos y observaciones, y en sacar de ellas conclusiones generales por inducción, y en no admitir objeciones contra las conclusiones aparte de las que sean tomadas de la experiencia o de otras verdades seguras... Por esta vía de análisis podemos proceder de los efectos a sus causas, y la síntesis consiste en suponer las causas descubiertas y establecidas como principios, y en explicar por ello los fenómenos procedentes de ellos, y que prueban las explicaciones.

El hombre se libera del tormento del momento y de la fugacidad de toda alegría sólo mediante la entrega a los grandes poderes objetivos que ha engendrado la historia. Entrega a ellos, y no subjetividad del arbitrio y del goce, sólo así procuraremos la reconciliación de la personalidad soberana con el curso cósmico.

La llamada conciencia histórica es una forma de la auto-conciencia que trasciende no sólo la actualidad del yo, sino la del aquí y la del ahora. Así como el saber de la propia acción aumenta cualitativamente con la reacción ajena, también aumenta el saber de su mismidad actual cuando el hombre mantiene la presencia del pasado. Los hombres del pasado no quedan incomunicados en un mundo irremisiblemente ajeno y superado. La correspondencia entre el yo y el tú se acentúa cuando se incluyen en ella los antepasados. Esta inclusión en que consiste la conciencia histórica, es un acto de libertad. En rigor la comunidad del antes y el ahora sólo es posible porque los actos pasados y los presentes son.

*/ Gerald Holton. Título citado. pág. 230/1

libres. Sin libertad no hay comunidad histórica. La historia, pues, es hazaña humana en dos sentidos: como acción y como recuperación.

No somos los autores, ni los autores son nosotros, pero en el momento de la contemplación y del juicio, nuestro espíritu, independientemente de sus posibilidades infinitas, es todo uno con el de los autores, y en aquel momento somos nosotros y ellos una misma cosa. Solamente en esta identidad estriba la posibilidad de que nuestras pequeñas almas resuenen con las grandes y se engrandezcan con ellas en la universidad del espíritu.

Conocer no es propiamente afirmar, sino interpretar lo observado, y puesto que los sentidos no van más allá de la superficie, sin llegar a las regiones profundas de lo real, hay que suponer como pueden dichas regiones ser las causas promotoras cuyo conocimiento es el desideratum de la ciencia. El conocimiento es múltiple, encierra numerosos aspectos. Proviene de la variedad de principios que pueden aplicarse a la determinación cognoscitiva; por ello, conocer significa aplicar principios o puntos de vista generales para determinar una cosa; dicha aplicación es inevitable y no se puede conocer sin ella; de ahí que todo conocimiento posea un origen referido al punto de vista racional que lo produjo. La tarea de la lógica y la epistemología es en buena parte revelar dichos principios exponiendo cómo dan sentido significativo al conocimiento, lo cual se conoce como fundamentación.

Por lo anteriormente señalado diremos que nuestro análisis tiene un doble carácter, a saber: funda la unidad de los problemas y propende a la universalidad de su conjunto, por lo primero lo llamaremos sincretismo, designando la virtud de sintetizar unitariamente a las posturas. En segundo término, contiene el origen de las doctrinas particulares y las comprende genética y teóricamente en relación a nuestro tema de estudio, en cuya virtud afirmaremos que se trata

de una posición metódica, que adopta una postura que designaremos con el nombre de sincretismo metódico: por su conducto ha de intentarse la reflexión sin riesgo de agotarla en ninguna de sus ramificaciones, así como tampoco en las interferencias heterónomas y ajenas al conocimiento mismo.

Son dos las formas puras o fundamentales del conocimiento, a saber: la intuición y el concepto; el arte, la ciencia o filosofía, incluyendo en ésta a la historia, que es como la resultante de la intuición puesta en contacto con el concepto, esto es, del arte que reciben en sí las distinciones filosóficas, quedando todavía concreción e individualidad. Todas las demás ciencias (naturales, matemáticas) son formas impuras, mezcla de elementos extraños y de origen práctico.

La intuición nos da el mundo (fenómeno), el concepto nos da el noúmeno (espíritu).

No hay más conocimiento que el intuitivo. La deducción y el discurso, impropriadamente llamados conocimientos, no son sino instrumentos que conducen a la intuición. Cuando ésta se alcanza, los medios utilizados para alcanzarla se borran ante ella: en el caso en que no puede alcanzarla, el razonamiento y el discurso quedan como marcas indicadoras que apuntan hacia una intuición fuera de alcance; si por último, se la ha alcanzado pero no es un modo presente de mi conciencia, las máximas de que me sirvo quedan como resultados de operaciones anteriormente efectuadas, lo que llamaba Descartes "recuerdos de ideas". Y, si se pregunta qué es la intuición, Husserl responderá, de acuerdo con la mayoría de los filósofos, que es la presencia de la cosa en persona a la conciencia. El conocimiento pertenece pues, al tipo de ser que describíamos con el nombre de presencia a... Pero establecimos, justamente, que el en sí no podía jamás ser presencia por sí mismo. El ser presente, en efecto, es un modo de ser ek-stático

del Para sí. Nos vemos pues, obligados a invertir los términos de nuestra definición: la intuición es la presencia de la conciencia a la cosa. Debemos volver, pues, sobre la naturaleza y el sentido de esta presencia del Para sí al ser. Tal es pues, el pensamiento intuitivo. Como el pensamiento simbólico de orden pre-conceptual, del que deriva directamente, el primero prolonga en un sentido la inteligencia senso-motriz. Así como esta última asimila los objetos a los esquemas de la acción, también la intuición es siempre, en primer lugar, una especie de acción ejecutada en pensamiento: transvasar, hacer corresponder, englobar, seriar, desplazar, etc., son esquemas de acción a los cuales la representación asimila lo real. Pero la comodación de esos esquemas a los objetos, en lugar de seguir siendo práctica, ofrece los significados imitativos o imaginados que permiten, precisamente, a esta asimilación constituirse en pensamiento. La intuición es pues, en segundo lugar, un pensamiento imaginado, más refinado que en el período anterior, pues se refiere a configuraciones de conjunto y no ya a simples colecciones sincréticas simbolizadas.

Entre los dos polos del conocimiento, la sensibilidad (fenómeno) y el intelecto (noúmeno), corren varios grados intermedios a los cuales pertenece la intuición o imaginación, que tiene como producto la imagen o apariencia que media entre la sensación y el concepto; no tiene la riqueza inagotable de aquella ni tampoco la pobreza y desnudez de éste. Imagen y apariencia es el hecho que no se distingue de la imagen simple y ordinaria en la calidad, sino solamente en la intensidad; la imagen estética es la misma imagen simple cuando ocupa el vértice de la conciencia. El acto de conocer no se limita a formar imágenes ni tampoco a la asociación del plano subyacente en la memoria con el mundo vivido en la experiencia actual. Para llegar al conocimiento se requiere pisar el umbral de las ideas, que ha de ser claramente distinguidas de las imágenes. La diferencia entre imagen e idea puede ser el carácter sensible de aquella y el

significado racional de ésta, obtenido mediante la abstracción de las notas inescindibles del objeto para dejar únicamente las que componen su esencia, de este modo se llega a la idea del objeto, que es básica para la formulación del conocimiento.

LAS IDEAS

Nuestro conocimiento se refiere a nuestras ideas. Puesto que la mente, en todos sus pensamientos y razonamientos, no tiene ningún otro objeto inmediato que no sea sus propias ideas, las cuales sólo ella contempla o puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento se ocupa únicamente de esas ideas. El conocimiento es la percepción del acuerdo o desacuerdo de dos ideas. Me parece pues, que el conocimiento no es sino la percepción de la conexión y acuerdo, o del desacuerdo y repugnancia entre cualesquiera de nuestras ideas. En eso consiste exclusivamente. Donde haya semejante percepción, hay conocimiento; donde no lo haya, entonces, aunque podamos imaginar, columbrar o creer, siempre nos quedaremos cortos en cuanto al conocimiento.

Para entender con alguna más distinción en qué consiste ese acuerdo o desacuerdo, creo que podemos reducirlo todo a estas cuatro clases:

- 1.- Identidad o diversidad
- 2.- Relación
- 3.- Coexistencia o conexión necesaria
- 4.- Existencia real

Todas las ideas vienen de la sensación o de la reflexión. Supongamos, entonces, que la mente sea, un papel en blanco, limpio de toda inscripción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a tenerlas? ¿De dónde se hace la mente de ese prodigioso cúmulo, que la activa e ilimitada imaginación del hombre ha pintado en ella, en una variedad casi infinita? ¿De dónde saca todo ese material de la razón y el conocimiento? A esto contesto con una sola palabra, de la experiencia:

he allí el fundamento de todo nuestro saber, y de allí es de donde en última instancia se deriva.

Las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos, o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar. Estas son las dos fuentes del conocimiento de donde dimanan todas las ideas que tenemos o que podamos naturalmente tener.

La otra fuente de donde la experiencia provee ideas al entendimiento es la percepción de las operaciones interiores de nuestra propia mente al estar ocupada en las ideas que tiene; las cuales operaciones, cuando el alma reflexiona sobre ellas y las considera, proveen al entendimiento de otra serie de ideas que no podrían haberse derivado de cosas externas: tales las ideas de percepción, de pensar, de dudar, de creer, de razonar, de conocer, de querer, y de todas las diferentes actividades de nuestras propias mentes, de las cuales, puesto que tenemos de ellas conciencia y que podemos observarlas en nosotros mismos, recibimos en nuestro entendimiento ideas tan distintas como recibimos de los cuerpos que afectan a nuestros sentidos. Esta fuente de origen de ideas la tiene todo hombre en sí mismo, y aunque no es un sentido, ya que no tiene nada que ver con objetos externos, con todo se parece mucho y puede llamársele con propiedad sentido interno. Pero así como a la otra la llamo sensación, a ésta la llamo reflexión, porque las ideas que ofrece son sólo tales como aquellas que la mente consigue al reflexionar sobre sus propias operaciones dentro de sí misma. Estas dos fuentes, a saber: las cosas externas materiales, como objetos de sensación, y las operaciones internas de nuestra propia mente, como objetos de reflexión, son para mí los únicos orígenes de donde todas nuestras ideas proceden inicialmente.

Con el tiempo la mente llega a reflexionar sobre sus propias operaciones acerca de las ideas adquiridas por la sensación y de ese modo acumula una nueva serie de ideas, que son las que yo llamo ideas de reflexión . Estas son las impresiones hechas en nuestros sentidos por objetos exteriores, que son extrínsecas a la mente; y sus propias operaciones, que responden a potencias intrínsecas que le pertenecen exclusivamente, las cuales operaciones, cuando al ser motivo de una reflexión por la mente misma se convierten también en objetos de su contemplación, son, como ya dije, el origen de todo nuestro conocimiento. De esta suerte, la primera capacidad del intelecto humano consiste en que la mente está conformada para recibir las impresiones que hacen en ella, ya los objetos exteriores por vía de los sentidos, ya sus propias operaciones, cuando reflexiona sobre ellas. Tal es el primer paso que todo hombre da hacia el descubrimiento de cualquier cosa que sea, y ése es el cimiento sobre el cual ha de construir todas esas nociones que de un modo natural ha de tener en este mundo. Todos esos pensamientos sublimes que se levantan por encima de las nubes y que llegan hasta las alturas del cielo mismo, tienen su arranque y su base en aquel cimiento, y en toda esa vasta extensión que la mente recorre al entregarse a esas apartadas especulaciones que al parecer la elevan tanto, no excede ni en un ápice el alcance de esas ideas que la sensación y la reflexión le han ofrecido como objetos de su contemplación.

Las ideas forman el contenido del conocimiento; su forma es la configuración sensible e imaginativa. Estos dos elementos deben compenetrarse formando una totalidad, pero es necesario que el contenido, destinado a convertirse en conocimiento, se muestre así mismo capaz de tal transformación; de otra manera, se conseguiría una unión deplorable: forma poética con contenido prosáico inadecuado. A través de la forma sensible debe transparentarse un contenido ideal; la forma se espiritualiza con esta luz ideal.

La teoría de las formas o ideas cumple por lo menos, tres funciones diferentes:

1) Constituye un instrumento metódico de la mayor importancia; pues torna posible el conocimiento científico puro, e incluso, un conocimiento susceptible de ser aplicado al mundo de los objetos cambiantes, de los cuales no puede adquirirse en forma inmediata conocimiento alguno, sino tan sólo opinión. De este modo se hace posible indagar los problemas de una sociedad en transformación, 2) Provee la tan ansiada clave para la teoría del cambio y de la decadencia, para la teoría de la degeneración y de la generación, y especialmente para la historia, 3) Abre un camino en el reino social hacia cierto tipo de construcción social, y hace posible la confección de instrumentos de planificación de un "estado mejor" que se parezca tanto a la forma o idea de un estado que se halle libre de la decadencia.

Las ideas no se extraen directamente de la experiencia, son los principios orientadores del saber y de la vida del hombre. Así el investigador tiene una idea (un ideal) del conocimiento que lo lleva a perfeccionar el saber alcanzado. Esta idea conduce más allá de lo que se ha logrado, por ella sabe a donde va. La aspiración que señala la idea excede las leyes generales de la naturaleza halladas en la analítica trascendental y se dirige a lo absoluto de la total experiencia posible; quiere penetrar hasta los más alejados límites para descubrir la totalidad, es decir, la unidad colectiva de toda experiencia posible; Pues nuestra razón aspira a una satisfacción plena que no haya en los conceptos puros del entendimiento. La idea es un principio heurístico (inventivo) un focus imaginarius, un afán hacia lo absoluto.

Debemos insistir en que la forma o idea, no constituye una idea en nuestro pensamiento, ni un fantasma, ni un sueño, sino un objeto real. Es, de hecho, "más real que todas las cosas u objetos ordinarios sujetos a cambios, que pese

a su aparente solidez, están condenados a perecer, pues la forma o idea es un perfecto y por lo tanto, imperecedero" */

Nuestro mundo de objetos mudables en el espacio y el tiempo es el fruto de aquel otro mundo de formas e ideas inmutables. Y no sólo son inmutables, indestructibles e incorruptibles estas formas o ideas, sino que también son perfectas, verdaderas, reales y buenas; de hecho, las perfectas y buenas formas e ideas son anteriores a las copias (los objetos sensibles) y constituyen algo así como los progenitores o puntos de partida de todos los cambios que tienen lugar en el mundo del flujo.

Las ideas consituyen en realidad el punto de inserción de los hombres en un sistema objetivo de relaciones. La producción de las ideas y de las reproducciones de la mente y la conciencia, están en primer término directamente entrelazadas a la actividad material de los hombres como lenguaje de la vida real.

"No es la conciencia del hombre la que determina su existencia, sino por el contrario, su existencia social la que determina su conciencia"

Carlos Marx.

Estas ideas simples, los materiales de todo nuestro conocimiento, le son sugeridas y proporcionadas a la mente por sólo esas dos vías arriba mencionadas, a saber: sensación y reflexión.

Una vez que el entendimiento está provisto de esas ideas simples tiene la potencia de repetir las, compararlas y unir las en una variedad casi infinita, de tal manera que puede formar a su gusto nuevas ideas complejas.

En la Industria (1816-18) Saint-Simon dice que las ideas de los hombres corresponden siempre a sus modos de organización social; en especial señala que

*/ Karl R. Popper. Título citado. Pág. 40

existen correspondencias entre el conocimiento teológico y el despotismo militar, entre el conocimiento científico y el industrialismo. Comte vió también la progresión de los estados mentales en relación con los cambios en la estructura social; supuso la existencia de correspondencias mutuamente dependientes entre la organización social primitiva y la mentalidad teológica, entre el feudalismo y el estado metafísico del desarrollo intelectual, entre la sociedad industrial y el positivismo. Comte sabía que el origen, el desarrollo y la aplicación del conocimiento estaban determinados por las condiciones sociales.

"El estadio teológico, cuando es predominante, depende siempre de la supremacía de los regímenes militares. Los dioses y los generales caminan de la mano. El estado metafísico está marcado por revueltas religiosas y políticas, mientras que el estadio positivo está marcado por el comienzo de la supremacía de la industria y de la tecnología". */

Las ideas son en nosotros una especie de floración iconográfica. El hombre que parece crear corrientes nuevas no es sino un punto de interacción o de síntesis de ideas elaboradas por una cooperación continua, e incluso cuando se opone a la opinión reinante, responde a necesidades subyacentes de las que no es la fuente.

Como las diversas especies de ideas, o símbolos culturales son fuentes extrínsecas de información, patrones para la organización de los procesos sociales y psicológicos, desempeñan un papel crucial en las situaciones donde falta la clase especial de información que ellas proporcionan, donde las guías institucionales de conducta, pensamiento o sentimiento son débiles, o están ausentes. Es en un planeta con el cual no estamos familiarizados, ni emocional ni topográficamente, donde necesitamos poemas y mapas de caminos.

*/ Gunter W. Remmling (compilador). Hacia la sociología del conocimiento Ed FCE. Pág. 48

"Un mapa del mundo que no incluya Utopía no merece siquiera ser mirado, porque deja fuera el único país en el que la humanidad está siempre desembarcando".

Oscar Wilde.

Por medio de las ideas podemos percibir que para estudiar un planeta, basta con trazar un círculo y dibujar en algún punto de la circunferencia el símbolo del astro correspondiente, tal como se encuentra en los almanaques. Luego ya no hay más que trabajar con los testigos corrientes y necesarios: agua, rocas diversas, nieve, hielo, etc. De este modo se puede explorar hasta el interior de los planetas, estrellas y cometas, descubrir mundos lejanos, asegurarse de que la luna está hueca, de que Júpiter posee una gran isla en el centro de un océano casi circular, y de que las estrellas ocultan cavidades llenas de agua pesada. Pero como estas ideas abstractas son algo en la mente, situado entre la cosa que existe y el nombre que se le ha dado, es en nuestras ideas en lo que consiste tanto la rectitud de nuestro conocimiento como la propiedad o inteligibilidad de nuestro hablar. Y de allí resulta que los hombres tengan tanta seguridad en suponer que las ideas abstractas que tienen en la mente son tales que se conforman con las cosas que existen fuera de ellos, y a las cuales refieren dichas ideas, y que también son las mismas ideas a las cuales los nombres que les dan pertenecen según el uso y la propiedad del idioma. Porque, faltando esa doble conformidad de sus ideas, advierten que piensan equivocadamente acerca de las cosas en sí mismas, y que hablan de ellas inteligiblemente a los otros hombres.

Si las ideas de las que percibimos su acuerdo o desacuerdo son ideas abstractas, entonces nuestro conocimiento es universal. Porque, cuanto se sepa de semejantes ideas generales será verdadero de cada cosa particular en que se encuentre esa esencia, es decir, esa idea abstracta; y lo que una vez se llega

a saber de semejantes ideas será perpetuamente y por siempre verdadero. De suerte que, por lo que toca a todo conocimiento en general, es preciso buscarlo y encontrarlo únicamente en nuestra propia mente, y es tan sólo el exámen de nuestras ideas lo que puede proporcionarnos ese conocimiento. Las verdades que pertenecen a las esencias de las cosas (es decir, a ideas abstractas) son eternas, y solamente se descubren mediante la contemplación de esas esencias; así como que la existencia de las cosas solamente se conoce por la experiencia.

No dudo que, a estas alturas, mi lector podrá pensar que durante todo este tiempo he venido construyendo un castillo en el aire, y que se sentirá inclinado a decirme que a qué viene tanto ruido. Afirmando, diré, que el conocimiento no es sino la percepción del acuerdo o desacuerdo de nuestras propias ideas; pero quién sabe qué sean esas ideas. ¿Hay algo, acaso, más extravagante que las imaginaciones del cerebro humano? ¿Dónde está la cabeza que no tenga alguna quimera? O si suponemos que existe un hombre equilibrado y sabio, qué diferencia puede haber, según tus reglas, entre el conocimiento que tenga ese hombre y el de la mente más fantaseadora y extravagante del mundo. Ambos tienen sus ideas, y ambos perciben el acuerdo y el desacuerdo que guardan entre sí. Si alguna diferencia existe entre ellos, la ventaja queda del lado del hombre de imaginación calenturienta, puesto que tendrá mayor número de ideas, y más vivaces. De modo que, de acuerdo con tus reglas, él será el más conocedor. Si es cierto que todo el conocimiento depende únicamente de la percepción del acuerdo o del desacuerdo de nuestras ideas, las quimeras de un entusiasta y los razonamientos de un hombre equilibrado tendrán igual grado de certidumbre. Nada importa pues, cómo son las cosas; basta que un hombre observe el acuerdo de sus propias fantasías y que hable congruentemente, para que todo sea verdad, todo sea cierto. Semejantes castillos en el aire serán fortaleza de la verdad.

Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes tomadas como ideas.

La explicación de las creencias ideológicas se hará en términos de su condicionamiento por las relaciones sociales y de la función social que cumplen. En efecto, por una parte, las ideas son emanaciones o productos de la realidad social, por la otra cumplen una función en ella. A la connotación gnoseológica de ideología como conciencia falsa, se añade así una connotación sociológica.. Esta segunda no puede derivarse de la primera por simple análisis lógico. En efecto de la falsedad o falta de justificación de una creencia no puede deducirse nada acerca de sus relaciones con la sociedad, ni viseversa. Lo primero atañe a las proposiciones creídas y sólo puede demostrarse por un examen de la validez de las razones en que pretenden justificarse; lo segundo (el condicionamiento y función social de las creencias) atañe a las creencias, como disposiciones a actuar de determinada manera y sólo puede derivarse de un examen sociológico de la relación que tengan esas creencias con actividades o comportamientos sociales.

La alineación ideológica por lo foráneo, la europeización, el cosmopolitismo cultural, se producen como reflejo y elemento del modelo de crecimiento, para fines instrumentales tendientes a la integración internacional, a la creación de las nuevas estructuras socio-económicas requeridas, y a la cristalización de la dominación interna.

Nuestras ideas son necesariamente consecuencia de la sociedad en que vivimos. Los hombres aceptan solamente las ideas y puntos de vista conceptuales que corresponden a su posición social y ocupación particulares; los hombres son producto de la sociedad y sus entendimientos son completamente pasivos. Por consiguiente, la importancia de la educación es fundamental: Sin embargo el progreso de la educación presupone el progreso político. Bajo un gobierno

ilustrado y constitucional se desarrolla un tipo humano valiente, franco, leal y tal como debe ser. En cambio, un gobierno despótico cría hombres viles, carentes de inteligencia y cobardes.

Si aceptamos la teoría de que la ideología nazi fue condición necesaria anterior al genocidio, podremos entonces preguntarnos porqué esa ideología particular permitió la ejecución de semejantes atrocidades. ¿por qué no hubo resistencia? ¿por qué no hubo ninguna contra-ideología? ¿por qué no hubo protestas significativas? Sea cual fuere la respuesta a esas preguntas, la falta de una contra-ideología parecería ser clave principal de semejantes excesos, de semejantes atrocidades ideológicamente motivadas. La falta de un equilibrio ideológico (o, si se quiere, lo contrario, la existencia de una hegemonía ideológica, una situación, en otras palabras, en la que no existe opción ideológica eficaz) es algo que conduce al genocidio. Resulta por consiguiente, que, dada la igualdad de los demás datos o variables, si una ideología única adquiere el predominio en un sistema social, es decir, si consigue una posición hegemónica, legítima e ideológicamente justificada, el poder político cae en manos de los partidarios de semejantes asociación ideológica. Ese "efecto de bola de nieve" por el poder aumenta casi en progresión geométrica se ha dado repetidas veces a lo largo de la historia. Los descendientes de los cristianos martirizados en el Coliseo romano quemaron a su vez sin piedad, torturaron y ahorcaron a todos los que osaron oponérseles ideológicamente. La libertad y tolerancia ideológicas y personales parecen ser extraordinariamente raras en las sociedades en las que predomina una ideología determinada (sea ésta religiosa o política).

La palabra ideológica es en Marx sencillamente un sustantivo que sirve para denominar las deformaciones del pensamiento político y social nacidas de los móviles sociales reprimidos. Esta palabra refleja bastante bien la idea a que

se refieren los freudianos, cuando hablan de racionalización, sustitución, transferencia, desplazamiento y sublimación. Y es digno de atención el que Engels describa el proceso de formación de la ideología en un sentido enteramente freudiano: La ideología es un proceso que se opera, por el llamado pensador, conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven permanecen ignoradas para él; de otro modo no sería tal proceso ideológico. Se imagina pues, fuerzas falsas o aparentes. Las fuerzas propulsoras sociales o económicas que determinan sus ideologías suelen permanecer tan ignoradas para los hombres, más aún, inconscientes, como las fuerzas propulsoras psicosexuales que determinan sus racionalizaciones individuales.

Propongo que se considere la ideología como un mosaico de creencias compartidas con otros individuos o con un grupo, consideradas de la mayor importancia para el individuo o el grupo en cuestión, capaces de provocar el compromiso intenso con ellas, y que sirven para justificar y generar los valores, normas, actitudes y conducta particulares de un grupo y de sus miembros.

Las ideologías son de dos tipos, a saber: religiosas y sociopolíticas. La ideología religiosa no depende de comprobaciones de hecho, o de argumentos racionales, sino de creencias. ¿Qué significa creer? El acto de fe es un acto de verdad. Para el creyente su creencia no es más que su verdad. La ideología socio-política es una visión del medio social, un conjunto de creencias referentes a la polis, al lugar que ocupa el individuo en ella, al ordenamiento de la comunidad, y al control político de ésta.

Para el marxismo vulgar fenómenos tales como la religión, el arte, la moral, la filosofía, etc., vienen determinados exclusivamente por la base económica y social, es decir, por las correspondientes relaciones de producción y propiedad

de una época. La totalidad de las relaciones económicas y sociales determina, en efecto, principalmente la forma y el contenido de la producción religiosa, artística, moral y filosófica de una época dada; esto es, son, por así decirlo, sus determinantes principales; pero ninguna obra de arte, ningún sistema filosófico, hábito moral o culto religioso en particular viene determinado de modo exhaustivo por los determinantes socio-económicos, la situación de clase de sus creadores o partidarios. Además, debe tomarse en consideración la determinante biográfica o sexual psicológica investigada por el psicoanálisis, pese a que ocupa una posición subordinada frente a la determinante socio-económica, es decir, debe considerarse en cierto modo como subdeterminante de los fenómenos ideológicos. En este sentido también observa J. P Sartre, con razón que, si se nos hubiesen conservado historias clínicas psicoanalíticas de fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, hoy día sabríamos mucho más acerca de las revoluciones sociales de esa época y, concretamente, del ocaso de la nobleza feudal y el ascenso de la burguesía.

Ahora bien, una ideología no es necesariamente ajena a la ciencia y a la realidad social de una determinada área. Por ejemplo, una ideología que preconice medios viables para incrementar la participación popular en la producción económica y cultural, así como en la conducción política de una comunidad, puede considerarse científica porque la sociología nos enseña que la participación múltiple (no sólo política= y constante (no sólo esporádica), es la única garantía de cohesión social y, por tanto, de estabilidad y evolución. En cambio, las ideologías que preconizan la dictadura indefinida de una convicción política por un grupo social sobre otros, no son solamente antipopulares sino también anticientíficas, por que la gente sometida termina tarde o temprano, sea por rebelarse, sea por degradarse, y por arrastrar en su regresión a los opresores.

La ideología como reflejo mediado a través de agentes sociales que invierte (pone patas arriba) las relaciones reales, es, por consiguiente, desde el punto de vista analítico, responsable de la ausencia de conciencia de clase. Para la consecuencia indicada. Pues si el sabotaje de la conciencia de clase se encarga a las instancias de embrutecimiento pensadas para mantener el capitalismo, tales como la familia, la escuela, los medios, etc., y solamente a ellas, el intento de creación y de actualización de la conciencia de clase despertará con toda lógica, es decir, fiel a su teoría, una lucha exclusivamente dirigida contra esas instituciones.

La ideología es factor importante en los esfuerzos políticos de liberación intelectual, pero carece de eficacia práctica sino cristaliza en un esfuerzo científico que sienta las bases de la reordenación socio-económica. (Para un mayor conocimiento de las distintas vertientes ideológicas, consúltese la obra de Roberto Mesa. Teoría y Práctica de las Relaciones Internacionales. Ed Taurus España 1980, concretamente la página 230)

TEORIAS

Conocer es producir el concepto adecuado del objeto por la puesta en acción de medios de producción-teóricos (teoría y método) aplicados a una materia prima determinada. Esta producción del conocimiento en una ciencia dada, es una práctica específica, a la que se debe llamar práctica teórica.

"... es totalmente erróneo tratar de fundar una ciencia tan sólo sobre magnitudes observables. En realidad, ocurre precisamente lo opuesto. Es la teoría la que decide lo que podemos observar" */

Las teorías científicas son representaciones (globales o detalladas, más o menos verdaderas, y siempre simbólicas de objetos que se suponen reales. El grado de verdad de las teorías científicas se establece (provisoriamente) sólo

*/ Stanley H Hoffmann. Título citado. Pág. 26/7

con ayuda de observaciones y experimentos.

En cada una de las ciencias sociales la palabra teoría está a punto de vaciarse de sentido. Ha de ser definida primero con referencia a su alcance, y segundo, con relación a su fin. En cuanto a su alcance la palabra teoría alude con frecuencia a proposiciones lógicamente interconectadas, destinadas a sintetizar una serie de datos más o menos numerosos. Una teoría es un esfuerzo sistemático tendiente a plantearse cuestiones que nos permitan organizar nuestro saber, orientar nuestra investigación e interpretar nuestros resultados. La teoría nos debe ayudar a ordenar los datos que hemos acumulado. Debe identificar los principales factores o variables existentes y concentrar nuestra atención y nuestra investigación en los problemas más importantes. La teoría se utiliza con referencia a: 1) Estructuras conceptuales entendidas como serie de cuestiones que guíen nuestra investigación, 2) Estructuras conceptuales definidas como hipótesis de trabajo, y como 3) Conjunto de proposiciones interrelacionadas que pretenden explicar una esfera de comportamiento.

En cuanto a los fines podemos distinguir una esfera de comportamiento.

En cuanto a los fines podemos distinguir también tres tipos de esfuerzos: 1) Teoría normativa o axiológica, 2) Teoría empírica o causal, y 3) Ciencia política práctica. */

La teoría puede contribuir a hacer más plenamente explícitos los supuestos implícitos en un proyecto de investigación, poniendo de relieve implicaciones y dimensiones que sin ella pudieran haber pasado inadvertidos.

La teoría puede ser un instrumento para comprender no sólo uniformidades y regularidades, sino, asimismo, contingencias e irracionalidades.

Lo esencial de la teoría en sentido estricto es que versa, precisamente sobre objetos formales abstractos, o sea que no produce el conocimiento concreto

de objetos reales, sino de conceptos, de relaciones o sistemas formales que pueden y deben contribuir en un segundo momento, al conocimiento de objetos reales. En resumen no hay duda de que hay proposiciones, pero tan solo como objetos conceptuales, esto es, ficciones pensables por algún cerebro racional.

Nuestra noumenología interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales, como teoría, es ante todo un estudio fenomenológico de la sociedad internacional, y por ende, una sociología fenomenológica del conocimiento científico, que se caracteriza por ser dialéctico y reflexivo, en lugar de ser particular y especulativo, de lo que resulta que es un método gnoseológico que deriva de principios filosóficos, por lo que es general y está integrado por conceptos superpuestos que no tienen objeto concreto alguno, sino que son cualidades de las propiedades transubjetivas del mundo suprasensible y trascendental del conocimiento. Dicho análisis y método como de en llamársele, es asimismo una reflexión epistemológica basada en múltiples ideas que aspira a demostrar que el conocimiento impera con absoluta independencia de toda experiencia, siguiendo sus propias normas y lineamientos, y que tenemos una especie de saber inmediato basado en ideas y conceptos que constituyen el patrimonio originario de la razón que posee el ser humano.

Se puede decir que la teoría general abarca a cada una de las teorías específicas, en el sentido de que éstas se obtienen con sólo agregar a G ciertas premisas.

Pero es falso aunque se les a menudo que G contenga o implique a todas las teorías específicas G'. Más bien es al revés, G' implica a G, es decir, lo genérico se deduce de lo específico que es más rico en contenido; en otras palabras, dado un conjunto de teorías específicas, se puede extraer de éstas una teoría general con sólo suprimir todas las premisas particulares y dejar las suposiciones comunes a todas las teorías específicas de narras. Vista desde esta

perspectiva de realización puede entonces decirse que la sustancia no es sino la concretización de ideas teórico-abstractas.

Ahora debemos determinar con mayor precisión esa actitud teórica. Puede guiarnos el sentido del término griego originario "theoria", que significa considerar, mirar, examinar con atención. Con este mirar atento se modifica nuestra relación con el mundo, eso que presuponíamos como disponible ya no es algo obvio, se ha convertido en algo nuevo, desconocido. Sólo ahora se trueca en objeto en el sentido genuino del término. Sólo ahora surge esa esición entre sujeto y objeto que en la actualidad del conocimiento teórico se supone erróneamente originaria.

Pero con semejantes abstracciones no puede vivir ningún hombre; esas abstracciones se reducen al rehusarse el contenido concreto a ser un mínimo en el que se encuentra un hilo conductor del recuerdo y la esperanza; tienen a la vez una fuerza depuradora, libran de las cadenas de la mera corporeidad y de los estrecheces supersticiosas, para promover su realización actual. El instrumento de medida siempre termina por ser una teoría, y ha de comprenderse que el microscopio sea una prolongación del espíritu más que del ojo.

"...cubrimos así el espacio con nuestros diseños
vivididos, y no hace falta que sean exactos, si están
tonalizados sobre el modo de nuestro espacio
interior..." (3)

Según el punto de vista aquí expuesto, el conocimiento, y el diseño no son actividades separadas o incluso separables, ya que todos nuestros esquemas para conocer son diseños, modelos de realidades hechos consciente e inconscientemente, y constantemente revisados. Además son modelos selectivos que responden a nuestros intereses, que son los únicos que determinan lo que consideramos suficientemente relevantes para que merezcan la elaboración de modelos.

Ahora hechemos una mirada sucinta al debate teórico sobre las Relaciones Internacionales:

Con la segunda edición de *Politics Among Nations*, en la cual Morgenthau presenta en forma sistemática los principios del realismo político, las Relaciones Internacionales dieron indudablemente un gran paso en su camino hacia la reflexión teórica.

Se ha dicho, con cierta razón, que en realidad todas las grandes obras significativas que se han escrito dentro del campo de las Relaciones Internacionales son un diálogo explícito o no, con la obra de Hans J. Morgenthau.

Los especialistas y observadores de la política internacional, integrantes de la escuela realista, sin coincidir con todas y cada una de las tesis sostenidas por Morgenthau, están de acuerdo en la importancia que otorgan a la necesidad de elaborar y perfeccionar los instrumentos teóricos del análisis político; en reconocer la importancia del poder como elemento principal en las Relaciones Internacionales, así como en la función central que desempeña el concepto del interés nacional, tanto en el análisis como en la elaboración de las políticas exteriores de los Estados.

Por otro lado, las críticas severas de que ha sido objeto y las polémicas a las que ha dado lugar la teoría realista, han resultado de una inapreciable utilidad epistemológica, ya que el diálogo crítico con las posiciones realistas ha revelado, con mayor claridad, que nunca los obstáculos y dificultades que tenía que vencer todavía la ciencia política en general, y las Relaciones Internacionales en particular, para proseguir fructuosamente la tarea, jamás definitiva, de su fundamentación teórica.

Es indudable que uno de los factores que suscitaron el interés por las investigaciones teóricas en materia de Relaciones Internacionales, y que en buena parte hicieron que ésta avanzara en el camino del rigor, fue la serie de polémicas que han sostenido los escritores realistas con todos aquellos especialistas

que por una u otra razón se han mostrado en desacuerdo con los principios y metodología utilizada por los autores de la Real Politik americana.

Al finalizar la década de los 50's, después de la querrela entre realistas e idealistas, y una vez que pasó la euforia por el microanálisis, apareció una fuerte tendencia hacia las ideas generales, las síntesis y la teoría pura. Con un mayor conocimiento de aquellos elementos que integran la realidad de la política internacional y que son susceptibles de ser cuantificados con ayuda de las nuevas técnicas desarrolladas por la ciencia política: análisis estadísticos, sondeos de opinión, análisis de contenido, análisis matemáticos, estudios de la psicología social, etc., los especialistas de la política internacional emprendieron nuevas búsquedas teóricas con base en esos métodos que la ciencia política pragmática ponía a su disposición.

La década que acaba de terminar ha sido testigo del fin de la guerra fría, del desarrollo excepcional de las armas atómicas y de los sistemas electrónicos defensivos y ofensivos. También ha percibido con mayor claridad la nueva constelación diplomática en la que aparecen, una vez disipada la nube de destrucción y confusión que provocó el último conflicto mundial, los nuevos protagonistas principales, que con sus decisiones políticas marcaran en forma decisiva el drama político de la segunda mitad del siglo XX.

En medio de ese nuevo clima y ante esas nuevas realidades históricas, el esfuerzo por teorizar en materia de Relaciones Internacionales ha entrado en una nueva fase de su evolución. Podemos decir que la etapa actual se caracteriza por la clara consciencia que han adquirido los especialistas de las Relaciones Internacionales, de los problemas metodológicos que presenta el conocimiento científico del sector más complejo de la realidad que el hombre tiene frente a sí como objeto de conocimiento: las relaciones entre las naciones, los Estados, las culturas. El privilegio que se le ha acordado a la reflexión teórica y sistemática ha sido efecto de esa preocupación por los aspectos

fundamentales del conocimiento científico y positivo de los elementos esenciales y constitutivos que estructuran el campo de estudio de las Relaciones Internacionales.

La década de los 60's vió aparecer, bajo la influencia del libro de Morton Kaplan *System and Process in International Relations*, una nueva corriente metodológica, que en palabras del mismo Kaplan se denomina *Systematic empirical analysis*. A la obra antes citada siguieron otras en cuyas páginas se intentaba dar una nueva fundamentación teórica a las Relaciones Internacionales en tanto que es una disciplina específica y relativamente autónoma dentro del campo de las ciencias sociales. Esta se hacía a partir de las nuevas aportaciones conceptuales y técnicas de la diferentes ciencias sociales, especialmente de aquellas que estudian la conducta humana con intención de cuantificación y verificación rigurosa. En realidad este approach o enfoque representa el impacto de las teorías conductistas en el ámbito de las Relaciones Internacionales (para una visión crítica de esta escuela de pensamiento ver especialmente David Easton: *The Post-Behavioral Revolution*).

La teoría general de los sistemas es el marco de referencia fundamental a partir del cual se escriben obras como la de: Deutsch, MacLlelland, Rosecranz, Snyder, North, Rosenau, Burton y de otros muchos que vieron la luz a lo largo de la década de los 70's.

Los autores antes mencionados se consideran a sí mismos científicos, en contraposición con los tradicionalistas, o clásicos que derivan su análisis y estilo de interpretación de los principales presupuestos teóricos realistas.

Algunos estudiosos han caracterizado, desde un punto de vista teórico, el paso de una posición realista hacia una científica como el paso del modelo del poder al modelo de la comunicación. El empleo de estos dos modelos como instrumentos hermenéuticos por diferentes grupos de especialistas ha originado, en los medios académicos, una viva polémica metodológica.

Una tercera posición ha aparecido en los últimos años, cuyo origen no es de tradición sajona y que cada vez cuenta con mayor reconocimiento en el mundo académico. Entre la escuela realista y el Cientific approach ha surgido, bajo la influencia de las obras de Raymon Aron y Stanley Hoffmann el método de la sociología histórica aplicado al análisis de las Relaciones Internacionales, y dicho sea de paso, es la concepción con la que mayormente se identifica nuestro método (Nooumenología Interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales). Volveremos posteriormente sobre éste tema.

La actual etapa, marcada por el deseo de elaborar modelos generales y comprensivos, por el rigor que pretende alcanzar en la definición de sus conceptos de base, por la preocupación de fundamentar los principios e hipótesis teóricas, se ha propuesto como su principal virtud positiva, clarificar el campo esencial de estudio y formular las condiciones de posibilidad de los sistemas de preguntas significativas.

La actitud crítica que han mostrado los teóricos de las Relaciones Internacionales, desde el inicio de la década anterior, y que se revela en forma patente a través de las principales polémicas metodológicas que se han suscitado sobre el particular, dividen, a la vez que agrupan, a los investigadores en nuevas y múltiples tendencias que no logran todavía formar escuela o corrientes teóricas con el mismo grado de estructuración que en los años 50's logró la escuela realista.

Si a primera vista, las obras publicadas en los últimos años dan muestra de una cierta confusión conceptual y falta de sistema en sus procedimientos, se puede decir sin embargo, que algunos de los autores más distinguidos, gracias a esa efervescencia teórica y crítica que por razones evidentes ha invadido el campo de las Relaciones Internacionales, han cobrado conciencia de tres hechos fundamentales que determinan el carácter de buena parte de los ensayos

que se están realizando en la actualidad: 1) de la necesaria utilización, aunque con prudencia, de todos los métodos modernos de análisis y cuantificación política en aplicación al estudio de los fenómenos internacionales, junto con la justa aplicación de los métodos tradicionales de estudio, análisis teórico, análisis diplomático, análisis jurídico, análisis institucional, etc., 2) de los servicios prácticos que pueden proporcionar las síntesis teóricas aunque éstas sean prematuras y de validez restringida, 3) la conciencia de los problemas epistemológicos fundamentales que implican las relaciones entre ideología y análisis científico; entre las exigencias pragmáticas de la elaboración de una política exterior determinada y el conocimiento efectivo de un sistema diplomático; entre la formulación de utopías y la expresión de la realidad política internacional, en una representación abstracta.

El hecho de que cada autor, tendencia o nación se exprese con un vocabulario personal con preferencia o estilos del pensamiento propio, cuando no a partir de ideologías irreductibles, son algunos de los factores que hacen que en gran medida el panorama contemporáneo de las teorías sobre Relaciones Internacionales se presente al observador no especializado como una nebulosa en la que reina la confusión y la incertidumbre epistemológica. Confusión y caos conceptual y teórico inadmisibles no ya para cualquier ciencia que aspire a serlo efectivamente, sino hasta para cualquier cuerpo de ideas que sólo pretenda presentarse sistemáticamente.

Hemos esbozado, a grandes rasgos, las principales etapas por las que ha atravesado nuestra disciplina en su largo camino hacia la elaboración de una teoría general. Las Relaciones Internacionales como disciplina se desarrollan, como toda ciencia, en primer lugar por una acumulación de hechos; hay un progreso del conocimiento científico porque se conocen más hechos y se les conoce mejor. Esta fue la tarea básica de la etapa de los historiadores diplomáticos y de los juristas. Se desarrolla posteriormente, por la renovación de los

problemas, por la formulación de nuevas preguntas que los observadores hacen a la realidad.

La teoría realista norteamericana no se hubiese elaborado si no hubiera ocurrido la Segunda Guerra Mundial de la manera en que aconteció, destacando al poder como elemento central del fenómeno político. Finalmente hay un tercer modo del desarrollo histórico del estudio de las Relaciones Internacionales; el progreso de la teoría. Este progreso no se confunde ni con la acumulación de hechos, ni con la renovación histórica de los problemas; es la afinación de los instrumentos conceptuales gracias a los cuales tratamos de comprender la realidad internacional. Esta es precisamente la preocupación básica que caracteriza a la actual etapa de desarrollo teórico. Para el bien de la teoría de Relaciones Internacionales la polémica y el diálogo continuará. Quizá sea éste el aspecto principal de la reflexión teórica política, la tarea incesante e infinita que consiste en elaborar y rectificar el andamiaje teórico que permite la existencia y el mantenimiento de una disciplina científica.

SISTEMAS

Desde la década de los 70's el esfuerzo por teorizar acerca de la disciplina de las Relaciones Interancionales entró en una nueva etapa de su desarrollo. En 1957 Morton Kaplan publica su *System and process in international relations*, inaugurando una nueva corriente metodológica en el estudio de las Relaciones Internacionales.

La fundamentación teórica de esta corriente puede encontrarse en las aportaciones conceptuales y técnicas de las teorías conductistas.

El enfoque conductista pretende dar a las Relaciones Internacionales un carácter de ciencia, por lo que también se le denomina enfoque científico. Surgió como opuesto al enfoque y a los métodos tradicionales de las Relaciones Internacionales, pretende obtener objetivos más altos, como podría ser la formulación

de una teoría general de las Relaciones Internacionales, y cree disponer para ello de métodos y técnicas más adecuados y precisos que el enfoque tradicional. Para la teoría de los sistemas, el objeto de estudio de las Relaciones Internacionales está formado por las acciones e interacciones que se desarrollen en la sociedad internacional. De acuerdo con este enfoque, el sistema internacional es el más amplio y está a la vez constituido por varios subsistemas. Según esta corriente el estudio científico de las Relaciones Internacionales requiere la construcción previa de un conjunto de sistemas o modelos teóricos que intentan abarcar los distintos sistemas de acción internacional. En palabras de Morton Kaplan, la política internacional sólo puede ser analizada científicamente si se le observa como sistema de acción.

Veamos un poco más acerca de la fundamentación teórica de la teoría de los sistemas:

La mejor manera de aclarar las ideas es sistematizarlas. Los átomos, las moléculas, los cristales, los organismos, y las organizaciones sociales se constituyen a través de sistemas. Podemos distinguir diversos géneros de sistemas concretos, cada uno de los cuales comporta un nivel de organización de la realidad.

El concepto general de sistema es el siguiente: Un sistema es un conjunto de objetos cualesquiera, que están interrelacionados directamente, o por intermedio de otros elementos del sistema. Un sistema saca su valor operatorio de su carácter formal, y es capaz de transmitir mensajes traducibles en los términos de otros códigos, y expresar en su propiedad los mensajes recibidos por el canal de códigos diferentes. Toda sociedad primitiva, quiero decir, por primitiva que sea, tiene subsistemas. (Los principales son el económico, el cultural, y el político. Todos los demás son componentes de alguno de estos tres. Por consiguiente, toda sociedad humana puede analizarse en subsistemas cada uno de los cuales desempeña cierta función, en otras palabras, está

caracterizada por un subconjunto del conjunto (estructura).

De igual forma todo sistema científico es un subsistema del sistema científico internacional.

Se dice que los sistemas están engranados cuando la reacción de un sistema actúa como impacto para otro sistema.

Un impacto puede proceder del exterior de un sistema, o puede ser simplemente un estado anterior del mismo.

Cuando un impacto provoca un cambio radical en las relaciones de las variables de un sistema se dice que transforma el comportamiento característico del sistema. A este impacto se le denomina función transformante.

Para Stanley Hoffmann "Las finalidades científicas de las teorías de sistemas son: descubrir leyes, patrones recurrentes, regularidades, generalizaciones de alto nivel; hacer de la predictibilidad un criterio científico, realizar tan pronto como sea posible el ideal de una ciencia deductiva, que incluye un conjunto de términos, definiciones y axiomas primordiales de los cuales se deriven teorías sistemáticas." */

Todo sistema de un nivel dado se forma o se ha formado por auto agregación (self assembly) de cosas del nivel precedente. Todo sistema es precedido temporalmente por sus componentes que pertenecen al nivel precedente, y son los precursores de éste.

Un sistema puede sufrir transformaciones o incluso puede desaparecer si el ritmo de aumento o disminución de algún factor importante es suficientemente rápido para impedir la compensación.

Algunas de las propiedades de todos los sistemas son emergentes, y todas las propiedades emergentes están enraizadas (son precedidas por) propiedades de sus componentes. Este es el meollo del emergentismo racional.

*/ Stanley Hoffmann. Título citado. Pág. 69

Los cambios que implica el refinamiento de un sistema ya maduro pueden diferir. El ajuste de la estructura amplia tiende a imponer un patrón sobre las localidades en conflicto, y resoluciones estructurales muy similares pueden aparecer en diversos lugares. Estos son los emergentes inversos de la historia económica, y a veces pueden ellos mismos interactuar de modo inesperado para formar una reestructuración realmente revolucionaria en un nivel superior de la estructura jerárquica.

"... la jerarquía ha quedado dinamizada, ya no se parece a la scala narutae de otros tiempos. Ahora forma parte de una cosmovisión a la vez emergentista, evolucionista y racionalista.."

(4)

La composición de un sistema, es el conjunto de las partes del sistema, conjunto que tiene por lo menos dos elementos, a saber:

- a). El medio o ambiente de S es el conjunto de cosas concretas, distintas de los componentes de S, que interaccionan con estos, o sea actúan sobre S o son afectadas por éste.
- b). La estructura de S es el conjunto de relaciones entre componentes de S, así como entre estos y componentes del ambiente de S, tal que dicho conjunto incluye por lo menos una conexión o acoplamiento.

Un sistema de acción es un conjunto de variables relacionadas de tal modo frente a su medio que las regularidades de comportamiento descriptibles caracterizan las relaciones internas de las variables entre sí y las relaciones del conjunto de variables individuales con combinaciones de variables externas al sistema.

Argüiremos que una sociedad al igual que un sistema puede concebirse precisamente de esta manera: como su composición junto con su estructura (medio natural y social). Por lo tanto, una sociedad no es ni mera suma (agregado) de

individuos ni de ideas platónicas (por ejem: una institución) que los trasciende: Una sociedad es un sistema concreto compuesto de individuos relacionados entre sí, y por tanto, representable por una estructura relacional (Aquí encontramos el fundamento del concepto denominado "complejo relacional internacional").

En efecto, si una sociedad no es más que su composición, entonces no puede haber relaciones reales (vínculos) entre sus miembros, ya que una relación entre dos individuos: X y Y no esté ni en X ni en Y. Claro está que si X y Y están vinculados, entonces el estar relacionado con Y es una propiedad de X, y viceversa, pero la definición misma de tales propiedades unarias presupone la prioridad lógica y ontológica de la propiedad binaria o relación en cuestión.

Todo contiene una estructura jerárquica: una alternancia de lo externo y lo interno, de la homogeneidad y la heterogeneidad. La cualidad externamente percibida (o propiedad) depende de la estructura interna; nada se puede entender si se considera sólo en su aislamiento, en su propio nivel; ha de verse también tanto en su estructura interna como en sus relaciones externas, que establecen simultáneamente la estructura más amplia y modifican a la menor. La mayoría de los desacuerdos humanos surgen no de puntos de vista divergentes sino de la percepción de diferentes niveles de significación. El mundo es un sistema complejo y nuestra comprensión de él procede, en la ciencia, del encuentro entre las estructuras modelo, y la estructura física de la materia, y en el arte, de las relaciones percibidas entre su estructura física y los niveles de la percepción sensual e imaginativa que son posibles dentro de la estructura de funcionamiento de nuestro cerebro. Todo es enfrentamiento de patrones, con sus desencuentros, si pueden interactuar formando una superestructura propia.

Todas las estructuras requieren unidades y algún medio de interacción reso-

nante entre las unidades que afectan a su ser. El mundo es la suma de todas las interacciones estructurales y de cierto modo no conoce ninguna parte, Sin embargo, reaccionan dentro de él factores que se asocian unos con otros y mentes humanas que intentan evolucionar estructuras semejantes. Mediante el pensamiento podemos seleccionar un nivel y un medio de explorarlo. Algún día tal vez seamos capaces de explorar sucesivamente su funcionamiento en todos sus niveles, pero no podemos esperar ni llegar a pensarlos ni a percibirlos simultáneamente. A pesar de esto podemos aprender algo. La naturaleza tanto de las partes disponibles como de los medios de comunicación dentro de un sistema, puede cambiar, y los medios de explorarlo externamente pueden diferir, pero los patrones de interacción parecen tener cierta consistencia. La estructura, que de modo tan fácil se entiende cuando se la presenta visualmente, tiene mucho del carácter de una metáfora universal. Un campo de acción que comprende interrelaciones relativamente claras entre las partes que se encuentran en el medio e interacciones progresivamente indistintas pero sin embargo esenciales hacia los márgenes se puede aplicar a casi cualquier nivel, en casi cualquier medio. Han de elegirse, para cada propósito, diferentes niveles y diferentes componentes.

No se puede entender nada sin por lo menos un examen simplificado de los niveles que se encuentran por encima y por debajo del que más interesa.

Tanto en la ciencia como en el arte, el centro de la limitada percepción de la mente humana puede colocarse en cualquier parte. En la ciencia, el límite del interés se ha definido tradicional y tajantemente para excluir los desconocimientos, mientras que en el arte el límite es vago e indefinido: puede estar en cualquier parte, en ninguna o en todas. El futuro parece pertenecer a una ciencia más amplia, pero al parecer tendrá que ser una ciencia de muchos niveles que, excluyendo el misticismo pero no la metáfora, sea capaz de pasar continuamente, con un objetivo controlable y con precisión, al campo de las

Relaciones Internacionales como arte.

No hay ninguna escala absoluta, pero siendo humano, el hombre no debe, en la medida de lo posible, evitar las cosas que se encuentran en su misma escala. Y es una escala interesante, ya que se encuentra en el punto de mayor complejidad significativa. Pero aparte de la escala, el significado de todo reside en la interacción, en la historia acumulativa y cambiante de las asociaciones en muchos niveles, los cuales cambian a diferentes velocidades.

La estructura que existe en cualquier momento dado es funesca: es el producto y el registro de las pasadas asociaciones e interacciones, y es también el marco en el que los cambios futuros han de comenzar.

El cambio es siempre desagradable en el nivel más implicado. La amarga píldora que lo causa ha de estar cubierta de dulce y ha de ser pequeña. Por eso el arte en un nivel individual ha sido tan a menudo el precursor de los grandes cambios tecnológicos, y a escala social, que tan desesperadamente necesitamos hoy, es tan difícil como campo de experimentación.

Un sistema que está en equilibrio bajo determinadas condiciones ha llegado a él entre los requerimientos de diferentes niveles, y un cambio subsecuente en cualquier nivel influirá a la larga en los demás, pero en diferentes medidas. Debido a que las partes se ajustan más rápidamente que los conjuntos, el cambio avanza estructuralmente hacia arriba. En una estructura equilibrada, el cambio no comenzará a menos que haya una modificación externamente inducida de las condiciones: algo equivalente al número relativo de especies diferentes de unidades (la composición), o su intimidad (densidad, presión recíproca), o la frecuencia o forma de comunicación. Un cambio afectará por lo menos cuatro niveles: el de la entidad cambiada misma, el de su medio, el de su estructura interna y el del medio de comunicación.

Un cambio en cualquiera de ellos puede hacer que una estructura estable

se torne metaestable, madura para el cambio, tan pronto como aparezca un núcleo que sugiera un ordenamiento mejor. Es así como las ideas se propagan y derrocan gobiernos. No todos los cambios, por supuesto, implican la reorganización total del medio. Hay muchos casos de pequeños cambios no revolucionarios que se presentan en un nivel más bajo de una estructura preexistente, sin tensar las conexiones locales hasta el punto de la ruptura.

Este proceso de cambio es el foco de mi atención, porque creo que es la clave para entender nuestro predicamento y el alcance de nuestra iniciativa.

He argumentado que si sabemos algo es sólo en virtud de un sistema de normas principalmente tácitas, desarrolladas por la experiencia individual y social, ella misma estructurada por nuestros intereses individuales, y que este sistema tiene la triple tarea de guiar la acción, mediar la comunicación y hacer significativa y tolerable la experiencia. Sólo puede cambiar a una velocidad limitada, si no ha de fracasar en una o más de sus funciones. Sus fallas al nivel del individuo se pueden estudiar en cualquier hospital psiquiátrico, y en el nivel social, en los períodos más perturbados de la historia, especialmente en el presente. De ahí la importancia de entender el proceso de cambio, sus patrones posibles, y sus posibilidades y limitaciones inherentes.

El sistema de normas tácitas, que llamo sistema apreciativo, tiende a autopropetarse. Nuestro entendimiento y cooperación mutuos, nuestros poderes de predicción y de acción efectiva dependen de que sea ampliamente compartido y aceptado. De modo que cualquier impugnación despierta respuestas protectoras. Cada generación tiene un poderoso interés en transmitirlo a la siguiente. Desde el momento que representa la acumulación de experiencias, está apoyado por la autoridad y la historia. En el campo social es también hasta cierto punto autovalidante, dado que las expectativas mutuas sancionadas tienden a legitimar el comportamiento que las confirma. En el campo de las ciencias

naturales donde las variables son más independientes, es menos probable que este conservadurismo se autovalide aunque puede inhibir los cambios durante mucho tiempo.

Por otra parte, tales sistemas también contienen las semillas de sus propios derrocamientos. Cada uno es una obra de arte, así sea inconsciente, y, como todas las obras de arte, toma forma sólo mediante un proceso de selección que excluye las posibles formas alternativas. Estas claman a su tiempo y exigen realización. Las mantienen vivas entre tanto aquellos individuos y subculturas menos satisfechos con los sistemas aceptados, y crecen a expensas del sistema aceptado tan pronto como éste deja de detentar la confianza y la autoridad de sus días de apogeo.

Además, y de modo más notable, el sistema aceptado es impugnado por los cambios de contexto, a veces producidos indirectamente por su propio desarrollo que torna inadecuado ese contexto. Estos cambios pueden producirse en el contexto físico o el institucional, en el social o incluso en el intelectual. Todos se encuentran ampliamente ilustrados en la historia reciente del mundo occidental. La explotación física ha planteado probablemente de contaminación que convierten al crecimiento, de promesa, en amenaza. Las instituciones del mercado, al desarrollarse, han transformado la naturaleza de éste.

Las instituciones políticas democráticas, al desarrollarse, han transformado el concepto de democracia. Los valores liberales han creado un mundo que rechaza cada vez más los valores liberales. Los estilos de pensamiento científico, llevados al extremo, revelan sus limitaciones y decaen o son derrocados por sus rivales. La teleología, por ejemplo, una palabra del todo inaceptable para la ciencia hace sólo sesenta y tres años, alcanzó respetabilidad casi de la noche a la mañana tan pronto como pudo aplicarse a las máquinas fabricadas por el hombre.

Por otra parte, la producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo,

como de la otra en la procreación, aparece ya al mismo tiempo como una doble relación, natural de una parte, social de la otra, social en el sentido que se atribuye a una cooperación de más individuos, no importando bajo qué condiciones, en qué modo, y por cuál motivo.

El carácter social de la actividad, así como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, se presentan como algo ajeno y con carácter de cosa frente a los individuos, no como su estar recíproco relacionados, sino como su estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos, y nacen del choque de los individuos recíprocamente indiferentes. Así, el intercambio general de las actividades y de los productos, que se han convertido en condición de vida para cada individuo particular, se presenta entre ellos mismos como algo ajeno, independiente, como una cosa.

Finalmente habría que mencionar que un sistema autocontrolado es un sistema en el que, o bien hay un subsistema que controla al resto, o bien ocurre un proceso. La composición total de un sistema está distribuida entre sus diversos subsistemas, y todo miembro de la sociedad internacional pertenece simultáneamente a varios subsistemas de la misma, excepto los marginados, lumpenproletarios, o como de en llamárseles.

En realidad, la experiencia científica nos ha enseñado:

1. Que la armonía no es la forma hacia la cual tiende un sistema; los conflictos y las contradicciones son inseparables de su funcionamiento; jamás son resueltos, sino que se trasladan a otros conflictos y otras contradicciones.
2. Subsiste siempre un amplio margen de juego entre los diversos elementos de un sistema y los diferentes niveles de una realidad; en todos los

sistemas vivos que conocemos coexisten elementos teóricamente incompatibles; el principio de coherencia no vale más que el de armonía como principio regulador.

3. Si bien un cambio operado en un sólo nivel repercute siempre en el funcionamiento de conjunto de un sistema, no es el nivel más profundo el que gobierna; puede tener lugar un reajuste a partir de cualquier punto o nivel.

CATEGORIAS Y CONCEPTOS

Nuestro entendimiento, en cuanto es potencial, carece totalmente de formas y comparable a lo que es la materia prima en el género de lo sensible, está destinado a ser constituido en acto por la recepción de las formas o especies inteligibles, a partir de la presencia en la conciencia de las categorías y conceptos que resultan ser aquellas naturalezas determinadas que existen en acto en las cosas, pero de un modo extrínseco al orden inteligible en razón de su materialidad.

El uso especulativo de la razón, con respecto a la naturaleza, conduce a la necesidad absoluta de alguna cosa suprema del universo; el uso práctico de la razón, con respecto a la libertad, conduce también a una necesidad absoluta, pero sólo de las leyes de las acciones de un ser racional como tal. Ahora bien, es principio esencial de todo uso de nuestra razón el llevar su conocimiento hasta la conciencia de su necesidad (que sin ella no sería nunca conocimiento de la razón). Pero también es una limitación igualmente esencial de la misma razón el no poder conocer la necesidad, ni de lo que existe o lo que sucede, sin poner una condición bajo la cual ello existe, sucede o debe suceder.

"...Sólo una ley formal, es decir, una ley que no prescriba a la razón más que la forma de su legislación de las máximas, puede ser a priori un fundamento de determinación de la razón práctica" (5)

Para todo uso de la razón en consideración de un objeto, se requieren conceptos puros del entendimiento (categorías), sin los cuales no puede ser pensado objeto alguno.

Estos no pueden ser aplicados para el uso teórico de la razón, esto es, para el conocimiento teórico, más que en cuanto a su base (intuición) que siempre es sensible, y así pues, sólo para representar por medio de ellos un objeto de experiencia posible. Ahora bien, aquí son ideas de la razón que no pueden ser dadas en ninguna experiencia, lo que yo tendría que pensar por categorías para conocerlo; pero no se trata aquí tampoco del conocimiento teórico del objeto de estas ideas, sino sólo de que ellas en general tienen objetos.

De lo anterior se deduce que las categorías y conceptos no tienen su sitio y origen en el entendimiento puro, independientemente y antes de toda intuición, exclusivamente como facultad de pensar, y ellas significan sólo un objeto en general, cualquiera que sea el modo en que se nos dé. Cabría observar que una exigencia de la razón pura en su uso especulativo conduce sólo a hipótesis, mientras que la de razón pura práctica, conduce a postulados, esto es, a principios categóricos del entendimiento que forman el arquetipo del conocimiento. Así Hegel describe el desarrollo de los sucesos humanos como resultado automático de la dialéctica abstracta de las categorías y conceptos.

Las categorías y conceptos abstractos del entendimiento como arquetipo del conocimiento son frutos de un proceso que se origina en las impresiones de la experiencia, pero mediante la abstracción se independiza de ella y adquiere vida propia; nos sugiere este hecho el nacimiento de un ser que proviene de otros de la misma especie, y requiere de un proceso fecundante de incubación, pero una vez que ha llegado a la luz, tiene vida independiente y sus problemas han de ser referidos a él mismo, aunque de todas suertes mantenga cierta comunidad de estirpe. Las condiciones de un ser se estudian en él mismo y no

en sus progenitores, no obstante haya recibido como herencia un gran parecido con ellos, análogamente la abstracción proviene de la realidad y la refleja en todos sus puntos, pero como tal abstracción es un conocimiento, los problemas epistémicos deben resolverse por categorías y conceptos puros del entendimiento.

Las categorías y conceptos pueden ser comparados lógicamente, sin preocuparnos de que pertenecen sus objetos como noumenos al entendimiento o como fenómenos a la sensibilidad. Pero si con conceptos queremos ir a los objetos, es primero necesaria la reflexión trascendental acerca de la facultad de conocer para la cual deben ser objetos si para el entendimiento puro o para la sensibilidad. Sin esta reflexión haré un uso muy inseguro de las categorías y conceptos, originando supuestos principios sintéticos que la razón crítica no puede reconocer y que se funda simplemente en una anfibología trascendental, es decir, en una confusión del objeto del entendimiento puro con el del hecho. Las categorías y conceptos en su naturaleza intrínseca, se hallan fuera del tiempo y del cambio, son inmutables. Si experimentan alguna alteración, lo hacen únicamente a través de nuestra actividad, en la medida en la que los hallamos inadecuados. De hecho se resisten tenazmente incluso a ese cambio. Son universales, o al menos capaces de volverse universales. En un contraste más con las sensaciones, que no pueden de ninguna manera pasar de una conciencia a otra, son poseídos en común o son mínimamente comunicables, ésto último porque se trata, en este caso, de representaciones impersonales. El pensamiento conceptual hace más que clasificar los objetos sobre la base de las características que poseen en común. Relaciona lo variable con lo permanente, lo individual con lo social.

Todos los conceptos puros en general tienen que ver con la unidad sintética de las representaciones; pero los conceptos de la razón pura (ideas tras-

cedentales), tienen que ver con la unidad sintética incondicionada de todas las condiciones en general. Por consiguiente podrán reducirse a tres clases, a saber:

La primera contendrá la unidad absoluta (incondicionada) del sujeto pensante. La segunda la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno, y la tercera, la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general.

Las categorías y los conceptos no representan ningún objeto particular dado tan sólo al entendimiento, sino que sirven para determinar el objeto trascendental (el concepto de algo en general) por medio de lo que es dado en la sensibilidad, para así conocer empíricamente los hechos bajo conceptos y categorías de objetos.

Así pues, las categorías son conceptos de un objeto en general por medio de las cuales la intuición de éste considerada como determinada con respecto a una de las funciones lógicas en los juicios. Así la función del juicio categórico es la de la relación del sujeto con el predicado. Más con respecto al uso meramente lógico del entendimiento, queda indeterminado a cuál de los dos conceptos se ha de dar función del sujeto y a cuál la de predicado. Más por medio de las categorías a través de los conceptos queda determinado que su intuición empírica en la experiencia tiene que ser considerada siempre sólo como sujeto, nunca como mero predicado.

El concepto de un noumeno, es decir, de una cosa que no debe de ser pensada como objeto de los sentidos, sino como cosa en sí misma no es contradictorio, pues no se puede afirmar de la sensibilidad que sea la única especie posible de intuición. Además, este concepto es necesario para no extender la intuición sensible a las cosas en sí mismas, y por tanto para limitar la validez:

absoluta del conocimiento sensible (pues lo demás, a que no alcanza aquella, llámese precisamente nómeno, para hacer ver que esos conocimientos no pueden extender su esfera sobre todo lo que el entendimiento piensa). Pero en última instancia no es posible comprender la posibilidad de los nómenos y lo que se extiende fuera de la esfera de los hechos es para nosotros vacío, es decir, tenemos un entendimiento que problemáticamente se extiende a más que los fenómenos, pero no tenemos ninguna intuición, ni siquiera el concepto de una intuición posible, por medio de la cual, fuera del campo de la sensibilidad, pudiera dárse nos objetos y pudiera el entendimiento ser usado asertóricamente más allá de la sensibilidad. El concepto de nómeno es pues sólo un concepto límite, para poner coto a la pretensión de la sensibilidad; tiene por tanto un uso negativo, pero, sin embargo, no es fingido caprichosamente, sino que está en conexión con la limitación de la sensibilidad, sin poder asentar nada positivo fuera de la extensión de la misma.

Para que un nómeno signifique un objeto verdadero, susceptible de distinguirse de todo hecho, no basta que yo libre mis pensamientos de todas las condiciones de la intuición sensible, debo además tener fundamento para admitir otra especie de intuición bajo la cual semejante objeto puede ser dado, pues si no, mi pensamiento es vacío, aunque sin contradicción. Los nómenos son cosas que el entendimiento debe pensar sin la relación con nuestro modo de intuir, y por tanto, no sólo como hechos, sino como cosas en sí mismas, acerca de las cuales el entendimiento concibe que no puede hacer ningún uso de sus categorías, en éste modo de considerar las cosas, porque las categorías no tienen significación más que respecto a la unidad de las intuiciones en el espacio y el tiempo.

Las categorías y conceptos, son los géneros y las especies del predicamento singular en la naturaleza y su intelección en la mente.

Las categorías y conceptos son algo que no está en la realidad, sino en el significado de las palabras. Ninguna cosa puede ser predicada de muchas distributivamente, lo que exige la propiedad de lo universal, puesto que ni las cosas en su singularidad, ni tomadas colectivamente pueden ser dichas universales, en cuanto que se prediquen de muchas, resta adscribir dicha universalidad a las palabras. Las categorías y conceptos no existen de por sí, ni son idénticos a los signos que los designan, ni se confunden con los pensamientos que los piensan. Se obtienen no por abstracción formal metafísica, a partir del ente como lo primero que cae en la concepción del entendimiento, sino por abstracción total universalizadora a partir de la intuición intelectual de los entes singulares.

En tanto que los objetos concretos existen (a secas), los conceptuales son ficciones, o sea, existen (conceptualmente) por convención. Los objetos concretos o materiales son, están, existen físicamente, y están en algún estado; los objetos conceptuales en cambio, tienen propiedades que no poseen objeto concreto alguno, tales como la propiedad de ser un conjunto, o una relación, o un espacio.

No obstante la diferencia entre existencia real y existencia conceptual, ésta última no es arbitraria, puesto que no se postula la existencia de objetos ociosos que no han de servir para construir teorías, demostrar teoremas, o resolver problemas. Dicho de otra forma, la concepción de la realidad en la mente no es arbitraria, ya que es la representación de esta realidad, y eso le permite una acción efectiva, aún cuando no sea su copia perfecta.

Las categorías y conceptos aparecen en efecto como los elementos constitutivos de la teoría del conocimiento, y representan los móviles a través de los cuales se canaliza el lenguaje, por medio de símbolos e imágenes.

SÍMBOLOS E IMÁGENES

Es innegable que el pensamiento simbólico y la conducta simbólica se hallan entre los rasgos más característicos de la vida humana, y que todo el progreso de la cultura se basa en estas condiciones.

El hombre, escribe Durkheim, es doble. Hay en él dos seres: uno individual, que tiene sus cimientos en el organismo, por lo cual se halla estrictamente limitado el círculo de sus actividades, y un ser social que representa la realidad más elevada en el orden moral e intelectual que conocemos por observación, es decir, la sociedad. En la medida en que pertenece a la sociedad, el individuo se trasciende a sí mismo, tanto cuando piensa como cuando actúa. */

De los dos seres, en lo que respecta al proceso cognitivo, se describe a uno de ellos como algo que abarca las sensaciones, las imágenes y las representaciones individuales. Esos son estados de conciencia que resultan de la estimulación producida por los objetos, y en los demás aspectos, son expresión de la naturaleza psíquica de la mente individual. Brotan de nuestras relaciones diarias con las cosas externas y tienen que ver con el mundo material y externo tal como se presenta al individuo. En tanto que representaciones sensoriales se hallan en flujo constante.

Una sensación o una imagen dependen siempre de un objeto determinado, o de una colección de objetos de la misma especie, y expresan la condición momentánea de una conciencia particular; es esencialmente individual y subjetiva. Por tanto, tenemos libertad considerable al tratar con las representaciones de ese origen. Es verdad que cuando nuestras representaciones son reales y concretas se nos imponen de hecho. Pero nos asiste el derecho de concebirlas distintas de como son en realidad, o de representárnoslas como algo que ocurre en un orden diferente de aquel en el que son producidas realmente. #/

*/ y #/ .- Gunter W Remmling. Título citado. Pág.(s) 222/3

Los símbolos son fuentes extrínsecas de información objetiva que se traducen de inmediato en símbolos de la cultura subjetiva de lo que pasa en el mundo real. Con éste tienen casi la misma relación que el nombre de una persona o la grafía de este nombre con esa persona misma. Al presentárcenos como idénticos o diferentes, lo que nos enseñan es si estamos o no frente a los mismos objetos y a las mismas propiedades del mundo real; exactamente como la identidad o la diferencia de nombres nos permite reconocer, en un relato donde se habla de personas o ciudades extranjeras, si se trata o no de las mismas personas o de las mismas ciudades. Ahora bien, si el símbolo es concebido como inseparable de la intuición, entonces es sinónimo de la intuición misma, que tiene siempre carácter ideal. No hay en el conocimiento doble fondo, sino fondo sólo, y todo en él es simbólico, porque todo es ideal.

El síntoma pide ser interpretado porque, de algún modo, hace signo; representa algo para alguien y exige ser significativo por Otro. Pero en su aspecto más radical es significante, a un significante del Otro. Esto exige ubicar al Otro al que va dirigido. El síntoma como significante representa no ya algo sino el sujeto para otro significante, otro significante situado en el Otro. La relación analítica se sostiene de esta articulación del síntoma como significante del analizante dirigiéndose a otro significante supuesto en el analista, y es de esta articulación significante que un sujeto puede advenir. No es posible entonces tomar al síntoma como signo de un sujeto ya existente que quiere decirnos algo con él, sino partir de concebirlo como significante que no dice nada que se dirige a otro significante situado en el analista. Del encadenamiento de estos significantes puede surgir un sujeto.

"Si el símbolo es concebido separable, si se puede expresar por una parte el símbolo y por la otra la cosa simbolizada, se torna a caer en el error intelectualista. El supuesto símbolo

es la exposición de un concepto abstracto, es una elegoría, es ciencia o arte que remeda la ciencia" (6)

La parte esencial del mecanismo expresivo radica en el empleo de símbolos (signos) que se producen y reciben por conducto de la sensibilidad para transmitir un significado previamente establecido. Dicho significado forma parte de la conciencia interior del individuo y por él adquieren sentido espiritual los símbolos que son recibidos en la conciencia interior, reproduciendo el mecanismo representativo y lingüístico.

El hombre siempre ha descubierto nuevos métodos para adaptarse a su medio ambiente. Entre el sistema receptor y el efector que se encuentra en todas las especies animales, hallámos en él como eslabón intermedio algo que se puede señalar como sistema simbólico.

El hombre no vive solamente en el puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte, y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana.

Los contenidos y por tanto el proceso del pensamiento científico incluyen una gran cantidad de símbolos e imágenes. Muchas de ellas representan cosas no vistas ni sentidas, y otras cosas que, incluso para el pensador, no existen.

"La mayor gloria de nuestra especie es la capacidad para organizar información en símbolos e imágenes amplias y complejas" */

¿Cuál es la función de estas imágenes complejas?

La información se organiza en paquetes, esquemas o marcos complejos, y éstos se activan cuando es necesario.

*/ Judith Wechsler.- La Estética de la Ciencia. Ed.F.C.E. México 1982. Pág. (s) 259/64

Cada persona posee probablemente una gran reserva de este tipo de símbolos e imágenes que se pueden recombinar unas con otras de un modo flexible.

Pero para nuestros actuales propósitos hemos de seleccionar entre esa riqueza un conjunto menor de símbolos e imágenes.

Son las que se eligen deliberadamente para transportar el mensaje especial que el científico individual trata de formular y comunicar. No son simplemente elegidas, sino construidas, filtradas, criticadas y reconstruidas. Son el producto de un trabajo duro, imaginativo y reflexivo, y a su vez regulan el futuro curso de ese trabajo. El científico las necesita para comprender lo que se sabe y para guiarse en la búsqueda de lo que aún no se conoce. Debe representarse lo posible y desconocido. Pero estas representaciones no son trozos de fragmentos de especulaciones. Lo mismo que necesitamos esquemas organizados para representar el mundo tal cual es, los necesitamos para representar al mundo tal como podría ser. Las hipótesis empíricamente comprobables y especiales que los científicos construyen en ocasiones, en un espíritu aparentemente neutral, son en realidad productos-muestra de la actividad de alguna representación organizada del mundo. El movimiento a partir de esas hipótesis a un delineamiento consciente de sus símbolos e imágenes-fuente marca un hito importante en el desarrollo de cualquier proceso de pensamiento científico.

Tales imágenes dan palpabilidad a ideas por otra parte vagas. Este rasgo explica la capacidad de imágenes de gran envergadura para liberar el tipo de gran interés que permite hacer un trabajo prolongado y estentó, tan evidente en la labor científica.

Como he intentado sugerir, no sólo hay una pluralidad de imágenes, sino que ésta es una condición necesaria para que el trabajo sea fructífero. Aunque no sabemos en absoluto con cuántas imágenes complejas puede o debe trabajar una

persona, podemos intentar imaginarlo. Yo aventuraría que el número de imágenes de amplio alcance que un individuo puede crear en una vida de trabajo científico es más bien pequeño, unas cincuenta o cien.

El mundo de los hechos no es la causa sino el resultado de imágenes eternas y siempre permanentes que dan sustancia al mundo histórico y personal. Primero: Los hechos no son datos. Son artefactos mentales, seleccionados por los intereses humanos y abstraídos de la experiencia a través del filtro por una malla de esquemas.

Segundo: Esta malla es necesariamente tácita: inferimos su naturaleza sólo observando sus operaciones, pero nuestras inferencias nunca pueden ser completas ni estar al día.

Tercero: La malla misma es un producto del proceso que ella media, y, aunque tácita, se puede desarrollar si se la expone deliberadamente a lo que queremos que influya en ella (esta es la esencia de la educación).

Los símbolos e imágenes no son lógicos, lo cual no quiere decir que sean irracionales, son entes de razón fundados en lo irreal. La inspiración es irracional porque se imita el mundo que nos rodea, y este mundo es la copia de un mundo perfecto el mundo de las ideas o formas.

"No hay nadie, no eres nadie
un montón de cenizas y una escoba,
un cuchillo mellado y un plumero,
un pellejo colgado de unos huesos" (7)

Los símbolos e imágenes, y en suma la imaginación nace del entusiasmo. Las emociones creadoras de los símbolos e imágenes son vías fundamentales del conocimiento.

SEGUNDA PARTE

**LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO INTERDISCIPLINARIO COMO UNIDAD DE LO
DIVERSO O PERSPECTIVA GNOSEOLOGICA PARA EL ESTUDIO Y COMPRESION
DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES.**

Relata Wilhem Dilthey, en su libro intitulado "Introducción a las Ciencias del Espíritu":

"En un caluroso atardecer de verano había llegado yo al palacio de mi amigo en Klein-Ols. Y como siempre ocurría entre los dos, nuestro diálogo filosófico se prolongó hasta bien entrada la noche. Todavía resonaba dentro de mí cuando comencé a desnudarme en el viejo dormitorio. Me detuve largo rato, como tantas veces, ante el bello grabado de La escuela de Atenas, por Volpato, que pendía sobre mi cama. En esa noche sentí con especial fruición cómo el espíritu armónico del divino Rafael había amortiguado hasta convertirla en una conversación pacífica la lucha a vida y muerte de los sistemas. Sobre estas figuras en serena relación, parece flotar aquel hálito de paz que en el ocaso de la cultura antigua procuró conciliar los ásperos antagonismos de los sistemas y que todavía en el Renacimiento inspiró a los espíritus más nobles. Rendido de sueño, me acosté y dormí en seguida. Muy pronto me sumergí en un sueño en el que se mezclaban el cuadro de Rafael y la conversación que había tenido. En el cobraron cuerpo las figuras de los filósofos. A la izquierda del templo de los filósofos, y desde lejos, muy lejos, se iba aproximando una larga fila de varones, con los abigarrados trajes de muchos siglos. Cuantas veces pasaba alguien delante de mí y volvía hacia mí su rostro, me esforzaba por reconocerlo. Allí estaba Bruno, Descartes, Leibniz... y tantos otros, tal como me los había figurado por sus retratos. Subían la escalinata. A medida que iban entrando, caían los muros del templo. En un campo espacioso se confundieron entre las figuras de los filósofos griegos. De pronto, ocurrió algo que me sorprendió, aún en medio del sueño. Como empujados por un viento interior iban unos hacia otros, para formar un sólo grupo. Al principio el movimiento se dirige hacia el lado derecho, allí donde el matemático Arquímedes está trazando su círculo y se reconoce al astrónomo Ptolomeo por el globo terráqueo que lleva en la mano.

Se agrupan los pensadores que fundan su explicación del mundo sobre la firme naturaleza física, que todo lo abarca, que proceden de abajo arriba, que tratan de encontrar una explicación causal unitaria del universo poniendo en conexión leyes naturales independientes, y que de este modo subordinan el espíritu a la naturaleza o limitan resignadamente nuestro saber a lo que se puede reconocer por nuestros métodos científico-naturales. En este grupo de materialistas y positivistas reconocí también a D'Alembert por sus finos rasgos y la sonrisa irónica de su boca, que parecía burlarse de los sueños de los metafísicos. También vi allí a Comte, el sistemático de esta filosofía positivista, al que escuchaba con respeto todo un corro de pensadores de todos los países. Una nueva procesión acudía hacia el centro, donde se hallaban Sócrates y el divino Platón, con su venerable figura de anciano: los dos pensadores que han intentando fundar sobre la conciencia de Dios en el hombre el saber acerca de un orden suprasensible del mundo. Vi también a Agustín, el del apasionado corazón en busca de Dios, en cuyo torno se habían agrupado tantos teólogos filósofos. Escuché su conversación, en la que trataban de armonizar el idealismo de la personalidad, que constituye el alma del cristianismo, con las enseñanzas de aquellos venerables antiguos. Y he aquí que del grupo de los investigadores matemáticos se destaca Descartes, una figura delicada, macilenta, consumida por el poder del pensamiento, y es llevado, como por un viento interior, hacia estos idealistas de la libertad y de la personalidad. Se abrió todo el grupo cuando se aproximó la figura un poco encorvada y fina de Kant, con su tricornio y su bastón, los rasgos como paralizados por la tensión del pensamiento el grande que había elevado el idealismo de la libertad a conciencia crítica y lo había reconciliado así con las ciencias empíricas. Al encuentro del maestro Kant subió las escaleras con desembarazo juvenil una figura resplandeciente, con su noble cabeza inclinada por la meditación: en sus rasgos melancólicos asoman el pensamiento profundo y la intuición poética e idealizadora mezclados con el

presentimiento del destino que le aguarda; es el poeta del idealismo de la libertad, nuestro Schiller. Se acercan también Fichte y Caryle. Me pareció que Ranke, Guizot y otros grandes historiadores les estaban escuchando. Pero me sacudió un escalofrío extraño cuando vi a su vera a un amigo de mis años juveniles, a Enrique von Treitschke.

Apenas se habían reunido éstos cuando también empezaron a agruparse, hacia la izquierda, en torno a Pitágoras y a Heráclito, los primeros que habían contemplado la armonía divina del universo, pensadores de todas las naciones. Giordano Bruno, Spinoza, Leibniz. Y ¡espectáculo admirable!, de la mano, como en sus años de juventud, marchaban los dos grandes pensadores suabos, Schelling y Hegel. Todos ellos proclamadores de una fuerza espiritual divina que se expande por todo el universo: que vive en toda cosa y en toda persona, que opera en todo según leyes, de suerte que, fuera de ella, no existe ningún orden trascendente ni lugar alguno para la libertad de elección. Me pareció que todos estos pensadores escondían un alma de poeta tras sus graves rostros. También se produjo tras ellos un impetuoso movimiento de acercamiento. En esto se fue aproximando, a pasos medidos, una figura mayestática, con una actitud solemne, casi rígida: temble de veneración cuando vi los grandes ojos, que alumbraban como soles, y la cabeza apolínea de Goethe: se hallaba en la mitad de la vida y todas sus figuras, Fausto, Guillermo Meister, La Ifigenia, Tasso, parecían revolotear en su torno: todas sus grandes ideas acerca de las leyes formadoras que desde la naturaleza ascienden a la creación del hombre.

Percibí que entre estas figuras grandiosas se agitaban otras de un lugar para otro. Parecía como si quisieran mediar inútilmente entre la áspera renuncia del positivismo a todo enigma de la vida y a la metafísica y la conexión que todo lo determina y la libertad de la persona. Pero en balde se afanaban estos componedores entre uno y otro grupo, pues la distancia se fue agrandando,

hasta que, de pronto, desapareció el suelo, y un terrible extrañamiento y hostilidad parecía separar a los grupos. Fui presa de una rara angustia al ver cómo la filosofía se me presentaba en tres o más figuras distintas y la unidad misma de mi ser parecía desgarrarse, ya que me sentía atraído anhelosamente ora por un grupo, ora por otro, y trataba con el mayor coraje de conservar mi unidad. Bajo las ansias de mis pensamientos se fue adelgazando la capa del sueño, empalidecieron las figuras y desperté".

Auguste Comte, en su época, se quejaba ya de la excesiva fragmentación de la ciencia ¿Qué diría hoy al ver que cada disciplina del conocimiento ha sido a su vez fragmentada, pulverizada y desmigajada hasta el punto de que los llamados hombres de ciencia sólo pueden pretender extender su competencia sobre una partícula mínima del saber?

Del seno de la filosofía han surgido intentos para superar estas aportaciones fragmentadas, tratando de descubrir la articulación entera de las ciencias que tienen por objeto la realidad histórico-social. En la medida en que trataron de derivar esta articulación partiendo de principios metafísicos han corrido la suerte de toda metafísica. Ya Bacon se sirvió de un método mejor al poner en relación las ciencias del espíritu existentes con el problema de un conocimiento de la realidad mediante la experiencia y medir sus méritos y sus fallas por este patrón.

Comenius se propuso en su Pansophia deducir de la relación de interna dependencia de las verdades entre sí la serie gradual en que habrían de presentarse en la enseñanza, y como, frente al falso concepto de la educación formal, descubrió de este modo la idea de la futura instrucción pública (que sigue siendo futura por desgracia), ha preparado, mediante el principio de la interdependencia de las verdades, una adecuada articulación de las ciencias. Cuando Comte

sometió a investigación la conexión entre esta recíproca relación lógica de dependencia en que se hallan las verdades y la relación histórica de sucesión con que se presentan, estableció la base para una verdadera filosofía de las ciencias. Consideró como meta de su gran trabajo la constitución de las ciencias de las realidades histórico-sociales y de hecho su obra significó un fuerte empujón en esta dirección; Mill, Littré, Herbert Spencer, han recogido el problema de la articulación de las ciencias histórico-sociales.

Como tendremos ocasión de observar con suma frecuencia todo vestigio de fragmentación de la realidad es un mal signo para un conocimiento que tienda a la objetividad. Un valor en este campo es el signo de una preferencia inconsciente.

"La materia es el inconsciente de la forma" (8)

Creando cultivarse objetivamente los que se cultivan son los complejos de cultura. Al satisfacer la curiosidad se traba la cultura científica en lugar de favorecerla. Se reemplaza el conocimiento por la admiración. La ideas por la imágenes. El realista elige su realidad en la realidad. El historiador elige su historia en la historia, el sociólogo en la sociedad. En su mejor forma el complejo de cultura revive y rejuvenece una tradición, en su peor forma, el complejo de cultura es un hábito escolar de un escritor sin imaginación.

Cada profesión, cada sector de actividad, ha conseguido elaborar en mayor o menor grado su modelo de Closed shop */. Para poder vivir y prosperar es preciso pertenecer al club, pero su entrada está prohibida para todos los recién llegados.

*/ La closed shop es la regla impuesta por los sindicatos anglosajones más conservadores, que veda el acceso a la profesión a los que no tienen carnet sindical.

Reconocemos ese mundo creado así como el mundo del sueño. Universo onírico en el que la gente participa con pasión. Más sobrecogedor que la visión nocturna: ellos son lo que sueñan y sueñan lo que son. Los signos que ejecutan para comer o bailar sólo son indicadores, esbozos, signos.

Culto no es quien sabe y conoce muchas modalidades contingentes de las cosas (polimatía), ni quien puede predecir y dominar con arreglo a las leyes un máximo de sucesos, el primero es el erudito y el segundo el "investigador", sino quien posee una estructura personal, un conjunto de movibles esquemas ideales que, apoyados unos con otros, construyen la unidad de un estilo y sirven para la intuición, el pensamiento, la concepción y la apercepción, la valoración y el tratamiento del mundo y de cualesquiera cosas contingentes.

Esta potencia del hombre cultivado sobre las cosas naturales singulares presupone que él ya se ha distanciado del mundo, que el mundo ha logrado ser exterior a él, que él le concede una autonomía, determinaciones y leyes peculiarmente cualitativas respecto de sí mismo y que estas cosas son mutuamente relativas aún en su distintividad cualitativa y se mantienen, respectivamente en una conexión variada. El hombre cultivado ejerce una potencia por el hecho de que conoce las cualidades de las cosas, es decir, de las cosas tal como existen en relación con otras; ahí otra cosa prevalece en ellas, ahí se muestra la debilidad de ellas. El aprende a conocer esta debilidad y por medio de ella influye en ésta en cuanto que se arma de modo que esta debilidad pueda ser atacada. El lleva las cosas exteriores a un contexto en el cual ellas se influyen mutuamente según el fin propio de él. Así el hombre cultivado el que por primera vez deja en libertad al mundo exterior en su cualidad y en su conexión cualitativa. Para eso hace falta que el hombre sea libre, es decir libre en sí mismo. Solamente entonces permite que el mundo exterior, otros hombres y las cosas naturales se contrapongan libremente. Para aquel que no

es libre los demás tampoco lo son. En este punto de vista en el cual el hombre es libre en sí mismo y deja que el mundo se le contraponga libremente se encuentra por primera vez la influencia indirecta en las cosas naturales, el poder mediador en la naturaleza en su potencia e intuición. En cambio, la influencia directa del hombre a través de su representación y voluntad presupone esta esclavitud mutua por la cual en el hombre en cuanto espiritual se pone una potencia sobre las cosas exteriores, pero no en cuanto potencia que se comporta libremente y como mediadora respecto de cosas libres, sino que la potencia sobre la naturaleza se comporta de una manera directa.

Ahora bien, quien discurre acerca de religión, filosofía, metafísica, psicología, poesía, y arte en general, tanto por hacer comprender y para referirse a determinados grupos de obras, sobre las cuales quiere, por una razón o por otra, llamar la atención, no dice nada de científicamente erróneo, puesto que emplea vocablos y frases, sin establecer definiciones y leyes. El error aparece cuando queremos dar al vocablo el valor de una distinción científica, cuando creemos ingenuamente en los tranquilos que suele tender la fraseología. Permítaseme un parangón. En una biblioteca se ordenan los volúmenes de una u otra manera; tal clasificación se hacía antes por una burda clasificación de materias (en la que no faltaban las categorías de libros extravagantes). Ahora por lo común, se agrupan los libros por serie, editorial, o por tamaños. ¿Quién negará la utilidad y la necesidad de tales agrupaciones? Sin embargo, ¿Qué se diría de un individuo que se empeñase en indagar seriamente aquellos libros extravagantes? Y sin embargo, quien se diera de lleno a tan visible empresa, no haría ni más ni menos lo mismo que los investigadores de las leyes científicas, que debieran gobernar a su juicio los géneros artísticos y literarios. El cosmos de los hechos espirituales no se hace visible en su inmensidad sino al espíritu compilador del investigador; emerge en algunas de sus partes por la forma como el sabio enlaza hechos y los examina y comprueba: se

va estructurando en el interior del ánimo. Por eso el primer trabajo amplio de las ciencias del espíritu lo constituye el ordenamiento crítico de las tradiciones, la comprobación de los hechos, su recopilación. Luego que la filosofía ha elaborado una técnica ejemplar trabajando con el material más difícil y bello de la historia, la antigüedad clásica, este trabajo se realiza en parte, en numerosas investigaciones de detalle y, en parte, constituye un conjunto de investigaciones de mayor alcance. La conexión de esta pura descripción de la realidad histórico-social que, basándose en la física terrestre y apoyándose en la geografía, trata de ofrecernos la distribución de lo espiritual y sus diferencias en el tiempo y en el espacio, no puede lograr su necesaria visibilidad sino apelando a claras medidas especiales, a proporciones numéricas, a determinaciones cronológicas, a la ayuda de las representaciones gráficas. La pura acumulación de material y su ordenamiento desemboca poco a poco en una elaboración y articulación intelectual del mismo.

Los fines de las ciencias del espíritu son captar lo singular, lo individual de la realidad histórico-social, conocer las uniformidades que operan en su formación, establecer los fines y reglas para su futura plasmación.

Dichos fines pueden alcanzarse únicamente por medio de los recursos del pensamiento, por medio del análisis y de la abstracción. La expresión abstracta en la cual se prescinde de determinados aspectos del hecho mientras que se desarrollan otros, no constituye la meta última de estas ciencias, pero sí su instrumento imprescindible.

De aquí resulta la importante proposición de que cada ciencia particular, si la consideramos conscientemente en su relación con las otras ciencias del espíritu, sólo de un modo relativo conoce la realidad histórica-social. La estructuración de estas ciencias, su sano crecimiento dentro de su

particularización, va vinculada, por lo tanto, a la visión de la relación que guarda cada una de sus verdades con el todo de la realidad en que están comprendidas, así como a la conciencia constante de la abstracción en cuya virtud obtenemos estas verdades y del limitado valor cognoscitivo que les corresponde debido a su carácter abstracto.

¿Qué mayor atrevimiento, qué mayor novedad que venir a anunciar a los físicos que lo inerte se explicará por lo vivo; a los biólogos que la vida no se comprende más que por el pensamiento; a los filósofos que las generalidades no son filosóficas; a los maestros que el todo debe enseñarse antes que las partes; a los alumnos que es preciso comenzar por la perfección; al hombre, más que nunca entregado al egoísmo y al odio, que el móvil natural que lo anima es la generosidad?

Hay algo más en el hombre, esa chispa divina, la razón, y el amor a la verdad, a los sentimientos de bondad y humanidad, el amor a la belleza y al bien. Es todo ello lo que confiere algún valor a la vida del hombre. Pero si no soy nada más que un "cuerpo", ¿qué soy entonces? Eres, ante todo, inteligencia, era la respuesta de Sócrates. Es tu inteligencia la que te hace humano, la que te permite ser algo más que un mero puñado de deseos y ansiedades. Lo que hace que te bastes a tí mismo como individuo y lo que te faculta a sostener que eres un fin en tí mismo. La frase de Sócrates "cuida tu alma" constituye, en gran medida, un llamado a la honestidad intelectual, así como la frase "conócete a tí mismo" está destinada a recordarnos nuestras limitaciones intelectuales.

Sin voluntad ni capacidad para ayudar a la humanidad a lo largo de su difícil trayectoria hacia un futuro desconocido que ella misma debía crear para sí, algunos miembros de la clase culta procuraron hacerla retornar al pasado. Incapaces de emprender un nuevo camino, sólo pudieron convertirse

en jefes de la perenne rebelión contra la libertad. Así, se les hizo forzoso afirmar su propia superioridad combatiendo el igualitarismo, puesto que eran (para usar las palabras de Sócrates) misántropos y misólogos, esto es, incapaces de esa simple y común generosidad que inspira la fe en los hombres, en la razón humana y en la libertad.

A continuación presentaremos un análisis básico de preceptos fundamentales de diversas disciplinas científicas, que a nuestro juicio, son esenciales para el estudio y comprensión de las Relaciones Internacionales, y cuyos objetivos son: por una parte, presentar al estudioso de nuestra disciplina, las concepciones ontológicas y los principios gnoseológicos en que se cimientan las diversas corrientes del pensamiento científico, a fin de que sean parte de la reflexión en la investigación que sobre éstas se emprenda; y por otra parte, proporcionar una visión sucinta y global de la forma en la que interactúan dichas concepciones y principios, con el fin primordial de descubrir la mecánica de acoplamiento generadora de la fenomenología contingente y causal del "complejo relacional internacional" (sociedad internacional).

Análisis interdisciplinario del pensamiento:

RELIGIOSO

En el extenso prólogo con el cual inicia su obra Las formas elementales de la vida religiosa, Durkheim le adelanta al lector que la conclusión general del libro consiste en que "la religión es una cosa eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas, que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que sólo nacen en el seno de grupos reunidos y que están destinados a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos". Algunas páginas más adelante llega a la siguiente definición "una religión es un

sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ella.

La religión como tipo fabricado, tiene: 1) su incentivo en el impulso hacia la conservación espiritual de sí mismo a través de la salvación mediante un poder sagrado, personalista y conductor del mundo; 2) su acto mental (esperanza, temor, amor, deseo) en el reconocimiento de la imperfección del mundo y su orientación hacia algo considerado santo y divino; 3) sus tipos de personalidad, el santo, el líder carismático y, en las instituciones organizadas, los miembros del clero; 5) su forma social en la iglesia, secta o culto; 6) su movimiento retrospectivo y terminado.

Then came, it seems, that wise and cunning man,
The first inventor of the fear of gods...
He framed a tale, a most alluring doctrine,
Concealing truth by veils of lying lore.
He told of the abode of awful gods,
Up in revolving vaults, whence thunder roars
And lightning's fearful flashes blind the eye...
He thus encircled men by bonds of fear;
Surrounding the by gods in fair abodes,
He charmed they by his spells, and daunted them-
And lawlessness turned into law and order ^{*/}

La religión no es más útil cuando está frenada por el mismo estado que la sostiene, sino cuando es más auténtica y sincera: cuando la creencia se afirma en el interior del hombre. En la obra satírica titulada Sísifo, expone

^{*/} Y entonces vino, al parecer, un sabio astuto, el inventor del miedo a los dioses... Ideó un cuento, una doctrina en extremo seductora, disimulando la verdad tras velos de mordaz sabiduría. Habló de la morada de dioses terribles, allá arriba en bóvedas giratorias, donde rugen el trueno y los aterradores destellos del rayo ciegan la vista... Así ató a los hombres con las ligaduras del temor, y rodeándoles de dioses en hermosas moradas, los fascinó con su hechizo y los intimidó, transformando la ilegalidad en ley y en orden.

Critias alegóricamente la opinión de que la religiosidad es el complemento de la legalidad, en la regulación de la conducta humana. Las leyes retributivas mantienen el orden justo y sujetan la primitiva violencia. Pero la justicia, que establece y mantiene el orden público, no es suficiente: los hombres escapan a esa regulación, cometiendo malas acciones en privado. Reparando en esto, un hombre sabio y perspicaz inventó las divinidades e infundió en los hombres el temor, inherente a la creencia. Pues los dioses penetran donde no llega la ley, y pueden sancionar los crímenes que en público pasan inadvertidos. Con esta doctrina que, como dice Critias "cubre la verdad con una amable mentira", se reprime la anomía de los hombres en todos los ámbitos de su existencia.

Así como se habla de opiniones científicas, se habla de opiniones religiosas, éstas son de una índole especial que permitirá considerarlas como básicas, acaso con mayor fuerza que las verdades de hecho y de razón; pues esas opiniones no dependen justamente de comprobaciones de hecho, o de argumentos racionales, sino de creencias. ¿Qué significa creer? El acto de fe es un acto de verdad. Para el creyente nada es más esencial que la creencia, su creencia no es más que su verdad.

El primitivo no tiene creencias. Tener creencias es manifestarlas. El acto de fe es un acto de expresión, y la expresión es un acto más avanzado que el simple encontrarse en estado religioso, sin aparente posibilidad de una alternativa. La alternativa sobreviene con la creencia. La palabra nunca es la última palabra: la fe declarada contiene virtualmente la posibilidad de una creencia distinta, y hasta de la incredulidad. La religiosidad formulada como creencia es la primera toma de posición del hombre ante lo divino. Lo divino se objetiva, por el acto verbal de la declaración, en el sentido de convertirse en objeto de creencia. Pero la primera toma de

posición no es todavía un acto singular. El creyente es co-religionario: participa de la creencia común. Lo que está cambiando es el modo religioso de la participación, o sea el modo de existir religiosamente. El nuevo elemento es un saber religioso que consiste en sentirse cada uno íntegramente empeñado en la relación con lo divino. El empeño sigue siendo solidario, pero el objeto religioso está ya definido como un término específico de relación vital. Aunque la religión sigue siendo la heredada, el individuo va descubriendo en ella su propia individualidad. La primera dimensión de la intimidad es mística: en la creencia se inicia la auto-conciencia.

El pensamiento religioso no es una alternativa del régimen de la verdad, más bien confirma su vigencia universal, y en tanto que simple humano, como ser en el mundo, el creyente no queda exento de apelar a la necesidad común en todas las situaciones profanas de la vida.

La fe es comunitaria. Los creyentes son co-religionarios, la religión es religación con el objeto divino, por esto mismo, ella religa unos con otros a los creyentes. La vinculación entre los participantes es práctica: el ejercicio de ritos y ceremonias en las que todos participan. Además el vínculo es no sólo por la declaración de fe, sino por el hecho de que la fe sea declarada y articulada.

"...la fe articulada produce unos efectos similares a los de la opinión ideológica. Cuanto más se define la creencia, tanto más se precisan las categorías de los excluidos: infieles, herejes, heterodoxos, ateos, excomulgados, etc..." (9)

Lenin explica la ideología religiosa del siguiente modo: "La impotencia de las clases explotadas en la lucha contra los explotadores produce ineluctablemente la creencia en una vida mejor en el más allá, lo mismo que la impotencia del salvaje en su lucha con la naturaleza engendra la fe en los dioses,

el diablo, los milagros y cosas semejantes. A quien durante toda su vida trabaja y padece necesidades, la religión le enseña humildad y paciencia aquí en la tierra y le consuela con la esperanza de una recompensa celestial". Por tanto, según Lenin, la religión no es más que "el reflejo fantástico en el cerebro de las fuerzas externas que dominan su vida cotidiana, un reflejo en el que las fuerzas terrenales adoptan la forma de fuerzas supraterrrenales"; resumiendo: "Mientras en la actual sociedad burguesa los hombres estén determinados por los medios de producción producidos por ellos mismos como un poder ajeno, seguirá existiendo también la base del reflejo religioso".*/

Según Freud, el "sentimiento religioso básico nace del complejo del padre y de Edipo, es decir, de la angustia y necesidad de protección infantiles, que se proyecta en la todopoderosa imagen del Dios-padre". **/

Freud: "La doctrina general religiosa es que el mundo ha sido creado por un ser semejante al hombre, pero amplificado en todo: poder, sabiduría e intensidad de las pasiones; por un superhombre idealizado. Es interesante comprobar que tal creador es uno solo, aun en aquellas religiones que admiten pluralidad de dioses. Y también que es casi siempre un hombre". ***/

El psicoanálisis deduce que es realmente el padre con toda la magnificencia como en otros tiempos pareció al niño. El hombre religioso se representa la creación del mundo a la manera de su propia génesis. Pues la misma persona a la que el niño debe su existencia, el padre, ha protegido y vigilado al niño, débil e inerte, expuesto a todos los peligros acechantes en el mundo exterior; bajo su guarda se sintió seguro.

*/ Michael Schneider. Neurosis y lucha de clases. Ed. Siglo XXI. México 1987. Pág(s) 42/3.

**/ Idem Nota Anterior.

***/ Idem Nota Anterior.

Adulto ya, el hombre sabe poseer mayores fuerzas; pero también su conocimiento de los peligros de la vida se ha acrecentado, y deduce con razón que en el fondo continúa tan inerme y expuesto como en la infancia; sabe que frente al mundo sigue siendo un niño. Pero ha reconocido tiempo atrás que su padre es un ser de poderío muy limitado y en el que no concurren todas las excelencias. En consecuencia, recurre a la imagen del padre, tan sobreestimado por él, de su niñez; la eleva a la categoría de divinidad y la sitúa en el presente y en la realidad. La energía afectiva de esta imagen mnémica y la persistencia de necesidad de protección sustentan conjuntamente su fe en Dios.

De esta confrontación entre la crítica marxista y la psicoanalítica de la religión se deduce que el psicoanálisis, pese a su ingenuidad en el campo de la economía política, su confusión político-económica y sus propias implicaciones ideológicas, puede hacer una aportación importante a la diferenciación del esquema de superestructura. Precisamente como psicología genética y como psicología del inconsciente puede sacar a la luz los contenidos latentes ocultos tras los fenómenos ideológicos manifiestos, es decir, la base inconsciente dentro de los fenómenos ideológicos de la conciencia. Por eso habría que hacer constar, por fin, el matrimonio entre la dialéctica del ser y la conciencia, comprensible desde el punto de vista del materialismo histórico, y la dialéctica del ser y el inconsciente, que el psicoanálisis ha puesto de manifiesto.

Desde el régimen de la verdad, las religiones organizan su base, con un cuerpo de doctrinas en las que se proclaman los artículos de fe. Aunque ninguna sociedad histórica haya existido sin religión, y todas hayan sido base vital para sus correligionarios, la diferencia básica en todas ellas es patente en el hecho de su diversidad y evolución. La fe es un acto de

verdad, y por ende esencialmente comunitario; pero en definitiva, el acto de fe es personal e intransferible. La fe ajena no es convincente por sí misma. La conversión en cambio, no es necesaria en el régimen de la verdad, ésta no requiere iluminaciones porque todo el mundo está implícitamente convencido, sin una declaración articulada de que las cosas son como son.

Por esto la verdad es la paz. Pero el poder de verdad sólo es una potencia: no impide las infracciones al régimen. Todos los hombres, y cada uno en diversas situaciones de la vida, pueden desdeñar el poder de la razón y recurrir a otros poderes.

El hombre ha de existir, aceptando esa restricción vital que es la imposibilidad de prescindir de la razón verdadera. Podrá infringirla, pero no ignorarla. La desobediencia no es una opción indiferente: lo convierte automáticamente en belicoso. Tal es el poder de la razón verdadera, que el hombre no puede crear desde sí mismo y para sí mismo una forma de ser enteramente ajena al régimen de la verdad. Son posibles muchas formas de violencia. Incluso es posible ser violento con la verdad en la mano, esgrimiéndola como arma ofensiva. Pero es imposible sustraerse a la verdad. Sustraerse es ir contra ella. La supremacía histórica de la verdad se descubre en el hecho de que la violencia no es forma de ser: quien se pone frente a la verdad, permanece en su ámbito. Las violencias no se renuevan nunca: no son factores de la historia, sino accidentes y deformaciones. De ahí se infiere que la verdad no revela o desvela el ser. Sólo prescinde de la apariencia sobrepuesta. En último extremo, cabe decir que el encubierto es el hombre descuidado. La ciencia, y eminentemente las Relaciones Internacionales, representan una disposición cuidadosa frente al ser. Verdad es cuidado. Si la apariencia no es verdadera es porque no es verdadera apariencia: no es un nivel del ser, sino intención proyectada. En cambio,

la intención de verdad no proyecta nada sobre el ser; sólo proyecta eliminar las interferencias que impiden captarlo como es.

El término verdadero tiene su acepción primaria por referencia al término inmanente por el que se manifiesta y juzga en conformidad con lo que el ente es. La acción de dicha acepción se ofrece, a modo de concursus oblati, en orden a influir en el efecto de la acción juntamente con la segunda causa, el concurso ofrecido pasa a ser concurso conferido (conkursus colatus), si la segunda causa se aplica por sí misma a la acción por la que se concurre con Dios en el efecto.

"No podemos ir a Dios si nos vertimos sobre las cosas determinadas y finitas exteriores, sino entrando en el interior en el que descubrimos directamente a Dios, precisamente cuando el alma se pierde en su determinación y finitud abandonándose y hundiéndose en el abismo divino del que forma parte". (10)

A la mente que penetra hasta dentro no le basta con la bondad, ni con la sabiduría, ni con la verdad, ¡ni siquiera con Dios mismo!, hablando seriamente: no se satisface con Dios más que con una piedra o un árbol.

Probablemente el primer asomo a la idea de la divinidad se produjo cuando, ya desarrollada cierta capacidad de abstracción, el hombre comenzó a relacionar su propio destino inmediato con las fuerzas materiales que le rodeaban y de las cuales dependía. El árbol, la montaña, el viento, la lluvia, el relámpago en la tormenta, el río tiene con el hombre una relación que excede lo anecdótico y, precisamente por la vía de esa superación de la coyuntura se llega, no sin esfuerzo imaginativo, a la relación con la fuerza divina. El árbol se transforma en dios, como la montaña y el curso de agua, y el hombre se complace en exteriorizar su reconocimiento mediante esos actos simbólicos que llamamos rituales.

Estamos entonces en la etapa del panteísmo. Dioses son los elementos de la naturaleza.

Si reconstruimos el desarrollo de la idea de la divinidad sólo como proceso lógico, podemos admitir que después de una primera etapa de panteísmo (cada fuerza natural concebida como un dios), siguió una segunda de politeísmo (dioses múltiples de poder desigual, cada uno de ellos concebidos como una abstracción: el bien, el mal, la justicia, la fecundidad), para llegar posteriormente a la idea del monoteísmo. Pero esta última etapa debe reconocer, cuando menos tres niveles: el dios único tribal (cada tribu un dios, lo cual implica que, como hay multitud de tribus, habrá multitud de dioses tribales); el dios único como gran señor dominador (a partir de la imagen de un señor terrenal con poder ilimitado sobre la vida y felicidad de una población, se construye la idea abstracta de un dios para toda la humanidad, depurado de las injusticias que hacen intolerable a aquel otro personaje de la vida real); el dios único como fuerza cósmica (inimaginable morfológicamente, todopoderoso, omnipresente en lo inmediato y lo mediato, y concebido como síntesis de sabiduría y justicia).

Ruego a dios que me libere de dios, puesto que mi ser esencial está por encima de dios, en la medida en que concebimos a dios como el origen de las criaturas. En efecto en esta esencia de dios en la que dios está por encima de la esencia de la divinidad todavía dividida en sí misma, yo me quería a mi mismo, para venir a ser el hombre que soy aquí abajo. Es por esto que soy mi propia causa, según mi esencia que es eterna, pero no según mi devenir que es temporal.

"En mi modo de nacimiento eterno soy eternamente, soy ahora y permaneceré eternamente. Lo que soy como criatura temporal morirá y se aniquilará pues esto está entregado al tiempo y debe corromperse con el tiempo. Pero en mi nacimiento eterno nacieron todas las cosas, aquí fui causa de

mi mismo. Si entonces lo hubiese yo querido, el mundo entero y yo no existiríamos, y si yo no existiese, tampoco dios existiría, de que dios sea dios yo soy una causa, si yo no fuese tampoco dios sería". (11)

A primera vista, debe llamar la atención el hecho de que el hombre piense a Dios como nada; eso debe parecer la mayor rareza. Pero considerada más de cerca esta determinación no significa otra cosa que Dios simplemente no es algo determinado, que es lo indeterminado; no existe ningún tipo de distintividad que corresponda a Dios; él es lo infinito. Porque cuando decimos que Dios es lo infinito eso significa que Dios es la negación de todo lo particular. Cuando empleamos las expresiones corrientes hoy en día Dios es lo infinito, la esencia, la esencia simple, la esencia de las esencias, solamente la esencia, eso necesariamente equivale del todo en buena medida a aquello de que Dios es la nada. Pero eso no significa que Dios no existe sino que él es lo vacío y que este vacío es Dios. Cuando decimos no se puede saber ni conocer nada de Dios eso es una expresión mitigada para decir que para nosotros Dios es la nada, lo vacío, eso significa que debemos prescindir de cualquier tipo de determinación. Lo que queda entonces es la nada y la esencia, y precisamente lo vacío y lo indeterminado no es otra cosa que la esencia sin las otras determinaciones. Esta es una etapa determinada y necesaria de la representación religiosa: Dios en cuanto que es lo indeterminado, la indistinción, este vacío total en donde el primer modo de inmediatez está superado y ha desaparecido.

El culto principal del hombre consiste en unificarse con esta nada, en deshacerse de toda conciencia y de toda pasión.

Aquí el culto consiste en desplazarse a esta abstracción, a esta soledad perfecta, a este vacío total, a esta renuncia a la nada. Si el hombre alcanza esto entonces es indiscernible de Dios y es idéntico a Dios.

La divisiones del ente en finito, necesario y contingente, increado y creado, en acto puro y potencial se construyen conceptualmente sobre el contexto de la analogía de atribución. La vía de ascenso a Dios, en coherencia con los presupuestos ontológicos, se realiza por el camino de la eficiencia y de la necesidad del tránsito de lo contingente a lo necesario. El ente creador no puede definirse metafísicamente por una estructura interna o una composición acto potencial, sino precisamente por su dependencia o abaliedad.

La definición metafísica de Dios es la aseidad, en el sentido del carácter del ente que existe por su esencia. El empeño esencialista se profesa metódicamente, y en el se funda la preferencia de las premisas necesarias que parten de las esencias en su posibilidad, sobre las contingentes que tomarían su punto de partida en la existencia de las cosas finitas. De aquí que la idea de la posibilidad de lo sumo efectivo, finito, y eminente, es decir, su composibilidad con el ente, sea el nervio de la prueba de la existencia del ente infinito.

La prueba de que existe algo infinito presupone necesariamente la premisa de que la infinidad no repugna al ente para persuadir.

"Dios es aquello conocido lo cual sin contradicción no puede pensarse que exista algo mayor". (12)

Es evidente pues que aquello que el ser conocido o pensado incluye contradicción, debe ser dicho no pensable porque entonces se trata de dos objetos opuestos que no forman un único objeto puesto que ninguno de ambos determina al otro. Sobre la naturaleza de la fruición del fin último se afirma que su constitutivo esencial no está en el acto contemplativo intelectual, sino en el acto perfecto de la voluntad que es esencialmente la perfección de la persona creada, aunque se exija la contemplación como condición de esta perfecta unidad con Dios.

Si las perfecciones simplemente tales que se atribuyen a Dios y a las criaturas las entendiésemos como conceptos diversos sin posibilidad de resolverse en un concepto uno tendríamos la equivocidad y agnosticismo respecto de Dios. Si dijéramos que son conceptos propios de Dios no tendríamos porque apelar al criterio según el cual, hemos de atribuirle aquello que sea simplemente mejor serlo que no serlo, criterio que supone que conocemos antes la sabiduría o la vida, a fin de aplicarla después en un sentido unitario para hablar de la vida infinita o de la sabiduría perfecta. El principio de todas las cosas es una esencia necesaria, pero este ente necesario necesita de todo lo que existe después de él, puesto que de otro modo tendría una disposición que no pasaría al ser, y ya no sería necesario en todos sus aspectos. Si por el contrario colocásemos esta nueva disposición no en su esencia, sino en su voluntad, habría que preguntarse entonces ¿Cómo se originaría esta voluntad a partir de la esencia?

Lo anterior nos lleva a la deducción de que puesto que Dios es invariable, es evidente que al ser necesario por sí mismo, lo es en todos sus aspectos, por tanto no se puede admitir que el fluir de todas las cosas sea por medio de una decisión concebida, pues en este caso, tendería hacia algo que no es, lo que supondría introducir lo múltiple en la esencia, es por tanto preciso reconocer que Dios está acompañado de la existencia del todo que de él procede.

Nada sería posible si no existiera un ente necesario por su misma posibilidad. Desde esta necesidad incondicionada, la misma contemplación infinita que funda la emanación inteligible a partir del ser divino, pone por casualidad puramente esencial e inteligible, toda la cadena de necesidades condicionadas que constituyen el universo escalonado y descendente de la realidad múltiple.

La fundación de lo posible en lo necesario suplanta todo creacionismo, tanto más cuanto que aquella fundación se constituye exclusivamente en la línea del conocimiento que Dios tiene de sí mismo. De la inteligibilidad de la substancia divina emana la primera inteligencia que engendra el alma de la esfera celeste que abarca el universo. Este proceso descendente se prolonga hacia la última de las substancias intelectuales, la que rige el mundo sublunar y que no es otra que el entendimiento agente.

El entendimiento agente único y separado, causa en el hombre individual la abstracción de lo inteligible por lo que se supera a partir de sucesivas abstracciones apoyadas en esta esencia sensible del horizonte material, hasta alcanzar, por vía de ascenso abstractivo y discursivo, la contemplación del mundo inteligible.

El entendimiento posible, y el entendimiento agente son la potencialidad y la actualidad del alma misma respecto de los inteligibles que reciben de las imágenes en cuanto a su especificación, y a las que constituye en acto.

Análisis interdisciplinario del pensamiento:

FILOSOFICO

La universalidad de la vocación filosófica, como vocación humana, queda representada de manera ejemplar en el filósofo, entendido como hombre de ciencia. Por su ethos especial, la común vocación de verdad se hace entonces más severa y responsable. Cualquier hombre puede llegar a esa autenticidad o propiedad de su ser que depara la filosofía, sin ser hombre de ciencia. Pero nadie puede ser hombre de ciencia sin ser filósofo.

El ser es nombre de inmutabilidad pues todas las cosas que cambian, dejan de ser lo que eran y empiezan a ser lo que no eran. El ser verdadero, el

ser sincero, el ser auténtico no lo tiene sino el que no cambia... No hay allí si no es. (13)

No hay más que una solo y misma rectitud, por consiguiente no hay en las cosas más que una sola verdad. Solamente en sentido impropio hablamos de la verdad de éstas o aquellas cosas, puesto que la verdad no tiene su ser ni en estas cosas, ni por ellas, ni de ellas. La verdad soberana que subsiste por sí misma no pertenece a cosa alguna, sino que en cuanto la cosa es según ella, se dice que es su rectitud y su verdad.

El régimen de la verdad no se basa en ninguna verdad declarada. Esto crea una perplejidad. Si no sabemos cuál es la verdad principal ¿cómo puede el hecho simple de que hay verdad instituir y mantener la vigencia de un régimen de vida? El hecho sólo indica que la verdad es posible, y si es posible es necesaria, puesto que tiene en sí misma una fuerza imperativa superior a la de cualquier principio expreso.

"... el régimen de la verdad nos sitúa por encima de nosotros mismos, como en un mirador desde el cual apreciamos esa parte tan cuantiosa de nuestra existencia, y de la ajena, formada por todo aquello que de momento parece sustraerse a la verdad que son nuestras pasiones". (14)

El bien es difusivo de sí mismo. Si puede concederse por lo mismo su primacía en la línea de la causalidad, no tiene sentido poner esta primacía en lo absoluto ni colocarla más allá de la esencia. El bien no está fuera del ente ni sobre él, ya que su difusión es la perfectividad de lo actual. Es de la naturaleza del acto que se comunique a sí mismo, y así la habitud de perfectividad que define formalmente el bien, se fundamenta y constituye desde la actualidad misma del ente. Bueno es lo perfectivo a modo de fin y según su ser, y no sólo según la esencia inteligible de lo verdadero.

La verdad y el bien así entendidos se dan intrínsecamente en los entes creados y no ya denominativamente desde una verdad primera única. Pero la entidad, verdad y bien son en sí mismas y en cuanto tales diversas según su razón.

Por esto se explica la dependencia y la abaliedad (propiedad del ser abalio) del ente creado y de su estructura compuesta que lo patentiza intrínsecamente como partícipe del ser y como no siendo ente por sí mismo.

En tanto que objeto espacio-temporal del mundo, en tanto que estructura esencial de una situación espacio-temporal en el mundo, me ofrezco a las apreciaciones del prójimo. Esto también lo capto por el puro ejercicio del cogito: ser mirado es captarse como objeto desconocido de apreciaciones incognoscibles, en particular de apreciaciones de valor. Pero, precisamente, al mismo tiempo, que, por la vergüenza o el orgullo, reconozco lo bien fundado de esas apreciaciones, no dejo de tomarlas por lo que son: un libre trascender de lo dado hacia posibilidades. Un juicio es un acto trascendental de un ser libre. Así, ser visto, me constituye en un ser sin defensa para una libertad que no es la mía. En este sentido podemos considerarnos como esclavos, en tanto que nos aparecemos a otros. Pero esta esclavitud no es el resultado, histórico y susceptible de superación, de una vida de la forma abstracta de la conciencia. Soy esclavo en la medida en que soy dependiente en mi ser en el seno de una libertad que no es la mía y que es la condición misma de mi ser. En tanto que soy objeto de valoraciones que vienen a calificarme sin que yo pueda actuar sobre esa calificación ni siquiera conocerla, estoy en la esclavitud. Al mismo tiempo, en tanto que soy el instrumento de posibilidades que no son mis posibilidades, cuya pura presencia no hago sino entrever allende mi ser y que niegan mi trascendencia para constituirme

en un medio hacia fines que ignoro, estoy en peligro. Y este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para-otro.

El temor, en efecto, implica que me aparezco a mí mismo como amenazado a título de presencia en medio del mundo, no a título del Para-sí que hace que haya un mundo. Lo que está en peligro en el mundo es el objeto que soy yo, y como tal, a causa de su indisoluble unidad de ser con el ser que he de ser, puede traer, con su propia ruina, la ruina del Para-sí que he de ser. El temor es pues, descubrimiento de mi ser objeto, con ocasión de la aparición de otro objeto en mi campo perceptivo. Remite al origen de todo temor, que es el descubrimiento temeroso de mi objetividad pura y simple en tanto que rebasada y trascendida por posibles que no son los míos. Escaparé al temor arrojándome hacia mis propios posibles, en la medida en que considere mi objetividad como inesencial. Ello solamente es posible si me capto en tanto que soy responsable del ser ajeno. El prójimo se convierte entonces en aquello que me hago no ser, y sus posibilidades son posibilidades que niego y que puedo simplemente contemplar, o sea, posibilidades muertas. Así, trasciendo mis posibilidades presentes, en tanto que las considero como pudiendo ser trascendidas por las posibilidades ajenas, considerándolas desde el punto de vista de la única cualidad del prójimo que no es posibilidad suya propia, su carácter mismo de prójimo, en tanto que yo hago que haya prójimo, y considerándolas como posibilidades de trascenderme a mí tales que yo puedo siempre a mi vez trascenderlas hacia posibilidades nuevas. Así al mismo tiempo, he reconquistado mi ser-para-sí por mi conciencia de mí como centro de irradiación perpetua de infinitas posibilidades, y he transformado las posibilidades ajenas en posibilidades muertas afectándolas a todas del carácter de no vivido por mí, es decir, de simplemente dado.

Mi cuidado constante es, pues, contener al prójimo en su objetividad,

y mis relaciones con el prójimo-objeto están hechas esencialmente de ardides destinados a ser que siga siendo objeto. Pero basta una mirada del otro para que todos esos artificios se derrumben y yo experimente de nuevo la transfiguración del otro. Así, soy remitido de la transfiguración a la degradación y de la degradación a la transfiguración, sin poder nunca ni formarme una visión de conjunto de esos dos modos de ser del prójimo, pues cada uno de ellos se basta a sí mismo y no remite sino a sí mismo, ni atenerme firmemente a uno de ellos, pues cada uno tiene una inestabilidad propia y se desmorona para que el otro surja de entre sus ruinas: solamente los muertos son perpetuamente objetos sin convertirse jamás en sujetos. Pues morir no es perder la propia objetividad en el mundo: todos los muertos están ahí, en el mundo, en torno nuestro, pero es perder toda posibilidad de reverlarse como sujeto a un prójimo.

Así me veo llevado a esta paradoja, escollo de toda política liberal, que Rousseau ha definido con una palabra: debo obligar al Otro a ser libre. Esta coerción, no porque no se ejerza siempre no con la mayor frecuencia en forma de violencia deja de regular las relaciones entre los hombres. Si consuelo o tranquilizo, lo hago para desprender la libertad del prójimo de los temores o de los dolores que la oscurecen, pero el consuelo o el argumento tranquilizador es la organización de un sistema de medios para un fin destinado a actuar sobre el Otro y, en consecuencia, a integrarlo a su vez como cosa-utensilio en el sistema.

No hay que creer, empero, que una moral del *laissez faire* y de la tolerancia repetiría mejor la libertad ajena; desde el momento en que existo, establezco un límite de hecho a la libertad de prójimo, soy ese límite, y cada uno de mis proyectos traza ese límite en torno al Otro: la caridad, el *laissez faire*, la tolerancia, o cualquier actitud abstencionista, es un proyecto de mí mismo que me compromete y compromete al prójimo en su asentimiento. Realizar la

tolerancia en torno al prójimo es hacer que éste sea proyectado por la fuerza a un mundo tolerante. Es quitarle, por principio, esas libres posibilidades de resistencia valerosa, de perseverancia, de afirmación de sí, que hubiera tenido ocasión de desarrollar en un mundo de intolerancia. Lo cual es aún más manifiesto si se considera el problema de la educación: una educación severa trata al niño como instrumento, puesto que intenta plegarlo por la fuerza a valores que él no ha admitido; pero una educación liberal, no por usar de otros procedimientos deja de hacer una elección a priori de los principios y los valores en nombre de los cuales será tratado el niño. Tratar al niño con persuasión y dulzura no es constreñirlo menos. Así, el respeto de la libertad ajena no es más que una palabra vana: aún si pudieramos proyectar respetar esa libertad, cada actitud que tomáramos respecto del Otro sería una violación de esa libertad que pretendíamos respetar. La actitud extrema que se daría con total indiferencia frente al otro, no es tampoco solución: estamos ya arrojados al mundo frente al otro; nuestro surgimiento es libre limitación de su libertad, y nada, ni siquiera el suicidio, puede modificar esa situación original: cualesquiera que sean nuestros actos, en efecto, los cumplimos en un mundo en que hay ya otros y en que estoy de más con respecto a los otros.

En esta situación singular parece tener su origen la noción de culpabilidad y de pecado. Soy culpable frente al otro. Culpable, en primer lugar, cuando, bajo su mirada, experimento mi alineación y mi desnudez como una degradación que debo asumir; es el sentido del famoso "supieron que estaban desnudos", de la Escritura. Culpable, además, cuando a mi vez miro al prójimo porque, por el sólo hecho de mi afirmación de mí, lo constituyo como objeto y como instrumento, hago advenir a él esa alineación que él deberá asumir. Así, el pecado original es mi surgimiento en un mundo donde está el otro y, cualesquiera que fueren mis relaciones ulteriores con el otro, no serán

sino variaciones sobre el tema original de mi culpabilidad.

Pero esta culpabilidad va acompañada de impotencia, sin que esta impotencia logre lavarme de mi culpabilidad. Hiciere lo que hiciere en pro de la libertad del otro, mis esfuerzos, como hemos visto, se reducen a tratarlo como instrumento y a poner su libertad como trascendencia trascendida: pero, por otra parte, cualquiera que fuere el poder coercitivo de que dispongo, no alcanzaré jamás al prójimo en su ser-objeto. No podré dar nunca a su libertad más que ocasiones de manifestarse, sin lograr nunca incrementarla ni disminuirla, dirigirla ni apoderarme de ella. Así, soy culpable para con el prójimo en mi ser mismo, porque el surgimiento de mi ser lo dota, pese a él, de una nueva dimensión de ser; e impotente, por otra parte, para sacar provecho de mi culpa o para repararla.

"Todo el devenir: este devenir es el principio. El ser no es más que el no ser. Nada puede existir sin su opuesto; o más bien, este conflicto de los opuestos es inherente a la naturaleza de las cosas. Se unen completo e incompleto, constante y disonante, unísono y dísono, y de todo se hace uno y de uno se hacen todos". (15)

El ser del hombre es un hacer en el modo de hacerse: su existencia actual es un autodesenvolvimiento. En su acepción tradicional, el concepto de esencia no reconoce esta índole de actualización, nunca consumada y siempre productiva. Y desde luego, la producción evolutiva se explica menos aún si tiene que adscribirse al orden del accidente que es complementario del orden esencial.

El acto de ser; entendido como acto de hacer, es lo que mantiene el nexo ontológico entre el ser y el no ser en el interior del propio existente; entre el yo y todas las formas del no yo; entre el presente y el pasado del yo; entre el yo actual y el otro yo del pasado. La comprensión de estos nexos requiere una formalización dialéctica en la que no prestan servicio

las categorías de esencia y accidente.

La incertidumbre, por tanto es múltiple, hay la incertidumbre del ser que no está completo y definido desde el principio. El hombre es el ser carente del ser: el único al que no le basta el ser recibido para ser en propiedad, cuya existencia consiste en irse haciendo. De suerte que el ser propio es el ser hecho; pero el hacer no puede concluir, y de ahí la incertidumbre en cuanto a la inminente concreción del hacer en cada existente y en cada situación.

Soy un existente en medio de otros existentes. Pero no puedo realizar esta existencia en medio de otros, no puedo captar como objetos a los existentes que me rodean, ni captarme a mí mismo como existente rodeado, ni siquiera dar un sentido a esa noción de en medio de, excepto si me elijo a mí mismo no en mi ser, sino en mi manera de ser. La elección de este fin es elección de un aún-no-existente. Mi posición en medio del mundo, definida por la relación de utensilidad o adversidad entre las realidades que me rodean y mi propia facticidad, es decir el descubrimiento de los peligros que corro en el mundo, de los obstáculos que en él puedo encontrar, de las ayudas que se me pueden ofrecer, a la luz de una nihilización radical de mí mismo y de una negación radical e interna del en-sí, llevadas a cabo desde el punto de vista de un fin libremente propuesto: eso es lo que llamamos la situación.

La situación sólo existe en correlación con el trascender lo dado hacia un fin. Es la manera en que lo dado que soy y lo dado que no soy se descubren al Para-sí que soy en el modo de no serlo. Quien dice situación, pues, dice posición aprehendida por el Para-sí que está en situación. Es imposible considerar una situación desde fuera: se fija como forma en-sí. En consecuencia la situación no podría ser llamada ni objetiva ni subjetiva, aunque sus

estructuras parciales puedan y deban ser rigurosamente objetivas.

La situación no puede ser subjetiva, pues no es ni la suma ni la unidad de las impresiones que nos causan las cosas: es las cosas mismas y yo mismo entre las cosas; pues mi surgimiento en el mundo como pura nihilización de ser no tiene otro efecto que hacer que haya cosas, y no añade nada. En este aspecto, la situación delata mi facticidad, es decir, el hecho de que las cosas simplemente están ahí tal como son, sin necesidad ni posibilidad de ser de otro modo, y yo estoy ahí entre ellas.

Pero tampoco podría ser objetiva, en el sentido de algo puramente dado que el sujeto constataría sin estar comprometido en modo alguno en el sistema así constituido. En realidad, la situación, por la significación misma de lo dado (significación sin la cual no habría siquiera algo dado) refleja al Para-sí su libertad. Si la situación no es subjetiva ni objetiva, se debe a que no constituye un conocimiento, ni siquiera una comprensión afectiva del estado del mundo por un sujeto, sino que es una relación de ser entre un Para-sí y el En-sí por él nihilizado. La situación es el sujeto por entero (él no es nada más que su situación) y es también la cosa por entero (no hay nunca nada más que las cosas). Es el sujeto en cuanto ilumina las cosas por su propio trascender, si se quiere, o son las cosas en cuanto remiten al sujeto su propia imagen. Es la total facticidad, la contingencia absoluta del mundo, de mi nacimiento, de mi sitio, de mi pasado, de mis entornos, de la realidad de mi prójimo, y es mi libertad sin límites como aquello que hace que haya para mí una facticidad. Es esta ruta polvorienta y ascendente, esta ardiente sed que tengo, esta negativa de la gente a darme de beber porque no tengo dinero, o porque no soy de su país o de su raza, es mi desamparo en medio de estas poblaciones hostiles, con esta fatiga de mi cuerpo que acaso me impedirá alcanzar la meta fijada.

Pero es precisamente, también esta meta u objetivo, no en tanto que lo formulo clara y explícitamente sino en cuanto está ahí, doquiera, en torno a mí, como lo que unifica y explica todos esos hechos, como aquello que los organiza en una totalidad descriptible en vez de hacer de ellos una pesadilla en desorden.

Pero un tal ser que no tiene de modo inmediato consistencia alguna no es en-sí, sino que es esencialmente para un otro que es la potencia que lo absorbe. El hombre mitad perdida busca su unidad en lo otro y esta otredad es la que lo conduce a la otra orilla.

Mis pensamientos se bifurcan, serpentean, se enredan, recomienzan, y al fin se inmovilizan; río que no desemboca, delta de sangre bajo un sol sin crepúsculos. ¿Y todo ha de parar en este chapoteadero de aguas muertas?

"Voy por tu talle como por un río, voy por tu cuerpo como un bosque, como por un sendero en la montaña que en un abismo brusco se termina, voy por tus pensamientos afilados y a la salida de tu blanca frente mi sombra despeñada se destroza, recojo mis fragmentos uno a uno y prosigo sin cuerpo, busco a tientas". (15.I)

El hombre es él mismo y aquel otro. El animal, así como el hombre, pero en cuanto sujeto en general, es esencialmente unidad negativa consigo mismo, simple identidad consigo mismo, y tiene la certeza o el sentimiento de sí, acerca de su necesidad y acerca de su referencia a sí mismo. Esta referencia suya a sí mismo es contradicha por el sentimiento de que en él hay una negación, y el sí mismo se siente como potencia frente a esta negación suya, que aparece como apetencia y como objeto exterior que satisface esta apetencia. El que satisface su apetencia supera este límite que ha sido puesto en su apetencia en general. Por tanto, también en el animal se da el caso de que el límite se halla presente solamente en la medida en que es trascen-

dido. La realidad a la que lleva esta violencia dicotómica consiste precisamente en que la conciencia creyente es ella misma el concepto y ella misma reconocer lo contrapuesto que la intelección aporta. La conciencia creyente emplea dos medidas, y dos pesas; tiene dos clases de ojos y oídos, tiene dos lenguas y dos lenguajes, todas las representaciones son para ella dobles, pero sin confrontar este doble sentido. La conciencia se conduce ahí como un hombre que oyendo un ruido sospechoso en el sótano, se precipita al desván para comprobar que allí no hay ladrones y que, por consiguiente, el ruido era pura imaginación. En realidad, ese hombre prudente no se atrevió a aventurarse en el sótano.

Según W. Reich: "Los hombres están sometidos a sus condiciones de existencia de dos maneras: de manera directa, por la repercusión inmediata de su situación económica y social, y de manera indirecta, por la estructura ideológica de la sociedad. El trabajador, por ejemplo, está sometido, tanto a su situación de clase, como a la ideología general de la sociedad burguesa"*/. De aquí deducía Reich que el obrero medio no era claramente revolucionario ni claramente reaccionario, sino que lleva en sí mismo una contradicción entre actitud revolucionaria (a causa de su situación de clase) e inhibición burguesa (a causa del adoctrinamiento ideológico).

En efecto, lo que la conciencia recibe en sí es la esencia simple e igual a ella, pero es al mismo tiempo, la simplicidad de la negatividad reflejada en sí, que más tarde, por su propia condición natural, se despliega como lo contrapuesto, y de ese modo recuerda a la conciencia su modo anterior. Dicha simplicidad es el conocimiento que es el saber simple que se sabe su contrario, pero que sabe esto en él como superado.

*/ Michael Schneider. Título citado.- Pág(s) 60/1.

"En medio de mi libertad no existo por mí mismo, sino que soy para mí un presente en ella, pues puedo dejar de ser para mí y no imponer mi ser libre. Cuando soy realmente yo mismo, estoy cierto de que no lo soy por obra de mí mismo. La más alta libertad se sabe en cuanto libertad respecto del mundo la más profunda vinculación a la trascendencia". (16)

El argumento decisivo utilizado por el sentido común contra la libertad consiste en recordarnos nuestra impotencia. Lejos de poder modificar a gusto nuestra situación parece que no podemos cambiarnos a nosotros mismos. No soy libre de escapar a la suerte de mi clase, de mi nación o de mi familia, ni tampoco de edificar mi poderío y mi fortuna, ni de vencer mis apetitos más insignificantes o mis hábitos. Nazco obrero, mexicano, sifilítico por herencia o tuberculoso. La historia de una vida, cualquiera que fuere, es la historia de un fracaso. El coeficiente de adversidad es tal que hacen falta años de paciencia para obtener el más ínfimo resultado. Y aun así es preciso obedecer a la naturaleza para mandar en ella, es decir, insertar en las mallas del determinismo mi acción. Más de lo que parece hacerse, el hombre parece ser hecho por el clima y la tierra, la raza y la clase, la lengua, la historia de la colectividad de la que forma parte, la herencia, las circunstancias individuales de su infancia, los hábitos adquiridos, los acontecimientos pequeños o grandes de su vida.

El sujeto sólo es sujeto para el objeto, y el objeto sólo es objeto para el sujeto. Ambos sólo son lo que son en cuanto son para el otro. Pero esta correlación no es reversible. Ser sujeto es algo completamente distinto que ser objeto. La función del sujeto consiste en aprehender el objeto, la del objeto en ser aprehensible y aprehendido por el sujeto.

Ahora bien, si el objeto es diferenciado, esto es, determinado a existir por otro ser, tiene una causa. Por ende, todo lo que se origina o todo lo

que empieza a ser después de no haber sido, no puede existir por íntima necesidad o diferenciación, sino que debe conducirse indiferentemente para el ser o el no ser, no necesitando existir, mientras se le tome a él solo en consideración.

En realidad, la raza, la invalidez, la fealdad, no pueden aparecer, sino dentro de los límites de mi propia elección de inferioridad o de orgullo, en otros términos, sólo pueden aparecer con una significación que les es conferida por mi libertad; esto significa, una vez más, que son para el otro, pero que para mí no pueden ser a menos que yo las elija. La ley de mi libertad, que hace que yo no pueda ser sin elegirme, se aplica también aquí: no elijo ser para el otro a menos de elegirme tal como me aparezco al otro, es decir por una asunción electiva. Simplemente aunque dispongo de una infinidad de maneras de asumir mi ser para otro, no puedo no asumirlo; encontramos una vez más esa condena a la libertad que definíamos anteriormente como factibilidad: no puedo ni abstenerme totalmente con relación a lo que soy (para el otro), pues negar no es abstenerse, sino otro modo de asumir, ni padecerlo pasivamente (lo que, en cierto sentido, viene a ser lo mismo); en el furor, el odio, el orgullo, la vergüenza, en el rechazo asqueado o la reivindicación jubilosa, es menester que elija ser lo que soy.

El tránsito de lo uno a lo diverso, es ley esencial de todo progreso; el desarrollo de la tierra, la sociedad, los gobiernos, la industria, el comercio, los idiomas, la literatura, la ciencia, y el arte, suponen la misma evolución de lo simple hacia lo complejo, por medio de diferenciaciones sucesivas que podemos comprobar sencillamente en la formación de un ser vivo o en la evolución de las especies.

El desarrollo va siempre de lo más indiferenciado a lo más diferenciado; un hombre a lo largo de su evolución embrionaria es un vertebrado antes de

ser un mamífero antes de ser un primate, un primate antes de ser un homo sapiens, un homo sapiens cualquiera antes de ser un hombre determinado, es decir, una persona.

"trátese de un embrión o de una ramificación evolutiva, el progreso se realiza por la vía de la diferenciación gradual. No es ésta una simple inferioridad, una mera carencia o insuficiencia, sino que tiene en sí un valor positivo". (17)

En el curso del desarrollo la indiferenciación de las células germinales es la que mantiene y salva en ellas el poder de reproducir individuos. Si bien esta indiferenciación no es condición de inmortalidad, no por ello deja de ser condición de totipotencia.

"...por ser una célula indiferenciada es por lo que el huevo puede rehacer todo un ser, mientras que las células no pueden crear células, igualmente en la evolución de las especies, una forma muy especializada es una acabada, definitiva, no se puede esperar casi nada de ella, mientras que las formas indiferenciadas conservan en sí mismas virtualidades futuras...". (18)

Cabría decir de modo esquemático, que el progreso se realiza gracias a la diferenciación, pero que la posibilidad de progreso se mantiene gracias a la indiferenciación. La indiferenciación es una especie de seguro contra el agotamiento, contra la senilidad y contra la automatización, es como la reserva vital del porvenir.

Análisis interdisciplinario del pensamiento:

BIOLOGICO

El hombre es un compendio del tiempo, pero también es correlativo de la naturaleza. Su poder consiste en su multitud de afinidades, en el hecho de que su vida está entrelazada con todo el conjunto de seres orgánicos e inorgánicos.

El hombre es un haz de relaciones, un nudo de raíces (o condensación de fuerzas sociales).

La nueva imagen del hombre como un organismo vivo entre muchos condicionado por el medio, y que se entenderá mejor en términos de ajuste o desajuste, subyace en gran parte de la ciencia social moderna, incluyendo en ella las Relaciones Internacionales.

El organismo individual es tan sólo el vehículo (de los genes), parte de un elaborado diseño para conservarlos y esparcirlos, y como corolario, que para explicar la ética y los filósofos de la ética necesitamos comprender el papel de la evolución al dar forma a todo el diseño. Nuestro "complejo hipotalámico-límbico" invade nuestra conciencia con todas las emociones, odio, amor, culpa, temor y otras, y ha sido programado para actuar como si supiera que sus genes subyacentes proliferarán al máximo tan sólo si orquesta unas respuestas conductistas que pongan en acción una mezcla eficiente de supervivencia personal, reproducción y altruismo.

Edward O. Wilson, en su obra titulada "Sociobiología: la nueva síntesis", afirma: "En la visión microscópica, las humanidades y ciencias sociales se reducen a ramas especializadas de la biología. La historia, la biografía y la ficción son los protocolos de investigación de la etología humana; y la antropología y la sociología unidas constituyen la biología social de una sola especie de primates".*/

Se podría figurar el curso de la existencia colectiva por un gran cuerpo animado por una corriente de energía vital, que fluye sin cesar, y donde la materia y el espíritu se desplazan, se combinan, se entrecruzan y se penetran en varias y oscuras corrientes con modificaciones de color y

*/ Gerald Holton. Título citado. Pág. 236.

densidad, de temperaturas y volumen, de vibración y de radiación, de masas, de velocidad.

La forma de las instituciones, la organización política, las manifestaciones de la moral, de la religión y del arte, obedecen a un ritmo universal aunque los detalles de la decoración o los sucesos episódicos tengan variedad infinita.

Las apariencias ofrecen una maravillosa diversidad de matices, pero la profunda realidad mantiene rigurosa cohesión, y los más diversos factores de la vida se condicionan mutuamente, se ligan en estrecha unidad, cambian influencias, se combinan, se mezclan o entrelazan y forman la estructura viviente y cambiante de las sociedades sobre la base de las posibilidades económicas, geográficas y biológicas.

La existencia del hombre en el mundo es orgánica, se ha organizado desde siempre como un sistema hereditario. Su devenir lo regulan dos leyes: la ley de herencia biológica y la ley de herencia histórica. Cada individuo al venir al mundo, recibe de sus antecesores una dotación irrenunciable, que incluye ciertas capacidades psico-físicas y ciertas actualidades culturales. Unas y otras representan un caudal de posibilidades de ser, pues las dos leyes conjugadas garantizan la continuidad, y a la vez permiten la variedad. Continuidad y renovación son caracteres del proceso histórico, lo mismo que de la existencia individual.

Las funciones más generales del organismo: organización, adaptación y asimilación, conservación y anticipación, regulación y equilibración, vuelven a encontrarse todas en el terreno cognoscitivo, y desempeñan el mismo papel esencial.

Las ciencias que se ocupan del hombre, de la sociedad y de la historia tienen como base suya las ciencias de la naturaleza por lo mismo que las unidades psicofísicas sólo pueden ser estudiadas con ayuda de la biología, pero también porque el medio en el que se desenvuelven y en que tienen lugar sus actividades teleológicas, encaminadas en gran parte al dominio de la naturaleza, está constituido por ésta. En el primer aspecto, nos servirán las ciencias del organismo, en el segundo las de la naturaleza inorgánica. Y esta conexión consiste, por un lado, en que las condiciones naturales determinan el desarrollo y distribución de la vida espiritual sobre la superficie de la tierra, y, por otro, en que la actividad teleológica de los hombres se halla vinculada a las leyes de la naturaleza y condicionada por su conocimiento y aplicación. Tenemos aquí a Lucrecio, presentando la cosmovisión de los primeros atomistas griegos:

"Serán materia de mi canto
la mansión celestial, sus moradores;
de qué principios la naturaleza
forma todos los seres, cómo crecen,
cómo los alimenta y los deshace...
Cuando la humana vida a nuestros ojos
oprimida yacía con infamia
en la tierra por grave fanatismo,
que desde las mansiones celestiales
alzaba la cabeza amenazando
a los mortales con horrible aspecto,
al punto un varón griego asó el primero
levantar hacia él mortales ojos
y abiertamente declararle guerra...
La fuerza vigorosa de su ingenio
triumfa y se lanza más allá los muros
inflamados del mundo, y con su mente
corrió la inmensidad, pues victorioso
nos dice cuáles cosas nacer pueden,
cuáles no pueden, cómo cada cuerpo
es limitado por su misma esencia...
Preciso es que nosotros desterremos
estas tinieblas y estos sobresaltos,
no con los rayos de la luz del día,
sino pensando en la naturaleza.
Por un principio suyo empezaremos:
ninguna cosa nace de la nada;
no puede hacerlo la divina esencia:
aunque reprime a todos los mortales

el miedo de manera que se inclinan
 a creer producidas por los dioses
 muchas cosas del cielo y de la tierra,
 por no llegar a comprender sus causas.
 Por lo que cuando hubiéremos probado
 que de la nada nada puede hacerse,
 entonces quedaremos convencidos
 del origen que tiene cada cosa;
 y sin la ayuda de los inmortales
 de qué modo los seres son formados".*/

Comemos, bebemos y nos reproducimos, no porque la humanidad haya llegado a un acuerdo de que ello es deseable, sino porque, como máquinas, nos vemos obligados a hacerlo. Somos activos porque nos vemos obligados a serlo por procesos de nuestro sistema nervioso central... La madre ama y cuida a sus hijos, no porque los metafísicos tengan la idea de que esto es deseable, sino porque el instinto de cuidar a los hijos ha sido heredado tan distintamente como los caracteres morfológicos del cuerpo femenino... El concepto mecanicista de la vida no sólo es compatible con la ética: parece la única concepción de la vida que puede llevarnos a un entendimiento de la fuente de la ética.

Ahora bien, el sistema genético, cuyos caracteres de totalidad organizada y de autorregulación es inútil esbozar, está relacionado con el sistema epigenético por un conjunto de circuitos de feedbacks: si el primero es la fuente del segundo al que orienta durante el transcurso de todo desarrollo, el segundo reacciona sin embargo sobre el primero, ya en el seno del desarrollo normal y también en la medida en que los reforzamientos y los obstáculos debidos al medio durante la ontogénesis tiene como efecto activar o inhibir tal o cual aspecto de este desarrollo. El sistema epigenético domina a su vez, la explotación del medio pero depende de él, puesto que el organismo elige su medio y lo transforma a la vez que lo explota a título de alimentación.

*/ Lucrecio. De la Naturaleza de las Cosas. Libro I.

La selección no obra de ningún modo de forma exclusiva para todo o por nada, sino que desemboca esencialmente, en cambios de las proposiciones y en reestructuraciones de los factores del pool genético y después de los genomas, estos últimos reaccionan a lo largo de las generaciones siguientes, mediante recombinaciones genéticas (de importancia superior a las simples mutaciones) y el ciclo total continúa.

Si dividimos a la reproducción en sus dos componentes principales, de conservación o repetición y de recombinación de los caracteres transmitidos, es obvio que estos dos aspectos tampoco son extraños a los mecanismos de repetición y de interferencias combinatorias de que dan testimonio las inteligencias individuales en sus interacciones.

Por otra parte, en el terreno propiamente cognoscitivo sería simplemente inverosímil pretender explicar el progreso de las estructuras lógico matemáticas en el hombre por un mecanismo análogo al que se utiliza para explicar la formación de los cascos en los caballos o de las aletas en el pez.

La selección biológica se refiere, en efecto, a la supervivencia, mientras que la victoria de una idea sobre la otra obedece a su valor de verdad. Ahora bien, si es indiscutible que una inteligencia mayor ligada a un progreso en la cerebralización, es a grandes razgos, un factor favorable de supervivencia para la especie, la explicación no significa nada tan pronto como entramos en los detalles de las adaptaciones cognoscitivas. Una aplicación precisa de la lógica supone, por ejemplo, una obligación constante de no contradicción, programa difícil de cumplir y del que casi no se preocupan los individuos que no tienen mayor deseo de exactitud y de verdad; ahora bien, esta falta de honestidad intelectual puede tener alguna ventaja práctica (generalmente es más cómodo poder contradecirse) y, cuando el escrúpulo de veracidad termina por imponerse, no es ciertamente por razones de concurrencia

o de selección en función únicamente de la utilidad, sino en virtud de elecciones dictadas por la organización interna del pensamiento. Explicar mediante la sola selección en el sentido del mutacionismo, por qué el cerebro humano ha sido capaz de construir estructuras lógico-matemáticas tan admirablemente adaptadas a la realidad física es pues, impensable, pues los factores de utilidad y de supervivencia no habrían conducido más que a instrumentos intelectuales burdamente aproximativos, ampliamente suficientes para la vida de la especie y de los individuos, y no a esa precisión, ni sobre todo a esa necesidad intrínseca que exigen ambas, una explicación mucho más profunda de la adaptación que la que se efectúa por selección a posteriori en el seno de variedades aleatorias.

Las representaciones colectivas son resultado de una cooperación inmensa, que se extiende no sólo en el espacio, sino también en el tiempo; para crearlas, una multitud de mentes se han asociado, se han unido y han combinado sus ideas y sentimientos; para ellas, largas generaciones han acumulado su experiencia y sus conocimientos. Por tanto, se ha concentrado en ellas una actividad intelectual singular infinitamente más rica y compleja que la de los individuos aislados. Su origen es el alma colectiva (*l'ame collective*), la conciencia colectiva (*la conscience collective*) y ésta posee naturaleza distinta y leyes específicas, notablemente diferentes de las de las mentes individuales. Es sui generis.

Los totales sólo pueden ser comprendidos en términos de sí mismos, en términos de las cualidades que son descubiertas en ellos pues tienen un carácter irreductible al de los simples componentes. Los fenómenos de la vida, por ejemplo, no pueden ser descritos adecuadamente en términos de las leyes físico-químicas. Las sensaciones, aunque dependen del cerebro, puesto que están compuestas por modificaciones moleculares, son, sin embargo, algo

más porque resultan de una nueva síntesis sui generis en la que esas modificaciones entran como elementos, pero en la que son transformadas por el hecho mismo de su fusión. De la combinación de las sensaciones de acuerdo con leyes muy diferentes a las de la fisiología o morfología cerebrales, surgen imágenes y finalmente ideas generales. Eso agota la naturaleza de las mentes individuales. Existe, sin embargo, una realidad psíquica más elevada que procede de la convergencia, asociación, interacción y unión de conciencias elementales, es decir, individuales. Sus características y capacidades son únicas, puesto que, aunque igualmente absortas en las operaciones de pensar, sentir y actuar, esas funciones divergen materialmente de las funciones análogas de las mentes individuales.

Es verdad que la mente colectiva depende del orden material y de los individuos asociados y que varía con el número de estos últimos, con su disposición geográfica, con la naturaleza de los medios de comunicación, con el estadio alcanzado por el desarrollo económico, etc.; sin embargo, la síntesis de la que nace:

"provoca el desencadenamiento de todo un mundo de sentimientos, ideas e imágenes que, una vez nacidos, obedecen a leyes propias.
Se atraen mutuamente, se repelen entre sí, se unen, se dividen y se multiplican, aunque esas combinaciones no sean ordenadas ni necesitadas por las condiciones de la realidad subyacente. La vida creada de ese modo goza de tan grande independencia que a veces se permite manifestaciones desprovistas de cualquier utilidad que pueda ser, por el simple placer de afirmarse a sí misma". */

"El individuo no es un elemento o una fuente independiente, sino una población, más o menos limitada en relación al conjunto, aunque de todas maneras de naturaleza colectiva o interactiva, así pues, es una especie de microcosmos que refleja esta población ya que su genoma es un compuesto que

*/ Emile Durkheim. Religious Life. Pág 424.

representa un sector más menos amplio del pool genético (en el límite también puede ser una representación completa, en el sentido de un endomorfismo por correspondencia unívoca entre el todo y las partes". (19)

Sin embargo, el hecho de que un organismo pueda reaccionar a una acción del medio ambiente mediante una somación implica, en su citoplasma, independientemente de sus genes, la posibilidad de un mecanismo realizador, desviación de un mecanismo génico o quizá plasmagénico. Este mecanismo una vez realizado ¿no puede desencadenarse de nuevo más fácilmente después por un fenómeno génico? La somación esbozaría en cierta manera la mutación, así se explicarían, entonces las fenocopias.

"...a partir de n genes diferenciales, habría dos elevado a n clases de combinaciones de caracteres y por consiguiente dos elevado a n individuos diferentes, dado que en la especie humana hay centenares, e incluso millares de genes diferenciales, es fácil admitir que el número de combinaciones posibles es realmente inimaginable..." (20)

He aquí al niño ya en su cuna. Tiene tras de él un largo pasado, una larga historia cargada de antecedentes, todo un registro biológico. Incluso si no ha sido claramente marcado por su herencia genética e incluso si no ha sufrido lesiones en su aventura prenatal, o por el traumatismo del nacimiento, el niño ha recibido ya toda una serie de influencias más o menos desfavorables, más o menos desgraciadas que han podido lastrarle, inferiorizarle, contribuyendo así a hacerlo menos adaptable. Hay pues razón para decir que lo que hacemos depende de lo que somos, pero debe añadirse que somos en cierta medida lo que hacemos y que nos creamos continuamente a nosotros mismos. ¿Qué significa crearse a sí mismo? Se crea con lo dado. El acto requiere unos materiales primarios, a los que se imprime una forma nueva. La existencia consiste en dar forma a lo recibido por herencia: herencia biológica y herencia de cultura. Por tanto, la historia como pasado es causa

contribuyente de la historia como acción actual. El ser humano tiene una genealogía: existencia es presencia actual del pasado. Esto es decir, que la herencia del pasado se combina con la dotación orgánica y psíquica para formar una especie de clave genética para el futuro. Pero esta clave no determina unívocamente el curso de la acción; sólo delimita sus posibilidades. La existencia es receptora, pero añade siempre algo más, algo nuevo a lo recibido, y con variaciones imprevisibles. La programación no es uniforme.

Al hombre de nuestros días, dotado de sentido histórico, le resulta asequible esta verdad: que pensar el mundo es cambiarlo. El mundo, como creación humana, no se ha transformado en la historia sólo por acciones prácticas, mediante cambios institucionales de carácter económico y político. Desde luego, estas mutaciones están guiadas por pensamientos: resultan de unos actos proyectados de acuerdo con alguna concepción del mundo. Pero la misma concepción es mundana: es ya productora de un cambio, antes de que el proyecto se realice, y aunque no llegue a realizarse. Las innovaciones estéticas, por ejemplo, surgen en un mundo y cambian este mundo con su sola presencia, sin que interfieran directamente en la vida institucional.

Estos hechos son patentes. Acaso sea menos fácil captar la verdad de esta otra afirmación: que pensar el ser es cambiar el mundo.

El acto de pensar el ser, de establecer con él una relación pura de verdad, introduce en el mundo un quehacer que no sólo era insólito, sino que imponía un reacomodo en todos los demás quehaceres mundanos. Desde Grecia, y dondequiera que la filosofía hace acto de presencia, el hombre vive en un mundo en que el ser es, por excelecia, lo pensable.

Esta creación de sí por sí es tanto más completa, cuanto mejor se razona sobre lo que se hace.

Hablando de un modo más general, la formación y fijeza del carácter han de entenderse en función de una escala móvil; el individuo empieza la vida con ciertas cualidades que le hacen ir en determinada dirección, pero su personalidad es todavía suficientemente maleable para dejar que el carácter se desarrolle en muchas direcciones diferentes dentro del marco dado. Cada paso que da en la vida reduce el número de posibles resultados futuros. Cuanto más fijado está el carácter, mayor debe ser el impacto de los factores nuevos para que se produzcan cambios fundamentales en la dirección o la evolución ulterior del sistema. Al final, la libertad de cambiar es tan ínfima, que sólo un milagro parece sería capaz de efectuar un cambio.

Permítaseme observar aquí, por lo que valga, que sean cuales fueren el mérito y el éxito últimos de la socio-biología como ciencia auxiliar para el estudio y comprensión de las Relaciones Internacionales, su objetivo me parece útil. Tengo un cuádruple conjunto de razones para hacer este juicio. Primera, la ciencia necesita más de tales esfuerzos de gran envergadura e intelectualmente estimulantes, más que de nuestra habitual dosis de pequeñas adiciones al pálido montón de arena de los resultados individuales analíticos. En segundo lugar, aun si falla, a la postre, el desafío que la sociobiología ha lanzado a las disciplinas vecinas habrá de tener un efecto poderoso, quizás transformador sobre algunas de ellas, aun si no a lo largo de los lineamientos supuestos por sus proponentes. Así es como se logra el progreso. En tercer lugar, considero tales concepciones como un artefacto cultural significativo por derecho propio, porque representa, bastante precisa y elocuentemente, una cosmovisión típica y actual, que caracteriza a esta parte del siglo XX; por ejemplo, en su petición de una forma compleja de determinismo y materialismo flexibles, casi estocásticos, en su interés, aparentemente desapasionado, por la ética secularizada, y en su hincapié en la racionalidad y su

desdén a las formas simbólicas. En suma, con todas sus limitaciones, ejemplifica lo que suele considerarse como parte del mejor pensamiento de hoy. En cuarto, y último lugar, las discusiones de la sociobiología ofrecen una oportunidad para emprender la tarea, difícil, y por lo tanto, a menudo descuidada, de evaluar las posibles repercusiones éticas y de valores humanos de su propia labor científica.

Análisis interdisciplinario del pensamiento:

METAFISICO

Si toda metafísica, en efecto, supone una teoría del conocimiento, también toda teoría del conocimiento supone una metafísica. Esto significa, entre otras cosas, que un idealismo empeñado en reducir el ser al conocimiento que de él se tiene debería asegurar previamente, de alguna manera, el ser del conocimiento. Si se comienza, al contrario, por poner al conocimiento como algo dado, sin preocuparse de fundar su ser, y si se afirma en seguida que esse est percipi, la totalidad percepción-percibido, al no estar sostenida por un sólido ser, se derrumba en la nada. Así, el ser del conocimiento no puede ser medido por el conocimiento: escapa al percipi. Y así, el ser-fundamento del percipere y del percipi debe escapar al percipi: debe ser transfenoménico. Volvemos al nuestro punto de partida. Empero, puede concedérsenos que el percipi remita a un ser que escapa a las leyes de la aparición, pero sosteniendo a la vez que ese ser transfenoménico es el ser del sujeto. Así el percipi remitiría al percipiens: lo conocido al conocimiento y éste al ser cognoscente en tanto que es, no en tanto que es conocido: es decir, a la conciencia. Es lo que ha comprendido Husserl, pues si el noema es para él un correlato irreal de la noesis, que tiene por ley ontológica el percipi, la noesis, al contrario, le aparece como la realidad, cuya principal característica es darse, a la reflexión que la conoce, como habiendo estado ya ahí antes. Pues la ley de ser del sujeto cognoscente es ser

consciente. La conciencia no es un modo particular de conocimiento, llamado sentido interno o conocimiento de sí: es la dimensión de ser transfenoménica del sujeto.

La ciencia no puede versar sobre lo contingente, sino sobre lo esencial. La metafísica humana, por moverse en el orden del concepto o de la noticia abstractiva tiene que ser esencialista. Pero el esencialismo, como su misma metafísica, no tiene carácter último y fundamental, ni puede conducir a un monismo idealista, precisamente por la conciencia del carácter funcional del saber conceptual o abstractivo.

El empeño esencialista se profesa metódicamente, y en él se funda la preferencia de las premisas necesarias, que parten de las esencias en su posibilidad, sobre las contingentes que tomarían su punto de partida en la existencia de las cosas finitas. De aquí que la idea de la posibilidad de lo sumo efectivo finito y eminente, es decir, su composibilidad con el ente, sea el nervio de la prueba de la existencia del ente finito.

Las divisiones del ente en finito e infinito, contingente y necesario, creado e increado, potencial y en acto puro, se construyen conceptualmente sobre el contexto de la analogía de atribución. La vía de ascenso al conocimiento de los hechos, en coherencia con los presupuestos noumenológicos, se realiza por el camino de la eficiencia y de la necesidad del tránsito de lo contingente a lo necesario. El ente creado no puede definirse metafísicamente por una estructura interna o una concepción acto potencial, sino precisamente por su dependencia o abaliedad.

"Effettivamente, l'essere legati e il rimanere in una certa misura irriducibili, o meglio, il compenetrarsi, il fondersi parzialmente senza identificarsi, il partecipare alle stesse totalità e combattersi, rivelandosi sovente

contemporáneamente amici e nemici, centri simultanei di attrazione e di repulsione, focolai di conforto o di minaccia, il che é la sorte dell' uomo che vive in societá, dei noi, dei gruppi, delle societá intere, non é forse un muoversi non solamente nella sfera della complementaritá per compensazione, ma anche in quella dell'ambiguitá, un ambiguitá che sésaspere facilmente in ambivalenza". (21)

Todas nuestras representaciones en realidad son referidas por el entendimiento a algún objeto, y como los hechos no son nada más que representaciones, el entendimiento las refiere a algo, como objeto de la intuición sensible; pero ese algo es sólo, en ese respecto, el objeto trascendental. Este empero significa un algo = X, del cual nada sabemos ni en general podemos saber (según la actual disposición de nuestro entendimiento), y que sólo puede servir como un correlato de la unidad de la apercepción con la unidad de lo múltiple en la intuición sensible, por medio de la cual el entendimiento unifica lo múltiple en el concepto de un objeto. Este objeto trascendental no se puede en modo alguno separar de los datos sensibles, porque entonces no queda nada por medio de lo cual sea pensado. No es pues objeto alguno de conocimiento en sí mismo, sino sólo la representación de los hechos bajo el concepto de un objeto en general.

Si fuese preciso que nuestra intuición fuese de tal modo que representáse cosas tal como son en sí mismas, no existiría intuición alguna a priori, sino que todas serían empíricas. Pues lo que esté contenido en el objeto mismo puedo saberlo solamente si está presente ante mí y me es dado. Sin duda es también incomprendible cómo, la intuición de una cosa presente, debe dármele a conocer tal como en sí es, puesto que sus propiedades no pueden transportarse a mi capacidad de representación; aunque se me conceda la capacidad de esto, no pueden efectuarse a priori semejantes intuiciones, esto es, antes de que se me haya representado el objeto, pues sin esto no se puede

concebir ninguna base de la relación de mi representación con él, exceptuando el caso de que apoye en la inspiración. Solamente de un modo es posible que mi intuición proceda a la realidad del objeto y se efectuó como conocimiento a priori, a saber: si no contiene otra cosa que la forma de la sensibilidad que procede en mi sujeto a toda impresión real por medio de la cual soy afectado por el objeto. Así no digo: la cosa en sí misma contiene una magnitud, su realidad un grado, su existencia el enlace del accidente con una sustancia, y así sucesivamente; pues esto no puede probarlo nadie, porque es absolutamente imposible un enlace sintético de meros conceptos, donde falta de una parte, toda relación a la intuición sensible, y de otra parte, todo enlace de la misma en su experiencia posible.

La limitación esencial del concepto en este principio es: que toda cosa está sólo dada necesariamente a priori como objeto de la experiencia bajo las condiciones expresadas.

De lo anterior se deduce que si no tengo el menor concepto de un enlace tal de las cosas en sí mismas tal como puede existir en cuanto sustancia, o tal como pueden obrar como causa o estar dadas con otras en comunidad (como parte de un todo real), menos aún puedo concebir tales propiedades en los fenómenos como fenómenos (porque aquellos conceptos no contienen lo que está dado en los fenómenos), sino lo que el entendimiento solamente puede pensar. La unidad del objeto será determinada simplemente por el entendimiento, y ciertamente según condiciones que estén dadas en su propia naturaleza; y así, es el entendimiento el origen del orden general de la naturaleza, en tanto que concibe todos los fenómenos bajo sus propias leyes, y por eso, realiza, a priori, ante todo, la experiencia según su forma y, en virtud de estas leyes, todo lo que debe ser reconocido sólo por la experiencia, está sometido necesariamente a ellas. Pues nada tenemos que ver con la naturaleza de las

cosas en sí mismas, que es igualmente independiente de las condiciones de nuestra sensibilidad que de las de nuestro entendimiento, sino con la naturaleza, como un objeto de experiencia posible y así, el entendimiento, en tanto que hace a esta posible, hace igualmente, que el mundo de los sentidos, no sea objeto alguno de la experiencia o una naturaleza.

La metafísica, aparte de los conceptos naturales, que encuentra siempre su aplicación en la experiencia, se ocupa también de conceptos puros de la razón que jamás han sido dados en experiencia alguna posible siempre, por consiguiente, de conceptos y de afirmaciones, cuya realidad objetiva, para que no sean puras quimeras, cuya verdad o falsedad no pueden ser confirmadas o reveladas por experiencia alguna; y esta metafísica es por lo demás, aquella que constituye el objeto principal de la misma, del cual todo lo otro es medio, y así, necesita esta ciencia de una deducción en sí misma.

La metafísica común busca los conceptos elementales del entendimiento para hacerlos claros por medio del análisis y determinarlos por medio de la explicación. Es la razón que no tiene la fuente de sus conocimientos en los objetos o en su intuición, sino en sí misma.

La ley genuina de la razón, debe consistir en que ésta asigne al entendimiento buscar, sin fin, la causa de la causa, la parte de la parte, con la intención de alcanzar la totalidad del sistema de las cosas, pero sin embargo, le advierte también que no acepte causa alguna, o parte alguna que encuentre por la experiencia, como la última y la primera. Nuestra razón, por todos sus principios a priori, no nos enseña más que meros objetos de experiencia posible, y aún de estos, no más que lo que puede ser reconocido en la experiencia; pero esta limitación no impide que nos conduzca hasta el límite objetivo de la experiencia, a saber: la relación con algo que, ello

mismo, no debe ser objeto de la experiencia, pero que sin embargo, debe ser el fundamento superior de toda ella, sin enseñarnos, pues, algo de ella en sí, sino solamente en relación a su propio uso total y dirigido a los más altos fines en el campo de la experiencia posible.

Lo no sensible o hiperfísico nunca puede ser popular, como ninguna metafísica formal en general, aunque los resultados de esta especie de metafísica pueden demostrarse con toda claridad a una razón sana, a un metafísico sin saberlo. En tales casos hay que renunciar a ser entendido por todo el mundo y hasta al lenguaje popular. Hay necesidad por el contrario, de ceñirse a la precisión del lenguaje de la escuela (porque la escuela tiene también su propio lenguaje), aún a riesgo de ser acusado de pedante. Para una razón que no puede perder el tiempo, es el único medio de darse a entender, y de salir adelante.

En el pensamiento metafísico se cuenta tan poco con el principio moral de determinación, que se crean garantías imaginarias cuando faltan las reales; como por ejemplo: los rejangs, pueblos paganos de Sumatra, juran por los huesos de sus parientes difuntos, a pesar de que no creen en una vida futura. Otro ejemplo es el juramento de los negros de Guinea por sus fetiches, y hasta por la pluma de un pájaro, pidiéndole que les rompa la cabeza, etc. Creen que hay una potencia invisible, dotada o no de razón, la cual goza por su naturaleza de una fuerza mágica cuyo efecto se excita por medio de una invocación oculta. Semejante creencia debería llamarse superstición, es no obstante indispensable para interpretar objetivamente los hechos sociales, porque si se prescindiera de ella, el investigador no tendría medios suficientes para descubrir los elementos ocultos tras del problema e interpretarlos con la debida certeza. Es pues notoria la importancia que representa tomar en cuenta dichas creencias, por ejemplo:

"Antaño la violeta tricolor (pensamiento silvestre) exhalaba un perfume más suave que la violeta de marzo (o violeta fragante). Crecía entonces en medio de los trigos, que pisoteaban todos los que la querían recoger. La violeta tuvo piedad del trigo y le suplicó humildemente a la Santa Trinidad que le quitara su perfume. Su plegaria fue oída y por eso se le llama flor de la trinidad". (22)

"Admiráis mis pétalos, dice la flor de la violeta, pero mirádlos más de cerca: el de abajo se despliega, es la malvada madrastra que se apodera de todo; se ha instalado sobre dos sillas a la vez, puesto que como veis, hay dos sépalos debajo de ese gran pétalo. A su derecha y a su izquierda se encuentran sus propias hijas, cada una tiene su asiento y muy lejos de ella, se ve a los dos pétalos de arriba: sus dos hijastras que se acurrucan humildemente sobre el mismo asiento. Entonces Dios se apiadó de la suerte de las hijastras desamparadas; castigó a la malvada madrastra volviendo a la flor sobre su pedúnculo: la madrastra que se encontraba arriba cuando la flor estaba en el lado bueno, se encontrará en lo sucesivo abajo, y una gran giba le ha crecido en la espalda; sus hijas reciben una barba en castigo de su orgullo, y ésta las hace ver ridículas a los ojos de todos los niños que las miren, en tanto que las hijastras despreciadas, ahora están colocadas más alto que ellas". (23)

Análisis interdisciplinario del pensamiento:

PSICOLOGICO

Con la finalidad expresa de alcanzar un planteamiento integral del problema del conocimiento es indispensable incluir a éste dentro de una consideración antropológica que implica a su vez a la psicología.

La constelación de capacidades y modos de captación de objetos que presenta la subjetividad se manifiesta como una multitud de regiones que se condicionan, se interfieren y se ocultan mutuamente.

Abordaremos pues, lo que aparece como una primera división obvia de los niveles de subjetividad.

Los infraliminales

Los intraliminales

Y los supraliminales

Estos, como podremos observar, a su vez, se dividen en otros varios. En función de su relación con aquello que llamamos el umbral de la conciencia. "(límen)"

NIVEL INFRALIMINAL

En la actualidad, el criterio reinante en el psicoanálisis */ parece reconocer una división del nivel infraliminal, que podríamos plantear de la siguiente manera:

Lo inconsciente.- Aquello que nunca habría sido consciente.

Lo subconsciente.- Aquello que habría sido alguna vez consciente pero que fue olvidado o reprimido.

Lo pre-consciente.- Se refiere a contenidos (inconscientes o subconscientes) que están a punto de conscienciarse.

Un acto psíquico pasa generalmente por dos estados o fases, entre las cuales se encuentra intercalada una especie de examen (censura). En la primera fase es inconsciente y pertenece al sistema Inc. Si al ser examinado por la censura es rechazado, le será negado el paso a la segunda fase, lo calificaremos de reprimido y tendrá que permanecer inconsciente. Pero si sale triunfante del examen, pasará a pertenecer al segundo sistema CC. Sin embargo su relación con la conciencia no quedará fijamente determinada por tal pertenencia, ya que no es consciente pero sí capaz de conciencia. Quiere esto decir, que bajo determinadas condiciones puede llegar a ser objeto de la conciencia, sin que a ello se oponga resistencia alguna.

La historia del intento por aplicar un método científico analítico que orientase un acercamiento racional al inconsciente, produjo en un principio las más dispares tendencias. A partir de 1892 se considera a Freud como el primer autor que lleva a cabo una exposición tematizada científicamente, acerca del inconsciente, mismo que identifica con libido reprimida o fondo

*/ Carlos Hidalgo Ponce León. Antologías de la ENEP Aragón. Psicología Social. Pág. 26.

energético libidinal, el que a su vez aparece como constitutivo real de la casi totalidad del universo de impulsos inconscientes que se verifican en un sujeto humano, entre los cuales el Yo correspondería a una especie de formación tardía y superficial en ésta masa de impulsos inconscientes, en cuya manifestación Freud cree descubrir que, debido a la falta de libertad y el constreñimiento que provoca la actitud represiva de la civilización (Occidental), han quedado "Las inspiraciones humanas convertidas en tabús" estableciendo la consigna de la coincidencia entre libertad y necesidad como único estado integralmente auténtico para corresponder a las necesidades más profundas del ser humano.

Para Alfred Alder, el inconsciente representa el conjunto de tendencias competitivas: dinamo y orientación del sujeto en el seno de la familia y de la sociedad, es decir, representa la búsqueda de la "super compensación" que ofrece el propio medio familiar como conducto a un medio mayor y que expone por lo tanto al individuo a la elección entre una doble alternativa: auto realización o neurósis.

Jung distingue tres modos diferentes de manifestarse del Inconsciente colectivo: uno común a toda la humanidad; otro racial o continental; y finalmente, modos especiales motivados de la situación nacional actual. En este contexto, las dimensiones colectivas del inconsciente societario se manifiestan en una constelación de sueños, mitos individuales del neurótico y mitos colectivos que se remiten unos a otros respondiéndose misteriosamente y expresando la unidad del individuo, la especie y el cosmos.

La cultura representa ese mundo de significantes en el que se halla inmersa la subjetividad humana, y que se materializa a través del lenguaje, pero que no constituye una posesión consciente de la subjetividad, sino que

actúa de manera automática en su zona subliminal conformando el inconsciente discursivo cultural.

Tenemos que aclarar en orden de no introducir una deformación en la interpretación de los hechos, que el afán o búsqueda de placer en sí resulta incompatible, como categoría fundamental de análisis del inconsciente con la realidad, salvo en los casos considerados morbosos y que son de los que Freud parte y en los que insiste al grado de generalizar sus conceptos, proyectándolos, incluso en el tiempo en la esperanza de que en el futuro el psicoanálisis logre descubrir su fundamento orgánico refiriéndose al psiquismo. Pero al mismo tiempo, el hecho de tratarse de casos morbosos, no los excluye de la realidad particularmente cuando vemos que, aunque de carácter patológico, los centros urbanos de las metrópolis occidentales, presentan un ascendiente de incalculables proporciones en la extensión de las conductas morbosas a lo que contribuye el decantamiento que va imponiendo un sistema de vida orientado a la gratificación sensorial, la gnanancia, fenómeno que por lo general viene acompañado de dosis masivas de inseguridad, tensión y pérdida de la identidad.

Pongamos los puntos sobre las ies, el capitalismo, como espejo fiel, no puede negarse como una realización humana, todo lo grotesca, injusta y paradójica que se quiera, pero humana al fin y al cabo, producto del aflojamiento infringido a las formas de organización social medievales, y generador del espacio apropiado para el desenvolvimiento de un tipo de conocimiento crítico o auto-reflexivo, pero induciendo al mismo tiempo a una confusión caótica de las relaciones amoros-afectivas en donde el amor se materializa, deformándose, como manifestaciones de interés en los grupos cerrados sobre sí mismos, en un intento por paliar la inseguridad que provoca saberse en

un mundo individualizado egoístamente por los intereses más particulares.

Trasponiendo la fijación instintiva de la concepción freudiana, descubrimos el inconsciente libidinal como una dimensión básica de la subjetividad en su canalización y proyección de tendencias intersubjetivas unitivas y sentimentalmente relacionales, abarcando todos los niveles. No podemos ignorar que sin esta función el sujeto humano quedaría prácticamente bloqueado en una mismidad inmanente.

Los marxistas no reconocieron en general el factor subversivo de la psicología del inconsciente, a saber, descentrar el yo consciente y desmascararlo como un payaso impostor. Freud: "El yo desempeña el papel del tonto Augusto en el circo, que con sus gestos quiere convencer a los espectadores de que todos los cambios efectuados en la pista se deben únicamente a las órdenes que él imparte. Pero sólo lo creen los espectadores más jóvenes" */. La descentralización psicológica del yo burgués era, al mismo tiempo, expresión de la descomposición y de la crisis de la identidad burguesa del yo, cuyas condiciones sociales de reproducción no podían garantizarse ya, es decir, en última instancia, expresión de la descentración social y política de una clase que, en realidad, ya no mandaba en casa, porque desde comienzos del siglo la revolución proletaria estaba próxima en los países europeos desarrollados. El marxismo vulgar no concibió la asocialidad e irracionalidad del inconsciente como irritación inconsciente contra la dirección de la razón general colonizadora, es decir, contra la racionalidad del capital, cuya dinámica destructiva se había evidenciado en la época del imperialismo.

*/ Michael Schneider. Título citado. Pág(s) 34/5.

El marxismo soviético y los partidos comunistas que le seguían fueron incapaces de concebir el carácter combinado de la obra de Freud: a saber, que la afirmación conservadora de las bases económicas de la sociedad burguesa iba unida, al mismo tiempo, a una crítica subversiva de sus bases morales. Aun cuando Freud tomó una actitud escéptica ante la lucha de clases, la revolución proletaria y la construcción del socialismo en la Unión Soviética, abrió, sin embargo, un nuevo frente teórico y práctico contra la ideología de la sociedad burguesa. El núcleo subversivo de sus descubrimientos, a saber, que los deseos instintuales del individuo son incompatibles con las normas culturales de la sociedad era de una explosividad política que llevó con bastante frecuencia al psicoanálisis al borde de la ilegalidad. En la medida en que Freud subrayaba el carácter subversivo de los deseos oprimidos y reprimidos de los instintos, se hallaba, por tanto, en antagonismo irreconciliable con la sociedad burguesa.

"La sociedad no habrá de apresurarse a concedernos autoridad. Tiene que oponernos resistencia, pues la sometemos a nuestra crítica y la acusamos de tener gran parte de responsabilidad en la causación de las neurosis. Del mismo modo que nos atraemos la hostilidad del individuo al descubrir lo reprimido, la sociedad no puede pagarnos con simpatía la revelación de sus daños y de sus imperfecciones, y nos acusa de socavar los ideales porque destruimos algunas ilusiones".*/

Ahora bien, atendiendo a esta capacidad de conciencia damos también al sistema CC el nombre de preconsciente a la conciencia se encuentra codeterminado por una cierta censura, diferenciaremos más precisamente entre sí los sistemas Prc y Cc. Más por lo pronto nos bastará retener que el sistema Prc comparte las cualidades del sistema CC, y que la censura severa ejerce sus funciones en el paso desde el inconsciente al Prc (o Cc).

*/ Michael Schneider. Título citado. Pág(s) 34/5.

Hemos de suponer que en el sistema inconsciente existe un sentimiento erótico, que aspira a pasar al sistema Prc, pero la carga de que tal sistema fue objeto, por parte de este sistema, se retiró de él, como en un intento de fuga, y la carga inconsciente del libido de la representación rechazada es derivada en forma de angustia.

La representación sustitutiva desempeña entonces para el sistema CC (Prc), el papel de una contracarga, asegurándolo para la emergencia de la representación reprimida en el sistema CC, y constituyendo, por otro lado, el punto de partida de una angustia inconcebible.

Naturalmente soy consciente de que el fenómeno clínico de la represión no es sencillamente idéntico al fenómeno político-económico de abstracción de los valores de uso y de las necesidades y satisfacciones útiles vinculadas a ellos. Pero puede mostrarse, sin embargo, que entre el grado de abstracción que ha alcanzado la sociedad (capitalista) de mercancías a lo largo de su historia, y el grado de represión social de los instintos existe un nexo necesario. También soy consciente de que el concepto de rechazo en Freud sólo se refiere, en sentido estricto, a necesidades instintuales específicas, a saber, las necesidades sexuales, mientras que yo refiero este concepto, en un sentido mucho más amplio, a todas las necesidades sociales que pueden ser satisfechas con la producción de valores de uso. Esta ampliación del concepto de rechazo, me parece, empero, necesaria, porque su limitación al ámbito sexual oculta toda la extensión de la represión social de los instintos y necesidades. Pues la estructura monetaria, a medida que se desarrollaba históricamente, no sólo deformó y pervirtió la estructura sexual sino toda la estructura social de las necesidades.

La articulación de lo inconsciente se encuentra enlazada con la tentativa de representarnos al aparato onírico compuesto por una serie de instancias

o sistemas, de cuya relación entre sí hablamos desde el punto de vista especial, independientemente en absoluto de la anatomía real del cerebro.

"La elaboración de la vida onírica es un excelente ejemplo de los procesos que se desarrollan en los más profundos estratos inconscientes de la vida anímica, procesos que se diferencian considerablemente de los procesos intelectuales. Tal elaboración presenta también una serie de rasgos arcaicos, por ejemplo: el de un simbolismo predominante material que ya hemos encontrado exento de este carácter, en otros dominios de la actividad espiritual"(24)

El saber inconsciente es organizador de lo que el yo ignora, es inscripción y trabajo de significantes; a su vez, implica la idea de que saber y sujeto se encuentran separados. La suposición que tiene el sujeto no lo lleva a enfrentarse con otro sujeto, sino a enlazarse con otro significante que da como efecto una significación.

No hay sentido previo a la interpretación, el analista no es un buen traductor del inconsciente; es significante que encadena significantes que, a su vez, producen un sentido ya supuesto pero desconocido por el analizante.

El analítico más sutil, el más penetrante observador, no llegan nunca a descubrir sino una mínima parte de los móviles inconscientes que los guían. El deseo del analista es su decir a medias, enigmático. Decir que en tanto no se comprende provoca como respuesta un ¿qué quiere decir?, ¿qué quiere?; sorpresa del encuentro con la hiancia del deseo del otro allí donde el goce era supuesto, asombro ante el desencuentro con una palabra que pueda ilusoriamente cerrar esa hiancia y brinde un sentido a la existencia.

La interpretación es deseo, es lo que falta. Confrontando a esta falta, el sujeto puede llegar a renunciar a que su existencia tenga algún sentido, a la búsqueda de un significante que oculte su castración, a pedir una demanda del otro que lo sostenga, aun al precio del síntoma con el que paga por el goce que no se renuncia.

Nada demanda la interpretación, menos aun ser comprendida. La comprensión quieta, tranquiliza, adormece lo real; la interpretación lo despierta para dejarlo señalado como la verdadera causa, más allá de la demanda del otro que lo oculta. Impugnando el asidero que se puede encontrar en el otro, cuya inexistencia se encuentra de manifiesto, el análisis, como su nombre lo indica, divide al sujeto, lo despoja de todo significativo en que pueda reconocerse como uno.

Por esta caída del otro pierde el sujeto toda posibilidad de hallar un significativo donde pueda reconocerse como uno para ese otro. Deja de ser uno, único, para ser reducido a la categoría de un habla-ser (parlêtre) entre otros, causado por una pérdida y sin promesa de restitución. Hay una única certeza que el análisis puede establecer: que ninguna demanda del otro puede sustituir lo real de la ausencia de relación sexual, que no hay otro que pueda entender, ya que creer que este otro existe es el malentendido primordial.

Nuestros actos conscientes se derivan de un "substratum" inconsciente, formado en su mayor parte por influencias hereditarias. Este substratum entraña los innumerables residuos ancestrales que constituyen el alma de la raza. Detrás de las causas confesadas de nuestros actos, existen causas secretas e ignoradas por todos. La mayor parte de nuestros actos son móviles ocultos que escapan a nuestro conocimiento. Estos móviles consiguen, durante la noche, ponerse en contacto con uno de los deseos inconscientes que desde la infancia del sujeto se hallan siempre presentes en su vida anímica, aunque por lo regular reprimidos y excluidos de la existencia consciente, por medio de la energía que les presta este apoyo inconsciente, recobran su eficacia las ideas residuales de la actividad productora.

Desconocer el enorme exceso viviente que emana del receptáculo cerebral del hombre, y concentrarse en la comunicación y en la fabricación como si

fueran las únicas funciones humanas centrales, es pasar junto a la clave fundamental de todo desarrollo del hombre, a saber: el hecho de que ese desarrollo siempre ha tenido un aspecto subjetivo, o adaptativo, a veces irracional que con frecuencia amenaza la sobrevivencia humana.

Esta gastada metáfora queda ilustrada aquí por las cuevas múltiples, por una red de galerías, por un grupo de celdas cuyas puertas están a menudo encadenadas. Allí se meditan secretos, se preparan proyectos, y la acción camina bajo tierra. Estamos verdaderamente en el espacio interior de las intrigas subterráneas.

Mientras en el exterior todo es decoración, o a lo sumo operaciones poco molestas, en el interior se desarrolla la labor más difícil y más importante.

PSICOLOGIA SOCIAL

La psicología social es hoy una de las ramas de la ciencia psicológica de mayores perspectivas, que estudia los fenómenos psíquicos que surgen en el transcurso de la interacción entre los hombres en los grupos y colectividades, y en forma más amplia en las diferentes comunidades humanas organizadas y no organizadas.

Durante mucho tiempo en la ciencia psicológica se tomó como base para el análisis teórico a la personalidad como un fenómeno aislado. Sus nexos con la sociedad eran algo sobrentendido, pero no habían sido objeto de una investigación concreta. Hoy se percibe agudamente la necesidad de conocer de manera fidedigna los nexos psico-sociales entre los hombres.

Entre los fundadores de la psicología social figuran el jurista y sociólogo francés Gabriel Tarde (1843-1904); el sociólogo francés Gustave Le Bon (1841-1931) y el psicólogo norteamericano William Mc Dougall (1871-1938). Lo característico en su obra científica son las insistentes tentativas

por encontrar algún principio universal que permitiera explicar los fenómenos sociales desde las posiciones de la psicología. Tarde consideró que este principio era la imitación, Le Bon lo llamó contagio y Mc Dougall instintos. A raíz de la actividad de este grupo de científicos burgueses, que dedujeron las leyes sociales a partir de las propiedades de la psiquis individual del hombre, de los impulsos e instintos inconscientes de la gente, se creó una corriente particular dentro de la sociología burguesa que, en cierta medida, desarrolló la teoría de la psicología de las masa, esto es, una teoría de clase manifiestamente representativa de los intereses de las clases dirigentes de los Estados capitalistas.

Los investigadores que los sucedieron intentaron asimismo hallar principios únicos para toda la variedad de fenómenos sociales y psíquicos, y así presentaron como tales: el deseo (L. Ward), la nivelación de la personalidad en la masa (S. Siegel), el impulso sexual (S. Freud). Se sobreentiende que todas las tentativas de este tipo estaban destinadas a fracasar, ya que derivan de una premisa falsa, cuya esencia consistía en sustituir el enfoque económico y clasista en el análisis de los fenómenos sociales, ya fuera por una perspectiva estrechamente psicológica de la conducta de la masa, de la muchedumbre, y del héroe que se eleva por encima de ella; ya fuera por la absolutización de un rasgo cualquiera como factor determinante de la actividad y la conducta de los hombres. Empero, ellos abrieron un nuevo campo de investigación para la ciencia.

Es muy vasto el conjunto de fenómenos que abarca el campo visual de los psicólogos sociales. Estudian los mecanismos de la conciencia y de la conducta de las comunidades sociales, de los grupos y de los individuos, de sus relaciones interpersonales, la caracterización social y el papel de esos mecanismos en distintas esferas de la sociedad y en diferentes situaciones.

Está demostrada la utilidad práctica que las concepciones psicológico-sociales tienen para la planificación social, para dirigir las colectividades laborales, para la optimización de las comunicaciones de masas, para interpretar con criterio científico los principios de la orientación y de la selección profesional, etc... La actividad y sobre todo la actividad material de los hombres, es la condición decisiva de la existencia de la sociedad humana. Por ello el estudio del aspecto psicológico-social de la actividad, de la influencia de ésta en la formación y funcionamiento del psiquismo, es el enfoque metodológico más importante de la psicología social marxista. En el proceso de la actividad los hombres transforman no sólo el mundo material sino inclusive se transforman ellos mismos al ponerse necesariamente en contacto unos con otros.

Se comprueba hasta la evidencia que el territorio de la psicología de las multitudes, y es lo que constituye su novedad, está jalonado por tres descubrimientos: a) las masas son un fenómeno social; b) la sugestión explica la disolución de los individuos en masa. Estos descubrimientos han trocado una cantidad de curiosidades, de excepciones y de hechos menores en factores mayores de la realidad y en objetos de ciencia. Han permitido a Le Bon esbozar la primera versión de un sistema de psicología de las multitudes. Comporta éste varias ideas eje, en especial las siguientes:

- 1) Una multitud psicológica es un conjunto de individuos que tienen una unidad mental, y no un conglomerado de individuos reunidos en el mismo espacio.
- 2) El individuo como la masa actúa, el primero conscientemente, la segunda inconscientemente. Porque la conciencia es individual y el inconsciente colectivo.
- 3) Las multitudes son conservadoras, a pesar de sus manifestaciones revolucionarias. Acaban siempre por restablecer lo que han derribado porque, en

ellas, como en todo ser hipnotizado, el pasado es infinitamente más poderoso que el presente.

4) Las masas, cualesquiera sean su cultura, su doctrina o su categoría social, necesitan someterse a un conductor. No les convence éste por la razón ni se impone a ellas por la fuerza. Las seduce, como un hipnotizador, por su prestigio.

5) La propaganda (o la comunicación) tiene una base irracional, las creencias colectivas, y un instrumento, la sugestión de cerca o a distancia. La mayoría de nuestros actos derivan de las creencias. La inteligencia crítica, la falta de convicción y de pasión, son los dos obstáculos para la acción. La sugestión puede superarlos, y es por ello que la propaganda que se dirige a las masas debe emplear un lenguaje de alegorías, activo y gráfico, de fórmulas simples e imperativas.

6) La política que tiene por objeto gobernar las masa (un partido, una clase, una nación) es por necesidad una política de imaginación. Debe apoyarse en una idea soberana (revolución, patria), incluso una idea fija, que se implanta y cultiva en la mente de cada hombre-masa hasta sugestionarlo. Después se transforma en imágenes y en actos colectivos.

Estas ideas-eje traducen cierta representación de la naturaleza humana, oculta cuando estamos aislados, manifiesta cuando estamos reunidos. La psicología de las multitudes pretende ser ante todo la ciencia de éstas, y no de la sociedad ni de la historia.

"Cada individuo, escribe Freud, del hombre actual, es una parte componente de numerosas masas, ligadas multilateralmente por la identificación y ha construido su ideal del yo según los diferentes modelos. Cada individuo tiene así parte en numerosas almas de las masas, en la de su raza, de su condición, de la comunidad de creencias, del ser del Estado, etc., y sobrepasándolas puede elevarse hasta un pequeño fragmento de independencia y de originalidad". */

*/ Serge Moscovici. Título citado. Pág(s) 336/7.

La psicología social ha dado lugar al reconocimiento de que la esfera de los fenómenos psicológicos se halla continuamente impregnada por las fuerzas sociales, y más aún, que está condicionada decisivamente por ellas. Con "socialización" se quiere dar a entender no solamente que la conciencia de sí mismo que posee un individuo sea constituida en forma específica por la sociedad (lo que Mead llamó la génesis social del yo), sino también que la realidad psicológica se halla en relación dialéctica actual con la estructura social. Realidad psicológica se refiere aquí no a proposiciones científicas o filosóficas acerca de fenómenos psicológicos, sino a cómo el individuo tiene conciencia de sí mismo, de sus procesos de conciencia y de sus relaciones con los demás. Sean cuales fueren sus raíces antropológico-biológicas, la realidad psicológica surge en la vida del individuo en el curso de procesos sociales y se mantiene (es decir se mantiene en la conciencia como "realidad") únicamente en virtud de procesos sociales. La socialización no sólo consigue que el individuo se sienta "real" a sus propios ojos, en cierto sentido, sino también que responda actualmente a su experiencia del mundo con las pautas emotivas y cognitivas apropiadas a esa realidad. Por ejemplo, la socialización conseguida da forma a un yo que se percibe a sí mismo exclusivamente y a la manera de lo que es dado por descontado en términos de uno o del otro de los dos sexos definidos socialmente, que tiene conciencia de que emocionalidad. El yo y la sociedad son entidades inextricablemente "irreales" cualesquiera modos contrarios de aprehensión y de emocionalidad. El yo y la sociedad son entidades inextricablemente entretejidas. Su relación mutua es dialéctica porque el yo, una vez formado, puede a su vez actuar sobre la sociedad que le ha dado forma (dialéctica que Mead expresó en su formulación del "yo" y del mí). El yo existe en virtud de la sociedad, pero la sociedad sólo es posible si muchos yo continúan teniendo conciencia de sí mismos y de los demás con referencia a ella.

Toda sociedad posee un cierto repertorio de identidades que forma parte del "conocimiento objetivo" de sus miembros. Es sabido, como algo que se da por descontado, que existen hombres y mujeres, que esos hombres y mujeres poseen tales y cuales rasgos psicológicos y que tendrán tales y cuales reacciones psicológicas en circunstancias determinadas. A medida que el individuo es socializado, esas identidades son "internalizadas". Entonces, no sólo son dadas por descontado como constitutivas de una realidad objetiva "que está ahí", sino también como estructuras inevitables de la propia conciencia del individuo. La realidad objetiva, tal como la define la sociedad, es subjetivamente apropiada. En otras palabras, la socialización genera simetría entre las realidades subjetiva y objetiva y entre las identidades subjetiva y objetiva. El grado alcanzado por esa simetría es el criterio con el que se mide el éxito que haya tenido la socialización. La realidad psicológica del individuo socializado con éxito verifica, por tanto, subjetivamente lo que su sociedad ha definido objetivamente como real. Entonces, ya no se le exige que se vuelva él mismo hacia afuera para buscar el "conocimiento" relativo a la naturaleza propia de los hombres y de las mujeres. Puede obtener ese resultado sencillamente por medio de la introspección. "Sabe quien es", "se conoce a sí mismo". Y siente en consonancia con ese saber. Puede conducirse "espontáneamente" porque la estructura emotiva y cognitiva firmemente internalizadas hace que no le sea necesario reflexionar, o incluso se le imposibilita, sobre posibles alternativas de conducta.

Esa dialéctica entre la estructura social y la realidad psicológica podría ser calificada de proposición fundamental de cualquier psicología social perteneciente a la tradición.

La sociedad no sólo define, sino que también crea la realidad

psicológica. El individuo se hace cargo de sí mismo en la sociedad, es decir, reconoce su identidad en términos socialmente definidos y esas definiciones se vuelven realidad cuando vive en sociedad. Esa dialéctica fundamental vuelve inteligible el alcance socio-psicológico del concepto, debido a W. I. Thomas, de la "definición de la situación", así como del concepto de Merton de la "profecía que se realiza a sí misma".

Como se dijo anteriormente, el individuo no es un elemento o una fuente independiente, sino una población más o menos limitada en relación a la sociedad en su conjunto.

El individuo no se comprende aisladamente, sino en la trama de sus relaciones. Además de una modalidad caracterológica individual, esas relaciones muestran los rasgos salientes de una comunidad, y esbozan el perfil caracterológico de una época. Pero tampoco la época se puede comprender por sus rasgos visibles, sino por algo que la trasciende. Una época, un modo de ser, una idea del hombre, no representan sino una variedad, históricamente singularizada, en la continuidad de las épocas, o sea, en la comunidad de los tiempos. Así se percibe que la filosofía de la historia carece de base firme si no la busca en una ontología del hombre: si no es una historia de su ser.

Ahora bien, en la sociedad capitalista de mercancías las relaciones psicológicas entre los hombres adoptan necesariamente la forma de sus relaciones económicas, es decir, la forma de relaciones de cambio abstractas. El cambio de mercancías coloca a los individuos en una relación de igualdad formal e indiferencia. Marx: "La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente indiferentes constituye su nexo". Esto tiene consecuencias graves para la psicología de los productores privados que producen aislada e independientemente unos de otros. Lukács: "El acto de intercambio en su

generalidad formal suprime exactamente el valor del uso y establece exactamente iguales las relaciones de "igualdad abstracta" entre materias concretamente desiguales y hasta no comparables. De este modo, el sujeto del intercambio es tan abstracto, tan formal y tan objetivado como su mismo objeto. La abstracción formal del acto de cambio condena la interacción humana, al menos en la esfera de la producción y circulación, a una indiferencia brutal. El corte psicológico del sujeto a la medida del intercambio impone, pues, tendencialmente, una escisión de la totalidad de sus funciones psíquicas: una parte de la actividad psíquica, el yo, tiene que someterse a la igualdad formal del tráfico de mercancías, y hacer suya la lógica del cambio (de la acumulación del beneficio), es decir, de la razón calculadora, a fin de estar adaptado socialmente; la otra parte de la actividad psíquica, la pasión, sensualidad e instintualidad del hombre, es desplazada como un resto psicológico incalculable (y, por tanto, reacio), a la esfera privada o al trasfondo de la personalidad, es decir, al ello. En efecto, los yo individuales atomizados y aislados por la relación de cambio sólo pueden tratar socialmente unos con otros, cuando eliminan en el trato sus sentimientos personales según el lema: "En asuntos de dinero la benevolencia está de más".

La escisión dicotómica del alma burguesa entre la función racionalmente calculadora del yo y la función pasional incalculable del ello se reproduce, a medida que se desarrolla la sociedad de mercancías, a una escala cada vez mayor. A medida que la fuerza de trabajo se somete al proceso de valorización del capital, las pasiones humanas, las funciones de ello, desde el punto de vista del yo racional calculador, sólo se manifiestan ya como factores de perturbación, como fuentes de error en el curso de la producción. Lukács: "Con la descomposición moderna, "psicológica", del proceso de trabajo

(sistema taylor), esta mecanización racional penetra hasta el alma del trabajador: hasta sus cualidades psicológicas se separan de su personalidad total, se objetivan frente a él. A consecuencia de la racionalización del proceso de trabajo las propiedades y las peculiaridades humanas del trabajador se presentan cada vez más como meras fuentes de error respecto del funcionamiento racional y previamente calculado de esas leyes parciales abstractas.

Como en el curso del desarrollo del capitalismo la estructura cosificadora penetra cada vez más profundamente, fatal y constitutivamente en la conciencia de los hombres, los impulsos optativos indestructibles e incoercibles procedentes de lo infantil se oponen cada vez más a las representaciones finales del pensamiento secundario, es decir, al principio de la razón calculadora y abstrayente. El yo o el superyó, como agentes intrapsíquicos del pensamiento secundario, son, en cierto modo, la policía psicológica que debe alejar de la conciencia estos instintos y deseos primarios. El superyó persigue y castiga, por tanto, de un modo tendencial todos los deseos instintuales directamente sensibles y concretos que se sustraen al proceso de abstracción de la razón capitalista, es decir, que se orientan hacia el valor de uso como valor de uso.

Como en el curso del desarrollo del capitalismo la estructura cosificadora penetra cada vez más profundamente, fatal y constitutivamente, en la conciencia de los hombres, la libido, es decir, el mundo afectivo de la economía natural, dependiente todavía directamente del valor de uso, entra en contradicción cada vez mayor con el principio de realidad de la razón calculadora y abstrayente. Amor, poesía y locura son ahora sinónimos de displacer, o, si se quiere, incapacidad del hombre para someterse al dictado de la razón calculadora.

Bajo las condiciones de la producción de mercancías los trabajos individuales de los productores no entran en trato social sino al desprenderse de su carácter sensible y concreto de uso para adoptar el carácter de igualdad de generalidad formal. Las mercancías sólo realizan su socialidad en el intercambio, puesto que los poseedores de mercancías no están en comunidad de producción y sólo pueden relacionarse entre sí a través de sus productos. Por tanto la relación interpersonal contenida en el valor de cambio es una relación oculta bajo la envoltura de cosas. Esta cosificación de las personas y personificación de las cosas, esta inversión real de objeto y sujeto brota directamente del carácter del trabajo social que crea valor de cambio. Marx: "El hecho de que una relación social de producción se represente como un objeto existente fuera de los individuos y que las relaciones determinadas que cobran en el proceso de producción se representen como propiedades específicas de una cosa, esta inversión, y no la mistificación imaginada sino la prosaicamente real, es lo que caracteriza a todas las formas sociales del trabajo que crea valor de cambio.

Ahora bien, detenidas observaciones parecen demostrar que el individuo sumido algún tiempo en el seno de una multitud activa cae pronto, a consecuencia de los afluvios que de la misma emanan o por cualquier otra causa, aún ignorada, en un estado particular, semejante al estado de fascinación del hipnotizado entre las manos del hipnotizador.

Para la psicología de las multitudes, la hipnosis es el modelo principal de los actos y de las reacciones sociales. El conductor de masas es el epicentro a partir del cual se propagan una primera onda. Después la relevan otras ondas concéntricas, que difunden cada vez más lejos la misma idea, como un temblor de tierra. Es evidente que estas dos formas de propagación, directa e indirecta, ensanchan progresivamente los círculos concéntricos que llevan cada vez más lejos la onda de hipnosis que el conductor ha puesto

en movimiento. El trabajo de sugestión colectiva se prosigue así por sí mismo, reactivado por los líderes subalternos, acelerado por los medios de comunicación colectiva, del mismo modo que una calumnia que ninguna prueba ni ningún mentís logra detener.

Paralizada la vida cerebral del sujeto hipnotizado, se convierte éste en esclavo de todas sus actividades inconscientes, que el hipnotizador dirige a su antojo. La personalidad consciente desaparece, la voluntad y el discernimiento quedan abolidos, las inhibiciones cesan, mientras que todos los instintos crueles, brutales y destructivos, residuos de épocas primitivas, latentes en el individuo, despiertan y buscan su libre satisfacción.

"Cuántas veces he comprobado que la inteligencia crece y se eleva, no bien se vive solo, y que se empequeñece y se rebaja en cuanto nos mezclamos de nuevo con los demás hombres. Los contactos, las ideas difundidas, todo lo que se dice, todo lo que se está obligado a escuchar, a oír y a responder, actúan sobre el pensamiento. Un flujo y reflujo de ideas corre de cabeza en cabeza, de casa en casa, de calle en calle, de ciudad en ciudad, de pueblo en pueblo, y se establece un nivel, una medida de inteligencia para toda aglomeración numerosa de individuos. Las cualidades de iniciativa intelectual, de libre albedrío, de reflexión sensata y hasta de penetración de todo hombre aislado, desaparecen en general en cuanto este hombre se encuentra mezclado a un gran número de hombres". */

A partir de los diversos fragmentos heterogéneos se forma un complejo humano homogéneo: la masa compuesta de hombres-masa. Ellos son los actores de la historia y los protagonistas de nuestro tiempo. En cuanto a las razones de este estado de cosas, no hay que buscarlas, como lo quiere la concepción de la sociedad de clases, en la concentración de los medios de producción y el intercambio, sino en los medios de comunicación masiva, periódicos, radio, etc., y el fenómeno de la influencia. Penetrando en cada hogar, presentes hasta en los lugares de trabajo, insinuándose en cada playa de

*/ Serge Moscovici.- Título citado. Pág 28.

recreo, dirigiendo las opiniones y uniformándolas, estos medios transforman los espíritus individuales en espíritus de masa. Por una especie de telepatía social, los mismos pensamientos y las mismas imágenes son evocadas por millones de individuos y se propagan de uno en otro a la manera de las ondas de radio. De modo que están constantemente preparados para reunirse en masa. Cuando esto se produce efectivamente se observa el espectáculo inquietante e inolvidable de una multitud de desconocidos que, sin haberse visto jamás, sin haberse concertado, se sienten recorridos por una emoción idéntica, responden como un solo hombre a una música o a un slogan, se fusionan espontáneamente en un solo ser colectivo.

Como consecuencia de lo anterior el hombre se desdobra. Desgarrado y mutilado en su vida material, se siente como desdichado, y es cuando se refugia continuamente en lo cádugo de los valores ancestrales y allí reconstituye sin cesar su humanidad y repara mal que bien en los estragos producidos por la realidad.

Vemos en estas condiciones, que para la psicología de las multitudes la docilidad de éstas es cosa natural. ¿Cuál es su causa? La pregunta tiene dos respuestas, que resumen las palabras de represión por una parte, y de admiración, por la otra. Si adoptamos la primera, invocamos causas externas: la fuerza desnuda de los aparatos de policía, de los partidos, de las administraciones, o la de la riqueza y del dinero, que violentan y corrompen. Siembran el miedo y la humillación, y suprimen toda libertad de movimiento y de pensamiento, toda voluntad de resistencia a la autoridad. El inventario podría proseguir, porque en la especie, lo peor es siempre seguro.

La segunda solución se opone a la primera como, en el Don Juan de Mozart, seducir a forzar, el método psíquico al método físico. Presupone una causa interior, una tendencia, una necesidad psíquica de amar, de imitar, de

obedecer a un ser superior del que esperamos directivas y una protección. Esta propensión nos hace receptivos a sus sugerencias, y los llamamos con nuestros votos. Nos conduce a poner a su disposición nuestros sentimientos, nuestros bienes y, de llegar el caso, nuestra propia vida. Parece existir, en suma, en el ser humano, una necesidad de admirar que se manifiesta en hora muy temprana. Después de su padre, su profesor, su hermano mayor, admira a los grandes artistas o a los sabios, a los personajes ilustres de la historia, en una palabra, a todas las figuras fastas o nefastas, que tienen lugar en el panteón imaginario de los pueblos: La necesidad de admiración de las multitudes, decreta Le Bon, las hace pronto esclavas de los individuos que ejercen sobre ellas prestigio. Adoran frenéticamente a todos sus admiradores.

"Son vueltos individuos abstractos, pero propiamente por eso son puestos en condición de entrar como individuos en unión tras de sí". (25)

Si quieres seguir siendo un hombre, evita las multitudes. Si te mezclas con la multitud, te convertirás en una de las mujeres del jefe.

Decir que la multitud es mujer equivale, para Tarde, a decir que se compone de hombres sumisos, obedientes, dispuestos a dejarse desvirilizar y poseer por el jefe, el único que tiene pantalones, como lo pretende la locución popular. En una palabra, quitémonos los guantes y comprobemos que se trata de reconocer que las relaciones entre los líderes y las masas son de carácter homosexual, porque, tanto de un lado como del otro, el sexo es masculino. El rodeo por la comparación con la mujer no tiene otro sentido que el de ocultar esta evidencia del renunciamiento a la individualidad, el equivalente a una pérdida de los atributos masculinos, la castración, en suma, y de unión con otro hombre, por lo tanto una unión contra la razón y contra la naturaleza. En definitiva, la naturaleza de las multitudes

es homosexual, cosa que la sabiduría común sostiene desde hace mucho tiempo. Y así, el individuo se opone a la sociedad, como lo masculino a lo femenino.

De todos los principios, dice Platón, "el más importante es que nadie, ya sea hombre o mujer, ha de carecer de un jefe. Tampoco debe acostumbrarse al espíritu de nadie a permitirse obrar siguiendo su propia iniciativa, ya sea en el trabajo o en el placer. Lejos de ello, así en la guerra como en la paz, todo ciudadano habrá de fijar la vista en su jefe, siguiéndolo fielmente y aun en los asuntos más triviales deberá mantenerse bajo su mando. Así, por ejemplo, deberá levantarse, moverse, lavarse o comer... sólo si se le ha ordenado hacerlo..., en una palabra, deberá enseñarle su alma, por medio del acto largamente practicado, a no soñar nunca con actuar con independencia y a tornarse totalmente incapaza de ello. En esa forma, la vida de todos transcurrirá en una comunidad total. No hay, ni habrá nunca, ley superior a ésta o mejor y más eficaz para asegurar la salvación y la victoria en la guerra. Y en tiempos de paz, y a partir de la más temprana infancia, deberá estimularse ese hábito de gobernar y ser gobernado. De este modo, deberá borrarse de la vida de todos los hombres, y aun de las bestias que se hallan sujetas a su servicio, hasta el último vestigio de anarquía". */

Por otra parte, ciertas situaciones parecen más propias que otras para suscitar la experiencia del nos. En particular, el trabajo en común; cuando varias personas hacen la experiencia de ser aprehendidas por el tercero mientras trabajan solidariamente en un mismo objeto, el sentido mismo del objeto manufacturado remite a la colectividad trabajadora como a un nos. El gesto que hago, gesto reclamado por el montaje que se ha de efectuar, no tiene sentido si no lo precede tal o cual gesto de mi vecino y lo sigue

tal o cual otro gesto de otro trabajador. Resulta de ello una forma del nos más fácilmente accesible, puesto que la exigencia del propio objeto y sus potencialidades, como su coeficiente de adversidad, remiten al nosotros objeto de los trabajadores. Hacemos la experiencia, pues, de ser aprehendidos a título de nos a través de un objeto material que ha de ser creado. La materialidad pone su sello sobre nuestra comunidad solidaria y nos aparecemos a nosotros mismos como una disposición instrumental y técnica de medios cada uno de los cuales tiene su sitio asignado para un fin. Pero si algunas situaciones parecen así empíricamente más favorables para el surgimiento del nos, no ha de perderse de vista que toda situación humana, al ser compromiso en medio de los otros, es experimentada como nos desde que aparece el tercero. Si ando por la calle, detrás de ese hombre del cual sólo veo la espalda, tengo con él el mínimo de relaciones técnicas y prácticas que pueda concebirse. Empero basta que un tercero me mire, mire la acera, lo mire, para que yo esté ligado a él por la solidaridad del nos: nos paseamos el uno detrás del otro por la calle. Siempre hay un punto de vista desde el cual diversos para-síes pueden ser unidos en el nos por una mirada. Recíprocamente así como la mirada no es sino la manifestación concreta del hecho originario de mi existencia para el otro, así como me experimento existiendo para el otro aun fuera de toda aparición singular de una mirada, del mismo modo, tampoco es necesario que una mirada concreta nos fije y nos atraviese para que podamos tener la experiencia de estar integrados afuera en un nos. Basta que la totalidad-destotalizada humanidad exista, para que una pluralidad cualquiera de individuos se experimente como un nos con respecto a la totalidad o a una parte del resto de los hombres, estén éstos presentes en carne y hueso o bien sean reales pero estén ausentes. Así, siempre puedo captarme, en presencia o en ausencia de terceros, como pura ipseidad o como integrado en un nos. Esto nos lleva a ciertos nos especiales, en particular

al que se denomina conciencia de clase. La conciencia de clase es, evidentemente la asunción de un nos particular, con ocasión de una situación colectiva más netamente estructurada que de ordinario. Poco nos importa definir aquí esa situación; lo único que nos interesa es la naturaleza del nos asumido. Si una sociedad, por su estructura económica se divide en clases oprimidas y clases opresoras, la situación de las clases opresoras ofrece a las clases oprimidas la imagen de un tercero perpetuo que las considera y las trasciende por su libertad. No es en modo alguno la dureza del trabajo, lo bajo del nivel de vida o los sufrimientos padecidos lo que constituirá en clase a la comunidad oprimida; la solidaridad en el trabajo, en efecto, podría, constituir a la colectividad trabajadora en un nosotros-sujeto, en tanto que ésta, cualquiera que fuere, por lo demás, el coeficiente de adversidad de las cosas, hiciera la experiencia de trascender los objetos intramundanos hacia sus propios fines; el nivel de vida es algo relativo, diversamente apreciado según las circunstancias (podrá ser padecido, aceptado o reivindicado en nombre de un ideal común); los sufrimientos padecidos, si se los considera en sí mismos, antes tienen por efecto aislar que reunir a las personas que sufren, y son, en general, fuentes de conflicto. Por último la pura y simple comparación que los miembros de la colectividad oprimida pueden hacer entre la dureza de su condición y los privilegios de que gozan las clases opresoras no podría bastar en ningún caso para constituir una conciencia de clase; cuando mucho, provocará celos individuales o desesperaciones particulares; no tiene la posibilidad de unificar ni de hacer que cada cual asuma la unificación. Pero el conjunto de esas características, en tanto que constituye la condición de la clase oprimida, no es simplemente padecido o aceptado. Sería igualmente erróneo, sin embargo, decir que, al principio, es captado por la clase oprimida como impuesto por la clase opresora; por el contrario, hace falta mucho tiempo para construir y para

difundir una teoría de la opresión. Y esta teoría no tendrá sino un valor explicativo. El hecho primero es que el miembro de la colectividad oprimida, que en cuanto simple persona, está comprometido en conflictos fundamentales con otros miembros de esa misma colectividad (amor, odio, rivalidad de intereses, etc.) capta su condición y la de los demás miembros de esa colectividad como mirada y pensada por unas conciencias que se le escapan. El amo, el señor feudal, el burgués o el capitalista aparecen no sólo como poderosos que mandan, sino también, y ante todo, como terceros, es decir, como aquellos que están fuera de la comunidad oprimida y para quienes esta comunidad existe. Así pues, para ellos y en su libertad existirá la realidad de la clase oprimida. Ellos la hacen nacer por su mirada. A ellos y por ellos se descubre la identidad de mi condición y la de los otros oprimidos; para ellos existo en situación organizada con otros y mis posibles como posibilidades muertas son rigurosamente equivalentes a los posibles de los otros; para ellos soy un obrero, y por y en la revelación de ellos como prójimo-mirada hago la experiencia de mí mismo como uno más entre ellos. Esto significa que descubro el nos en que estoy integrado o la clase afuera, en la mirada del tercero, y al decir nos asumo esta alienación colectiva. Desde este punto de vista los privilegios del tercero y nuestras cargas, nuestras miserias, no tienen en primer término sino un valor de significación; significan la independencia del tercero con respecto a nosotros; nos presentan más netamente nuestra alienación. Como no por eso son menos soportados; como en particular, nuestra penuria, nuestra fatiga, no son por eso menos sufridas, a través de ese sufrimiento padecido experimento mi ser mirado como cosa comprometida en una totalidad de las cosas. A partir de mi sufrimiento y mi miseria soy captado en colectividad con los otros por el tercero, es decir, a partir de la adversidad del mundo, a partir de la facticidad de mi condición.

Sin el tercero, cualquiera que fuere la adversidad del mundo, yo me captaría como trascendencia triunfante, con la aparición del tercero, yo hago la experiencia de nosotros como captados a partir de las cosas y como cosas vencidas por el mundo. Así, la clase oprimida halla su unidad de clase en el conocimiento que de ella tiene la clase opresora, y la aparición de la conciencia de clase en el oprimido corresponde a la asunción en la vergüenza de un nos-objeto. Lo que aquí nos interesa, en todo caso, es que la experiencia del nos-objeto supone la del ser para otro, del que aquella no es sino una modalidad más compleja. Entra, pues, con carácter de caso particular, en el marco de nuestras precedentes descripciones. Esta experiencia encierra en sí, por otra parte, una potencia de disgregación, ya que se produce por la vergüenza, y el nos se desmorona desde el momento en que el para-sí reivindica su ipseidad frente al tercero y lo mira a su vez. Esta reivindicación individual de la ipseidad no es, por lo demás, sino una de las maneras posibles de suprimir el nos-objeto. La asunción del nos, en ciertos casos fuertemente estructurados, como por ejemplo la conciencia de clase, implica el proyecto, no ya de liberarse del nos por una recuperación individual de ipseidad, sino de liberar al nos íntegro por la objetividad, transformándolo en nosotros-sujeto. Se trata en el fondo, de una variedad del proyecto ya descrito de transformar al que mira en mirado; es el paso ordinario de una de las dos grandes actitudes fundamentales del para-sí respecto del otro. La clase oprimida, en efecto no puede afirmarse como nosotros-sujeto sino con relación a la clase opresora, y a expensas de ésta, es decir, transformándola a su vez en ellos-objeto. Simplemente, la persona, objetivamente comprometida en la clase, apunta a arrastrar a la clase entera en y por su proyecto de reversión. En este sentido, la experiencia del nos-objeto remite a la del nosotros-sujeto, así como el experimentar mi ser-objeto para el otro me remite a la experiencia del ser objeto del prójimo para mí.

Podemos decir que los numerosos lazos efectivos dados en la colectividad (masa) bastan ciertamente para explicarnos uno de sus caracteres, la falta de independencia e iniciativa del individuo, la identidad de su reacción con los demás, su descenso a la categoría de unidad integrante de la multitud. Pero esta última considerada como una totalidad, presenta aún otros caracteres; la disminución de la actividad intelectual, la afectividad exenta de todo freno, la incapacidad de moderarse y retenerse, la tendencia a transgredir todo límite en la manifestación de los efectos y a la completa derivación de estos en actos, todos estos caracteres y otros análogos, representan sin duda alguna, una regresión a la actividad psíquica a una fase anterior en la que no extrañamos encontrar al salvaje o a los niños. Una tal regresión caracteriza especialmente a las masas ordinarias, mientras que en las multitudes más organizadas y artificiales, pueden quedar considerablemente atenuados tales caracteres regresivos.

Inconstantes, las multitudes son igualmente crédulas. ¿Cómo podrían no serlo? No saben sacar la lección de una experiencia. Viviendo en lo imaginario, obnubiladas por las imágenes y las ilusiones almacenadas en el inconsciente, las multitudes están dispuestas a tragarse todo lo que se les afirma y a obrar en consecuencia. Realidades y experiencias carecen de efecto sobre ellas. Se puede hacer admitirlo todo a la multitud. Nada imposible hay a sus ojos. No distinguen entre su sueño y la realidad, entre la utopía y la ciencia. No advierte el obstáculo que cierra el camino a sus deseos. No comprende tampoco las palabras destinadas a despertarla, a hacerle renunciar a lo que reclama. Sumida en su sueño hipnótico, no sólo es posible hacerle admitir todo, sino que es preciso también prometérselo todo, ya que es el único lenguaje que la impresiona y que le llega. La receta es clara: "Si una multitud pide la luna, hay que prometérsela".

El problema de la psicología, todavía sin resolver desde el punto de vista marxista, no puede solucionarse separando la psicología, bajo la forma de psicoanálisis, de la economía política, como pretenden la Escuela de Francfort y los nuevos teóricos de la interacción, ni tratando de unirlos a cualquier precio, como quería el freudomarxismo alemán. Se trata más bien de recoger y desarrollar, por un lado, los atisbos y gérmenes de una psicología y psicopatología materialista dispersos por El capital, de Marx y, por otro lado, derivar de las leyes económicas que rigen la dinámica de la sociedad burguesa la estupenda descripción que hace Freud de la estructura del alma burguesa, sobre todo su teoría de la enfermedad y de las neurosis.

Si la verdadera grandeza de Freud estriba en haber investigado las leyes del desarrollo psicosexual de los instintos y de la economía de la libido en el invernadero de la familia burguesa, esto es, allí donde el valor de uso domina todavía las relaciones humanas, su debilidad y estrechez mental burguesa consiste en que también intenta aplicar su teoría del valor de uso, esencialmente psicológica, allí donde no es ya el valor de uso sino el valor de cambio el que domina las relaciones sociales, o sea donde no es ya la economía de la libido, sino la crítica de la economía política la que tiene la última palabra. Por eso, una teoría materialista de la enfermedad no debe partir, como Freud, de las excepcionales relaciones de uso dentro de la familia, sino, al contrario: de las relaciones normales de cambio entre los productores sociales de mercancías. Frente a Freud, que deriva de modo exclusivamente immanente la represión de los instintos, la neurosis, de las relaciones espontáneas de la familia burguesa, de la constelación edipal que se representa como condición natural, una teoría materialista de la enfermedad debe derivar los fenómenos intrafamiliares de rechazo y enfermedad primariamente de las relaciones extrafamiliares de mercancía y cambio. Debe

describir el proceso de cosificación que, partiendo de la economía de la mercancía, abarca también, en un determinado grado de desarrollo de la sociedad mercantil, la economía social de la libido y finalmente impregna también la esfera privada, el campo de la socialización familiar.

Análisis interdisciplinario del pensamiento:

HISTORICO

Desde tiempo atrás se reconoce que hay tantas historias como posibles enfoques se pueden hacer sobre el pasado. Sin embargo, estos enfoques quizás se puedan reducir a tres. Miguel de Cervantes Saavedra asignaba a la historia tres funciones: la de ser testigo del pasado, la de ser ejemplo para el presente y la de advertencia para el porvenir.

En términos generales, el primer tipo de historia, el que se hace con el propósito de ser testigo del pasado, es lo que algún tiempo después Nietzsche llamó historia anticuaria; al segundo tipo, el que debería ser ejemplo del presente, le llamó historia monumental; y finalmente, al tercer tipo le dio el nombre de historia crítica. Ahora a cada una de ellas se les dan también nombres más populares; a la historia anticuaria se le da el nombre de historia de "polilla", a la historia monumental se le dice historia de bronce, y a la historia crítica se le considera historia científica.

La historia monumental se desarrolló sobre todo en el imperio romano y particularmente en la Edad Media, y ha continuado hasta nuestros días porque es la historia que utilizaban todos los gobiernos. Desde luego, de los enfoques sobre el pasado, es el más ambicioso. Su propósito es dar lecciones de moral y de civismo. Esta historia ha tenido dos momentos: uno en el que se le conoció como historia pragmática-ética, y otro en el que se le conoció como historia pragmática-política. De hecho durante la etapa colonial de Latinoamérica apareció el primer enfoque sobre el pasado con el

objeto de que los hombres de aquel presente, a través del ejemplo de la vida cristiana de determinados personajes, aprendieran las "virtudes" humanas que debían practicar. Posteriormente, a finales del siglo XVIII y en la primera mitad del XIX, apareció la segunda acepción cuando, al constituirse las naciones hubo necesidad de crear una religión particular de cada país, una religión patria que también necesitaba su moral particular. Más o menos a imitación de lo que antes se había hecho para una iglesia universal se hizo para esos cultos particulares. En México, a partir de la Reforma empezó a constituirse la "iglesia nacional" y a señalarse quiénes eran los "santos" y quiénes los "reprobos", entonces apareció una historia que contaba las hazañas de los grandes hombres o las "perversidades" de los "villanos" para que, precisamente los niños, aprendiesen qué tipo de conducta patria debían imitar y cuál debían rechazar.

Esta historia es la que se imparte en los primeros niveles de la enseñanza, la que uno aprende primero, e indudablemente tiene una función porque la conducta de una gente se modela por las lecciones de civismo y las lecciones de moral que haya recibido, y las lecciones más eficaces son las que se enseñan por ejemplo. Por ésta razón la historia monumental es por regla general histórica biográfica, de la cual se ha retirado todo aquello que no conduzca a su fin primordial.

El segundo enfoque, el de la historia crítica, es el más antiguo y reconoce como fundador a un historiador tan notable como Tucídides. Su propósito último, no confesado, es llegar a las últimas causas del acontecer histórico, encontrar el "resorte" de las acciones humanas con el propósito, que a veces se niega entre los historiadores científicos, de predecir y aún enderezar el rumbo de los sucesos.

Dentro de ella ha habido varias modalidades. En la Edad Media se manifestó como teología de la historia y tuvo su máximo exponente en San Agustín, aceptándose que el destino de las naciones estaba íntimamente relacionado con la "voluntad divina". Más tarde, a partir del Renacimiento y sobre todo en el siglo XVIII, se negó a Dios el derecho y el poder de intervenir en el quehacer humano y entonces se abandonó la teología de la historia; se creyó que el desarrollo del acontecer humano no obedecía a la "voluntad divina" sino a ciertas leyes del desarrollo histórico.

De los enfoques historicográficos el más viejo es el de la historia anticuaría o historia de "polilla" fundada por Herodoto, a quien no le interesaron las leyes del desarrollo histórico ni los fines pragmáticos, sólo quería contar las cosas de las que había sido testigo. Esta historia, la primera en el tiempo, es, en la actualidad, la más desprestigiada. La historia anticuaría no aspira a ser racional; es quizá la más sentimental de las historias porque su propósito es piadoso; salvar del olvido aquella parte de la tradición cotidiana que ya está fuera de ejercicio, recrear una época, un momento de la vida de las personas comunes. Se ocupa, pues, de la vida corriente de la gente del pueblo "raso", de los hechos típicos y representativos de las pequeñas comunidades.

Tiene varias manifestaciones: como reconstrucción del pasado con un sentido nostálgico; como historia genealógica que busca las raíces familiares en la localidad; como corridos, versos y canciones; y como microhistoria.

La historia estudia a la historia. El saber histórico ampliado para el pueblo no es popular; el que el conocimiento se amplíe no quiere decir que se vuelva popular más que en su forma, porque sigue siendo, por lo general, externo aun a aquellos que lleguen a consumirlo. Rara vez el

discurso histórico que se divulga está enraizado en lo que podrían ser las luchas populares del presente; es un discurso que llega elaborado desde el recinto universitario donde aun los más preocupados por el momento presente han hecho una clara distinción entre lo que es su vida como intelectuales, su actividad como historiadores, y lo que sería una posición clara, definitiva, frente a la sociedad en la que están viviendo.

Hasta el momento toda la divulgación histórica que se hace está hecha por el aparato de poder y por lo mismo está fundada en la relación presente-pasado sólo en los términos de lo que le interesa a dicho aparato. El control del pasado y de la memoria colectiva actúa directamente sobre las fuentes del conocimiento histórico, y hay evidentemente, una política de ocultación tendiente a evitar el análisis crítico de situaciones pasadas con vistas a la unidad nacional del futuro: olvidemos el pasado y miremos hacia adelante. Sin embargo, hay ocasiones en que conviene volverse al pasado para recordar "gestas gloriosas" como la Revolución Mexicana.

Es cierto que existe una gran "hambre" de historia entre el pueblo; siempre se tiene necesidad de antepasados cuando el presente hace daño, pero hay que ver si los historiadores profesionales en general, o si la institución de la historia, aportan o no elementos para aquello que es la necesidad popular, o si, de hecho, toda organización popular que pugne por una mayor participación social tendrá que hacerse su propia reflexión histórica al margen de lo que el historiador profesional esté dispuesto a proporcionar o a divulgar.

¿En beneficio de quién se ha hecho realmente la enorme producción histórica que hoy vemos? Esta gran producción histórica que se publica, dirigida a la minoría que entiende las cuestiones históricas, está muy protegida por una supuesta objetividad.

La historia como institución actual finge, o de plano ignora, que con toda la autoridad del tiempo en sus referencias al pasado hace válidos una institución o un aparato de poder. Se está apoyando algo, y se está otorgando autoridad cuando se sanciona positiva o negativamente una institución, una época, una facción con el aval del peso del tiempo analizado por el historiador. Se llama a la historia en defensa del orden establecido en la mayor parte de las publicaciones históricas, a través de los manuales escolares, de las películas, de la televisión, de las celebraciones nacionales.

La elección de los temas también es significativo. ¿Qué temas se escogen? ¿Qué temas se ponen de moda?. Esta elección es representativa de la clase en el poder; escoge sus temas, los financia y camina por cierta ruta muy conveniente; esto es la historia profesional mundial. Así, la definición de los mecanismos que explican la historia también es problemática. Hay veces que se da una explicación histórica a partir de un comentario de determinado personaje, que adquiere tremenda validez y que hace a un lado algo social simultáneo como posible explicación, especialmente porque el grupo dominante considera, consciente o inconscientemente, que es dueño o director de la historia. De hecho, los libros de historia siguen saliendo con este tipo de explicaciones, y cuando se excluyen ciertos grupos, aun clases, de la explicación histórica, se les niega su participación en el acontecer histórico.

Ahora pasemos al mundo de los historiadores. Los historiadores se mueven por leyes, leyes que están muy bien establecidas y que corresponden más o menos a la organización social general. Para que un historiador tenga la oportunidad de que se le escuche requiere del consentimiento de otro historiador ya reconocido como profesional, sin que importe si su obra sirve o no a los propósitos de hacer historia. Aquí entra el problema de la

propaganda, de los capitales que se invierten en la divulgación histórica actual y que no se dan a cualquiera.

Por otro lado, existe un colonialismo auténtico de las metrópolis en donde solamente puede sobresalir el historiador de provincia que posee buenos nexos. De otra forma no se le escucha y entonces un pobre historiador de provincia no deja de ser eso, un pobre historiador de provincia. Esto es parte de las estructuras de poder y de la centralización.

El método de los hechos, pleno de autoridad y de imperio, se arroga un aire de divinidad que tiraniza a nuestra confianza y se impone a nuestra razón. Un hombre que razona, o hasta que demuestra, me considera un hombre, yo razono con él, me otorga libertad de juicio y no me obliga sino por mi propia razón. Aquel que grita, he ahí un hecho, me considera un esclavo.

Los acontecimientos históricos son signos que son al menos a priori arbitrarios puesto que, como todas las actividades de la mente, la historia es ideológica y determinada por otras realidades, no mentales. La historia universal no existió siempre como historia universal, es un resultado. En lugar preeminente entre los diversos postulados del materialismo histórico de Marx, se encuentra su enunciado (y de Engels) de que "la historia de todas las sociedades que han existido hasta el presente es la historia de la lucha de clases". La tendencia de esta afirmación resulta bien clara; significa, en efecto, que la historia es propulsada, y el destino del hombre determinado, por la guerra de clases y no por la guerra de las naciones.

La historia por tanto, ha de ser considerada especialmente en cuanto representa un eslabón en la cadena del desarrollo humano y una expresión de su ámbito social y espiritual. Ahora bien, todas las categorías morales dependen de la situación histórica; en el campo de la ética se la suele

denominar relativismo histórico. Desde este punto de vista, no es suficiente preguntarse: ¿Es justo actuar de esta manera?, sino que la pregunta completa sería la siguiente: ¿Es justo en el sentido de la moralidad feudal del siglo XV actuar de esta manera?, o tal vez: ¿Es justo en el sentido de la moralidad proletaria del siglo XIX, actuar de esta manera?

He aquí como formuló Engels este relativismo histórico: ¿Qué moralidad se nos predica hoy en día? En primer lugar, la moralidad cristiana-feudal, heredada de los siglos pretéritos, que presenta, a su vez, dos subdivisiones principales: la moralidad católico-romana y la protestante, cada una de las cuales no carece, a su vez, de ulteriores subdivisiones, desde la católico-jesuita y la anglicana, hasta la libre moralidad más avanzada. Junto con estas encontramos la moderna moralidad burguesa y con ella, asimismo, la moralidad proletaria del futuro.

Una concepción de la vida histórica, es un sistema interpretativo de la realidad extinguida, mediante la cual se afirman ciertos valores que configuran un criterio selectivo. De este modo ciertos elementos que configuran aquella realidad quedan establecidos como fundamentales dentro de la concepción intelectual que la suscita, en tanto que otros se subestiman o simplemente se omiten.

Las Relaciones Internacionales, como el resto de las ciencias humanas y sociales, es histórica: Las Relaciones Internacionales se desarrollan en el tiempo. No fue un accidente el que se confundieran en el pasado con la historia internacional en general, o con la historia diplomática en particular. Pero este hecho no nos autoriza a confundir el orden genético con el orden epistemológico.

Una cosa es el papel que jugó la historia y sus técnicas de investigación en una etapa de la formación de las Relaciones Internacionales como disci-

plina, y otra el papel que guarda la historia como instrumento o como enfoque en el estudio de la realidad internacional.

La historia nos ofrece un conocimiento de hechos singulares, únicos y que no se pueden repetir; tiene por misión hacer aparecer las condiciones reales en que un fenómeno histórico se produjo, las condiciones en que una acción diplomática tuvo lugar. Aquellos que sólo admiten el conocimiento científico de lo que es en general, niegan por esa razón a la historia su carácter de ciencia. En su nivel teórico las Relaciones Internacionales buscan en el devenir humano no lo que hay en él de singular, de único, sino los elementos permanentes y durables, las regularidades. La explicación historiográfica de las Relaciones Internacionales particulariza, o al menos describe, las vicisitudes de las Relaciones Internacionales sin explicarlas; la explicación que pretende ofrecer la teoría de las Relaciones Internacionales es una explicación de validez general mediante el recurso de la identificación de los elementos típicos.

Como sucede con todas las ciencias humanas, la relación entre la historia y las Relaciones Internacionales es constitutiva. Sin embargo, hay que reconocer que la historia, o en este caso la historia diplomática, no puede responder convenientemente al tipo de pregunta fundamental que las Relaciones Internacionales tratan de responder. Eso no impide que la historia diplomática ocupe el rango eminente que le corresponde entre los métodos a los que recurren las Relaciones Internacionales para solucionar sus problemas. La historia diplomática es a las Relaciones Internacionales, en cierta forma, lo que experimentación a las ciencias naturales; cumple las funciones de un laboratorio de las experiencias colectivas y particulares más diversas.

En nuestros días, obras como las publicadas por Pierre Renouvin, Duroselle o E. H. Carr, son una brillante muestra de las funciones que puede

cumplir esa tendencia que en otra época prevaleció en el estudio de las Relaciones Internacionales.

Un conocimiento dado cualquiera que sea su origen es histórico en aquel que lo posee, puesto que él no sabe nada sino que le fue dado de otra parte, que lo aprendió por la experiencia inmediata, o por la narración de alguno.

Aquel que ha aprendido tiene en su cerebro todos los principios, todas las definiciones y demostraciones, así como la división de toda la doctrina; pero no sabe ni juzga más que a través de lo que ya le ha sido dado. Disputadle una definición y no sabe de donde tomar otra. El se ha formado tras una razón extraña, pero el poder de imitación no es el poder de invención, es decir, que el conocimiento no procede en él de la razón, y aunque sea sin duda racional, no obstante subjetivamente no es más que un conocimiento histórico.

Por otra parte, si actualmente el elemento subjetivo en el conocimiento histórico es tan evidente que sólo pueden negarlo los guardianes del museo positivista, mientras los historiadores que han alcanzado el nivel de la ciencia moderna lo reconocen, ¿no invalida esto el postulado de la objetividad del conocimiento científico de la historia?

La explicación histórica es, de esta suerte, individualizadora; la de la política y la sociología, incluidas las Relaciones Internacionales es generalizadora o tipificadora. La historia, la política, la sociología y las Relaciones Internacionales estudian prácticamente la misma realidad: pero una lo hace desde el punto de vista de su despliegue irreversible en el tiempo, de lo que hay en ella de individual, y las otras, desde el punto de vista de lo que hay, en cambio, de genérico y típico, de recurrente en el flujo de su devenir. Si pues el teórico de la política, como el sociólogo y el estudioso de las Relaciones Internacionales, espían en el río del

acontecer social lo que, a la manera de las reencarnaciones vuelve a la superficie y se reitera, los ojos del historiador científico se atienen a la fugacidad del momento inefable.

Los límites del conocimiento histórico son, en general, mucho más estrechos de lo que se creía, por ejemplo, Gustav Schmoller, cuando puso al frente de sus Elementos de la doctrina general de la economía política, la frase de Goethe según la cual se encuentra a oscuras e inexperto: "quien no sepa dar razón de tres mil años". El propio Schmoller se vería en no menguado aprieto si hubiera de tomar en serio lo que esa frase expresa. Pues toda historia es, aun para los más eruditos historiadores, tan sólo un fragmento; períodos de luminosa claridad alternan con otros que permanecen en penumbra y aun con algunos que yacen en completa oscuridad. Pero además, la historia, incluso para los historiadores más objetivos que tratan de exponer "lo que ha sido" con estricta fidelidad, es siempre "historia del presente", es decir, vista desde nuestra perspectiva actual.

Análisis interdisciplinario del pensamiento:

ECONOMICO

En el curso de la producción social que los hombres llevan a cabo, éstos entran en relaciones definidas, indispensables e independientemente de su voluntad; esas relaciones de producción corresponden a una etapa definida del desarrollo de las fuerzas productivas materiales. La suma total de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, los cimientos reales sobre los cuales se elevan las superestructuras legal y política y a los cuales corresponden formas definidas de la conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el carácter general de los procesos sociales, políticos y espirituales de la vida. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino, por

el contrario, su existencia social la que determina su conciencia. En una etapa determinada de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de una sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción existentes o, lo que no es otra cosa que una expresión legal de la misma idea, con las relaciones de propiedad con las que hasta ese momento actuaban. Esas relaciones, que al principio eran formas de desarrollo de las fuerzas productivas, se vuelven entonces grilletes de esas mismas fuerzas. De modo que sobreviene un período de revolución social. Al cambiar la base económica, la inmensa superestructura se transforma en su totalidad con mayor o menor rapidez. Al tomar en consideración esas transformaciones se debería distinguir siempre entre la transformación material de las condiciones económicas de producción, que puede ser determinada con la precisión característica de las ciencias naturales, y las formas legales, políticas, religiosas, estéticas o filosóficas, en una palabra ideológicas, en las que los hombres toman conciencia del conflicto y se enfrentan a él. De la misma manera que la opinión que tenemos acerca de una persona no se basa en lo que ella piensa de sí misma, tampoco podemos enjuiciar uno de tales períodos de transformación por medio de la conciencia que ese período tiene de sí mismo; al contrario, es preciso más bien explicar esa conciencia a partir de las contradicciones de la vida material, a partir del conflicto existente entre las fuerzas sociales de producción y las relaciones de producción. Ningún orden social desaparece jamás antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que tienen cabida en él, y las relaciones de producción nuevas y superiores no aparecen nunca antes de que las condiciones materiales de su existencia hayan llegado a la madurez en el seno de la sociedad antigua. Por consiguiente, la humanidad se enfrenta siempre únicamente a los problemas que se siente capaz de resolver, puesto que, si examinamos la cuestión con mayor detenimiento, hallaremos siempre que el problema mismo surge solamente cuando las

condiciones materiales necesarias para su solución existen ya o se encuentran por lo menos en período de gestación. A grandes rasgos podríamos hablar de los modos de producción asiático, antiguo, feudal y de la burguesía moderna, como otras tantas épocas del progreso del desarrollo económico de la sociedad. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción, antagónica no en el sentido de un antagonismo individual, sino en el del que brota de las condiciones que rodean la vida de los individuos en el seno de la sociedad a que pertenecen; al mismo tiempo, las fuerzas productivas que se gestan en el seno de la sociedad burguesa crean las soluciones materiales de ese antagonismo. Esa formación social constituye por tanto, el último capítulo de la etapa prehistórica de la sociedad humana.

Lenin consideraba como algo indispensable cuando se analicen las Relaciones Internacionales "Buscar las raíces de los fenómenos sociales en las relaciones de producción" y "vincularlas con los intereses de clases determinadas". En cualquier sociedad las aspiraciones de los unos chocan abiertamente con las aspiraciones de los otros... la vida social está llena de contradicciones... la historia nos muestra la lucha entre los pueblos y sociedades y en su propio seno se produce una sucesión de períodos de revolución y reacción, de paz y de guerras, de estancamiento y de rápido progreso o decadencia.

Los cambios en el modo de producción, las revoluciones sociales, la sustitución de una formación económica-social por otra, los cambios en la distribución de las fuerzas de clase fundamentales y el desarrollo de la lucha de clases conducen a cambios revolucionarios también en el campo de las Relaciones Internacionales.

En el climax de La ética protestante y el espíritu del capitalismo, de Max Weber, escrita en 1904, todo el poderoso cosmos del orden económico

moderno es visto como una jaula de hierro. Este orden inexorable, capitalista, legalista y burocrático, determina las vidas de todos los individuos nacidos dentro del mecanismo con una fuerza irresistible. Está destinado a determinar el destino del hombre hasta que se quemara la última tonelada de carbón fósil. Ahora bien, Marx y Nietzsche, y Tocqueville y Carlyle y Mill y Kierkegaard, y todos los otros grandes críticos del siglo XIX, también comprendieron las formas en las que la tecnología y la organización social modernas determinan el destino del hombre. Pero todos creían que los individuos modernos tenían capacidad para comprender este destino y, tras haberlo comprendido, luchar contra él. De aquí incluso en medio de un presente miserable, pudieran imaginar un futuro abierto. Los críticos de la modernidad del siglo XX carecen casi por completo de esa empatía y esa fe en los hombres y mujeres contemporáneos. Para Weber, esos contemporáneos no son nada más que especialistas sin espíritu, sensualistas sin corazón; y esta nulidad se refleja en la ilusión de que se ha llegado a un nivel de desarrollo nunca antes alcanzado por la humanidad. Por lo tanto la sociedad moderna no sólo es una jaula, sino que todos los que la habitan están configurados por sus barrotes; somos seres sin espíritu, sin corazón, sin identidad sexual o personal, casi podríamos decir sin ser. Aquí, al igual que en las formas futuristas y tecnopastorales del modernismo, el hombre moderno como sujeto, como ser vivo capaz de respuesta, juicio y acción en y sobre el mundo, ha desaparecido. Irónicamente, los críticos del siglo XX de la jaula de hierro, adoptan la perspectiva de los guardianes de ésta: puesto que los que se encuentran dentro de ella están desprovistos de libertad o dignidad interior, la jaula no es una prisión; simplemente ofrece, a una raza de nulidades, el vacío que necesitan y anhelan.

Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo, o sea, por la población que es la base y el sujeto del acto social

de la producción en su conjunto.

El proceso de producción pone en marcha a las fuerzas productivas existentes bajo determinadas relaciones de producción. Para existir toda formación social debe al mismo tiempo que produce, y para poder producir, reproducir las condiciones de su producción, debe entonces reproducir:

- a).- Las fuerzas productivas y
- b).- Las relaciones existentes de producción.

Ahora bien, las relaciones entre las naciones diversas dependen de la medida en la cual alguna de ellas ha desarrollado sus fuerzas productivas la división del trabajo y las relaciones internas.

El surgimiento de las Relaciones Internacionales, igual que la formación de las clases sociales y Estados, la formación de naciones, estaba directamente relacionado con un nivel determinado de desarrollo de las fuerzas productivas, con el desarrollo de la producción mercantil, con las necesidades del intercambio económico entre los hombres productores de bienes materiales. "Las relaciones entre unas naciones y otras, señalaba Marx y Engels, dependen de la extensión en que cada una de ellas haya desarrollado sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio interior". El nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, el carácter de las relaciones de producción, el modo de producción en conjunto condicionan, en definitiva, la intensidad y el carácter de las relaciones no sólo entre las clases, sino también entre los pueblos, entre las naciones, entre los Estados. En este sentido las Relaciones Internacionales, según señaló Marx, son relaciones de producción secundarias y terciarias y en general derivadas, transferidas, no primarias.

Las superpotencias, los países avanzados en general, lo son entre otras circunstancias por la capacidad desplegada para la creación de una

cultura autónoma, compleja y diversificada, elaborada en función de sus condiciones y necesidades específicas y dotadas al mismo tiempo, de una alta capacidad de difusividad, de irradiación y de influencia sobre el resto del planeta, y en particular sobre los países que forman las zonas de influencia.

La fuerza, cada vez más intensamente concentrada del capital dispone, de modo virtualmente libre, de un número siempre creciente de medios económicos. Y casi en igual medida domina los medios de autoridad política del poder del Estado democrático. Es evidente que los dirigentes de la economía no tienen sólo a su disposición, en la democracia política, el volumen de poder político que le dan sus votos; Con bastante frecuencia pueden adquirir una posición política dominante. El poder del capital les permite dirigir la opinión pública de modo indirecto, valiéndose de las cajas de los partidos y de los periódicos, del cine, de la radio y de otros muchos medios de influir en las masas, con lo cual adquieren un enorme poder político. Pero también pueden ejercer un enorme influjo político, de un modo directo, por la presión de su potencialidad económica sobre el poder del Estado, como. v.gr., mediante la financiación de la acción directa de fuerzas de choque de carácter político-militar, o también por su competencia en materias técnico-económicas que los sitúa por encima de la burocracia, y en fin, mediante sus grandes Relaciones Internacionales.

"La dialéctica exige un análisis completo del fenómeno social en su desarrollo, exige que lo exterior y aparente sea reducido a las fuerzas motrices esenciales, al desarrollo de las fuerzas productivas y a la lucha de clases"

V. I. Lenin.

En los procesos complejos y contradictorios de la época actual las Relaciones Internacionales ocupan un lugar cada vez más notable. Esto no sólo no suscita dudas y no se discute prácticamente por nadie, sino que atrae cada vez

más atención por parte de los especialistas y no especialistas, los teóricos y prácticos de distintos niveles, despierta el interés de los círculos más amplios en el mundo entero. Sin embargo en la definición de la naturaleza de las Relaciones Internacionales, del contenido de este concepto, en la actitud ante su estudio, en los criterios sobre su papel en la vida de la sociedad humana existen serias diferencias. Esto deriva no sólo de la diferencia de metodología y la condicionalidad clasista de las teorías científicas sino que también de la particularidad del propio objeto de investigación: esta esfera de la vida social se caracteriza por una complejidad extraordinaria.

En las obras de los teóricos burgueses sobre Relaciones Internacionales pueden verse dos tendencias contradictorias. Una de ellas se basa en la absolutización de la peculiaridad, de la especificidad de las Relaciones Internacionales, en su separación de otros fenómenos de la vida social, en la contraposición de la política exterior a la interior, lo que cubre este campo de actividad con el velo de cierto misterio no sujeto al conocimiento rigurosamente científico. La otra tiene por base la negación de la especificidad de las Relaciones Internacionales, la extensión a ellas de las categorías de las relaciones sociales internas, las tentativas de demostrar la posibilidad de resolver los problemas internacionales con la ayuda de los medios extraídos del arsenal de la política interior, la predica de las ideas del "Estado mundial", del "Gobierno mundial", etc. Ambas tendencias deforman el auténtico lugar de las Relaciones Internacionales entre los otros fenómenos sociales y no conducen al descubrimiento de la verdadera naturaleza de las mismas, de su esencia y de sus vínculos causales.

La actitud de Lenin ante las cuestiones de las Relaciones Internacionales suscita especial interés. El vio nítidamente la tendencia a la complicación de esta esfera, tendencia vinculada a la transformación del capitalismo

premonopolista en imperialismo, a la exacerbación de la lucha en la palestra internacional, al surgimiento de conflictos internacionales de escala sin precedente. Empero, por muy borrascosa que fuera la superficie de la política mundial, nunca se le ocultaron las causas profundas, la esencia clasista de los fenómenos y procesos de la vida internacional.

El desarrollo de las fuerzas productivas influye en las Relaciones Internacionales tanto de modo directo, engendrando vínculos económicos sobre la base de la división internacional del trabajo y condicionando la intensidad de los mismos, su envergadura e incluso su "técnica", como de un modo indirecto, a través de las relaciones de producción, a través del régimen económico-social.

A cada época histórica definida por el dominio de una u otra formación económico-social, por una u otra distribución de las fuerzas de clase fundamentales corresponde a un tipo determinado de Relaciones Internacionales. Sin detenernos en el análisis de las Relaciones Internacionales de las épocas esclavista y feudal, pasemos a los tiempos más próximos.

En las complejas peripecias de los acontecimientos internacionales de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, en el reforzamiento de la militarización, de la expansión económica y política de las llamadas grandes potencias, en el reparto territorial del mundo y la lucha por un nuevo reparto, en las guerras de conquista y rapiña, Lenin vio una manifestación natural de los rasgos característicos fundamentales del modo capitalista de producción en su fase imperialista. Así, por ejemplo, Lenin definió la guerra como el desarrollo directo e inevitable de los fundamentos de la propiedad privada, y la política expansionista colonial de las grandes potencias, como una consecuencia inevitable de los propios fundamentos del capitalismo.

El dominio del capital monopolista, los rasgos y cualidades inherentes a él condicionaron el carácter y el contenido fundamental de las Relaciones Internacionales de aquel tiempo. Las Relaciones de dominio y de violencia vinculada con el capitalismo monopolista, he ahí lo que es típico para la novísima fase de desarrollo del capitalismo, y he ahí lo que inevitablemente tenía que derivar y ha derivado de la constitución de los todopoderosos monopolios económicos.

De acuerdo con las diferencias en el régimen económico-social y el carácter político-clasista de los sujetos de las Relaciones Internacionales contemporáneas se puedan destacar entre ellas los siguientes tipos: las relaciones entre los Estados capitalistas, las relaciones entre los Estados socialistas, las relaciones entre los Estados imperialistas y los países en vías de desarrollo; las relaciones entre los Estados socialistas y los países en vías de desarrollo; por último, las Relaciones Internacionales, bastante heterogéneas por su carácter social, entre los propios países en desarrollo.

Al mismo tiempo, en las condiciones contemporáneas crece la influencia directa de las fuerzas productivas en las Relaciones Internacionales. Esto se manifiesta en la intensificación del intercambio económico internacional, cuyo desarrollo en las condiciones de la revolución técnico-científica precede al incremento de la economía en conjunto, en el reforzamiento de las tendencias a la internacionalización de la ciencia, en el perfeccionamiento de la técnica de los vínculos internacionales.

En las Relaciones Internacionales contemporáneas que se desarrollan sobre la base de la coexistencia, la emulación y la lucha de los dos sistemas económico-sociales opuestos, el socialismo y el capitalismo, el papel rector corresponde a las relaciones políticas internacionales. En una sociedad fundada en la división en clases, la lucha entre las clases hostiles se convierte de manera

indefectible en una determinada fase de su desarrollo, en lucha política.

En las condiciones contemporáneas los vínculos económicos y la lucha ideológica se realizan en grado considerable a través de los Estados de conformidad con su carácter político, clasista y sus objetivos políticos, clasistas.

De la misma manera el desenlace de la lucha entre clases, sistemas económico-sociales, naciones, etc., en la palestra internacional no pueden obtener tampoco una solución definitiva en la esfera ideológica, aunque en ésta la irreconciliabilidad de los intereses de clases aparece de una manera particularmente tajante y su importancia crece sin cesar.

Para comprender la esencia clasista de la política, en que se trata a veces, de relaciones nacionales e internacionales muy complejas entre clases y partidos, tiene una gran importancia metodológica su indicación sobre el estrecho vínculo entre la política interior y la exterior. La idea de separar la política exterior de la política en general es profundamente equivocada.

En efecto, la política exterior e interior de una u otra clase tienen una naturaleza común, raíces comunes, ambos aspectos de la política se entrelazan por miles de hilos. Tanto la política exterior como la interior de uno y otro Estado dimanar de la situación objetiva y de los intereses cardinales de las clases dominantes. Los intereses fundamentales de la política exterior e interior se reducen a mantener, fortalecer y ampliar el dominio, aunque en las sociedades explotadoras estos objetivos no siempre se comprenden claramente, ni mucho menos, ni se proclaman abiertamente y, por regla general, se enmascaran, se encubren con ropajes ideológicos de distinto género, con referencia a los intereses de la sociedad, del pueblo, de la nación, etc.

Los hombres han sido siempre en política víctimas necias del engaño de los demás y del engaño propio; y lo seguirán siendo mientras no aprendan a discernir

detrás de todas las frases, declaraciones y promesas morales, religiosas, políticas y sociales, los intereses de una u otra clase.

En las condiciones del dominio absoluto del imperialismo, la expansión económica de los monopolios, el afán de un nuevo reparto del mundo ya repartido y de dominio mundial por parte de los tiburones imperialistas, el incremento del militarismo condicionan el carácter particularmente agresivo de la política exterior de las potencias imperialistas, los enconados conflictos internacionales, la inevitabilidad de las sangrientas guerras en escala sin precedente. La dominación mundial, es dicho brevemente, el contenido de la política imperialista, cuya continuación es la guerra imperialista.

Esta claro que en las condiciones de la sociedad de clases y de lucha de los dos sistemas opuestos, los intereses nacionales desempeñan objetivamente un papel subordinado respecto a los intereses de clase. En las condiciones del capitalismo la regla es el profundo divorcio entre, los intereses de la nación y los de la clase dominante. Cuando se trata de los beneficios de clase, la burguesía vende la patria y chalanea con cualesquiera extranjeros, en contra de su pueblo.

La tendencia a la internacionalización de la vida económica, de la política, de la ciencia, etc., a la integración de los Estados nacionales dimana de las necesidades del desarrollo de las fuerzas productivas y de la lucha de clases, y nutre los procesos de unificación dentro de cada uno de los sistemas sociales. En las condiciones del imperialismo esta tendencia, característica para el capitalismo maduro, puede conjugarse con la intensificación de las aspiraciones hegemónicas de la burguesía monopolista de las grandes potencias, que se esfuerzan por imponer su voluntad a todos los países.

Ahora bien, además de los intereses de clase y nacionales, en el desarrollo de las Relaciones Internacionales se dejan sentir también los intereses de un carácter más general, vinculados con las necesidades objetivas de la existencia y el desarrollo de la sociedad humana en conjunto. Marx decía ya que el período burgues de la historia está llamado, en particular, a desarrollar el intercambio universal, basado en la dependencia mutua del género humano.

La interdependencia de toda la humanidad, los intereses de toda la humanidad, los intereses del desarrollo social, se dejan sentir cada vez más en nuestros días en relación con la revolución científico-técnica y sus consecuencias sociales, sobre todo en relación con la amenaza que entraña para la humanidad la aparición de las armas coheteril-nucleares.

En las condiciones de la revolución técnico-científica, que tiene un carácter internacional, la tendencia a la internacionalización de la vida económica, recibe nuevos impulsos y reviste nuevas formas. En primer lugar, la revolución técnico-científica no conoce barreras nacionales ni fronteras estatales. En segundo lugar, esta revolución contribuye directamente a la ampliación e intensificación del comercio mundial y de los vínculos internacionales, facilita la información recíproca y la aproximación de los pueblos, etc. En tercer lugar, la etapa actual de desarrollo de las fuerzas productivas y de progreso técnico-científico engendra problemas y tareas que pueden ser resueltos del modo más eficaz a escala internacional (problemas de conquista del espacio cósmico, protección del medio ambiente, aprovechamiento de los recursos del Océano Mundial, explosión demográfica, y lucha contra el hambre) y requieren la coordinación de los esfuerzos y la colaboración de los distintos pueblos y Estados, independientemente de las diferencias del régimen social.

Todo lo anterior refleja una especie de "globalización" de las Relaciones Internacionales, que adquieren cada día más un carácter universal. Cualquier conflicto

internacional, independientemente de la geografía y el número de Estados participantes en él, afecta de uno u otro modo a los intereses de los pueblos de muchos países. En nuestros días se confirma la tesis de la "indivisibilidad de la paz".

Al mismo tiempo, en calidad de participantes activos y directos de las Relaciones Internacionales, de vehículos de una u otra política exterior no intervienen los pueblos y las clases en general, sino, ante todo, las clases dominantes, que disponen de las posibilidades reales y de los medios materiales, es decir, Estados y sus organismos para lograr sus objetivos en la palestra internacional.

En cambio, la influencia directa de las clases oprimidas, de las fuerzas de oposición clasista, en el campo de las relaciones políticas internacionales está dificultada. Las clases explotadoras dominantes, aunque se ven obligadas a tomar en consideración en su política exterior la presión de las clases oprimidas, procuran siempre apartarlas de la participación activa en esta política, protegen cuidadosamente los "derechos" y privilegios propios en este terreno.

Lenin señaló más de una vez esta circunstancia: "El engaño y desconocimiento de la política exterior por las masas de la población está incomparablemente más extendido que su ignorancia en materia de política interior. El secreto de las relaciones diplomáticas se observa como cosa sagrada en los países capitalistas más libres, en las repúblicas más democráticas".

El engaño de las masas populares, en lo que respecta a los asuntos de política exterior, está organizado artísticamente... No es casual que el dominio de los secretos de la política exterior se presente como una obligación de los pueblos oprimidos.

Las clases explotadoras procuran, como regla, encubrir con los intereses de la sociedad, de la nación, sus estrechos intereses de clase (como sucedió,

por ejemplo, en el período de la primera guerra mundial).

El sociólogo francés R. Aren señala el rasgo que se convierte en una causa decisiva de la forma que adquiere la mayoría de los conflictos en nuestro siglo: los pueblos y no sólo los gobernantes combaten por sus ídolos, por sus ideologías y por su existencia.

Las clases, los intereses de clase, la lucha de clases, los cuales determinan la política interior y exterior de los distintos Estados, el desarrollo de la política mundial en conjunto, son categorías objetivas. Los intereses de clase y otros intereses sociales se forman y existen objetivamente, independientemente de que se haya tomado conciencia de estos intereses subjetivamente. Ahora bien, la toma de conciencia de estos intereses desempeña un papel importantísimo en la lucha por su realización.

La delimitación de los intereses objetivos de las clases y de su reflejo subjetivo en la conciencia y en la actividad de las masas, partidos y políticos, es una condición de la comprensión científica de las complejas peripecias de la lucha de clases, tanto dentro del país como en la palestra internacional.

Las tesis del materialismo histórico desarrolladas por Lenin sobre el papel de las condiciones objetivas y el factor subjetivo en el desarrollo de la sociedad tienen una importancia extraordinaria en las Relaciones Internacionales con temporáneas. Sin embargo, la manifestación del papel del factor subjetivo en la política exterior tiene sus particularidades en comparación con la política interior.

La actividad política exterior de uno u otro sujeto (Estado, organización, político) está determinada objetivamente, en mayor grado que la actividad política interior, no sólo por las condiciones interiores del país (el nivel y el

estado de la economía, la correlación de las fuerzas sociales y políticas, la potencia militar, etc.) sino también por las condiciones exteriores, por la situación internacional en conjunto, ante todo, por la lucha de los dos sistemas sociales opuestos, el socialismo y el capitalismo, así como por la existencia de las distintas clases y naciones y el entrelazamiento de sus intereses, a menudo contradictorios, a veces coincidentes.

Nuestros días se caracterizan por la agudización de la confrontación histórica entre las fuerzas del progreso y las de la reacción, entre las fuerzas del socialismo y las del imperialismo. Este combate tiene como escenario el mundo entero y las esferas principales de la vida social: la economía, la política, la ideología y la cultural.

Ahora bien, la riqueza material acumulada en una pequeña parte del mundo (países industrializados de occidente), es el fruto de una explotación intensiva e irracional de las riquezas naturales y de los recursos humanos del mundo en general.

En la teoría leninista, la necesidad de una expansión continua y sistemática en las áreas subdesarrolladas ocurre solamente cuando el sector industrial de una economía se concentra en las manos de unos cuantos dueños, y los bancos empiezan a dominar todas las instituciones económicas y políticas de la sociedad capitalista contemporánea. Entonces se vuelven irresistibles las presiones para encontrar materia prima barata que alimente a la maquinaria industrial que se desarrolla rápidamente y para asegurar nuevas agencias para la inversión lucrativa. Los márgenes de ganancia son más altos en las áreas subdesarrolladas del extranjero que en el país porque los costos de mano de obra se pueden mantener en un nivel de subsistencia en las áreas coloniales por medio del uso "juicioso" del ejército y de la policía, mientras que en los países industriales

avanzados se ha vuelto imposible mantener condiciones de explotación, debido a la presión pública y al uso creciente de máquinas economizadoras de trabajo.

En el sistema capitalista mundial, que encuentra su principio regulador en la tasa media de ganancia producida por la interacción entre varias empresas, incluye al nivel de su definición modos de producción diversos, y el nivel de estos depende a su vez de la consolidación y expansión de dicho modo de producción en las zonas de influencia.

Es un hecho que los períodos de estancamiento económico se han caracterizado siempre por tasas bajas de formación de capital. La utilización improductiva de una fracción de la plusvalía provoca un déficit relativo a la capacidad de producción. Por tanto, el control de las decisiones relevantes por elementos del cuadro social, como la preservación de la composición orgánica del capital, derivan del esfuerzo tendiente a conservar la unidad en el conjunto económico-multinacional comandado por los países del centro cuya racionalidad económica es establecida al nivel del todo y no de las partes. Veamos como entiende Marx esta relación: Si el porcentaje del beneficio tiende a decrecer, el capital se ve entonces ante la ruina. Todo lo más que puede hacer es tratar de recuperarlo de los trabajadores. Vale decir, intensificar la explotación. Puede lograr esto prolongando la jornada de trabajo, acelerando la labor, disminuyendo los salarios, aumentando el costo de la vida de los trabajadores (inflación) y explotando a las mujeres y a los niños. Las contradicciones intrínsecas del capitalismo originadas en el hecho de que competencia y beneficio están reñidos, alcanzan aquí su punto culminante. En primer término, obligan al capitalista a acumular y aumentar la productividad, reduciendo así el porcentaje del beneficio. Luego lo fuerzan a llevar la explotación a un grado intolerable y, de este modo, a una fuerte tensión entre las clases, que hace imposible toda avenencia. Y puesto que las

contradicciones no pueden subsanarse, deben conducir finalmente a la caída del capitalismo.

Según esta hipótesis, la tendencia hacia la disminución del porcentaje del beneficio, y con ella, el aumento de la miseria, es contrarrestada por los efectos de la explotación colonial, o como suele llamársele, por el imperialismo moderno. La explotación colonial, es, según esta teoría, un método de transmitir la presión económica al proletariado colonial, grupo que, tanto económicamente como políticamente, es más débil aún que el proletariado industrial interno. El capital invertido en las colonias (ahora llamados países subdesarrollados) puede producir un porcentaje superior de beneficios por la sencilla razón de que el cociente del beneficio es superior allí donde el desarrollo capitalista se halla todavía en una etapa atrasada y por la razón adicional de que los esclavos, indígenas, etc., hoy llamados trabajadores asalariados, permite una explotación más exhaustiva del trabajo. No hay ninguna razón para que estos porcentajes de beneficio superiores, no pasen a engrosar, al ser remitidos al país de origen, el cociente medio del beneficio, contribuyendo a mantenerlo elevado.

En tal situación que da lugar a una producción de bienes y servicios cuya demanda es efecto de las condiciones específicas del sistema capitalista, y que no existiría en una sociedad regida por una organización racional:

"...es como si hubieran colocado siete hormigas sobre una rueda de alfarero, en la que existieran otras tantas ranuras concéntricas de dimensiones crecientes, desde la más interna hasta la periférica, y se les obligara a circular a lo largo de éstas mientras la rueda gira en sentido inverso al de su movimiento. Puede constatarse que la rotación de la rueda en sentido contrario al del movimiento de avance de las hormigas no les impide completar sus propios circuitos, y que la que se halla más cerca del centro es la que emplea menos tiempo en recorrer su circunvolución, mientras que la que avanza por la ranura periférica, aunque marche a la misma velocidad que aquella, tarda más en completarla a causa de la mayor longitud de su circunferencia". (26)

La esencia del imperialismo, independientemente del sistema económico del que proceda, es el negocio injusto. Los seres humanos son usados para servir fines que no son los suyos y entre tanto pagan más de lo que reciben.

En el marco anterior, los países del centro se especializan en las actividades ultramodernas mientras que las formas de la industria clásica que les estaban reservadas hasta este momento se atribuyen a los países periféricos. Una vez más al adaptarse a las exigencias del centro, la periferia habrá tenido un papel importante en el mecanismo de la acumulación mundial del capital. La industrialización orientada al mercado mundial (exportadora), no frena sino que perpetúa el proceso de desarrollo dependiente, desigual, de los países pobres, debido a que reduce el desarrollo industrial a un proceso complejo, desintegrado horizontalmente, y de fabricaciones parciales altamente desequilibradas. No desarrolla una base industrial que con el tiempo pudiera atender las necesidades de las masas de la población, por el contrario, se trata de una interdependencia que reclama la subordinación más completa, así como unos términos de dominación que amparen y garanticen la estabilidad de acciones más extendidas de descolonización de las economías periféricas y de condiciones de sobreexplotación de su fuerza de trabajo.

Ahora bien, el proletariado de los países subdesarrollados está sometido, a un proceso de depauperación económica relativa; pero su proceso de depauperación psíquica ocupa de un modo tan patente el primer plano, que merece atención especial precisamente desde el punto de vista marxista. Nuestra sociedad es una sociedad de clases, es decir, hay explotadores y explotados. Hoy día la explotación ya no se manifiesta directamente como pobreza material (aunque todavía sigue siendo escandalosa en los suburbios de las ciudades de los países subdesarrollados) sino que asume la forma de depauperación psíquica masiva.

Sociedades donde el ser humano tiene que recibir instrucciones de como vivir e interpretar su propia vida en la cotidianidad, a través de los canales aptos para la suministración de ideología a las masas que son plana y rígidamente tratadas por un movimiento cada vez más uniforme de la maquinaria burocrática del sistema imperialista. Lo que aporta migajas y desperdicios para una masa cada vez más grande de seres humanos que víctimas de la enagenación y del prejuicio no alcanzan a distinguir el carácter fraudulento de la operación. Y por lo tanto a no tener acceso a la comprensión de la propia intimidad y sus necesidades reales.

Las características más definitorias de aquellas estructuras sociales y económicas que hoy llamamos subdesarrolladas, no sólo es un retraso económico, cabría llamar a esto no desarrollo o infradesarrollo, sino la coexistencia de técnicas productivas modernísimas al lado de anticuadas (desarrollo desigual y combinado). A esta disparidad extrema de niveles de productividad se agrega una estructura sectorial sumamente desequilibrada y un mercado quebrantado por múltiples barreras económicas y sociales.

En los llamados países subdesarrollados, los planes sistemáticos de desarrollo rápido, han significado, generalmente, la represión sistemática de las masas. Habitualmente esto ha tomado dos formas diferenciadas aunque por lo general entremezcladas: La primera ha implicado que de las masas se ha extraído hasta la última gota de fuerza de trabajo, destruir las fuerzas productivas y al mismo tiempo restringir drásticamente el consumo masivo con el fin de crear un excedente para la reinversión en la economía. La segunda forma entraña actos destructivos aparentemente gratuitos, no para crear alguna utilidad material, sino para expresar simbólicamente que la nueva sociedad deberá quemar todos los puentes, para que sea imposible volverse atrás.

La empresa en los países pobres sigue siendo en la mayoría de los casos, de carácter familiar transnacional. No sólo el control está en manos de capitalistas de una familia o pequeño grupo de consorcios interrelacionados, sino que también los organismos directivos están constituidos por elementos de esas familias, algunas veces en jerarquías de generaciones.

Por eso la dependencia es estructural: el sistema económico-social de los países pobres es dependiente como un todo porque el subdesarrollo resultante es a la vez elemento orgánico, parte integrante de la estructura mundial capitalista. En cualquier caso, con el signo de la dependencia profundizada y la actuación de las desigualdades sociales, y por lo mismo, con los requerimientos políticos de autoritarismo, de represión y de exclusión, que resultan indispensables para soportar grados tan extremos de desnacionalización de las economías y de sobreexplotación de su fuerza de trabajo, las hipótesis más aceptadas entre los estudiosos del cambio económico contemporáneo de los países pobres, afirman que las actividades modernas seguirán expandiéndose a una tasa más rápida que otras actividades tecnológicamente más avanzadas, pero que no podrán absorber la mayor parte de la población que en la actualidad subsiste fuera de ellas. El resultado será acelerar el proceso de desarrollo desequilibrado. Prosperará una élite tecnológica internacional y, en grado menor, quienquiera que sea de utilidad para ellos, y los inútiles (definidos de acuerdo con los criterios de las corporaciones) se morirán de hambre.

Incluso si fuera posible un programa de beneficencia global masivo para impedir la hambruna, el desperdicio del capital humano sería monumental. Los seres humanos no pueden desarrollarse dentro de un marco de referencia que ofrezca esa oportunidad solamente a los pocos privilegiados que saben cómo ser eficientes según los criterios de otra persona.

Fuentes importantísimas de las gigantescas ganancias extraordinarias de los monopolios capitalistas son obtenidas por medio de la explotación de las colonias (países subdesarrollados) y las zonas de influencia, y todo eso se produce al amparo de las disquisiciones apoloéticas de los ideólogos del imperialismo sobre el papel bienhechor de las inversiones extranjeras, sobre la ayuda económica a los países pobres, etc.

De todos los maravillosos modos de actividad abiertos por la burguesía, la única actividad que realmente significa algo para sus miembros es hacer dinero, acumular capital, amontonar plusvalor; todas sus empresas son meramente medios para alcanzar este fin, y no tienen en sí mismas más que un interés intermediario y transitorio.

En la imagen del atesorador, que sacrifica al fetiche del oro sus apetitos carnales, se contiene la teoría freudiana de las neurosis, pues esta imagen fundamenta la disciplina y sumisión de la sensualidad humana al principio del cambio. El atesorador es la encarnación del infinito aplazamiento y renuncia de los instintos en favor de la acumulación de la riqueza abstracta; desde este punto de vista es el arquetipo de la neurosis de capital, del animal humano neurótico, cuyo carácter faústico surge de la represión de sus necesidades inmediatas, sensibles. Lo que de impulso incansable a una mayor perfección se observa en una minoría de individuos humanos puede comprenderse sin dificultad como consecuencia de la represión de los instintos, proceso al que se debe lo más valioso de la civilización humana. El instinto reprimido no cesa nunca de aspirar a su total satisfacción, que consistiría en la repetición de un satisfactorio suceso primario. Todas las formaciones sustitutivas o reactivas, y las sublimaciones, son insuficientes para hacer cesar su permanente tensión. De la diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el exigido surge el factor

impulsor, que no permite la detención en ninguna de las situaciones presentes, sino que, como dijo el poeta, "tiende, indomado, siempre hacia adelante".

El desasosiego, el exceso de este dinamismo instintual "faústico" brota del carácter inquieto, desmesurado de un movimiento económico que hace abstracción de todas las necesidades y satisfacciones sociales particulares, concretas. El impulso incansable a una mayor perfección es, dentro de la sociedad capitalista, impulso a un dominio cada vez más perfecto de la naturaleza en forma de explotación y posesión. Pero esta forma de destrucción de la naturaleza tal como se nos presenta en la forma de la mercancía, de nuestra segunda naturaleza, como cosa inerte, reprime y desplaza al mismo tiempo el fondo instintual natural del hombre. A medida que el movimiento económico se convierte en fin en sí mismo el movimiento instintual que le acompaña, se disocia de sus objetos de uso inmediatos, sensibles y concretos (de economía natural).

La sensualidad, quiero decir, la sumisión de la sensualidad humana al dictado del principio de cambio, de la riqueza abstracta, ha sido descrita de una manera muy gráfica por B. Brecht en Los siete pecados capitales del pequeñoburgués ^{*/}: Ana va abandonando en cada fase de su calvario sus necesidades sensuales, sobre todo su necesidad de amor, a fin de asegurarse la riqueza abstracta en forma de dinero. Al final de su vida es, ciertamente, "acomodada", como el atesorador, pero sensualmente está tan rota como éste y envidia a todo el que puede pasar sus días en la indolencia, sin comprar nada y orgullo, montando en cólera contra cualquier barbarie, entregado a sus instintos, feliz, amando tan sólo al amado y tomando abiertamente lo que en cada momento necesita. Cuanto más rica y "asegurada" está Ana, tanto

^{*/} Michael Schneider.- Título citado.- Pág 108.

más pobres son sus placeres sensibles, además de inciertos. A medida que su vida sensual se va convirtiendo en medio de valorización, se va haciendo hostil a los sentidos y, por tanto, "sin sentido". Desde este punto de vista, la historia de Ana es la historia del calvario neurotizante del hombre sensible en la sociedad capitalista de cambio.

Las virtudes abstractas del atesorador, laboriosidad, abstinencia, ahorro, avaricia, etc., se convierten finalmente en virtudes sociales, de clase, de la burguesía acumuladora. El motivo económico de la burguesía acumuladora, que ya no es el valor de uso y su disfrute, sino el valor de cambio y su incremento, tiene su garantía religiosa en la obsesiva neurosis colectiva del protestantismo y su garantía caracteriológica en la camisa de fuerza individual del carácter "anal-retentivo". En la estructura instintual del individuo acumulador las cualidades de carácter dominante son las formaciones anales reactivas, la capacidad psicosexual para controlar los instintos, el aplazamiento y la renuncia de ellos, mientras que se reprimen de modo correspondiente las cualidades orales, la capacidad psicosexual para el goce inmediato, para la entrega, la alegría de los sentidos, la embriaguez. El teorema freudiano de que la cultura se construye sobre la renuncia a los instintos sistematiza, por tanto, aunque ciegamente, la esencia de la cultura capitalista, de la acumulación del capital. De todos modos, la psicología burguesa de la renuncia y del rendimiento anal no se impuso en el proletariado hasta que la burguesía conquistó el poder estatal e introdujo en las fábricas una disciplina cuartelaria. Esta se practicó a edad muy temprana, garantizándose desde el punto de vista de la dinámica instintual mediante la disciplina de la sexualidad infantil "polimórfica perversa", es decir, mediante el aleccionamiento del niño (proletario) conforme a ideas rígidas de autoridad, limpieza y orden. La moral sexual

cultural, es pues la hermana gemela de la moral de trabajo protestante-capitalista, y tiene sobre todo la función de arraigar a edad temprana en la estructura instintual la disposición al trabajo asalariado.

La dicotomía, desarrollada con la estructura de las mercancías y el dinero, de un mundo de riqueza abstracta y el mundo, por él reprimido, de la riqueza sensible-concreta, se refleja también en la psicología dicotómica freudiana del yo y el ello. La creciente cosificación de las relaciones sociales se reproduce en el propio sujeto como abismo pático entre la función del yo, racional calculadora, marcada por el principio de cambio, y la función del ello, aislada, no calculable, y por tanto, irracional. En el curso del desarrollo del modo capitalista de producción el elemental acento afectivo y la inmediatez del hombre cayó bajo el dictado del mercado dura y exactamente calculador. Lo que quedó de él fue rechazado al fondo de la personalidad convertida en mercancía, es decir, al ello. En adelante, el contenido central de la socialización burguesa consiste en batir la estructura primaria de las necesidades del niño dentro de las deficiencias de la razón abstrayente y calculadora, hasta conseguir que se separe de sus objetos de uso sensibles directos y resulte disponible para el trabajo abstracto de la acumulación, por un lado, y del trabajo asalariado, por otro.

Por eso el mecanismo de defensa del rechazo, específico de la psicología burguesa del yo, parece ser una continuación y prolongación intrapsíquica de los procesos extrapsíquicos de abstracción o de rechazo, que transcurren invariablemente en la esfera de la producción y de la circulación de la sociedad capitalista de mercancías.

¿Hasta qué grado la riqueza desproporcionada de algunos países es capaz de destruir la libertad y la seguridad internacional?

A nivel no teórico, la alienación humana halla su expresión más sorprendente en el dinero. El dinero en sí mismo no posee cualidades; es el poder indiferente que lo transforma todo y transforma a todos en algo disponible y objeto eventual de compraventa. Puesto que nadie posee lo que necesita, todos necesitan dinero para poder poseer cualquier cosa: por consiguiente, el dinero es el objeto dominante. Una persona se transforma a los ojos de los demás en aquello que pueda ser en relación con el dinero. Lo que no soy, puedo llegar a serlo a través del dinero, que es, la prostituta universal, el alcahuete universal entre los hombres y los pueblos. Transforma el amor en odio y el odio en amor, la virtud en vicio, y el vicio en virtud, lo absurdo en razonable y lo razonable en absurdo. El dinero refleja la completa alienación del hombre de su naturaleza verdadera: lo aliena de su naturaleza al hombre.

Todas las formas de sociedad hasta el presente han sucumbido por el desarrollo de la riqueza, o lo que es lo mismo de las fuerzas productivas sociales.

A medida que la economía natural es sustituida por la economía monetaria y el trabajo de la economía natural por el trabajo asalariado, productor de mercancías, también se disocia la estructura social de las necesidades e instintos respecto de sus objetos de satisfacción directos, concretos y sensibles. A medida que el dinero, en calidad de mercancía general, rechaza el proceso de producción y consumo mediado por el trabajo, la estructura social de instintos y necesidades va tomando la forma de generalidad abstracta. Marx: "Como representante material de la riqueza universal, como el valor de cambio individualizado, el dinero debe ser inmediatamente objeto, fin y producto del trabajo universal, del trabajo de todos los individuos. El trabajo debe producir inmediatamente el valor del cambio, es decir, dinero."

Por ello debe ser trabajo asalariado. La sed de enriquecimiento como impulso generalizado por el cual todos quieren producir dinero, la crea solamente la riqueza universal. En cuanto el trabajo es trabajo asalariado, y su finalidad es inmediatamente el dinero, la riqueza general es puesta como su objeto y finalidad. Porque al ser la finalidad del trabajo no un producto particular que está en una relación particular con las necesidades particulares del individuo, sino el dinero, o sea la riqueza en su forma universal, la laboriosidad del individuo pasa a no tener ningún límite; es ahora indiferente cualquier particularidad, y asume cualquier forma que sirva para ese fin". */

Al elevarse el dinero a necesidad general universal, se convierte en motor global del rechazo de todas las necesidades y satisfacciones particulares, sensibles y concretas, que debía mediar originariamente (en el ciclo M-D-M). Con la difusión y desarrollo universal de la forma monetaria surge, por tanto, una estructura social de las necesidades tan abstracta y desmesurada como ésta. Ciertamente dentro de la producción de valores de uso había también necesidades desmedidas, como, por ejemplo, la codicia, que la Edad Media incluía todavía entre los siete pecados capitales; pero esta necesidad desmedida estaba vinculada todavía a la riqueza material directa, a valores de uso reales (vestidos, joyas, casas, ganado, etc.), y con ello también a una forma especial de satisfacción de las necesidades. En cambio la necesidad de riqueza abstracta, la sed de enriquecimiento como impulso generalizado sólo halla satisfacción cuando hace abstracción de todos los valores de uso concretos, particulares; pero al mismo tiempo fracasa a causa de su propia contradicción, pues ningún valor de uso especial le

*/ Michael Schneider. Título citado. Pág 190/1.

proporciona ya satisfacción. El movimiento de la codicia, de la sed de enriquecimiento, discurre, por tanto, como una espiral sin fin; cuantos más objetos de satisfacción se procure poseyendo riqueza abstracta, tanto más incapaza será de satisfacción (instintual) concreta directa. Como la sed de enriquecimiento tiene por objetivo y finalidad la propia riqueza abstracta, esto es, no halla ningún límite cualitativo, es sencillamente el instinto siempre insatisfecho, desmesurado, morboso, maniaco.

El carácter maniaco inherente al carácter mercantil o monetario deja también su sello en la estructura social de las necesidades e instintos. Así lo expuso Marx en la imagen de Midas, que en cierto modo es el prototipo o fantasma mitológico del maniaco.

Midas, como Dionisio, desea que todo lo que toque se convierta en oro y dinero en sus manos, enfermas de insaciabilidad. Y es que la promesa de satisfacción absoluta se convierte en la imposibilidad de toda satisfacción concreta. Ya no puede comer, ni beber, ni disfrutar de nada, porque ante sus ojos todo se convierte en dinero. Midas, el maniaco del oro y el dinero, enferma porque cada vez puede apropiarse sensiblemente menos cosas del mundo objetivo, del mundo de los valores de uso, cuanto más lo posee, cuanto más se convierte en propiedad suya. Cuanto más poder adquiere en el sentido de posesión sobre el mundo de los valores de uso sensibles y de las satisfacciones, tanto más desaparece para sus sentidos, tanto más irreal, insensible, absurdo deviene el mundo para él. La desmesura, el carácter maniaco de sus necesidades, brota del carácter mercantil o monetario que adopta todo el mundo objetivo en sus manos.

El fetiche de la sociedad es la mercancía, que por cierto, promete satisfacción, pero nunca puede concederla puesto que sólo tiene valor, mientras que el valor de uso lo tiene tan sólo para el capital. Es un producto de desecho. Su imagen de la redención es el paraíso de Midas, la muerte a manos del sucedáneo de la satisfacción.

Si, según Freud, la psicosis se enciende en la infranqueable contraposición entre deseo y realidad, Midas será entonces el arquetipo de la psicosis de capital. En efecto, la contradicción nacida con la forma monetaria entre el mundo de la riqueza abstracta y el mundo de la riqueza sensible y concreta se reproduce, en el pleno de la conciencia, como contradicción psicotizante entre fantasía y realidad. Marx: "Al dinero como forma universal de riqueza se le contraponen todo el mundo de las riquezas reales. El es la pura abstracción de esas riquezas, y por ello, fijado de esta forma, es una mera ilusión. Mientras que la riqueza parece existir bajo una forma del todo material y tangible como tal, el dinero existe simplemente en mi mente, es una pura quimera.

El poder imaginario, alucinador de la riqueza abstracta está expresado de un modo muy gráfico en la película de Charlie Chaplin La quimera del Oro. Charlie y su compañero se han perdido en las nevadas montañas de Alaska mientras buscaban oro. De casualidad dan con una cabaña en ruinas donde pasan la noche. El compañero de Charlie, ávido de oro, que lleva varias semanas sin echarse nada a la boca, cae en una psicosis de hambre; en sus alucinaciones se imagina a Charlie como un pollo gordo, apetitoso, al que quiere matar con su escopeta. La riqueza sensible y corpórea, aquí en la forma de su plato de carne y hueso, sólo existe para él, el maníaco del oro o del dinero, como mera ilusión, como pura quimera, como alucinación. Charlie, para quien el tesoro erótico fue siempre más importante que el tesoro en oro, es más feliz; satisface su hambre con el valor de uso más imprescindible: cuece su zapato y se lo come con placer después de haber quitado antes, meticulosamente, los clavos de la suela y haberlo chupado.

A medida que el valor de uso concreto, particular, el objeto instintual concreto, particular, ya no da ninguna satisfacción, el fetiche del dinero

asume por sí mismo la función del objeto de placer. Fetichiza, en cierto modo, toda la estructura instintual del hombre al convertirse en contenido dominante de todos sus deseos y satisfacciones. También esto lo ha expuesto Marx y, por cierto, en la imagen del atesorador, quien en cierto modo, es la anteforma atávica del capitalista acumulador. Marx: "Para conservar el oro como dinero y, por ende, como elemento de la tesaurización, debe impedírsele que circule o que, como medio de compra, se disuelva en medios de disfrute. De ahí que el atesorador sacrifique al fetiche del oro sus apetitos carnales. Aplica con toda seriedad el evangelio de la abstinencia. Por otra parte, sólo, puede retirar de la circulación, bajo la forma de dinero, lo que le entrega a ella bajo la forma de mercancía. Cuanto más produce, tanto más puede vender. Laboriosidad, ahorro y avaricia son, por consiguiente, sus virtudes cardinales.

"Entre los antiguos que eran concientes de ello, se denunció directamente la riqueza como disolvente de la comunidad; el régimen feudal por su parte, se desmoronó por obra de la industria urbana, del comercio, la agricultura moderna incluso de ciertos inventos como: la pólvora y la imprenta)". (27)

Cuando después de su victoria sobre Atenas, en 404 a. C., el rey espartano Lisandro retornó con un gran botín, los "patriotas" espartanos, es decir, los miembros del movimiento favorable al "estado paterno" trataron de impedir la introducción de oro, y si bien ésta fue finalmente permitida, su posesión se limitó al estado, decretándose un castigo capital para cualquier ciudadano en cuya posesión se encontrase la menor cantidad del precioso metal.

Precisamente, la causa fundamental de la decadencia de Esparta, que fue la degradación de su ethos político, consistió en la desigualdad económica. Primero se permitió que el ciudadano adquiriera otras tierras, además de las patrimoniales y del lote cuya administración le confiaba el estado.

Con el aumento de la fortuna privada y del número de los siervos disponibles para las tareas y movilizables para la guerra, surgía la idea misma y la realidad del poder, pues el poder nace siempre de un desequilibrio.

El peligro latente de inestabilidad interna quiso atajarse con una ley que prohibió el atesoramiento del oro y de la plata. Sin embargo, la codicia aguzó la imaginación para buscar el medio de burlar la ley. El oro y la plata de quienes los poseían quedaban depositados en templos extranjeros, que así cumplían en parte la función de bancos. Finalmente la misma evolución económica convirtió esos depósitos en instrumentos necesarios para la producción y el comercio. La ley se mantuvo pero era letra muerta, y el afán de disimular la posesión de riquezas había desarrollado en los espartanos aquella avaricia que les reprochaban los demás griegos, y que empañaba la admiración que sentían por su constitución política.

No ha habido entre los hombres invención más funesta que la del dinero, ella devasta las ciudades, ella saca a los hombres de sus casas, los industrializa y pervierte sus buenos sentimientos, disponiéndolos para todo hecho punible, ella enseñó a los hombres a valerse de todos los medios para cometer toda clase de impiedades.

Desgraciadamente, para bochorno de los burgueses, no pueden permitirse volver los ojos a los campos que han abierto: amplios horizontes pueden convertirse en abismos. Sólo pueden seguir desempeñando su papel revolucionario, si niegan toda su extensión y profundidad. Pero los pensadores y trabajadores radicales son libres para ver a donde llevan los caminos, y para seguirlos. Si la buena vida es una vida de acción ¿por qué habría de estar limitada la gama de actividades humanas a las que resultan rentables? ¿Y por qué habrían de aceptar pasivamente los hombres modernos, que han visto lo que pueden conseguir con su actividad humana, la estructura de la

sociedad tal y como les viene dada? Puesto que la acción organizada y concertada puede cambiar el mundo de tantas maneras ¿por qué no organizarse y trabajar unidos y luchar por cambiarlo todavía más? La actuación revolucionaria práctico-crítica que acaba con la dominación burguesa será la expresión de las energías activas y activistas que la propia burguesía ha liberado. Marx comenzó alabando a la burguesía, no enterrándola; pero si su dialéctica funciona, serán las virtudes por las que la alababa las que finalmente la enterrarán.

Si se despoja a la riqueza de su forma burguesa ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos creada en el intercambio universal? ¿qué sino el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza (externa) como sobre su propia naturaleza? ¿qué sino la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir, al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón preestablecido? ¿qué sino una elaboración como resultado de la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total?. En otras palabras, Marx quiere una búsqueda auténticamente infinita de la riqueza para todos: no una riqueza de dinero, la limitada forma burguesa, sino una riqueza de deseos, experiencias, capacidades, sensibilidades, de transformaciones y desarrollos.

Cuando un pueblo cubierto de harapos, hambriento, acorralado en barracas, es salpicado por las carrozas de los ricos, a las puertas de los palacios, la injusticia es duramente percibida y el resentimiento es grande, sólo la violencia o la resignación engendrada por la miseria y la ignorancia pueden mantener esta situación.

El populacho que es por lo general la consecuencia de una población excesiva acuciada por el resentimiento que le producen sufrimientos cuya causa ignora por completo, es entre todos los monstruos, el más terrible para la libertad.

Es posible, y probable, según ciertos estudios, aunque no se ha confirmado todavía la veracidad de las conclusiones extraídas, que las guerras serán más frecuentes en períodos de superpoblación, y menos frecuentes en períodos de relativa despoblación. Se vería que las manifestaciones de violencia aumenten en períodos de superpoblación. La superpoblación sería pues, una de las posibles causas, pero no la única posible, de un alto índice de guerras. */

Cuando se piensa en los problemas sociales contemporáneos no se puede menos que espantarse. El mundo pobre en general está plagado de problemas pavorosos que, lejos de ir resolviéndose, empeoran día a día. Baste mencionar el hambre, la sobrepoblación, la desocupación, la marginación, la explotación irracional de los recursos naturales y humanos, la dependencia, el bajo nivel educacional, la cultura raquítica e imitativa, la tiranía política, la corrupción, el nepotismo y el militarismo.

"Se estima que el número de pobres en los países en desarrollo de economía de mercado, es decir, excluidos los países comunistas, llega a unos 1 200 millones, de los cuales unos 700 millones viven en la más completa miseria o en la indigencia". (28)

Tal situación es intolerable y contraria al interés de la humanidad y denota que efectivamente algo anda mal: El sistema capitalista es ineficiente, irracional e injusto, y especialmente en su fase superior (imperialismo), engendra la necesidad de una revolución proletaria que

*/ Arnold Wolfers. Política y decisión moral. Apuntes de clase ENEP Aragón. México 1979.

extermine la propiedad privada de los medios de producción y la explotación del hombre por el hombre.

El problema del capitalismo es que, en esto como en todo, destruye las posibilidades humanas que crea. De hecho, alberga fuerzas, autodesarrollo para todos; pero las personas únicamente se pueden desarrollar de modos restringidos y distorsionados. Esos rasgos, impulsos y talentos que puede utilizar el mercado son precipitados (a menudo prematuramente) al desarrollo y desesperadamente estrujados hasta que ya no queda nada; todo lo demás dentro de nosotros, todo lo no comerciable, es draconianamente reprimido, o se marchita por falta de uso, o nunca jamás tiene la oportunidad de salir a la luz.

Marx demostró que un sistema social puede ser injusto y que si el sistema es malo entonces toda la justicia de los individuos que se aprovechan del mismo es una justicia fingida, una hipocresía. En efecto, nuestra responsabilidad se extiende al sistema, a las instituciones cuya subsistencia permitimos. Considero que no puede ponerse en tela de juicio la injusticia e inhumanidad del sistema capitalista sin trabas que nos describe Marx; aun cuando el estado proteja a sus ciudadanos de ser atropellados por la violencia física, puede burlar nuestros fines al no lograr protegerlos del empleo injusto del poderío económico. En un estado tal, los ciudadanos económicamente fuertes son libres todavía de atropellar a los económicamente débiles y de robarles su libertad. En estas circunstancias, la libertad económica ilimitada puede resultar tan injusta como la libertad física ilimitada, pudiendo llegar a ser el poderío económico casi tan peligroso como la violencia física, pues aquellos que poseen un excedente de alimentos pueden obligar a aquellos que se mueren de hambre a aceptar "libremente" la servidumbre, sin necesidad de usar la violencia. Y suponiendo que el estado

limite sus actividades a la supresión de la violencia (y a la protección de la propiedad) seguirá siendo posible que una minoría económicamente fuerte explote a la mayoría de los económicamente débiles.

La máquina imperialista de destrucción no sólo amenaza a los pueblos del "Tercer Mundo" que se resisten a la explotación, sino también a la población de la propia metrópoli imperialista con una gigantesca destrucción psíquica en forma de mutilación y enfermedades psíquicas masivas. La enorme destrucción de fuerzas productivas sociales en forma de destrucción física de capital (crisis económicas, producción de armamentos, etc.) y de destrucción funcional de capital (automatización obstaculizada en sectores no rentables para el capital, obsolescencia planificada, etc) tiene su réplica psicológica en la inexorable destrucción de energía psíquica bajo la forma de energías de defensa y rechazo necesarias para mantener el equilibrio psíquico de las neurosis y psicosis de masas. A los crecientes gastos varios de la economía monopolista de mercancías corresponden los crecientes gastos varios de las energías instintuales que deben emplear los hombres para contener sus enfermedades. Actualmente cuando la dominación de la naturaleza externa está más avanzada que nunca, la interna, la naturaleza instintual, se halla más desnaturalizada que nunca. En esto los Estados Unidos nos dan el ejemplo: la nación técnicamente más desarrollada del mundo, es al mismo tiempo, la nación psíquicamente más mutilada, brutalizada y enferma del mundo.

La contradicción entre el creciente perfeccionamiento técnico y la creciente riqueza material (de la que, por otra parte, la clase capitalista se embolsa la parte del león) por un lado, y la creciente depauperación y enfermedad psíquica por otro, es nueva en esta agudización histórica. La interdependencia entre valorización de capital y depauperación psíquica,

por tanto, debe colocarse también finalmente en el foco de la propaganda política, que aclara los mecanismos económicos de explotación del capital, debe concedérsele hoy día una importancia cada vez mayor para la agitación y propaganda revolucionaria de las masas a una argumentación al nivel de la psicología política que aclare los efectos patógenos de la dominación capitalista: no sólo los beneficios, precios, alquileres, impuestos, gastos de armamento, etc., cada vez mayores, sino también la creciente tasa de enfermedades psiconeuróticas y psicóticas, de enfermedades funcionales y toxicomanías, de trastornos de potencia y comunicación, etc., tienen que convertirse en objeto de la agitación y la propaganda políticas.

La depauperación psíquica en todas las clases y capas sociales asume hoy día formas y proporciones que todavía se desconocían en tiempos de Lenin. Una teoría y una praxis revolucionarias actuales deben, por tanto, tenerlo en cuenta de modo particular; hoy día resulta insuficiente para la agitación y la propaganda política recurrir únicamente a la explotación y depauperación económica que, como ya hemos dicho, sólo ha de concebirse como depauperación relativa, como creciente desproporción entre salario y ganancia capitalista. Una propaganda revolucionaria que se base exclusivamente en la contradicción principal existente entre trabajo asalariado y capital, sin incluir su cristalización patógena en la estructura psíquica y en la conciencia de las masas asalariadas, se queda hoy, inevitablemente, corta. Tan importante como la información política sobre los exorbitantes balances de beneficios del capital es la información política sobre los exorbitantes balances de enfermedad entre los asalariados.

Cuando se distinga simultáneamente por ambos lados la cara del capital, creciente bienestar material y depauperación psíquica, entonces la explotación capitalista será sentida no sólo objetivamente, sino también

subjetivamente como el escándalo que fue siempre. Cuando las masas asalariadas sean conscientes del precio económico y psíquico que requieren para mantenerse las relaciones capitalistas de producción, del precio de la creciente explotación económica y destrucción psíquica de su fuerza de trabajo, del precio de la creciente mutilación mental y psíquica de todo el mundo del bienestar occidental, entonces el pequeño paquete de acciones, la vivienda en propiedad, la televisión en color, el tocadiscos estereofónico, el crucero, etc., perderán su efecto misticador, es decir, conciliador con la inhumanidad de las relaciones capitalistas de producción. Cuando se ponga a la vista de todos, además del balance de ganancia y explotación, también el balance psíquico de la llamada "sociedad de bienestar", entonces resultará definitivamente aun más sospechosa la ideología de la abundancia y del consumo.

Hoy día, como en todas partes se distingue un desplazamiento histórico del acento en las formas de depauperación, es decir, un desplazamiento de la depauperación económica (absoluta) a la psíquica, la teoría al nivel de la economía política tiene que implicar al mismo tiempo una teoría de la enfermedad, y la praxis política una praxis terapéutica. Dentro de este marco también le corresponde un cometido importante al psicoanálisis materialista ilustrado, ¿o debería decirse mejor una teoría de la enfermedad fundamentada materialistamente y que sabe psicoanalíticamente lo que hace?, a saber: el de convertir en palanca subjetiva de politización todas las formas psíquicas de resistencia y contradicción contra las condiciones capitalistas de trabajo y socialización que se manifiestan como enfermedad.

Esta teoría materialista de la enfermedad psíquica, cualquiera que sea su forma, contiene un factor subversivo y progresista: que representa una forma inconsciente de rechazo contra las condiciones existentes de explotación y represión en la familia, la producción y el consumo.

Una teoría materialista de la enfermedad orientada por el psicoanálisis, debe partir, y hacerlo consciente en su propaganda, de que la enfermedad psíquica, ya se trate de neurosis o de psicosis, de enfermedades funcionales o de toxicomanías, debe considerarse siempre bajo dos aspectos contrarios: desde el punto de vista de la "salud oficial", es decir, desde el punto de vista de la valorización, es una etiqueta para designar la fuerza de trabajo defectuosa, no rentable, no lucrativa, incluso rebelde; desde el punto de vista del trabajo asalariado, en cambio, no es más que un inconsciente intento psíquico de huir o escapar de las condiciones capitalistas de trabajo y socialización, una negativa sintomática a seguir colaborando.

Ahora bien, estoy persuadido de que no se asegura la felicidad humana sin la abolición de la propiedad privada. Mientras subsista la mayoría de los hombres, y entre ellos los "mejores", conocerán la necesidad y las ansias de la miseria con todas sus inevitables cargas. Al hablar de propiedad privada me estoy refiriendo a la propiedad privada de los medios de producción, mismos que deberán ser socializados para posibilitar un desarrollo equilibrado, armónico e integral del ser humano.

El hombre, salvo acaso en su más prístima infancia o en su más avanzada vejez, no está del todo absorbido por el mundo que le rodea, ni incondicionalmente sometido a él, por tanto, los hombres no se caracterizan por la espera paciente de que las estructuras funcionalmente insatisfactorias hagan crisis por sí mismas, sino por la capacidad de modificar y sustituir estructuras por medio de su propia acción material inteligida. El hombre puede, y sólo él, aprovechar las oportunidades, ejercer su libertad seleccionándolas, y desechándolas, cambiar su actitud frente a la naturaleza. Esta incerta en la esencia misma de la oportunidad de ofrecimiento de la otra, como es inherente a la elección la renuncia a lo elegido. La

oportunidad siempre es plural, y el poder de optar, aprovechando y desechando lo que se ofrece, es lo que se entiende por querer. De esta manera la dinámica interna se convierte en el verdadero motor de la transformación, siendo el sistema de las relaciones exteriores el condicionamiento que le da un aspecto particular al cambio, sin poder influir profundamente en él, y menos aún determinarlo.

Los hombres, a saber: las mentes humanas, las necesidades, las esperanzas, los temores y las expectativas, los móviles y aspiraciones de los seres humanos, son, a lo sumo, el producto de la vida en sociedad y no sus creadores. Debemos admitir sí, que la estructura de nuestro medio social es obra del hombre en cierto sentido, que sus tradiciones e instituciones no son ni la obra de Dios ni la de la naturaleza, sino el resultado de las acciones y decisiones humanas, pudiendo ser modificadas, asimismo, por éstas; pero insistimos que esto no significa que hayan sido diseñadas conscientemente y que sean explicables en función de necesidades, esperanzas o móviles. Muy por el contrario, aun aquellas que surgen como resultado de acciones humanas conscientes e intencionales son, por regla general, los subproductos indirectos, involuntarios y, frecuentemente no deseados, de dichas acciones.

"No es el intelecto, sino las fuerzas emotivas volitivas del hombre las que parecen dominantes en ese juego de fuerzas que llamamos la vida". (29)

En términos marxistas se puede afirmar que:

Los pisos de la superestructura no son determinantes en última instancia, sino que están determinados por eficacia de base, pero el modo y manera de erigir el edificio, la estructura entera de la construcción, está determinada por las leyes inmanentes del pensamiento, por las formas y las funciones a priori de la conciencia.

La acción modeladora no queda suficientemente analizada con la atribución de las formas. El efecto de la materia tampoco queda suficientemente designado por la resistencia a la acción modeladora, la cuestión acerca de las verdaderas metas de evolución social pueden ser clasificadas si se estudia la esfera de las concepciones, de los ideales y los anhelos colectivos. El afán de productividad, de transformar las cosas, de elaborarlas y manipularlas para someterlas a nuestro servicio, es un afán de poder y de dominio. La mano que es el instrumento técnico del hombre, es así mismo el instrumento de lucha y dominio, y en la técnica, lo intelectual y lo espiritual quedan sometidos al servicio de lo impulsivo.

La negativa a reconocer las propiedades dinámicas de toda sociedad ha alimentado las perversiones ideológicas y ha nutrido la petulancia occidental. Es característico de las sociedades tradicionalistas que traten de seguir con sus acostumbrados modos de vida aún cuando las circunstancias hayan cambiado tanto que se encuentren en contradicción con toda su estructura socio-cultural.

En lugar del antiguo aislamiento de las regiones y naciones que se bastaban a sí mismas, la sociedad burguesa moderna nos trae un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción intelectual como a la producción material. La producción intelectual de una nación se convierte en "patrimonio común de todas". La estrechez y el exclusivismo nacionales resultan de día en día más imposibles; de las numerosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal. El fango del macadam resultará ser una de las bases de las que surgirá la nueva literatura mundial.

Los usos y las costumbres impuestos en los países pobres, por la naturaleza ilegítima de su procedencia, han forzado a observar un orden

retrógrado y contrario a la naturaleza de las cosas, que obliga a que la mayoría de sus pobladores vivan en la pobreza, que se explote impunemente a los países comprendidos en tal zona, y que se avance constantemente a la guerra.

De ahora en adelante el contenido central de la socialización burguesa consiste en hacer pasar la figura de uso sensible y concreta de los deseos infantiles, propia de una economía natural, por la prensa de la razón abstrayente. La estructura sensible primaria de las necesidades e instintos del niño tiene que ser trabajada por el pensamiento secundario hasta que se separe de sus objetos instintuales directamente sensibles y concretos y esté disponible para el trabajo abstracto, el trabajo asalariado y su único objetivo instintual, la riqueza abstracta en forma monetaria.

Esta es la permanente función terrorista de la familia: comenzar por destruir a los hombres de por vida, a fin de que estén disponibles para el trabajo asalariado= estén capacitados para el trabajo asalariado= ya sólo sean capaces de articulaciones mutiladas de sus necesidades; y luego conservar viva diariamente esta disponibilidad de modo que todas las necesidades que vayan potencialmente más allá de sí mismas, sean mutiladas constantemente.

El proceso histórico de la supeditación de la sensualidad e instintualidad humana al dictado del principio de cambio, de la riqueza abstracta, debe repetirse, pues, desde el punto de vista de la técnica de la socialización en cada niño. En este sentido puede decirse que: la ontogénesis "repite" la filogénesis. Solo que esta ley no hay que entenderla biológicamente, se trata más bien de una compulsión histórica a la repetición fundamentada en la esencia del propio capital. La estructura abstracta de necesidades e instintos que se impone con la acumulación del capital,

tiene que ser anclada de nuevo en todo ser vivo recién nacido, en todo futuro capitalista y obrero asalariado.

La burguesía ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y bien adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio. El primer punto aquí es el inmenso poder del mercado en las vidas íntimas de los hombres modernos: miran las listas de precios en busca de respuestas a preguntas acerca de qué merece la pena, qué es honorable, incluso qué es real. Cuando Marx dice que los otros valores son convertidos en valores de cambio, lo que quiere decir es que la sociedad burguesa no borra las antiguas estructuras de valor, sino que las incorpora. Las antiguas formas de honor y dignidad no mueren; son incorporadas al mercado, se les añade una etiqueta de precio, adquieren una nueva vida, como mercancías. Así, cualquier forma imaginable de conducta humana se hace moralmente permisible en el momento en que se hace económicamente posible y adquiere valor, todo vale si es rentable. En esto consiste el nihilismo moderno. Dostoievski, Nietzsche y sus sucesores del siglo XX atribuirían esta situación a la ciencia, al racionalismo, la muerte de Dios. Marx diría que su base es mucho más concreta y mundana: está inscrita en el banal funcionamiento cotidiano del orden económico burgués, un orden que equipara nuestro valor humano con nuestro precio en el mercado, ni más ni menos, y nos obliga a proyectarnos para elevar nuestro precio tanto como podamos.

Marx se espanta por la brutalidad destructiva a que da origen el nihilismo burgués, pero cree que posee una tendencia oculta a trascenderse. La fuente de esta tendencia es, paradójicamente el principio desalmado de la libertad de comercio. Marx cree que los burgueses creen realmente en

este principio, esto es, en un flujo incesante e ilimitado de mercancías en circulación, una continua metamorfosis de los valores del mercado. Si como cree, los miembros de la burguesía quieren realmente un mercado libre, tendrán que garantizar la libertad de los nuevos productos para entrar en el mercado. A su vez esto significa que cualquier sociedad burguesa plenamente desarrollada debe ser una sociedad genuinamente abierta, no sólo económica, sino también política y culturalmente, de manera que las personas tengan libertad para comprar y buscar las mejores ofertas de ideas, asociaciones, leyes y políticas sociales, tanto como de productos. El principio desalmado de la libertad de comercio obligará a la burguesía a garantizar incluso a los comunistas los derechos básicos de que disfrutaban todos los hombres de negocios, el derecho a ofrecer y promocionar y vender sus productos a todos los clientes que puedan atraer.

En virtud de lo anterior, es necesario substituir el análisis del pretendido subdesarrollo por un análisis realista, es decir, un análisis que no aisle la situación de estos países para hacer de ella un estereotipo específico, sino que al contrario, los devuelva a la red de relaciones de dependencia y de explotación en las que están insertos y de las que es necesario que salgan para que el nivel de vida de sus pueblos pueda efectivamente elevarse.

Impulsada por sus energías y tendencias nihilistas, la burguesía abrirá las compuertas políticas y culturales a través de las cuales fluirá su némesis revolucionaria.

Análisis interdisciplinario del pensamiento:

POLITICO

La política, actividad orientada a aplicar soluciones organizativas al conjunto de la sociedad y al Estado, y, por consiguiente, pugna entre

individuos y grupos en torno a ese objetivo, es, desde hace muchos siglos, el procedimiento por el cual los individuos pueden intervenir, dentro de ciertos márgenes, más o menos inviolables, en la orientación del curso histórico, y por tanto, en la aplicación de nuevas pautas de organización social.

La política es el conjunto de esfuerzos de un grupo de hombres para convertirse en repartidores dentro de un grupo mayor de personas: por otro lado, la política es el conjunto de reparticiones, y de los criterios en los que se inspiran dichos hombres. La política es el camino hacia el poder y el ejercicio del poder. Quien aspira al reparto supremo justo, o quien reparta a través del reparto supremo con justicia hace buena política, conteniendo la mala política repartos injustos.

Desde el punto de vista de la lógica, los fenómenos de poder, por ser fenómenos integradores, se refieren naturalmente a modos de razonamiento contradictorios y a primera vista inconciliables. Para ser comprendidos, exigen que se lleve a cabo a la vez un análisis racional clásico de orden instrumental y un análisis de una racionalidad opuesta, de orden efectivo. El poder no se concibe en efecto, sino desde la perspectiva de un fin, y esto significa que el juego del poder obedece siempre, de una manera determinada, a las reglas de una racionalidad basada en la eficacia. Pero implica al mismo tiempo fenómenos afectivos extremadamente poderosos, de modo que el juego del poder es condicionado igualmente por las posibles reacciones afectivas de los individuos que toman parte en él, y que no pueden dejar de ser afectados por ellas.

La principal virtud del poder, en cuanto fenómeno de integración es, en efecto, la de ser susceptible de confrontación, transferencia y cambio.

El poder de A sobre B corresponde a su capacidad de obtener que, en su negociación con B, los términos del intercambio le sean favorables. Quien posee el poder debe tener la capacidad y la voluntad de ejercerlo. En una situación donde la utilización de la riqueza o de la fuerza son imposibles o están prohibidas, el débil o el pobre pueden vencer al rico o al fuerte. La relación de fuerzas pasa a ser entonces la relación entre las fuerzas pertinentes y movilizables.

El poder en sí no existe en la práctica. La relación de poder sólo se establece cuando las dos partes se integran, al menos temporalmente, en un conjunto organizado.

En su negociación con la organización, el poder de un participante depende, en suma, del control que pueda ejercer sobre una fuente de incertidumbre que afecta la persecución de los objetivos de la organización, así como de la importancia que posea esta fuente respecto de todas las otras fuentes de incertidumbre que igualmente afecten esta persecución. En su negociación con otro participante, su poder depende del control que pueda ejercer sobre una fuente de incertidumbre que afecte el comportamiento de aquel en el marco de las reglas de juego impuestas por la organización.

Hans J. Morgenthau afirma que:

"Cuando hablamos de poder, nos referimos al control del hombre sobre las ideas y acciones de otros hombres. Por poder político entendemos las relaciones mutuas de control entre aquellos que detentan la autoridad pública y entre estos últimos y el pueblo en general". El poder político, prosigue Morgenthau: "Es una relación psicológica entre los que lo ejercen y aquellos sobre los cuales es ejercido. Da a los primeros el control sobre ciertas acciones de los últimos, por medio de la influencia que

aquellos ejercen sobre las mentes de los últimos. Esta influencia tiene su origen en tres fuentes: la esperanza de beneficios, el miedo a los perjuicios, y el respeto o el amor de los hombres a las instituciones. Esta influencia puede ejercerse a través de órdenes, amenazas o la persecución, la autoridad o el carisma de un hombre o de un gobierno, o una continuación de todas ellas". */

En todos los órdenes, evidentemente se pueden detectar comportamientos que habrían de ser considerados como inmorales con arreglo a cualquier norma, pero en ninguno resulta tan patente y universal la contradicción entre los principios éticos que se profesan y el comportamiento real como en las Relaciones Internacionales. Los gobiernos se espían y se mienten mutuamente; violan compromisos y sostienen guerras con frecuencia a costa de millones de vidas y de incalculables sufrimientos. No es de extrañar, pues, que en las democracias occidentales, si no fuera de ellas, se proclame con vehemencia la indignación que producen tales hechos. En nuestro tiempo se expresa muchas veces en ataques en gran escala al sistema multiestatal basado en que los Estados soberanos no pueden tratar entre sí sino es mediante el uso de medios inmorales, despectivamente llamados política de poder. Algunos extraen la cínica conclusión de que no hay sitio para la moral en la política internacional, mientras que otros creen que los hombres cumplirían su deber moral sustituyendo el actual sistema político inmoral por el Estado mundial.

Esta generalizadora condena moral de la política exterior seguida por todas las naciones apunta a una notable y perturbadora contradicción de nuestra vida pública. La mayoría de los políticos afirman perseguir

*/ Roberto Mesa. Título citado. Pág. 73.

políticas de paz y enuncian elevados principios morales sobre los cuales pretenden basar su política; ellos y muchos publicistas elogian a las democracias por la superioridad moral de su dirección de los asuntos exteriores sobre la de los agresivos e insensibles dictadores. Pero al propio tiempo muchos respetados estudiosos de las Relaciones Internacionales insisten en que todos los Estados soberanos se ven igualmente obligados, en virtud del sistema, a prestarse al juego de la política de poder.

Uno de los efectos del cataclismo espiritual y material que significó la segunda guerra mundial fue la especial atención que conocieron las ciencias sociales y humanas por parte de gobiernos, instituciones académicas y de la opinión pública en general. La urgencia por explicarse la naturaleza del mundo social y de sus mecanismos fundamentales, unida a la conciencia por primera vez adquirida en la historia de la humanidad, de que la verdadera historia universal se iniciaba con la "planetarización de la conciencia", pusieron de manifiesto la necesidad de estudiar en la forma más concretamente posible aquellas fuerzas que controlaban la vida y la muerte de las naciones.

La evidente constatación de que "normas no legales" intervenían en las determinaciones del comportamiento exterior de las naciones, reorientó el estudio de las Relaciones Internacionales en una dirección más realista que interrogó radicalmente por aquellos factores elementales y simples que intervienen y constituyen, de hecho, la vida internacional. Al mismo tiempo, esta nueva tendencia colocó en el primer plano de sus preocupaciones el estudio concreto de los procesos de elaboración de la política exterior de los Estados. Consideraron sus iniciadores que entre la multitud de factores que componen la trama real de las Relaciones Internacionales, existe uno fundamental que además caracteriza esas Relaciones: ese factor es el político.

La teoría "realista" pretende reemplazar los presupuestos idealistas de la visión armónica liberal por los conflictuales considerados como principios de evidencia apodíctica e histórica. La validez de la concepción de la naturaleza humana originariamente buena, racional y susceptible de perfeccionamiento es puesta en duda y sustituida por una visión más pesimista y oscura de las fuerzas que gobiernan el carácter del hombre. Estima fundamentalmente, que la política está gobernada por leyes objetivas que tienen sus raíces en la naturaleza humana, cuyos rasgos específicos son caracterizados, sobre todo por lo que se refiere a la actividad política, como la expresión de las emociones y los intereses egoístas, más que por sus elementos racionales.

El aspecto original de la aportación teórico realista, sobre todo en la época en que fue formulada, es la insistencia con que se destacaba uno de los elementos "reales" que intervienen en la actividad política; las fuerzas irracionales e instintivas que actúan tanto en el comportamiento de los individuos como en el de las naciones. El esfuerzo por comprender la significación de este factor de indeterminación dentro de un marco racional, es sin duda alguna, una de las aportaciones importantes que hizo la escuela realista para el logro de la formulación de una teoría unitaria y comprensiva. El poder, el interés nacional, el egoísmo, lo irracional, eran conceptos que deberían ser incluidos como los datos fundamentales a los que una teoría debe dar explicación y sentido, y no rechazarlos como elementos perturbadores que impiden la elaboración de una perfecta visión racional teórica de las Relaciones Internacionales. Todo lo contrario, pues la utilidad fundamental de una teoría formulada en los términos de la "realista", es proporcionar, a partir de la constatación de que esos elementos

moralizantes que en otros tiempos la caracterizaban. Fue la de colocar en el centro de sus meditaciones y discusiones en forma clara y explícita, los problemas de la moral y de la ciencia. *Moral Man and Inmoral Society* escrito por Niebuhr en 1932, representa el abandono de su absolutismo cristiano, así como los esfuerzos que hizo para evitar el optimismo sentimental buscando, al mismo tiempo, una justa visión realista de la política que lo salvara del cinismo. Si crítica a los presupuestos racionalistas de los constructores de la sociedad internacional, así como los ataques lanzados contra las falsas ilusiones de la política exterior norteamericana que pensaba en la posibilidad de crear un mundo seguro mediante la exportación de sus instituciones democráticas, se revelaron acertados cuando aparecieron las nuevas fuerzas que trataban de modelar el mundo a través del terror, la fuerza y la brutalidad en una medida que nunca antes había conocido la historia de la política internacional.

La política es y será siempre una lucha entre los diferentes egos por la dominación y el poder; esta visión teológico-sociológica de Niebuhr es la que hizo que el poder se convirtiera en el concepto clave para la comprensión de la lucha entre las naciones.

En la política internacional, en donde lo que está en juego, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, es la propia sobrevivencia de las unidades de lucha, el elemento "poder" adquiere características exclusivas y absolutamente prioritarias. "Mi gran oportunidad política reside en el uso que deliberadamente haga del poder en una época en que en el extranjero todavía existen ilusiones acerca de las fuerzas que moldean la historia". Así definía Hitler la importancia que ocupaba la fuerza del poder como factor determinante en las Relaciones Internacionales. */

*/ Gerald Holton.- Título citado. Pág. 139.

El factor político evidente, esencial y primario para los griegos de la época de Tucídides y para los italianos de la época de Maquiavelo, había sido olvidado, reducido o eliminado por la conciencia ideológica-pacifista-legalista que dominó el período comprendido entre las dos guerras mundiales. Las referencias a la política de poder en los autores de esa generación eran muy limitadas, y en general, consideradas como muestras de cinismo en el estudio de las Relaciones Internacionales. El poder fue considerado por los escritores liberales como un arcaísmo, como un resabio de la era preindustrial y feudal. Desde que el presidente Wilson y los firmantes del Tratado de París decretaron que el uso del poder, como instrumento o argumento, quedaba excluido de las relaciones entre las naciones civilizadas, el concepto mismo prácticamente desapareció de los análisis académicos y, cuando se hacía referencia a él, generalmente era sólo con el propósito de condenarlo moralmente. A partir del momento en que los estudios sobre Relaciones Internacionales se orientaron hacia las vías de investigación abiertas por la ciencia política (ciencia que se inició estudiando el fenómeno de las relaciones entre el Estado y la sociedad con una nueva metodología y nuevos fundamentos teóricos, y centrandó sus preocupaciones en el análisis de los conceptos de "interés" y "poder"), se dirigieron inexorablemente a una reintroducción de esos conceptos en el nivel de la política internacional. La experiencia de las dos guerras mundiales había demostrado a los estudiosos que las luchas y rivalidades entre los Estados eran el resultado, tanto del choque de intereses contradictorios, como de los diferentes fines que al poder le asignaban los gobiernos y Estados soberanos que integraban la sociedad internacional.

Parece ser que la mejor forma que encontró esta escuela de pensamiento para liberar a las Relaciones Internacionales de los elementos utópicos y

perturbadores son inevitables y constantes desde un punto de vista histórico, los medios para poder convivir con la realidad.

Más no por haber introducido un elemento de tan difícil definición como es el "poder" como concepto clave del análisis internacional, la escuela realista puede ser considerada "irracional". Todo lo contrario, a pesar de criticar vivamente una forma de racionalismo político, la aspiración máxima de la teoría es precisamente (por ser teoría política) racionalizar mediante la explicación y el estudio, esos factores que impiden que la sociedad internacional se mantenga en equilibrio o dinamismo deseado.

Ahora bien, desde siempre, desde la confirmación misma de la humanidad, y con ello de los pequeños grupos que dieron origen a la comunidad, el hombre se ha preocupado por hacer sentir su dominio, por proyectar su presencia, primero sobre los elementos de la naturaleza y los animales, y después sobre el hombre mismo.

El hombre moderno está dominado por el afán de dominio. Precario es el dominio, cuando el dominador acaba dominado por la necesidad inherente a la ley que él formula. Esta consecuencia es la versión nueva de una sabiduría antigua, que nos habla de perderse a sí mismo en la ganancia del mundo. Ciertamente es que una idea del hombre no se juzga por los beneficios inmediatos que pueda reportar. De hecho la idea no se juzga. Pero cuando una idea exaltada del hombre envuelve además una promesa explícita de la ciencia, entonces no se juzga la ciencia, ni la idea sino la promesa cumplida. La ciencia no ha deparado al hombre la posesión del mundo, mientras que la ambición de dominio ha causado una mengua en la auto-posesión.

Al escindirse la sociedad primitiva, en clases antagónicas, la política adquirió una dimensión nueva; la desigualdad cobró la forma de dominio de

clases y el Estado se convirtió en su instrumento principal. Surgió una fuerza represiva, la cual, en contraste con las formaciones primitivas de organización política, estuvo y está separada de la masa del pueblo y es exterior a ella. El poder correspondió entonces, en principio, a un atributo de carácter unipersonal, identificado en forma especial con aquel que tenía mayor capacidad, mayor fuerza, mayor voluntad, mayor aptitud, o mayor decisión.

El estado, o más especialmente, el sistema jurídico o político, emplea la fuerza. Ella consiste, como dice Engels, en una fuerza represiva especial para la coerción de los gobernados por los gobernantes. El poder político, así llamado con propiedad, es simplemente el poder organizado de una clase para oprimir a la otra. Según Marx, el estado es un órgano para la dominación de clase, un órgano para la represión de una clase por parte de la otra; su objetivo es la creación de un ordenamiento que legalice y perpetúe la opresión. El Estado no es en suma, nada más que una parte del engranaje mediante el cual la clase gobernante lleva a cabo su lucha.

Pensadores con una visión del mundo tan diversa como Sigmund Freud y Mikhail Bakunin han quedado impresionados por el hecho de que el papel del Estado es afirmar un monopolio sobre el crimen. Los individuos reciben medallas, ascensos y honores por ejecutar actos para el Estado por los cuales serían colgados o puestos en prisión en cualquier otra circunstancia. "Si hiciéramos por nosotros lo que hacemos por nuestro país, que clase de pillos seríamos".

El hecho de poder se determina por el deseo de los "más preparados", de los "mejor dotados", los ambiciosos o decididos por imponerse, esto es, tienen necesidad de afirmar su superioridad, de ser los guías de los demás,

generalmente con el propósito de obtener beneficios personales a costa del sacrificio de millones de seres humanos.

En la ley los burgueses deben darse una expresión universal reconvertida, porque dominan como clase. En las condiciones de una sociedad dividida en clases, a causa de la contradicción intrínseca entre la "parte" y el "todo" originada en el hecho de que el interés particular domina a la totalidad de la sociedad, el principio de la particularidad se mantiene en absoluta contradicción con el de la universalidad. En consecuencia, es la cruda relación de fuerzas la que eleva la forma dominante de la particularidad a una falsa universalidad, mientras la negación idealmente orientada de esta particularidad, debe seguir siendo ilusoria, ficticia, impotente. La razón es que "particularidad" y "universalidad", en su recíproca oposición, son dos aspectos de la misma situación enajenada. La particularidad egoísta debe elevarse a "universalidad" para su realización: el dinamismo socio-económico subyacente está, al mismo tiempo, "centrado en sí mismo" y "dirigido hacia el exterior"; es "nacionalista" y, "cosmopolita", "proteccionista-aislacionista" e "imperialista". Esta es la razón por la cual no puede haber lugar para una verdadera universalidad, sino sólo para la falsa universalización de la particularidad más cruda; todo ello va unido a un postulado ilusorio, teórico-abstracto de universalidad como la negación puramente ideológica de la efectiva particularidad que prevalece en la práctica.

Por norma esos grupos de poder no se presentan en la escena política proclamando los motivos reales de su puja por el poder, temiendo que la sociedad pueda considerar mezquinos sus motivos prefieren ocultarlos bajo un manto de intereses generales de clase o nación, tras un disfraz religioso, ideológico o moral, diría uno que necesitan la hoja de parra para tapar

la lucha por el poder. En efecto: por un lado, la relación de poder aparece como algo inconfesable y vergonzoso, es simplemente el chantaje; por el otro, el poder es honrado como expresión legítima, necesaria y respetable, del control social indispensable para el éxito del esfuerzo colectivo.

El poder que tantas veces se ejerce coactivamente, restringiendo las libertades, derechos y poderes ajenos, es él mismo una acción libre, como todas las coacciones. Sobre éste particular, cabe manifestar que cuando se intenta comprender cómo se establecen las coacciones, se delinean tres grandes sistemas de control:

El sistema administrativo.- Controla estrechamente todas las actividades colectivas públicas cuya importancia como factor de desarrollo es creciente y que influye sobremanera, de modo directo e indirecto, sobre la mayor parte del sector económico particular.

El sistema de educación.- Controla en gran parte los mecanismos de selección sobre los cuales se basa el juego de la promoción y del éxito, y que por eso constituye un elemento indispensable del sistema de estratificación, jerarquización y clausura de posibilidades.

El sistema político.- Se reserva en la cúspide el monopolio de la integración de las actividades colectivas y con ello impide, en simbiosis con el sistema administrativo, que ninguna otra actividad integradora sea asegurada en un nivel intermedio. De este modo desvitaliza las unidades en las que podría ser afirmada o promovida la innovación.

Sólo podemos comprar un mayor grado de libertad al costo de la esclavitud de otros hombres, de la división de la humanidad en clases; la clase dominante adquiere libertad al precio de la clase gobernada, los esclavos. Pero este hecho trae como consecuencia el que los miembros de la clase gobernante deban pagar por su libertad con un nuevo tipo de esclavitud.

En efecto están obligados a oprimir y combatir a la masa gobernada, si quieren conservar su propia libertad y situación social; se ven forzados a ello, puesto que el que no lo hace deja de pertenecer a la clase gobernante. De este modo los gobernantes se hallan determinados por su situación de clase; no pueden escapar de su relación social con los súbditos y están atados a ellos, puesto que se hallan indisolublemente ligados con el metabolismo social. De este modo, todo el mundo, gobernantes y súbditos por igual, son apresados por la red y obligados a luchar entre sí. Según Marx:, es este vínculo, esta determinación, lo que pone su lucha dentro del alcance del método científico y de la profecía histórica científica, lo que hace posible tratar científicamente la historia de la sociedad como si fuese la historia de las luchas de clases. Esta red social que apresa a las clases y las obliga a luchar entre sí, es lo que el marxismo denomina estructura económica de la sociedad o sistema social.

El puro poder no presenta desnuda su pureza, con frecuencia oculta su arbitrariedad en el anonimato, llamándola fuerza mayor, para imponer con menos resistencia la sumisión. Pero lo mismo por su raíz que por sus objetivos, el afán de poder es existencial, no meramente subsistencial. Caracteriza la manera como un individuo se relaciona con los demás y con las cosas, no una manera impuesta a todos por la naturaleza de las cosas. Confirma que su fin no es la subsistencia de la especie humana, el hecho de que el afán de poder cultiva lo innecesario suele satisfacerse con la escenografía. Aunque todos los hombres sienten el calor de este afán en el fondo de su ser el afán mismo es superficial, no es constituyente de un régimen común, ni tiene procedencia racional.

Para los grupos dominantes lo esencial es proveernos la mente de imágenes distorsionadas de la realidad económica y social, e impedirnos,

en lo posible, deducir demasiado pronto raciocinios. Tienen que impedir el desarrollo de nuestras sociedades como condición sine qua non para permanecer en el poder oligárquico, con lo cual aseguran su progreso en la explotación económica y en la sujeción y opresión política de nuestros pueblos, por medio de dirigentes cooptados que a base de usurpación o farsa electoral, se adjudican el poder de disposición del cuadro administrativo, y de los medios de producción, y conforme a derecho, o contra ley, derivan su legitimidad de la anuencia de los dominados. El propio análisis de Marx revela que es de importancia vital para la burguesía fomentar la división entre los asalariados y, como observa Marx, esto puede lograrse por lo menos de dos maneras distintas: Una de ellas consiste en la creación de una nueva clase media, de un grupo privilegiado de asalariados que se sientan superiores a los trabajadores manuales y que dependan, al mismo tiempo, de la merced de los gobernantes. La otra consiste en la utilización del estrato más bajo de la sociedad, que Marx bautizó con el nombre de "proletariado harapiento". Es, éste, según Marx, el campo apropiado para reclutar a los delincuentes de toda calaña, dispuestos siempre a venderse al enemigo de clase. La intensificación de la miseria puede tender, como él mismo admite, a aumentar el número de esta clase, proceso éste que difícilmente ha de contribuir a la solidaridad de los oprimidos. Todos estos recursos por su alecridad, son claro indicio de la voluntad de poder reprimida, de las tendencias anárquicas y satánicas, de la necesidad de adueñarse de las cosas para oprimir a la gente.

En el propósito de justificar la organización clasista de la sociedad civil se ha llegado a considerar la dominación de la clase superior como el resultado de la desigualdad natural de los hombres, cuando no se prefirió negarla pura y simplemente, o legitimarla en cualquier forma como cosa

tradicional. La superioridad "natural" de la clase dominante justificábase hace algún tiempo, en general, sobre bases darwinianas y hoy, en cambio, subsisten los postulados de la teoría racista.

Aunado a lo anterior, la teoría de la soberanía nacional, por ejemplo, responde exactamente a los deseos de la burguesía liberal, que quiere fundamentar el poder en la elección y la representación para descartar e impedir que las masas populares se aprovechen del derecho de voto para conquistar ellas el poder.

"De aquí la ilusión de que la ley reposa sobre la voluntad arrancada de su base real". (31)

No hay Estado, ni iglesia, ni sociedad que proteja absolutamente. Semejante protección fue la bella ilusión de tiempos tranquilos en los que permanecía velado el límite.

Por eso es tan importante, sobre todo en donde aún no se logra llegar a las puertas del poder, preparar el camino, apretar filas, aglutinar a quienes luchan por un nuevo orden de cosas, recapitular sobre lo hecho y sobre lo que falta por hacer, aprender de los errores pasados para no volver a cometerlos, convertir las acciones aisladas u espontáneas en una lucha sistemática y vertebrada, robustecer la organización cuando ésta es débil, atraer a las masas en torno a consignas claras, palpitantes y justas, e integrarse a las fuerzas que entienden que los puestos de vanguardia no se heredan de nadie sino que se conquistan en la acción.

El hombre de la calle moderna, lanzado a la vorágine, es abandonado de nuevo a sus propios recursos, a menudo a unos recursos que nunca supo que tenía, y obligado a multiplicarlos desesperadamente para sobrevivir. Para cruzar el caos en movimiento, debe ajustarse y adaptarse a sus movimientos, debe aprender no sólo a ir al mismo paso, sino a ir al menos

un paso por delante. Debe hacerse un experto en soubresauts y mouvements brusques, en giros y contorsiones súbitos, bruscos, descoyuntados, no sólo de las piernas y el cuerpo, sino también y sobre todo de la mente y la sensibilidad.

Debemos declararnos en contra de cualquier prerrogativa especial que no sea fruto del mérito y de la capacidad personal, así, no podrá existir una nobleza hereditaria, porque ésta hace menos el mérito.

Debemos lanzarnos contra lo absurdo y la insensatez, y sobre todo contra la caricatura de nosotros mismos y de nuestra tradición científica ofrecida por generaciones enteras de universitarios pedante, burócratas obtusos y revolucionarios autoritarios, que se han pronunciado por la extensión universal de la "vendibilidad" (o sea, la transformación de todas las cosas en mercancías), por la conversación de los seres humanos en "cosas", de manera que pudieran presentarse como mercancías en el mercado (en otras palabras: la reificación de las relaciones humanas), y por la fragmentación del cuerpo social en "individuos aislados" que persiguen sus objetivos limitados y particulares "entregados a la servidumbre de la necesidad egoísta. No asombra que Goethe afirmase: "Todo particularismo aislado debe ser rechazado, y defendiese contra el "aislacionismo egoísta" alguna forma de "comunidad con otros semejantes" para poder hacer "un frente común contra el mundo" */

Son muy pocos los filósofos anteriores a Marx que resisten el parangón con Rousseau en cuanto a su radicalismo social. Escribe en el Discurso sobre la economía política, que las ventajas de la "confederación social" se inclinan pesadamente al lado de los ricos, contra los pobres:

"..la confederación social protege considerablemente las inmensas propiedades del rico, y a duras penas permite que un miserable disfrute de la cabaña construída con sus manos.

*/ István Mészáros. La teoría de la enajenación en Marx. Ed. ERA. México 1978. Pág. 35.

Todas las ventajas de la sociedad, ¿no son acaso para los poderosos y los ricos?. Todas las gracias, todas las exenciones ¿no les están reservadas? Y la autoridad pública ¿no se inclina siempre en su favor? Que un hombre que goce de cierta consideración robe a sus acreedores o sea culpable de otras bribonadas ¿no está siempre seguro de gozar de la impunidad? Los bastonazos que da, las violencias que comete, los mismos delitos y homicidios que realiza, ¿no son acaso hechos que se acallan y de los que después de seis meses no se habla más?. Si por el contrario, este hombre es robado, la policía entera se pone en movimiento, y ¡ay de aquellos inocentes sobre quienes caen sus sospechas! Si tiene que atravesar un lugar peligroso, no falta escolta que lo acompañe. Si se rompe el eje de su carroza de todas partes corren en su ayuda; si se arma ruido enfrente de su puerta, basta una sola palabra y todo calla... Todas estas consideraciones no le cuestan ni un centavo; forman parte de los derechos del hombre rico y no del precio de la riqueza. ¡Cuan diferente es la situación del pobre! Cuanto más le debe la humanidad, más lo rechaza la sociedad... está siempre obligado a llevar, además de su propia carga, también la de su vecino más rico que tiene bastante influencia para quedar exento... lejos de ser ayudado por nadie, la asistencia gratuita (para el pobre) desaparece, precisamente porque no tiene con qué pagarla; considero a cualquier pobre como hombre perdido, si tiene la desgracia de poseer un corazón honesto, una hija bonita y un vecino poderoso. Nada se hace con nada; esto es tan cierto en los asuntos cotidianos como en la física: el dinero es la simiente del dinero, y en ocasiones es más difícil ganar el primer centavo que el segundo millón...Resumamos en pocas palabras el pacto social de los dos estados: "me necesitas porque soy rico y eres pobre; de manera que hagamos un trato: te concedo el honor de servirme, pero a condición de que me entregues lo poco que te queda, para compensarme por la fatiga que me costará el mandarte". */

Debemos comenzar a bregar contra la desintegración y construir un edificio socio-político más adecuado para responder al gigantesco desafío generado por la crisis de transición y el período inmediatamente posterior. Cabe imaginarse que esta proletarianización de los intelectuales, elimine el papel del intelectual convertido en revolucionario profesional, con su

*/ Istvan Meszaros. Título citado. Pág. 51.

partido de vanguardia que expresa los intereses de las masas inarticuladas carentes de conciencia política (Los profesionales y artistas modernos, en la medida en que son miembros del proletariado, no viven sino a condición de encontrar trabajo, y lo encuentran únicamente mientras su trabajo acrecienta el capital. Estos obreros, obligados a venderse al detalle, son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio, sujeta, por tanto, a todas las vicisitudes de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado */).

Para las Relaciones Internacionales, la insistencia en un procedimiento histórico materialista político ideológico, en vez de procedimientos descriptivos, se hace hoy en día más importante por el mismo desarrollo capitalista.

La misión de las Relaciones Internacionales, desde un punto de vista histórico materialista y político ideológico, en vez de procedimientos descriptivos, se hace hoy en día más importante por el mismo desarrollo capitalista.

La misión de las Relaciones Internacionales, desde un punto de vista histórico-materialista consiste, pues, una vez que ha desaparecido el más allá de la verdad, en averiguar la verdad del más acá. Y, en primer término, la misión de las Relaciones Internacionales consiste, una vez que se ha desenmascarado la forma de santidad de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus formas no santas. La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política.

*/ Marshall Berman.- Todo lo sólido se desvanece en el aire. Ed. Siglo XXI. México 1989.- Pág. 120.

Análisis interdisciplinario del pensamiento del:

DERECHO

En la mitología griega, y particularmente en la Teogonía de Hesíodo, aparece Dike, al lado de sus dos hermanas: Eunomia ("el buen orden") y Eirene ("la paz"), hijas, como ella, de Zeus y de Themis. Pero mientras Homero al describir al padre de los dioses le atribuye cierta crueldad e inequidad, en Hesíodo es el protector del derecho, lo mismo en el Olimpo que sobre la Tierra. También las divinidades subalternas nos son presentadas como "las eternas servidoras de Zeus y defensoras de los hombres mortales". De ahí que Hesíodo llame a los dioses los dispensadores del bien.

En el punto central de la poesía hesiódica no está sin embargo Zeus, sino Dike, portadora del derecho desde el Olimpo a la Tierra, adonde llevó el encargo de difundirlo entre los hombres, de protegerlo y conservarlo. Dike tiene tres opositoras, llamadas Eris, Bía, e Hybris. Eris es la pendencia, la que subvierte el orden; Bía es la fuerza que se enfrenta al derecho, e Hybris la incontinencia que excede los límites del derecho, transformando lo justo en injusto.

La filosofía del derecho, bajo la concepción griega podría resumirse en los siguientes párrafos:

- 1.- El mundo está regido por leyes, que se encuentran protegidas por la divinidad.
- 2.- No toda la naturaleza está sometida a un mismo orden: en la naturaleza irracional rige la ley de Bía, que es la ley de la causalidad; entre los hombres impera la ley de Dike. Para ellos vale la ley ética-jurídica del "estar obligado", ley que debe ser obedecida, pero que puede ser de hecho violada.

- 3.- Al ser del hombre corresponde una vida conforme al nomos de Dike. Cuando el hombre se aparta de su orden, o se hunde en el orden de Bia, contrario a su ser, o destruye su esencia, cayendo en el mundo de Hybris.
- 4.- Así como el estar en el espacio corresponde a la materia, el vivir dentro del derecho pertenece a la esencia del hombre; en consecuencia, el derecho no puede deducirse del mandato de una voluntad arbitraria, sino de aquellas normas que reflejan el ethos, el ser peculiar del hombre.
- 5.- La legislación y la jurisprudencia no son actos puros de voluntad. Los hombres comisionados para realizarlos tienen más bien el encargo de descubrir el derecho, a cuyo efecto han de contemplar el caso por resolver a la luz de Dike.

Tanto para Aristóteles como para Platón, el deber ser tiene sus raíces en la naturaleza dinámica del ser finito, pues el telos del hombre determina la norma que debe regir su conducta a fin de alcanzar su posible perfeccionamiento. En consecuencia, el hombre se conduce bien y correctamente si aplica sus energías a la realización del fin que corresponde a su naturaleza, por lo que no puede proponerse cualquier género de fines, ya que las normas para su conducta le están más bien prefijadas por su naturaleza eidética.

Es posible resumir en las siguientes fórmulas la teoría platónica-aristotélica del valor:

- 1.- Los seres finitos no son estáticos, sino dinámicos.
- 2.- La dinámica de todas las cosas está determinada objetivamente por el fin hacia el que están destinadas por su naturaleza.
- 3.- La moral y el derecho no dependen de la voluntad caprichosa del hombre, sino que están determinados objetivamente por la naturaleza misma del hombre y por la de la comunidad que se basa en aquélla.
- 4.- No existe una separación total o radical entre el ser y el debe ser, pues éste se encuentra enraizado en el ser del hombre.

La más pequeña de las células es la unión permanente entre el hombre y la mujer, que crece con el nacimiento de los hijos hasta convertirse en la familia. Su crecimiento posterior constituye la tribu, transformándose entonces en la aldea, origen lejano del Estado. Los ciudadanos de ese antiguo Estado tenían muchas cosas en común, no solamente la sangre, sino un mismo mercado, los lugares santos, las calles, las leyes, los jueces, el derecho electoral, las costumbres y numerosas relaciones de tipo económico. La unidad de la ciudad-Estado se fortificó especialmente con el lenguaje, pues "no hay nada que una tanto a los hombres como él". Finalmente, estas comunidades parciales son superadas por la sociedad humana, que es "aquel inmenso anillo que envuelve a toda la humanidad". Pero todavía hay algo más: sobre esta inmensa comunidad humana se eleva el círculo superior, la comunidad universal, que abraza por igual a los hombres y a los dioses.

El derecho regula siempre una relación social (de hombre a hombre o del particular a la comunidad o de ésta a aquél) (*justitia est alterum*); de ahí que el *bonum commune* sea el fin (*finis*) de cada una de las personas pertenecientes a la comunidad, así como el bien del todo es el fin de cada una de las partes. Según puede fácilmente observarse, Santo Tomás opone los bienes particulares de cada persona al bien común. Este antiguo y central concepto de la filosofía del derecho del cristianismo se manifiesta generalmente con la expresión "bien común" (*Gemeinwohl*), pero como dentro de él podrían quedar incluidas tanto la idea de la "razón de Estado" de Maquiavelo, cuanto la "utilidad común" del nacional-socialismo (la utilidad común priva sobre la utilidad particular), o, en otras palabras, como dentro de la expresión "bien común" podría quedar incluido cualquier colectivismo, resulta indispensable precisar su sentido.

Si pues no es ni la suma de los bienes particulares ni el bien de un colectivismo, ¿qué es el *bonum commune*? En mi opinión no es otra cosa que el bien que es común a cada uno de los miembros de la comunidad; me parece que esta idea se desprende de los siguientes pasajes: puesto que cada persona está ordenada al todo, la ley debe tener a la vista la felicidad común (*felicitas communis*). Para Santo Tomás las leyes deben ser expedidas para satisfacer la utilidad común de los particulares. En otro pasaje de la *Summa Theologica* habla el gran teólogo medieval del *bonum commune justitiae et pacis*. Estos pasajes muestran, sin género alguno de duda, que la expresión *bonum commune* se refiere a los bienes que benefician o son necesarios a todos los miembros que pertenecen a la comunidad, y no a los que solamente sirven a los dominadores o a grupos particulares, esto es, se trata de aquellos bienes que únicamente se pueden obtener, proteger y fomentar por la acción de la comunidad, y que son comunes a los ciudadanos: entre ellos se encuentra, en primer término, la conservación del orden y de la paz interna, e inmediatamente después la protección de los ciudadanos contra los ataques del exterior y contra la comisión de actos delictuosos. Pero también se debe tener en cuenta el fomento de los fines de las personas particulares, al menos en la medida que sea necesario o útil para la paz y el orden de la comunidad. Esta es la razón por la que Santo Tomás recalca que el fin del Estado no puede ser otro que el fin de sus ciudadanos, concluyendo que aquella persona que sirve al *bonum commune*, fomenta a la vez su propio bien, pues éste sin aquel no pueden subsistir. Según Santo Tomás, además del bien común estatal existe el de la comunidad universal, de lo que se deduce que el hombre no está nunca aislado, pues siempre es miembro de esa comunidad universal: ahí donde concluye la acción del Estado, principia no el aislamiento del individuo, sino su pertenencia a una comunidad superior, que es la que fija los límites infranqueables al poder del Estado.

El fundador de la filosofía del derecho española fue Francisco de Vitoria (1483-1546), profesor de teología moral en la Universidad de Salamanca. Vitoria es, juntamente con Erasmo de Rotterdam (1466-1536, el fundador del humanismo cristiano: a este respecto, y en oposición al sombrío cuadro del hombre pintado por Occam, Lutero y Calvino, sostuvo que la razón humana, si bien perturbada, era no obstante suficientemente sana y capaz de conocer lo justo.

El mérito fundamental de Vitoria consiste en haber dado un relieve especial al antiguo pensamiento estoico de la unidad moral y jurídica del universo: el mundo (*totus orbis*) integra una sola comunidad jurídica, pero no como una simple idea, según era el pensamiento de la Stoa, sino como una comunidad concreta, unida por el derecho natural. Vitoria dio por primera vez el nombre de *jus inter gentes* a las normas del derecho natural que regulan las relaciones entre los pueblos.

En las celebres lecciones sustentadas en la Universidad de Salamanca en los años 1538 y 1539, reunidas en el libro titulado *Relectio de Indis*; Vitoria defendió la tesis de que también los pueblos paganos son sujetos de derecho independientes, titulares de una pretensión legítima a la libertad y a la independencia, debiendo ser respetados aun por los pueblos cristianos. Los principios básicos de estas lecciones son los siguientes:

- 1.- La comunidad estatal no tiene como base a la fe, sino al derecho natural, conforme al cual todos los hombres, independientemente de sus creencias, poseen una naturaleza social. En consecuencia, el establecimiento de cada poder estatal concreto depende únicamente de los hombres.
- 2.- Los Estados fundados sobre el derecho natural se encuentran ligados entre sí por el mismo derecho natural, pues la naturaleza hizo parientes a todos los hombres.

- 3.- Por tanto, no solamente en el interior de cada Estado, sino también en la comunidad de ellos existe un orden jurídico, cuyas raíces se hunden en el derecho natural; dicho orden se configura mediante la práctica y por los tratados. En consecuencia, el derecho internacional no consiste únicamente en tratados, sino que más bien tiene la fuerza de la ley.
- 4.- Ni el papa ni el emperador poseen una pretensión legítima al dominio del mundo, pues ni Dios ni los pueblos les han otorgado tal derecho.
- 5.- La comunidad de los Estados es una comunidad natural para las comunicaciones y el comercio de los pueblos. Es en consecuencia contrario al derecho natural excluir a los extranjeros de la vida comercial o impedirles, sin una causa justa, el ingreso a un Estado.
- 6.- Existen algunos bienes, como el mar, los ríos y los puertos, que son comunes a todos los pueblos por derecho natural.
- 7.- La guerra es justa por derecho natural únicamente para defenderse de un ataque o para obtener reparación de la injusticia cometida por algún enemigo, enemigo, y siempre que los medios pacíficos no hayan conducido al reestablecimiento del derecho: el único fundamento justo de guerra, recalca Vitoria, es una injusticia sufrida; por tanto, el simple propósito de extender la religión no es una causa justa de guerra. En este aspecto, Vitoria perfeccionó la doctrina del bellum justum de San Agustín y Santo Tomás.
- 8.- Los Estados están legitimados, en razón de la solidaridad que crea entre los hombres el derecho natural, para intervenir en el Estado que viole los derechos del hombre.

Estas ideas permiten concluir que el derecho internacional de Vitoria es, sin duda alguna, derecho entre Estados, pero al mismo tiempo, derecho de la humanidad (jus humanitatis).

La filosofía española del derecho alcanzó su cima y a la vez su terminación, con Francisco Suárez (1548-1617), originariamente profesor de Coímbra. En su libro *De legibus ac Deo legislatore*, publicado en 1612, explicó con gran profundidad y finura las doctrinas difundidas en España, al extremo de merecer el título de doctor eximius.

Uno de los más grandes merecimientos de Suárez consiste en el desarrollo que imprimió a la doctrina vitoriana del derecho internacional: la claridad alcanzada en su exposición permitió su adopción por los posteriores maestros de esa disciplina jurídica. El pasaje principal de sus obras se puede resumir en la siguiente forma: no obstante que el género humano se encuentra dividido en varios pueblos y reinos, posee una unidad que no es tan sólo física, sino además moral y política. Sin duda, el Estado es una *civitas perfecta* y permanente, pero cada uno de sus ciudadanos es a la vez miembro de la comunidad humana. Por tanto, los Estados tienen, igual que los particulares, la misma necesidad de un orden jurídico que regule sus relaciones y el tráfico de personas y mercancías. Las normas del orden internacional se desprenden, primeramente y en una buena parte, de la razón natural, pero como las normas así deducidas no son suficientes para regular todos los aspectos del orden internacional, es indispensable que surjan otras reglas complementarias en las prácticas de los pueblos. El derecho internacional se integra únicamente con estas normas positivas que regulan efectivamente las relaciones entre los pueblos (*jus quod omnes populi et gentes variae inter se servare debent*), por lo que urge distinguir entre el derecho natural, que proporciona las bases, y el derecho internacional mismo, que se apoya en aquél. Pero como quiera que el *jus gentium* no es impuesto por una voluntad supraestatal, sino que se crea progresivamente con el asentimiento de los pueblos, se encuentra por esta razón tan cerca al derecho natural, que Suárez pudo decir que en la realidad resulta ser una creación impulsada por la naturaleza (*instigante natura*).

Jean Jacques Rousseau (1712-1778) compartió con Hobbes, Locke y Spinoza, la concepción naturalista, pues en su respuesta a la pregunta del concurso abierto en el año de 1749 por la Academia de Dijon, respecto a si las artes y las ciencias habían contribuido al mejoramiento de las costumbres, respuesta que consta en su trabajo *Discours sur les sciences et les arts*, escrito en 1750, reconoció la existencia de un estado de naturaleza presocial. Pero a diferencia de aquellos pensadores, Rousseau no creyó que los hombres hubieran vivido en un estado permanente de guerra su *bon sauvage* vivía en los bosques, vagando de un lugar a otro, sin poseer ni idioma ni vivienda, y sin estar sujeto al trabajo; el hombre se bastaba a sí mismo, sin ninguna relación social, pero sin luchar tampoco con sus semejantes; sólo transitoriamente en el período de la procreación, se reunían el hombre y la mujer. En ese estado de naturaleza existía una igualdad absoluta, que nadie intentaba socavar, pues, según acabamos de indicar, cada hombre se bastaba a sí mismo. Esta situación de paz se vio perturbada por la introducción del cultivo de la tierra, pues con ese acto nació también la propiedad privada: el primero que cercó un pedazo de tierra y declaró que "aquello era suyo" y encontró personas que aceptaron su dicho sin oposición alguna, debe ser tenido por fundador de la sociedad civil y creador de las desigualdades entre los hombres. La desigualdad humana se agravó con el trabajo minero y con el progreso de las ciencias y las artes, pues ahí principiaron las distinciones entre el rico y el pobre, el culto y el iletrado, el señor y el esclavo. La organización del Estado sancionó la existencia de las desigualdades, de tal manera que dentro de él quedaron definitivamente suprimidas la igualdad y la libertad naturales. El derecho positivo de los Estados se encuentra en flagrante contradicción con el derecho natural, pues éste, igual que en Hobbes y en Locke, es concebido como una libertad naturalista absoluta. ⑤

Rousseau se distingue no obstante de los representantes del "iluminismo" por su crítica a la cultura de su época: su doctrina del Estado y del derecho, desenvuelta en su libro *Du contrat social ou principe du droit politique*, escrito en 1762, no podría entenderse sin tener a la vista dicha crítica.

La concepción revolucionaria de Rousseau se revela desde el primer capítulo de su obra fundamental, que principia con las siguientes palabras: "El hombre ha nacido libre, y en todas partes se halla encadenado" (*L'homme est né libre, et partout il est dans les fers*).

La norma suprema del derecho natural se expresa diciendo que cada hombre debe, en cuanto dependa de él, mantener y cuidar las relaciones sociales. Ahora bien, la realización del fin señalado por esta norma suprema comprende necesariamente la posibilidad de utilizar todos los medios que sean indispensables para alcanzar la finalidad apuntada. Por tanto, el derecho natural ordena hacer todo aquello que pueda contribuir al fortalecimiento y estímulo de la vida social y prohíbe, en cambio, todo lo que pueda dañarla. Fácilmente se observa que el punto de partida ya no es como en Hobbes y en Locke, el hombre aislado y su libertad natural, sino el hombre social por naturaleza, el hombre que vive en la sociedad natural.

Pufendorf formula los siguientes principios sociales fundamentales: */

- 1.- Nadie dañe a los demás. Este principio protege "no solamente aquello que corresponde a cada persona por naturaleza, como el cuerpo, la vida, la integridad de los miembros y la libertad, sino también aquello que adquiere por convenio o de las instituciones públicas. A esta regla se suma el deber de reparar el daño causado, pues la prohibición de dañar a los demás carecería de sentido si la víctima tuviera que reportar el daño sufrido y el victimario pudiera retener la ganancia conquistada.

*/ Alfred Verdross.- *La filosofía del derecho del mundo occidental*.
Ed. UNAM. México 1983. Pág. 221/2.

La víctima, sin embargo, debe conformarse con la reparación del daño, y con la penitencia del victimario, pues aquel que pretenda tomar venganza por su propia mano se excluye de la comunidad y rompe la paz social sin causa justificada.

- 2.- Cada quien honre a los demás y tráteles como iguales y como a personas humanas. Este principio se deduce de la dignidad humana que corresponde a todos los hombres. Esta misma regla previene que nadie debe ser preferido a los demás, aunque ello le repare una pérdida.
- 3.- Cada uno ayude a los demás en todo aquello que esté a su alcance. En consecuencia, no solamente estamos negativamente obligados a no dañar a los demás, sino que también estamos positivamente obligados a ofrecer a los demás hombres nuestra ayuda, a fin de cultivar una fraternidad humana. De este mismo principio se desprende que los poseedores tienen el deber de contribuir equitativamente en beneficio de quienes nada poseen.
- 4.- Cada quien cumpla los compromisos contraídos. Pufendorf, según se deduce claramente de lo expuesto, elaboró un sistema jurídico completo, cuyas ideas generales son los principios de igualdad y libertad de todos los hombres.

El principio fundamental según el cual los hombres están obligados a fomentar el perfeccionamiento de los otros seres humanos, vale también para las relaciones de los Estados entre sí. "La naturaleza creó una sociedad entre los pueblos", cuya finalidad es unir las fuerzas para el perfeccionamiento de todas las naciones. Christian Wolff dio a esta comunidad, que abarca a todos los pueblos, el nombre de civitas maxima. La existencia natural de esta sociedad universal explica que el derecho internacional no consista exclusivamente en tratados, sino que sobre ellos estén todas aquellas

normas que derivan del fin de la comunidad de los Estados (ex fine civitatis maximae); pero también el derecho internacional consignado en los tratados debe servir a la ya apuntada finalidad de la "unión de las fuerzas para el logro del perfeccionamiento de los diversos Estados". Con estas ideas, Wolff revivió un pensamiento de Francisco Suárez quien, según anteriormente expusimos, postuló como fin del derecho internacional el bienestar de la comunidad, con lo que nuevamente orientó la elaboración del derecho internacional hacia un determinado fin.

Inmanuel Kant (1724-1804), formuló el imperativo siguiente:

"Obra de tal modo que siempre consideres a la humanidad, lo mismo en tu persona que en la de los demás, como un fin y nunca como un medio". Pero también en este punto es preciso insistir en que no se trata de la idea del hombre concreto, sino de la idea de la especie humana, con lo que la doctrina moral de Kant se eleva hasta una concepción universal y abstracta. **/

Según Kant: "tu debes para lograr la indispensable coexistencia con, los demás, partiendo del derecho privado natural, pasar a un estado jurídico en que impere la justicia distributiva". Por tanto y a fin de asegurar la libertad de todos, "es preciso salir del estado de naturaleza, en el que cada quien no obedece sino a sí mismo, y unirse con todos los demás... sometiéndose a una autoridad política externa, esto es, se debe ingresar en un estado en el que aquello que debe ser considerado como tuyo esté determinado por la ley y concedido por una autoridad suficiente (que no sea tú mismo, sino una autoridad externa); o bien, y para decirlo en términos precisos, se debe ingresar en una sociedad civil".***/

**/ Alfred Verdross.- Título citado. Pág. 231.

***/ Alfred Verdross.- Título citado. Pág. 233.

La razón práctica no solamente prescribe a los hombres unirse en comunidades políticas parciales, sino que también les ordena salir del estado de naturaleza en el que se encuentran las comunidades estatales, organizando una federación universal de naciones basada en una constitución pues antes de este acontecimiento la paz es meramente provisional. La razón nos entrega su irresistible voto respecto de esta cuestión: la guerra no debe ser ni entre tú y yo, cuando nos encontramos en estado de naturaleza, ni entre nosotros, en cuanto organizados en Estados, que si bien se rigen en su interior por la ley, en su exterior, quiere decir, en sus relaciones con los otros Estados, viven en condiciones anárquicas. El problema de la creación de una institución legal universal "depende del establecimiento de relaciones legítimas entre los Estados, sin lo cual no puede ser resuelto". Por lo demás esta exigencia no es un simple postulado de la razón dirigido a los hombres, sino un ideal oculto al que aspira el genero humano, pues "la naturaleza ha hecho de las incompatibilidades entre los hombres y entre las grandes asociaciones y organizaciones estatales un medio para encontrar, en presencia de los inevitables antagonismos, una situación de paz y de seguridad: la naturaleza conduce a los Estados, a través de las guerras, del inevitable y peligroso rearme y de la indigencia que cada Estado tiene que sentir aún en su interior, a intentos, imperfectos en un principio, pero posteriormente, y como reacción a tanta desolación y desequilibrios y al agotamiento mismo de su fuerza, a la solución que la razón le aconseja, aún antes de que se produzcan esos tristes sucesos: salir del estado de barbarie, ausente de leyes y organizar una federación de naciones, en la que cada uno de los Estados, aún el más pequeño, encuentre su derecho y su seguridad, no por su propia fuerza o según su personal juicio, sino recibíéndolos de esta federación de naciones, de esta fuerza federada y de la decisión, conforme a las leyes, de esta voluntad federada.

La filosofía del derecho de Hegel está construida sobre el espíritu objetivo o espíritu del pueblo, el que a su vez se distribuye, dentro del proceso dialéctico, en los tres escalones del mundo ético: la familia, la sociedad civil y el Estado, este último englobando a los dos primeros. El Estado no es ya para Hegel, como lo era en Kant, una institución de poder destinada a limitar la libertad de cada hombre en beneficio de la libertad de todos, sino una totalidad ética, que abraza dentro de sí a la moral y al derecho. Tal es la explicación que da el célebre filósofo: "El Estado es un universo ético", un "todo ético", "la realidad de la idea ética", "lo racional en sí y por sí", "el poder absoluto sobre la tierra", y aun "el verdadero Dios" */. El Estado de Hegel es, en suma, la objetivación del espíritu universal en un pueblo determinado. Ciertamente el espíritu universal está sobre el espíritu del pueblo, pero como aquel solamente puede actualizarse en éste, resulta decisivo el espíritu del pueblo.

Siguiendo estas ideas, el derecho internacional se convierte en derecho estatal, pues no se funda en una voluntad supranacional, sino que se apoya en las diversas voluntades soberanas que le crean, la explicación de este fenómeno radica en la circunstancia de que los Estados se encuentran entre sí en una relación asocial.

Es cierto que frecuentemente celebran tratados, pero están siempre por encima de ellos. Y puesto que no existe ningún pretor sobre los Estados, sino, en el mejor de los supuestos, un conciliador o amigable componedor, "cuando las voluntades soberanas no llegan a un entendimiento, la controversia no puede decidirse sino a través de la guerra" de ahí que la historia universal sea el jurado del mundo. A esto debe agregarse que Hegel, en un escrito poco conocido, La filosofía del derecho de Jena, redactado entre 1805 y 1806, dice, asintiendo a las ideas de Maquiavelo: Este Estado es el espíritu

*/ Karl Popper.- Título citado. Pág. 329.

absoluto, consciente de sí mismo y para quien nada vale sino él mismo, ni siquiera los conceptos de lo bueno y de lo malo, de lo vergonzoso y de lo infame, de la astucia y del engaño. El Estado se eleva sobre ellos, pues en él lo malo se reconcilia consigo mismo".**/

Tenía poco tiempo de muerto Hegel, cuando el idealismo alemán se transformó en su posición opuesta, el materialismo.

Así se desprende de las primeras palabras de la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, escrita por Marx entre 1843 y 1844: "El fundamento de la crítica religiosa es: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. La religión no es sino la conciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre, que o bien no se ha encontrado a sí mismo o se ha perdido nuevamente. Pero el hombre no es un ser abstracto, situado más allá del mundo. El hombre es el mundo del hombre, el Estado, la sociedad. Este Estado y esta sociedad producen la religión, una conciencia subvertida del mundo, porque ella misma es un mundo subvertido". En consecuencia la misión de la historia consiste en establecer la verdad de este mundo, después de disipar la supuesta verdad del más allá. De ahí que el deber de la filosofía, que esté al servicio de la historia, consista, una vez desenmascarada la imagen santa que representa la propia enajenación del hombre, en desenmascarar esta enajenación bajo sus formas profanas.

Es universalmente sabido que Marx sostuvo que el derecho es la "ley de la voluntad" de la clase dominante y que su contenido está determinado por las "condiciones materiales de vida" de esa misma clase. Esta tesis es consecuencia de su doctrina general, según la cual, la vida espiritual es una simple superestructura de las condiciones concretas de la producción.

**/ Karl Popper.- Título citado. Pág. 364.

Con las condiciones de vida de los hombres, con sus relaciones sociales, con su existencia social, se transforman también sus representaciones, concepciones e ideas, en una palabra su conciencia. ¿Qué otra cosa demuestra la historia de las ideas sino que la producción intelectual se transforma al cambiar las condiciones materiales de la producción? Las ideas predominantes de cada época han sido siempre ideas de la clase dominante.

Ahora bien, la esencia de la moral y del derecho se pierden tan pronto se ignora la existencia de un germen humano común siempre idéntico en el discurrir histórico de las figuras y de sus ropajes: si se reconoce la existencia de ese germen común, se advierte de inmediato que los hombres están unidos por su naturaleza común, la moral y el derecho se hunden y caen en la moral y el derecho de un grupo, haciendo imposible la unidad ética universal.

A pesar de que la persona humana es la base de la sociedad, los hombres se integran en determinados círculos sociales, los que, a su vez, se articulan en el orden general del universo. Paralelo a este orden del ser, existe una orden general del bien, debiendo cada ente emplear todas sus fuerzas en la ejecución de la parte que en él le corresponde. Pero mientras la finalidad de los seres irracionales se realiza según las leyes necesarias, el orden relativo a la vida de los hombres aparece como un "deber ser" que ha de cumplirse libremente. Esta finalidad a la que están destinados los hombres no puede conocerse sino a través de una investigación teleológica, "mediante el conocimiento de las cosas y de las relaciones en que las mismas se encuentran respecto del principio supremo que es Dios".

Ahora bien, y de conformidad con las anteriores ideas, los fines vitales de los hombres y de la humanidad constituyen "la sustancia y el contenido

del destino humano, y en la medida en que deben ser realizados por los hombres quedan comprendidos dentro del concepto universal del bien... Pero el contenido del bien no es otro que esos mismos fines, a los que engloba dentro de sí, tanto en su unidad orgánica cuanto en la pluralidad de sus relaciones. En consecuencia la idea del bien es "una idea vital general"; cada uno de los seres vivos aspira a realizar, con su bien propio, aquella parte de los fines vitales que Dios le ha asignado en el destino universal de todos los seres.

El bien puede ser realizado de dos maneras: en forma inmediata o en forma mediata: ocurre lo primero cuando el bien se realiza tal como es entendido por la voluntad ética del hombre, y lo segundo cuando se crean las condiciones sociales indispensables para que el hombre pueda vivir conforme a su destino; en el primero de estos supuestos nos encontramos en presencia de la moral, en el segundo nos sale al encuentro el derecho. Pero los dos reinos tienen como presupuesto común el conocimiento del bien, pues tanto la moral como el derecho persiguen un mismo fin, el perfeccionamiento del hombre y de la sociedad; sin duda los deberes morales son más amplios e íntimos, pero el derecho no debe mandar nada que sea contrario a la moral.

El derecho debe ser buscado otra vez y ante todo dentro del orden moral y objetivo de las condiciones de vida, su investigación y su conocimiento son uno de los temas del intelecto, su elaboración y desarrollo, una de las exigencias dirigidas a la voluntad. Pero de la misma manera que el pensamiento puede equivocarse, así también puede errar la voluntad, quiere decir, en lugar de lo justo puede decidirse y ejecutarse lo injusto, y cuando tal cosa ocurre, subsiste no obstante un imperativo dirigido a la persona y a la voluntad subjetiva para que ajusten su conducta al orden objetivo verdadero que nos fue entregado por el intelecto. De esta manera, el hombre, persona

individual, se perfecciona entrando en relaciones de índole diversa con otras personas; mediante esas relaciones, los sujetos particulares, unidos en la realidad y en la acción, integran organismos éticos superiores alrededor de una idea, en los que, a su vez, cada persona, como miembro de ellos, da un paso más en el camino de su perfeccionamiento.

La teoría del derecho mejor elaborada y más rica en resultados es, sin género alguno de duda, la "teoría pura del derecho", expuesta por Hans Kelsen. Desde su primer libro, Problemas fundamentales de la teoría del derecho y del Estado, Kelsen tomó como punto de partida de su sistema la radical separación entre el ser y el deber ser: las ciencias del ser son las disciplinas causales, que proporcionan una explicación genética de los fenómenos, los que, a su vez, son presentados dentro de una cadena de causas y efectos. A estas disciplinas se oponen las ciencias normativas, cuyo objeto ya no es el ser, sino el deber ser. La ciencia del derecho queda comprendida en este segundo grupo.

El fundador de la sociología del derecho de los países nórdicos, Axel Hägerström (1868-1939), sostiene que el único derecho es el positivo. Pero inmediatamente después añade que el derecho positivo no tiene su base, ni en una voluntad de poder, ni en una norma hipotética fundamental de la que derive todo el sistema de las normas jurídicas, sino en una pluralidad de factores sociales, que son los que engendran a las normas coactivas del derecho. Hägerström combatió tanto al positivismo jurídico de Bergbohm cuanto a la teoría pura del derecho de Kelsen, pues una y otra doctrinas apartan al derecho de su medio ético y social y le aíslan de todas las restantes fuerzas sociales.

La naturaleza del hombre, individual y concreta, está rodeada por una red

de relaciones, cuyos hilos parten de ella para regresar nuevamente al hombre. Pero este hombre, centro de partida de todos los hilos, aspira, no a una sociedad cualquiera, sino a una sociedad en la que reine el orden y exista una autoridad; la sociedad por su parte, tiene como finalidad asegurar y fomentar el bienestar general. El hombre está naturalmente dirigido hacia una sociedad de ese tipo, pues, como ser personal que es, necesita el intercambio con otras personas y, por otra parte, es únicamente en la sociedad donde puede desenvolver plenamente sus facultades. Ser persona significa, conjuntamente, poseer un ser social. De la naturaleza del hombre nace el deber moral de servir a la comunidad en la medida en que ésta, a su vez, se orienta hacia el orden general y supremo del universo.

Ahora bien, cuando las leyes niegan conscientemente la voluntad de ser justo, cuando desconocen arbitrariamente los derechos de los hombres, en tales hipótesis, falta a la ley toda justificación..., en esos casos, los juristas deben tener el valor de negarles el carácter de normas jurídicas. Si algunas leyes son de tal manera injustas y perjudiciales a la comunidad, ha de ser posible negarles validez, mejor aún, desconocer su naturaleza de normas jurídicas. Ahí donde no se aspira a la justicia, ahí donde la igualdad que constituye el corazón de lo justo es desconocida conscientemente en la creación del derecho positivo, la ley así impuesta no solamente es un derecho injusto, sino que más bien carece de la esencia de lo jurídico. La supuesta legalidad propia del derecho que deriva del positivismo jurídico desemboca, necesariamente, en la posibilidad del Estado totalitario y de sus leyes. De hecho, el positivismo, con su convicción "la ley es la ley", dejó totalmente indefensos a los juristas. El positivismo no puede por sí mismo fundar la validez de las leyes..., la fuerza puede ser la base para un tener que ser, nunca para un deber ser. El deber ser puede únicamente

fundarse en un valor inmanente a la ley.

El hombre es un ser individual, pero también es un ente social; estos dos aspectos están indisolublemente unidos: la naturaleza individual del hombre no podría desenvolverse sin su unión con la sociedad; pero el hombre no podría penetrar en ninguna relación social sin ser persona, quiere decir, sin constituir, con base en su naturaleza espiritual, un ente individual. De ahí que el fin fundamental de la sociedad tenga que ser el hombre, por cuyo motivo, el orden social se encuentra, por principio y por sobre todas las cosas, predeterminado por los fines existenciales del hombre. El fin de la sociedad es la ayuda que los hombres necesitan de la cooperación social en que participan para el logro de sus fines vitales, por tanto, la primera gran función de la sociedad es la creación de un orden externo para la convivencia humana; la segunda gran función de la sociedad es la seguridad del bienestar económico y cultural de sus miembros, resultado del fomento de la cooperación social.

Al mismo tiempo que la sociedad nace del derecho. El orden jurídico otorga a cada persona una pretensión a una cierta conducta de los otros miembros de la comunidad, bajo la amenaza de la coacción. Los fines existenciales del hombre y de la sociedad presuponen, en uno y en otra, un poder pleno y ausente de obstáculos para su cumplimiento, pero implican, a la vez, el deber de respetar el mismo poder ahí donde exista.

Para que la sociedad exista es ante todo necesario que el hombre aporte todo un conjunto de predisposiciones innatas; la sociedad, por tanto, no se explica por sí misma; en consecuencia, es indispensable penetrar más allá de las aportaciones sociales y llegar a la vida misma, pues las sociedades, como, por lo demás, la especie humana en su totalidad, no son otra cosa

que manifestaciones de la vida. Y no es esto todo lo que tenemos que decir: se deberá penetrar más hondamente aún si se desea comprender, no solamente la manera como la sociedad obliga al individuo, sino, sobre todo, la circunstancia de que el hombre se erija en juez de la sociedad y obtenga la transformación moral de ella. Si la sociedad se bastara a sí misma, sería la autoridad suprema; pero si es tan sólo una de las determinaciones de la vida, se comprenderá fácilmente que la vida, que ha debido producir en un cierto momento de su evolución el género humano, transmita un nuevo impulso a aquellas individualidades privilegiadas que logran penetrar hasta el fondo de ella, a fin de que provoquen y contribuyan al progreso posterior de la sociedad.

Si partimos del dato real de que el derecho es siempre y en todo lugar la regulación de determinadas relaciones humanas, para que podamos reconocerlo como derecho justo será preciso que satisfaga las exigencias corpóreo-espirituales y morales del hombre. El preámbulo de la Carta de las Naciones Unidas se remite a la idea de la dignidad humana: los Estados miembros ratificaron en él su creencia en los derechos del hombre, en la dignidad y en el valor de la persona humana. Este mismo pensamiento quedó expresado con mayor claridad aún en el preámbulo de la Declaración de los derechos del hombre votada por la Asamblea de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, cuyas primeras palabras son: "La libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana". Y por si fuera poco, el artículo primero expresa que "todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad..., y dotados como están de razón y conciencia deben comportarse fraternalmente los unos con los otros".

En virtud de lo anterior, considero que el contenido de los mandamientos jurídicos tiene que garantizar el desarrollo de la individualidad de los miembros de la comunidad: el libre desenvolvimiento de sus aptitudes personales, de sus inclinaciones y aspiraciones, es una exigencia natural del hombre, ente que posee una conciencia altamente desarrollada del "yo", estamos frente a un impulso natural de la persona humana, por lo que la repugnancia hacia los sistemas que pretenden aplastarle es de tal manera fuerte, que ninguna coacción, ni siquiera el poder más fuere, podría conservar el orden y la unidad de una sociedad en la que se despreciaran las inclinaciones y aspiraciones individuales.

Resumiendo lo expuesto, podemos decir que el bonum commune no es ni la suma de los bienes ambicionados por los hombres, ni la utilidad de un algo colectivo, sino el conjunto de los bienes obtenidos por la acción conjunta de los hombres, indispensable para que cada persona pueda configurar su vida en armonía con la dignidad humana. El bonum commune comprende las instituciones necesarias a la conservación de la sociedad, la protección de los derechos, la educación, los servicios sanitarios, los de investigación científica, así también como el amplio campo de los derechos sociales, que tienen como finalidad lograr que los grupos débiles de la sociedad puedan conducir una existencia conforme a la dignidad humana.

Ahora bien, una cosa es el derecho, y otra es el hecho. La ley no siempre es, justa, y la justicia toma entonces una dirección contra la ley, o sea, hacia una ley nueva. Lo cual muestra la fragilidad inherente al principio racional de la convivencia humana.

El poder de los intereses es más fuerte que el de lo razonable. Es una "fuerza mayor", porque está conectada al orden de las necesidades, mientras que la ley pertenece al orden de las libertades. La ley implica un alto

grado de individuación, pero trasciende la individualidad del legislador, en su intención de establecer una comunidad de los intereses. La idea de una superioridad del interés común está inserta en el acto de la legislación. El vínculo del patriotismo se afianza en eso. Sin embargo, esa superioridad de la concordancia no elimina el hecho de los intereses privados y su discordancia.

La legitimidad de una ordenación social tiene carácter decisivo para las pretensiones de validez y de poder de aquella autoridad político-social que la instala y actúa. Una ordenación social constituida por reglas cuya observancia es exigida, es la forma de manifestación necesaria de toda dominación permanente. Lo que desde arriba aparece como dominación, visto desde abajo se presenta siempre como ordenación normativa. Ninguna organización autoritaria puede asegurar su poder y su ordenación exclusivamente con su aparato coactivo. Precisa siempre buscar una legitimación, es decir, que ennoblezcan sus pretensiones de poderío, lo que significa que deben intentar justificar sus pretensiones de dominación mediante contenidos ideales y hacer que los súbditos las acepten interiormente como una obligación normativa.

Independientemente de la justicia o injusticia de las leyes, de los usos y abusos del poder, la comunidad sólo puede subsistir, en tanto que unidad orgánica, como estado de derecho. Pues el poder es un hecho, muy vinculado todavía a la naturaleza y al régimen de la necesidad, a pesar de la ilusión de dominio que le da el poderoso albedrío. Pero el puro poder no sólo es limitado por el tiempo, sino que además lleva en sí mismo el germen de la destrucción: la suya propia y la del estado. Para ser efectivo, el hecho necesita el derecho: el poder requiere la juridicidad, que es una forma

grado de individuación, pero trasciende la individualidad del legislador, en su intención de establecer una comunidad de los intereses. La idea de una superioridad del interés común está inserta en el acto de la legislación. El vínculo del patriotismo se afianza en eso. Sin embargo, esa superioridad de la concordancia no elimina el hecho de los intereses privados y su discordancia.

La legitimidad de una ordenación social tiene carácter decisivo para las pretensiones de validez y de poder de aquella autoridad político-social que la instala y actúa. Una ordenación social constituida por reglas cuya observancia es exigida, es la forma de manifestación necesaria de toda dominación permanente. Lo que desde arriba aparece como dominación, visto desde abajo se presenta siempre como ordenación normativa. Ninguna organización autoritaria puede asegurar su poder y su ordenación exclusivamente con su aparato coactivo. Precisa siempre buscar una legitimación, es decir, esforzarse por integrar a los súbditos en una comunidad de voluntad y valores que ennoblezcan sus pretensiones de poderío, lo que significa que deben intentar justificar sus pretensiones de dominación mediante contenidos ideales y hacer que los súbditos las acepten interiormente como una obligación normativa.

Independientemente de la justicia o injusticia de las leyes, de los usos y abusos del poder, la comunidad sólo puede subsistir, en tanto que unidad orgánica, como estado de derecho. Pues el poder es un hecho, muy vinculado todavía a la naturaleza y al régimen de la necesidad, a pesar de la ilusión de dominio que le da el poderoso albedrío. Pero el puro poder no sólo es limitado por el tiempo, sino que además lleva en sí mismo el germen de la destrucción: la suya propia y la del estado. Para ser efectivo, el hecho necesita el derecho: el poder requiere la juridicidad, que es una forma

sobrenatural de coexistencia. Sin solidaridad no hay comunidad, y esto es más forzoso que la fuerza del tirano. Por esto los hombres que gobiernan con el puro poder rellenan el vacío del derecho con grandes demostraciones de apoyo popular.

Durante el período comprendido entre las dos guerras mundiales, y auspiciada por las actividades de la Sociedad de Naciones apareció una nueva tendencia dominante entre los investigadores de las Relaciones Internacionales. El enfoque normativo, que pretendía hacer coincidir los fines morales de la acción política con las normas jurídicas, y que la conducta de los Estados se ajustara a las exigencias de una ideología, postuló como fundamental y necesario el recurso al análisis jurídico para la explicación real de los fenómenos internacionales. Las ideas del pacifismo o del internacionalismo inspiraron casi siempre las obras más características de ese período. El deseo y la preocupación de limitar los riesgos de la guerra a través del derecho y la organización motivaron las orientaciones de los estudios que tratan la política internacional de esa época.

El objeto específico de las Relaciones Internacionales, en opinión de los especialistas dominados por el enfoque jurídico, era descubrir los fines y objetivos hacia los cuales la sociedad internacional debería dirigirse.

En el espíritu de esos especialistas, el estudio de las Relaciones Internacionales se convertía en un medio más para lograr la paz. Una vez descubiertos, mediante esos análisis jurídicos, los fines e ideales que deberían perseguir la sociedad internacional, sólo había que proceder al establecimiento de las instituciones que necesariamente conducirían a la resolución pacífica de los conflictos entre las naciones.

La fuerza de estas convicciones en el espíritu de los investigadores

conducía frecuentemente a destruir o eliminar la objetividad y racionalidad de los análisis, convirtiendo, consecuentemente, a los investigadores en reformadores y doctrinarios sociales. Algunos estudios de ese período, bajo un aparente rigor académico, encubren formulaciones utópicas de muy difícil realización material, por no tomar en cuenta la acción de otros factores importantes de la realidad internacional.

La actitud esencialmente jurídica de ese período era una muestra clara de la función positiva que habían desempeñado el derecho internacional, el jus gentium, en las relaciones entre los Estados europeos. Pero esa generación de juristas se veía en las mismas dificultades que habían tenido los teóricos del derecho internacional clásico para explicar los fenómenos conflictivos bélicos a través de criterios exclusivamente jurídicos o normativos.

El hecho de recurrir al punto de vista jurídico para estudiar los problemas de las relaciones entre los Estados, como en el caso de la historia diplomática, no fue enteramente original. En efecto, ya desde el siglo XVII existía una larga tradición en estudiar la realidad política internacional a partir de conceptos jurídicos. Fue esa tradición la que creó el derecho internacional público. Pero esa tradición iniciada con Vitoria y Suárez, y que en los siglos XVII y XVIII logra una afortunada sistematización, era considerablemente menos ambiciosa que la nueva actitud jurídica aparecida después de la primera guerra mundial.

Los juristas de ese primer período clásico se limitaron a formular ciertas reglas mínimas para regularizar las relaciones entre las naciones. El derecho diplomático, que reguló las relaciones entre las potencias europeas a partir del Tratado de Viena en 1815, fue el logro más considerable alcanzado por las corrientes positivas y naturalistas en materia de

legislación internacional. Con un extraño realismo consagraba el principio pacta sunt servanda al mismo tiempo que su contrapartida el Rebus sic stantibus. El respeto a los tratados dependía de la permanencia de la situación. Si el esfuerzo de los juristas logró se respetase la inviolabilidad de la valija diplomática, un amplio sector de la realidad internacional no pudo caer bajo la fuerza de la ley; la guerra, la expansión territorial, el trato a la población interna, quedaban a la libre discreción de los Estados.

Es innegable la función relativamente efectiva que durante varios siglos el derecho internacional clásico desempeñó en la regulación de las relaciones entre las naciones europeas. Pero también es un hecho que esa efectividad relativa fue alcanzada en razón a las condiciones especiales de homogeneidad cultural que reinaban en el continente europeo. Una atmósfera común, un lenguaje lógico semejante, los valores de la axiología greco-latina y judeo-cristiana, fueron factores que al conjugarse hicieron posible la formulación, la aplicación y aceptación de algunas reglas jurídicas limitadas. Sin embargo, es importante subrayar que el recurso a la regla jurídica para solucionar algún conflicto, era sólo previsto en el caso de que se tratara de conflicto entre miembros de la misma cultura política.

La radical diferenciación de la sociedad internacional, cada vez más acentuada por la fuerza adquirida recientemente de otras culturas ajenas a la europea, y las intenciones ambiciosas, a diferencia de las de los clásicos, de los juristas y políticos idealistas que inspiraron la creación y funcionamiento de la Sociedad de Naciones, son algunos de los factores fundamentales que nos permiten entender la incapacidad que demostró el enfoque jurídico para analizar y explicar, recurriendo exclusiva o

fundamentalmente a criterios o conceptos legales, el fenómeno complejo de las Relaciones Internacionales.

Es un hecho evidente que la reflexión teórica sobre el derecho internacional público desde la enunciación de los catorce puntos de Wilson hasta la declaración "Bandung", ha evolucionado considerablemente. El derecho internacional clásico, que correspondía y estaba destinado a regular las relaciones particulares de los países europeos, después de las dos guerras mundiales, y del consecuente rompimiento de la homogeneidad cultural de la sociedad internacional participante, se reveló incapáz, no ya de explicar dentro de sus propios marcos la nueva realidad internacional, sino hasta de jugar un papel ideológico efectivo como creador de condiciones reales para el desarrollo de la sociedad internacional.

Esta etapa legal e institucional del estudio de las Relaciones Internacionales puede ser caracterizada por tres rasgos sobresalientes que a la vez nos explican sus logros y nos muestran sus deficiencias:

Primero.- Un optimismo excesivo es típico del espíritu general de esa época.

Perduraban en la imaginación de los hombres que estudiaban y realizaban la política mundial los movimientos pacifistas del siglo XIX. La idea del progreso, elaborada por la cultura occidental era aceptada fácilmente por las nuevas culturas que participaban en la contienda mundial.

Segundo.- El alto grado de sistematización y conceptualización que había logrado el derecho internacional público se presentaba a los ojos de los observadores como instrumento eficaz para estudiar las relaciones entre las naciones. Esto explica el interés que mostraron las universidades y fundaciones en el estudio y fomento del derecho internacional. Por otra parte, la mayoría de los

estudiosos de la política internacional había recibido una formación jurídica universitaria. Fueron ellos los que ocuparon las primeras cátedras de ciencias políticas y de Relaciones Internacionales.

Al ponerse de manifiesto la distancia que separa la norma de la conducta real de los Estados, el derecho internacional como disciplina teórica, entró en crisis.

La contribución del derecho internacional al desarrollo y fundamentación de las Relaciones Internacionales como disciplina diferenciada fue indudablemente capital. Pero, como en el caso de la historia, se incurre en un error metodológico al confundir la función que desempeña una disciplina como auxiliar de otra en el análisis de un determinado sector de la realidad, con la disciplina misma.

La importancia que tuvo el análisis jurídico en la génesis de la nueva disciplina no debe ser causa suficiente para que se confunda con ella desde un punto de vista epistemológico. Si el derecho internacional se reveló incapáz en su intento de formular una teoría comprensiva de la realidad política internacional, se debió, en gran parte, a que sus propias presuposiciones teóricas no correspondían, por la ausencia de un fundamento sociológico, en manera alguna con los problemas más explosivos y urgentes que la sociedad internacional planetaria presentaba. Los estudios teóricos del derecho internacional, sobre todo, en el período anterior a la segunda guerra mundial, descuidaron el problema de la íntima relación que existe entre los objetivos políticos y los intereses de las naciones, por un lado, y por el otro, la ausencia de la voluntad efectiva para someterse a las exigencias de la "ley internacional". Sobre todo, cuando esa ley interna-

cional, en gran medida, era producto de la experiencia y necesidades propias de un determinado tipo de cultura, en este caso la occidental, y cuyos principios lesionaban o no tomaban en cuenta los intereses de las comunidades no occidentales.

A pesar de esto, en ninguna forma se pueden considerar estériles los resultados teóricos obtenidos por el enfoque jurídico de las Relaciones Internacionales, pues gracias a él fue posible desde esa época, caracterizar la función de las instituciones internacionales, y con sus análisis teóricos más importantes logró destacar el papel fundamental que juegan las reglas y las estructuras en la vida internacional; el resultado negativo al que condujo el análisis jurídico proporcionó, por otra parte, uno de los elementos esenciales de la definición de las Relaciones Internacionales: a saber, la ausencia de una norma jurídica reconocida y obligatoria que regule la conducta de los Estados en sus relaciones con los otros Estados y con la sociedad internacional en general. Cuando los juristas son más afortunados en su investigación teórica y llegan a encontrar la norma que pudiera regular jurídicamente las relaciones entre las naciones, lo que no pueden determinar cabalmente es el "poder", y sobre todo el fundamento sociológico que asegure su efectividad y obligatoriedad.

Análisis interdisciplinario del pensamiento:

SOCIOLOGICO

La vida social es un logro cultural, una elaboración enorme de las actividades biológicas para la supervivencia orgánica. La consecución de la elaboración se hace posible por la redundancia de nuestro sistema nervioso con respecto a la maquinaria requerida para la reproducción y mantenimiento de la especie humana.

Los actos sociales se efectúan mediante la convención y el ritual, y se imponen socialmente aunque se forma parte de ellos libremente. Cada ser humano puede distanciarse de cualquier sistema de reglas que represente a su cultura si está dispuesto a pagar los costos sociales y prácticos de ese desafío.

Las vidas se viven según los patrones de biografías ejemplares, generando carreras morales y el aumento y caída de la reputación a los ojos de otros y de uno mismo. Una vida humana tiene una forma a partir de la cual tienen sentido sus componentes tanto por el lugar que ocupan en la carrera moral de un individuo como por las alternativas que excluyen.

El carácter o caracteres de una persona trascienden su rol, y son en cierto sentido su logro personal; pero no son propiedad de ese individuo. Son propiedad de uno o más de sus colectivos. Son un conjunto de teorías, creencias y expectativas que mantienen sobre él aquellos con los que tiene contacto directo o indirecto en ciertas clases de episodios.

Los episodios se solapan e interactúan entre sí; las vidas se entrelazan formando patrones más amplios que o son asequibles a la experiencia inmediata de cualquier individuo.

De hecho, el conocimiento del desarrollo de la sociedad, no puede separarse del conocimiento de su estado actual. Ambas clases de hechos constituyen un nexo. El estado actual en el que se encuentra la sociedad es resultado del anterior, y al mismo tiempo condición del próximo. El estado actual, por lo tanto, pertenece ya, en el próximo, a la historia. Toda sección que nos ofrezca el status de la sociedad en un determinado momento, tiene que ser considerada, en cuanto nos elevamos sobre el momento mismo, como un estado histórico. Se puede por lo tanto, emplear el concepto de sociedad para designar este todo en desarrollo.

Esta sociedad se nos presenta más alrevezada todavía, más misteriosa que nuestro propio organismo, que cualquiera de sus partes más misteriosas, el cerebro por ejemplo. La sociedad, es decir, toda la realidad histórico-social que se enfrenta al individuo como objeto de su consideración. La corriente del acontecer avanza en ella de modo incontenible, en tanto que los individuos de que se compone aparecen y desaparecen en el escenario de la vida. El individuo se encuentra en ella como un elemento en interacción con otros elementos. No ha construido ese todo en el que ha nacido. De las leyes según las cuales los individuos actúan en su interacción dentro de ese todo conoce pocas y de modo incierto. Los procesos de los que él es consciente, en todo su contenido, por medio de su percepción interna y los procesos que fuera de él han construido ese todo son los mismos; pero su complicación es tan grande, las condiciones naturales en las que aparecen tan diversas, los medios de mediación y de ensayo todavía tan limitados, que el conocimiento de esta estructura de la sociedad se ha visto dificultado por obstáculos casi insuperables. De aquí surge la diferencia entre nuestra relación con la sociedad y con la naturaleza. Los hechos de la sociedad nos son comprensibles desde dentro, podemos revivirlos, hasta cierto grado, a base de la percepción de nuestros propios estados, y la figuración del mundo histórico la acompañamos de amor y de odio, de apasionada alegría, de todo el ardor de nuestros afectos. La naturaleza es muda para nosotros. Solamente el poder de nuestra imaginación infunde una apariencia de vida e interioridad en ella. Aunque formamos un sistema de elementos corpóreos que se hallan en interacción con ella, ninguna percepción interna acompaña al juego de esta interacción. Por esta razón la naturaleza parece poseer para nosotros la expresión de imposible serenidad. Semejante expresión desaparecería si percibiéramos en sus elementos, o nos viéramos forzados a imaginárnoslo, el mismo juego cambiante de vida interior que la sociedad

nos sugiere. La naturaleza nos es extraña porque es algo exterior, nada íntimo. La sociedad es nuestro mundo. Convivimos el juego de interacciones en ella con toda la fuerza de nuestro ser entero, pues llevamos en nosotros mismos, en la inquietud más viva, las situaciones y fuerzas sobre las que se levanta su sistema. Nos vemos obligados a dominar el cuadro de su situación en juicios de valor siempre vivos, y un impulso inquieto de la voluntad nos fuerza a cambiarlo, por lo menos en la imaginación.

Todo esto imprime al estudio de la sociedad ciertos rasgos generales que lo diferencian en absoluto del estudio de la naturaleza. Las uniformidades que se han podido destacar en el campo de la sociedad se hallan por su número, importancia y certeza muy por abajo de las leyes naturales que se han podido obtener sobre la base de las relaciones espaciales y las propiedades del movimiento. Los movimientos de los astros, no sólo de nuestro sistema planetario sino de estrellas a distancia de años luz, podemos considerarlos como sometidos a una ley tan sencilla como la de la gravitación y calcularlos con mucha anticipación. Las ciencias de la sociedad no pueden ofrecer semejante satisfacción a la inteligencia. Las dificultades del conocimiento de una unidad psíquica se multiplican por la gran variedad y singularidad de estas unidades, que actúan conjuntamente en la sociedad, por la complicación de las condiciones naturales en que se hallan entrelazadas, por la acumulación de interacciones que tienen lugar por la sucesión de las generaciones y que no permite inferir directamente los estados de tiempos anteriores arrancando de la naturaleza humana tal como hoy la conocemos o los estados actuales de la sociedad a partir de un tipo general de esa naturaleza humana. Y, sin embargo, todo esto queda más que compensado por el hecho de que yo mismo, que me conozco y vivo por dentro, constituyo un elemento de ese cuerpo social y que los demás elementos son semejantes

a mí y captables de igual modo por mí, en su interioridad. Comprendo la vida de la sociedad.

La sociología es la ciencia de la sociedad, entendida ésta como conjunto de individuos que, reunidos en grupos de diversas dimensiones y distintos significados, integran el conjunto de la humanidad. Así la sociedad aparece fundamentalmente como un contexto de relaciones humanas en el cual se da una interdependencia entre todos y que subsiste por el carácter unitario de las funciones que cada uno desempeña, unidad valorada como "participación en sociedad". A su vez, ese contexto que denominamos "sociedad", y que es el resultado de las relaciones entre los individuos, condiciona la existencia de éstos y, evidentemente la naturaleza de sus funciones.

La sociología como disciplina independiente, surgió en Gran Bretaña y en Francia al disolverse la economía política clásica y el socialismo utópico, que eran ambos, cada uno a su modo, doctrinas que abarcaban la vida social y que se ocupaban, por tanto, de todos los problemas esenciales de la sociedad, en relación con las cuestiones económicas condicionantes. Al crearse la sociología como disciplina aparte, se afronta en ella el estudio de los problemas de la sociedad prescindiendo de su base económica: la supuesta independencia de los problemas sociales con respecto a los económicos, es, en efecto, el punto de partida metodológico de la sociología.

Para Auguste Comte, que vivió en la primera mitad del siglo XIX y es formalmente considerado "el padre de la sociología"; la sociología no tenía que ser otra cosa que una más entre las ciencias naturales. Su objetivo debía ser la investigación de las leyes que rigen la sociedad. Una vez descubiertas estas leyes, el sociólogo tiene el poder de prever y controlar la vida social. De ahí que la concepción de Comte sea también una concepción

elitista en el sentido de que atribuye a las élites intelectuales concededoras de las leyes sociales el dominio del presente y del futuro de la vida social.

Comte estaba notablemente influido por los avances que había hecho en su tiempo las ciencias físico-naturales y creía que la metodología de éstas podría ser trasladada a las ciencias sociales. Por tanto, los métodos de investigación en las ciencias sociales tenían que ser los mismos que tan espectacularmente se habían impuesto en las ciencias naturales, es decir, la observación, la experimentación y la comparación. Como en el ámbito de los fenómenos sociales la experimentación es muy difícil, a veces imposible, Comte pensó en la utilización complementaria del método histórico y comparativo.

Declara Comte: los métodos de los que se sirve la sociología tuvieron que desarrollarse antes en el campo de la investigación natural. Tenía que ser conocido primeramente por las ciencias de la naturaleza orgánica el medio en el que se encuentra el hombre. Concedámoslo, pero reclamemos una conexión que alcance al centro mismo de la sociología. Es difícil dejar de sonreír: la permanencia de la organización biológica exterior representa la permanencia de una cierta estructura psíquica fundamental, pero, reproducimos sus palabras: "nous avons reconnu, que le sens général de l'évolution humaine consiste surtout á diminuer de plus en plus l'inévitable prépondérance, nécessairement toujours fondamentale, mais d'abord excessive, de la vie affective sur la vie intellectuelle, ou suivant la formade anatomique, de la région postérieure du cervau sur la région frontale. */

Karl Marx, invirtiendo el pensamiento del filósofo alemán Georg Wilhelm Hegel (1770-1831), sostuvo inequívocamente que "no es la conciencia la que

determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia". Con ello remarcaba que las ideas forman la superestructura de la vida, reflejo de la infraestructura, y que es la posición de los hombres en el sistema de producción (o sea, las condiciones materiales) lo que explica las ideas, y no a la inversa. Esta concepción de la sociología, que equivale a lo que se denomina "sociología del conocimiento", es la sociología que se llama "crítica", en contraposición a la sociología dominante en las universidades, donde domina el proyecto de una ciencia social al modo de las ciencias naturales.

Para los sociólogos del conocimiento la sociología es, simplemente, una ideología que corresponde a otro momento de la historia de la clase burguesa y nada más.

Si la "economía clásica inglesa" había correspondido al período de ascenso en que la burguesía no encontraba enemigos de clase que hicieran peligrar su hegemonía, la sociología, en cambio, corresponde al período defensivo de la burguesía, que tiene que enfrentarse al ascenso del proletariado y de otras clases y capas sociales.

En virtud de lo anterior, la sociología tendrá que seguir la evolución de la clase social que la sostiene, y por lo tanto no puede hablarse de una sociología imperecedera, una sociología universalmente válida y atemporal, ni de leyes absolutas. Cada época tiene su pensamiento social, sea "sociología", sea "derecho", sea "filosofía de la historia", el cual corresponde al pensamiento de la clase dominante.

Consideramos que la sociología es una "toma de conciencia" que permite observar la vida social desmistificada como una fiesta de disfraces, como un juego o como un teatro de títeres. La sociología así concebida, es decir,

considerada como una disciplina intelectual más, intenta preservar al investigador de las ofuscaciones ideológicas de todo programa político y de cualquier pretensión totalizadora. Este tipo de sociología como toma de conciencia empalma con las doctrinas liberales e ilustradas, y constituye asimismo una concepción racionalista en el sentido de considerar que el conocimiento y la observación del mecanismo que mueve el teatro de títeres de la vida humana ayuda a superar la opresión generada por los poderes tradicionales.

Ante todo, es necesario tener presente que los hombres deben sentirse descontentos de la sociedad en que viven para poder tomar conciencia de sus particularidades.

En toda sociedad los conflictos son provocados por el hecho de que ciertos individuos detentan el poder y otros no. Este es el punto de partida del conflicto que, por otra parte, constituye uno de los aspectos fundamentales de la sociedad humana. No creo en la existencia de una sociedad en la que no se de el conflicto.

Para Herbert Marcuse, crítico riguroso de la sociedad industrial, tanto "capitalista" como "socialista", sostiene que está gobernada por la irracionalidad organizada. La "racional irracionalidad solamente puede ser superada, según él, por alternativas utópicas, puesto que todos los modelos actuales de sociedad son represivos. Por otra parte concede especial importancia a la llamada "dialéctica de la liberación", o sea, el establecimiento de valores cualitativamente diferentes que permitan una existencia humana libre.*/

*/ Ralf Dahrendorf.- La sociología. Ed. Salvat. España 1975. Pág. 127.

En las tesis marcusianas se encuentra una cierta nostalgia de la sociedad pretecnológica, pero lo verdaderamente radical en sus proposiciones es el enfrentamiento con el ideal occidental del "valor liberador de la ciencia". Según él, la ciencia no es un instrumento de liberación, sino un instrumento de encadenamiento, y su lógica está vinculada al operacionalismo, es decir, al pensar instrumentalmente, que es lo opuesto a pensar independientemente. Esta actitud supondría el fin de la metodología dominante en las ciencias sociales que busca traducir las ideas en conceptos operativos. Aun el lenguaje se convierte aquí en pieza del aparato represivo, en tanto que es ritual y autoritario, y a la vez, medio de control.*/

Hay que tratar de establecer una base de hechos exactos e indiscutibles sobre la cual apoyarse para comparar cualesquiera de las argumentaciones "generales" y "ejemplares" que en la actualidad se usan en forma abusiva en algunos países. Para que esa base sea verdadera, es necesario no tratar hechos aislados, sino todo el conjunto de los hechos que están al problema en discusión, sin una sola excepción, puesto que de otra manera es inevitable que surja la sospecha, muy legítima, de que los hechos se eligieron o adoptaron arbitrariamente y que, en lugar de una correlación objetiva y una interdependencia de los fenómenos históricos en su conjunto, nos sirven un menurje subjetivo para justificar posiblemente un asunto obscuro.

Ahora bien en cuanto a nuestro objeto de estudio se refiere, por Relaciones Internacionales, se designa, en primer término, un sector de la realidad social (sociedad internacional), a saber: el de aquellas relaciones humanas que se caracterizan precisamente por su calidad de "internacionales"; pero la misma expresión designa también, por otra parte, la consideración científica de dichas relaciones.

*/ Ralf Dahrendorf.- Título citado. Pág. 131.

A los efectos del sector de la realidad social denominado Relaciones Internacionales, éstas se pueden referir, en un sentido amplio, a toda conducta humana que nace del lado de acá de una frontera política nacional y afecta a otra conducta humana del lado de allá de dicha frontera.

Las Relaciones Internacionales son relaciones entre individuos pertenecientes a Estados diferentes o, en otros términos, la conducta internacional es la conducta social de individuos o grupos dirigida a, o influida por, la existencia o conducta de individuos o grupos pertenecientes a un Estado diferente.

Dado que los Estados no constituyen mundos herméticos, sino que se relacionan entre sí, y se relacionan también entre sí personas y colectividades menores a ellos sujetas, brota toda una trama de relaciones que se diferencian de las que no rebasan el ámbito estatal.

Esta trama ha sido, a nuestro juicio, muy certeramente caracterizada por uno de los más destacados cultivadores franceses de la ciencia política y las Relaciones Internacionales J. J. Chevallier "Se trata de un entrelazamiento de relaciones de toda clase entre los diversos Estados, anudadas en el seno de ese medio especial que se denomina comúnmente "sociedad internacional". A este entrelazamiento de relaciones, Chevallier ha dado el nombre de complexe relationnel international. Pues bien, este complejo relacional internacional, del que constantemente están surgiendo los acontecimientos llamados actuales, necesita ser descrito y analizado sistemáticamente a la luz de gran número de conocimientos previos agrupados a tal efecto.

Las Relaciones Internacionales, en este sentido son, por consiguiente, aquellas relaciones entre individuos y colectividades humanas que en su

génesis y su eficacia no se agotan en el seno de una comunidad diferenciada y considerada como un todo, que fundamentalmente (pero no exclusivamente) es la comunidad política o Estado, sino que trasciende sus límites.

Ahora bien, el complejo relacional internacional del que habla Chevallier ha sido estudiado, fragmentariamente, por las distintas ciencias sociales, cada una de las cuales ha arrojado luz sobre aquellos aspectos que entraban en el horizonte de su temática propia. Esta circunstancia ha dado lugar a la concepción de las Relaciones Internacionales como campo de estudio que, con C. A. W. Manning podemos llamar "interdisciplinario", por cuanto reúne datos y conocimientos suministrados por una serie de disciplinas anteriores, seleccionándolos en razón de su referencia a lo que ya hemos dado en llamar el "complejo relacional internacional".*/

Para Sir Alfred Zimmern **/, es evidente que las Relaciones Internacionales no constituyen materia de enseñanza universitaria en el sentido corriente de la palabra. No suministran un cuerpo coherente de material de enseñanza, y son más bien un haz.

Considerando así, el estudio de las Relaciones Internacionales sería prácticamente idéntico al estudio de la sociología en su mayor amplitud. La única diferencia sería una diferencia de acento. La sociología hace hincapié en la unidad de la sociedad humana, mientras que las Relaciones Internacionales lo hacen en la diversidad de los distintos grupos humanos y en la necesidad de estudiar su interacción.

Explícitamente define la teoría de las Relaciones Internacionales como sociología Georg Schwarzenberger, que une a su calidad de teórico de las

*/ Antonio Truyol.- La teoría de las Relaciones Internacionales como sociología. Ed. Alianza Universitaria. México 1976. Pág. 302.

**/ Antonio Truyol.- Título citado. Pág. 317.

Relaciones Internacionales la de iusinternacionalista, lo que da a su posición una significación especial. Con una precisión raras veces alcanzada, señala Schwarzenberger el objeto de nuestra disciplina: */ "El campo de la ciencia de las Relaciones Internacionales es la sociedad internacional. Sus temas son la evolución y estructura de la sociedad internacional; los individuos y grupos que se hallan activa o pasivamente implicados en este complejo social; los tipos de conducta en el medio internacional; las fuerzas que dirigen la acción en la esfera internacional, y las pautas de las cosas que hallan de ocurrir en el ámbito internacional.

Schwarzenberger se preocupa a continuación de puntualizar cuál es el criterio de lo "internacional" a los efectos de nuestra disciplina y lo hace en el sentido de una referencia a la sociedad internacional como tal, en su conjunto. Para saber si ciertas materias entran en el estudio de las Relaciones Internacionales, hay que preguntarse si estas materias son relevantes, y en que medida lo son, desde el punto de vista de la sociedad internacional considerada como un todo.

Las Relaciones Internacionales forman parte de la sociología cultural, que a su vez es parte de la sociología, pues esta última se halla dividida en sociología "cultural" y sociología "real"**. La sociología "real" tiene por objeto los factores "reales" del proceso histórico, en especial "impulsos", tales como el sexual, el hambre y la ambición de poder, mientras que la "cultura" se ocupa de los factores "culturales". Las Relaciones Internacionales como un todo, sin embargo, tienen la tarea de "poner al descubierto los tipos y las leyes funcionales de la interacción"

*/ Antonio Truyol. Título citado. Pág. 317.

**/ Gunter W. Remmling. Título citado. Pág. 248.

de esos factores, y en especial la de establecer una "ley de sucesión de tales tipos de interacción.

La distinción entre sociología cultural y sociología realista se apoya en las intenciones o propósitos de las acciones, de pensamiento y de la escala de valores del hombre. En la primera, la meta es "ideal", y se refiere a un mundo ideal. El artista, el músico, el hombre de ciencia "puro" pueden causar cambios en la realidad, pero únicamente con un propósito ideal, no con fines prácticos. Para la sociología realista es lo contrario. La motivación es mediante impulsos o instintos e inclinaciones: el sexo, el poder, el hambre. La acción está dirigida en el sentido de efectuar cambios en la realidad, tales como la producción de bienes. Por consiguiente, una teoría de la mente es presupuesto necesario para la sociología cultural y una teoría de los instintos lo es para la sociología realista. La distinción entre las dos esferas no es simplemente metodológica, sino ontológica. Los factores reales (la raza y el parentesco, la política, la economía) constituyen una infraestructura y los culturales (la religión, la filosofía, lo metafísico y la ciencia) una superestructura. El objeto de las Relaciones Internacionales es el descubrimiento de leyes de interacción entre esos factores ideales y los reales en sucesión histórica determinada, de la cual, en todas las épocas, se constituye el todo unificado del contenido vital de un grupo.

A causa de constelaciones únicas de condiciones, culturas diferentes en tanto que individualidades captan y desarrollan determinados aspectos de ese reino de las ideas y de los valores. Con eso se vuelven modelos irremplazables o ejemplos clásicos en ciertas cosas. Las relatividades histórica y sociológica de normas, propósitos y de ideales del bien de la

sociedad en la religión, la filosofía, el derecho y el arte es sólo una relatividad de la perspectiva en el reino absoluto, pues cada una de ellas representa una participación parcial en el "logos eterno y objetivo". Dadas todas las culturas del pasado, del presente y del futuro, el logos puede ser expresado con tal plenitud que sea posible una perspectiva total, en la que la variedad de las culturas aporte algo, como dice Scheler, a la "unidad significativa de una pintura extraordinaria". En su totalidad, las culturas son una unitas in multiplex del orden absoluto e intemporal de los valores y las ideas. Las Relaciones Internacionales como tales son existencialidad occidental.

Existen tres relaciones fundamentales y posibles entre el conocimiento y la sociedad: 1) la comprensión mutua, o el conocimiento del carácter de interafiliación en el seno de un grupo, intrínseco a la naturaleza de la sociedad; 2) todo saber o todo conocimiento colectivo acerca de los mismos objetos determina la haecidad o estidad (condición de esta, Sosein) o características específicas de la sociedad; 3) la estructura social conforma la totalidad del conocimiento. De estos principios se deduce toda una serie de axiomas. Primero: el conocimiento que toda persona tiene de sí misma como miembro de una sociedad no es un conocimiento espírico, sino a priori, es decir, se trata de un conocimiento que precede genéticamente a la aparición de la auto-conciencia y de la autoevaluación. No existe un "yo" sin la existencia de un "nosotros", y el "nosotros" siempre se llena de contenido antes que el "yo". Segundo: la participación en la experiencia ajena tiene lugar de manera diferente según los grupos involucrados. Tercero: tanto como axioma de la sociología del conocimiento, y también de la epistemología, se sostiene la existencia de determinadas esferas irreductibles del ser que, vienen dadas simultáneamente con toda mente humana, cuyo corolario fundamental para la sociología del conocimiento es

que "la esfera social de la edad contemporánea y la esfera histórica del pasado son anteriores a todas las esferas, en el siguiente sentido: a) en realidad; b) en contenido determinado.

Puesto que el explicar quiere decir relacionar lo nuevo con lo ya conocido, y puesto que la sociedad siempre es más conocida que cualquier otra cosa, la composición de los grupos que forman una sociedad determina las formas subjetivas del pensamiento y de la percepción, así como la clasificación del mundo en categoría. Como consecuencia, hay una identidad estructural del mundo, del alma y de Dios con los diversos grados de organización social, con los tres modos fundamentales de conocer (religioso, metafísico y positivo o científico) a todos los niveles del desarrollo social. Esa identidad, como ya se ha señalado, adquiere su expresión más nítida en la élite. Poner al descubierto transversal y cronológicamente esa conexión mutua es una de las tareas fundamentales de las Relaciones Internacionales.

Determinadas percepciones concernientes a algunos de los aspectos cualitativos del proceso viviente de la historia se hallan en estado de disponibilidad frente a la conciencia sólo en su calidad de haber sido formados por determinadas circunstancias sociales e históricas, de modo que la formación histórico-social del sujeto pensante y cognoscente adquiere importancia epistemológica.

No sólo deben descubrir las Relaciones Internacionales, las relaciones existenciales del conocimiento con la estructura social, también la tarea de las Relaciones Internacionales, como Wissenssoziologie y como Weltanschauung (esto es, como, sociología del conocimiento, y como nuestra visión del mundo) es, ella misma, tarea existencial, la de sobreponerse al relativismo de la época moderna. Si el conocimiento no es algo absoluto,

sino más bien algo determinado por procesos socio-históricos, y si los grupos sociales poseen en la actualidad visiones del mundo contrarias, ¿puede entonces una sociología fenológica basada vencer esa fragmentación e impedir de esa manera la disolución del mundo moderno? Mannheim trata de responder a esa interrogante existencial a través de sus ideas de "relacionismo" y de intelectuales "socialmente no comprometidos" que son capaces de trascender los puntos de vista conflictivos.* /

La construcción de conceptos es exigida por la validación empírica de enunciaciones relativas tanto a los fenómenos culturales como a los naturales, y no existe nada en la naturaleza de los objetos "culturales" que nos impida la construcción de conceptos generales. Los valores del observador influyen sobre sus observaciones (es decir, en la selección de su problema teórico), pero nada le impide que los haga explícitos y que trate, además, objetivamente el papel desempeñado por los valores en los fenómenos socio-culturales objeto de su observación. Las Relaciones Internacionales no debieran dar por buena la creencia de que la base "irracional" de la vida humana se manifiesta en lo único y que de ese modo adopta la unicidad de un fenómeno cultural. Por el contrario, la premisa inicial debiera ser que la conducta humana podría ser interpretada por medio de un "sistema racionalmente coherente de conceptos teóricos". Lo primero que hacemos es comenzar el análisis de fenómenos históricos específicos con la construcción de "tipos lógicos ideales", pues damos por sentado que los actos son racionales. Únicamente cuando esos tipos ideales empleados como categorías del análisis se muestran insuficientes para la comprensión de un curso empírico de los acontecimientos vamos más adelante y buscamos factores "irracionales", pero incluso entonces no damos por supuesto que existan "cosas en sí mismas" nouméricas que no pueden ser incorporadas en un marco teórico coherente.

La realidad socio-cultural no puede ser reducida a ninguna forma de causación material porque tiene lugar una interacción dialéctica, en el mundo de las experiencias, entre los fenómenos morales (ideas, valores, creencias) y los fenómenos físicos. El mundo es simbólicamente percibido: no sólo se responde a él físicamente, como querrían hacernos creer el empirismo y el behaviorismo.

El conocimiento sociológico no sólo requiere tanto la comprensión subjetiva como la percepción objetiva de la situación social (que siempre debiera ser encarada como fenómeno de conciencia intersubjetiva), sino que también debería ser visto como descripción esencialmente radical de la realidad social. La fenomenología aplicada a las Relaciones Internacionales busca las raíces de la existencia social. Eso implica que trata de elucidar la naturaleza existencial de las estructuras sociales poniendo al descubierto los fenómenos institucionales superficiales del mundo cotidiano "aceptado", con el sondeo de las profundidades sociales "subterráneas", no institucionales, ocultas a la mirada del público; con la interpretación de la dialéctica entre lo institucional y lo no-institucional.

La Neumenología Interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales, consiste en una elucidación cada vez mayor de esas fuerzas oscuras, sean sociales (como en Marx) o inconscientes (como en Freud), que motivan la acción: Es la reflexión, es la toma de conciencia, es la elucidación de lo silencioso, la palabra restituida a lo mudo, el surgimiento a la luz de aquella parte de sombra que retira al hombre de sí mismo, es la reanimación de lo inerte, es todo lo que constituye por sí solo el contenido y la forma de la sociedad internacional.

T E R C E R A P A R T E

**LA NOUMENOLOGIA INTERDISCIPLINARIA COMO PERSPECTIVA
EPISTEMOLOGICA PARA EL ESTUDIO Y COMPRENSION DE LAS
RELACIONES INTERNACIONALES**

PRINCIPIOS Y LINEAMIENTOS

Los principios y lineamientos de los diversos niveles de la Noumenología Interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales sobre los modelos epistémicos, expuestos en la segunda parte de este trabajo, resultan notablemente convergentes. En la triple dirección en la que se despliega la ambición explicativa, este es: en la tópica, la dinámica y la económica.

El saber analítico en la Noumenología Interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales se concibe como una especie de intervalo imaginario que explora un espacio transitorio. Su validez y su especificidad quedan tanto mejor aseguradas cuanto que se piensa como ese intervalo.

¿Qué entendemos por esa representación del intervalo? Esta puede desifrarse de la siguiente forma:

- 1) Que la tópica se establecerá cuando se determine el nexo con el substrato ontológico del conocimiento, lo que incumbe a la Noumenología.
- 2) Que la dinámica se dilucidará cuando se descubra la sustancia sensible cuyo proceso determina la fuerza o manifestación de los hechos sociales en el ámbito internacional, lo que incumbe a la fenomenología contingente y causal.
- 3) Que la económica quedará asegurada cuando se realice el imperativo de medición, lo que incumbe al análisis interdisciplinario de las Relaciones Internacionales.

Comparados entre sí, los principios y lineamientos presentados en la segunda parte de este trabajo exponen ciertas analogías o ciertas desemejanzas de forma, de propiedades, tan variadas como las palabras de la lengua más rica, tan diversas como las impresiones de nuestros sentidos. Los

principios y lineamientos de la Noumenología Interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales a los que nos hemos venido refiriendo no sólo difieren por su naturaleza, sino que sus propiedades se modifican también según los diversos arreglos que sufren. En la lengua particular que dichos principios y lineamientos nos hablan, encontramos, como en cualquier otra lengua, unos artículos, unos casos, todas las inflexiones de los sustantivos y de los verbos; encontramos incluso un gran número de sinónimos... Conocemos el significado de sus propiedades, o sea de las palabras habladas por la naturaleza de su procedencia, y para leer esas palabras, utilizamos el alfabeto que hemos aprendido en la primera parte, o perspectiva ontológica para el estudio y comprensión de las Relaciones Internacionales.

La Noumenología Interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales interroga a cada disciplina y ésta le responde qué es, o, si está combinada de alguna manera; eso es el análisis interdisciplinario. Este equivale a decir claramente que descomponer es requerir la actualización de una lengua que habría quedado como letra muerta sin el acto de descomposición. Es en ese sentido como el análisis de las Relaciones Internacionales puede reivindicar su estatuto de ciencia aplicada. Ciencia, pues: para saber interrogar la naturaleza de las Relaciones Internacionales, el especialista debe haberse familiarizado íntimamente con el análisis interdisciplinario; todas sus deducciones, todos sus resultados, los expresa por fenómenos. Cada uno de sus "experimentos" es un pensamiento vuelto sensible por un fenómeno... Aplicada, pues: Esa lengua de los fenómenos lleva al interesado en las Relaciones Internacionales a unas combinaciones de donde derivan una infinidad de aplicaciones.

En la descripción de las Relaciones Internacionales no se puede dejar de aplicar al material ciertas ideas abstractas. El desarrollo de construcción se traduce por un aumento progresivo del papel asignado a las ideas abs-

tractas: se vuelven aún más indispensables en la elaboración ulterior de los materiales. Además debemos insistir en el hecho de que esas ideas que parecen tomadas del material experimental, les está en realidad sometido. Si bien esta idea teórica sobre el material no recusa en absoluto el papel de la experiencia, traduce en cambio con respecto al fenomenismo un desplazamiento del eje epistemológico hacia el racionalismo. En este sentido debemos declarar que las ideas no se sacan "únicamente de la experiencia actual". Dicho de otro modo, en vez de ser convenciones colocadas sobre el material, las ideas están cargadas de la objetividad del trabajo de la racionalidad que simultáneamente las posibilita y está condicionado por ellas.

Considero que el interesado en el estudio y comprensión de las Relaciones Internacionales tiene derecho a abandonarse a un itinerario de ideas, proseguirlo hasta donde lleve, por simple curiosidad científica... En todo caso no es posible llevar más adelante esa idea sin combinar conjuntamente, repetidas veces, lo que pertenece a los hechos con lo que incumbe a la especulación pura. Sabemos que mientras más a menudo se proceda así el resultado final será menos confiable, sin que su grado de incertidumbre sea asignable. Se puede tener la suerte de acertar, pero también de equivocarse ignominiosamente... es raro que se sea imparcial cuando se trata de las cosas últimas, de los grandes problemas de la ciencia y de la vida. Creo que cada uno en estas materias está bajo el influjo de predilecciones íntimas que están profundamente arraigadas en uno y por cuya cuenta toda su especulación trabaja sin que lo sepa. Por consiguiente, hay que contentarse con los "retoños de sus propias cogitaciones".

Un hecho llama la atención, en el acto, en la Noumenología Interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales: la recusación de una psicología de las facultades de la sociedad internacional. La sociedad internacional, como objeto de estudio fundamental de las Relaciones Internacionales (perspectiva socio-

logica), es investigable científicamente, en la medida en que tiene su "átomo", moción de base que llamaremos la representación. Ahora bien, el primer carácter visible de las representaciones es que, como fuerzas, son susceptibles de medición. La primera intuición de nuestro análisis noumenológico consiste, pues, en la idea de una dinámica cuatificable, o sea, un campo de fuerzas y de oscilaciones susceptibles de más y de menos, de un contraste de grados muy preciso.

La sociedad internacional se representa como una "sustancia simple que tiende a autoconservarse": por lo tanto, cada representación es un acto particular por medio del cual la sociedad internacional se conserva. Pero el error sería plantear la representación misma como una fuerza en sí o la sociedad internacional como una fuerza representativa por sí misma. Aquí es donde la dinámica se vuelve radical. La representación se vuelve fuerza por la oposición de la sociedad internacional a otra representación: la oposición es lo que crea la determinación.

Hay, por lo tanto, un "destino" representacional de la sociedad internacional en la medida en que sale del embotamiento de la simplicidad por el choque de la oposición; luego un destino de la representación que se determina por el choque de las demás representaciones. Así, se puede trazar la topografía de esas figuras en las que se ventila el destino de la sociedad internacional. Por otra parte, esta oposición es susceptible de radicalizarse en resistencia. Ahora bien, el resultado de ese conflicto no podría ser la aniquilación de las representaciones incompatibles, puesto que eso equivaldría a que la sociedad internacional, principio generador de las representaciones, dejara de conservarse, lo cual es imposible por la definición misma de la función representativa. Pero tampoco pueden permanecer no modificadas por ese conflicto: existe la posibilidad observable de que tal o cual representación sea reprimida por otra. Así, el des-

tino intermedio de las representaciones, que no pueden ni destruirse, ni conservarse, consiste en transformarse en tendencias.

MECANISMOS Y PROCEDIMIENTOS

Es tal vez sorprendente que la humanidad no haya llegado a una manera de estudiar su propia naturaleza que hoy casi nos parece que cae por su propio peso; que ni los griegos, ni los árabes, hayan logrado establecer un método adecuado para coordinar sus pensamientos y darles un criterio científico de verdad. Y es que se deben superar muchos obstáculos. Sin hablar de los impedimentos exteriores y de alguna manera negativos que pudieron ser la insuficiencia de los medios de observación o de los recursos lógicos, hay sobre todo, esos azores internos y completamente positivos, tanto de orden afectivo como intelectual, tanto más difíciles de vencer y aún simplemente de descubrir, cuanto que son apenas conscientes de esos obstáculos epistemológicos.

Para poder abordar el estudio de la naturaleza humana (sociedad internacional) con espíritu francamente científico, es necesario cambiar de mentalidad, operar una verdadera conversión intelectual y moral.

La metáfora de salir de la vereda de la verdad y vagar por los campos que la rodean tiene el mérito, a pesar de su vaguedad, de enunciar con precisión un problema y una preocupación fundamentales: el de la guía, o, pudiera decirse, la "navegación del espacio intelectual".

El paso a la ciencia de las Relaciones Internacionales supone una verdadera revolución mental, ligada a una modificación racional del aparato de las cosas.

La racionalidad de las Relaciones Internacionales debe medirse contra la demencia de la razón existente, razón que hace al empobrecimiento, la deshumanización y aun la guerra parecer lógicos y necesarios. Entre los malos del pensa-

miento racional de la democracia capitalista se encuentre su incapacidad de prevenir las guerras recientes y las justificaciones intelectuales que de dichas guerras se dan. Uno de los medios más importantes que se deben emplear para trascender las concepciones convencionales de las Relaciones Internacionales es ... escuchar los instintos, obedecer los ritmos y la música de la naturaleza humana (sociedad internacional), dejarse guiar por lo irracional, por el folklore y lo espiritual, y por la imaginación. Deben romperse las pautas aceptadas del pensamiento; a lo que se considera "pensamiento racional" se le deba oponer el pensamiento no-racional.

Los primeros pasos científicos pueden describirse como actos que implican una suerte de adaptación mental al distorno.

Todo el dilema nunca ha sido mejor expresado que en un pasaje de los escritos de Einstein ^{1/}. Estaba considerando quienes son aquellas personas que aspiran a vivir en el "Templo de la Ciencia", y reconoció que eran, ante todo, "personas un tanto extrañas, poco comunicativas, solitarias, que, pese a estas características comunes, se parecen entre sí realmente menos que todos los demás prescritos. Y luego preguntó:

¿Qué los guió hasta el Templo? la respuesta no es fácil, y ciertamente no puede aplicarse uniformemente. Para empezar, yo creo, como Schopenhauer, que uno de los motivos más poderosos que llevan a las personas al arte y a la ciencia, es la fuga de la vida cotidiana, con su penosa rudeza y mísera monotonía, y de las cadenas de los propios deseos fluctuantes; Quien ha sido templado más finamente es llevado a escapar de la existencia personal para entrar al mundo de la observación y la comprensión objetiva. Este motivo puede compararse con el anhelo que irresistiblemente mueve al habitante de la ciudad a huir de los ba-

^{1/} Geralk Holton. Título citado. Pág. 204

rrios atestados y ruidosos hacia las silenciosas y altas montañas, donde la mirada se pasea libremente por el aire apacible y puro y puede seguir los calmados contornos que parecen hechos para toda la eternidad.

Con este motivo negativo va otro positivo. El hombre trata de formar para sí mismo, de cualquier manera que le venga bien, una imagen simplificada y lúcida del mundo, y así superar el mundo de la experiencia tratando de reemplazarlo, hasta cierto grado, por esta imagen. Esto es lo que hacen el pintor, el poeta, el filósofo especulativo, el naturalista, cada uno a su manera. En esta imagen y su formación coloca el centro de gravedad de su vida emocional, para alcanzar la paz y la serenidad que no puede encontrar dentro de los estrechos confines de la confusa experiencia personal.

"... es hacia lo desconocido a donde se desenvuelve el conocimiento, formulando, reformulando y rectificando las formulaciones anteriores en una aproximación sin fin" (32)

Ahora bien, la estructura del modo de producción capitalista permite penetrar en la comprensión de las determinaciones más generales a partir de las cuales las Relaciones Internacionales organizan su campo reflexivo. Entre estas determinaciones consideramos especialmente importante destacar las relativas a: 1) la inmanencia, vinculada a la dinámica de las fuerzas productivas sociales del capitalismo; 2) la escisión básica entre objetividad y subjetividad, ligada a la ruptura entre el trabajo como actividad y sus condiciones objetivas, en suma, a la contraposición trabajo asalariado-capital; y 3) la problemática de una totalidad que si bien ya no es trascendente, se presenta en el sero del mundo humano como una fatalidad exterior inapropiable: la alineación ya no natural, sino social. Esta determinación se encuentra en conexión con la especificidad de la totalización social, a través de la producción universal de valores de cambio, y estatal, el estado político-jurídico, del capitalismo.

En el nivel de reflexión en el que nos encontramos, ciertamente más abstracto y general, es patente cómo la tendencia a mitificar la producción de lo real en el saber (presente en aquella elaboración epistemológica de la inmanencia) configura una síntesis de los problemas apuntados como propios del horizonte histórico del capitalismo. La epistemología anuda las cuestiones planteadas por éste en un ámbito de especial claridad (destaca la inmanencia) y dificultad. Como si ella fuera el espacio privilegiado de la exposición de esos problemas (la necesidad del pensamiento, del sujeto, de trascender su carácter formal, de hacerse objetivo, de apropiarse del mundo, y correlativamente la necesidad de desustanzializar la objetividad a través del proceso de producción, articulando mundo y sujeto en una racionalidad repleta y única), al tiempo que de su irresolubilidad en ese plano. Así como la cuestión de la inmanencia (de la producción de lo real) tendrá tendencialmente como condición de su resolución el esclarecimiento del problema de la totalidad (socialmente enajenada), el desarrollo de los problemas epistemológicos tenderá, en las Relaciones Internacionales, a conducir fuera de sí mismo, a un terreno distinto, en el que sin embargo, se trata de una concepción general de la realidad. En este terreno traspasado por la problemática de hacer, emergerán las modalidades particularmente modernas que la metafísica sólo resolvía enajenadamente, comprometiendo la inmanencia. El viraje teórico presente en la apertura del campo de las Relaciones Internacionales supondrá una ruptura con el horizonte programático del capitalismo, en el sentido suscitadamente señalado aquí de develar las raíces histórico-materiales de la escisión y la alienación social de lo real, al tiempo que las tareas materiales e ideales, de las que el avance de una teoría de la historia forma parte, que están en la base de su superación.

Las Relaciones Internacionales como campo de la sociología expresaría, en el interior de la totalización conceptual filosófica, el significado del conocimiento para una programática social históricamente determinada. En este sen-

tido, la significación de las Relaciones Internacionales estaría articulada con el papel teórico que juega el conocimiento en la elaboración filosófica de una determinada programática político-social. Las Relaciones Internacionales refieren a una modalidad particular del conocimiento, el conocimiento científico, que implica una determinación absolutamente específica respecto a la conceptualización premoderna del conocimiento: la inmanencia.

Las Relaciones Internacionales tienen como referente objetivo una práctica social específica, la ciencia moderna, misma que tiene como condición de su desarrollo la aparición del modo de producción capitalista, que se funda en una revolución permanente de las fuerzas productivas sociales (de los medios de producción y de las fuerzas sociales del trabajo), en cuyo interior el conocimiento en tanto que científico se caracteriza por su orientación a romper con toda conceptualización trascendente de lo real. Los modos de producción precapitalistas, fundados no en el desarrollo sino en la conservación de límites dados de las fuerzas productivas, tienden a conceptualizar estos límites de la organización social en términos de límites sagrados, trascendentes. En estas condiciones el conocimiento se vincula con el acceso a esa totalización trascendente, y por tanto con alguna modalidad de religión. Por otra parte, el espacio social del conocimiento de índole inmanente se encuentra esencialmente reducido allí donde por principio está excluida la transformación de las fuerzas productivas sociales. En este sentido, la condición del surgimiento de la científicidad de las Relaciones Internacionales se encuentra en la ruptura de los límites sagrados de la organización social.

En fin, lo que interesa destacar es el hecho de que la concentración filosófica en la problemática del conocimiento (el hecho de que las Relaciones Internacionales en su conjunto pretendan ser orientadas por la epistemología) de ninguna manera implica una renuncia al problema de la totalidad social, como

sería posible creer a través de una lectura superficial de las Relaciones Internacionales contemporáneas. Haciendo un análisis histórico de este desplazamiento epistemológico de las Relaciones Internacionales es posible demostrar que éste expresa, por el contrario, la necesidad de reorganización teórica general a que se enfrenta las Relaciones Internacionales en las nuevas condiciones socio-históricas abiertas por el modo de producción capitalista. Esta necesidad se vincula a la transformación ocurrida en la organización de la vida de la sociedad internacional, de la cual es producto, justamente, como realidad teórica específica, la cientificidad. El desplazamiento por el cual el conjunto de las Relaciones Internacionales se reorganiza a través de la epistemología se explica por el carácter de hilo conductor del conjunto del campo teórico que asume la cientificidad en aquellas condiciones históricas. Pero muy al contrario de la postulación según la cual este desplazamiento implicaría la renuncia a la cuestión de la totalidad, podemos observar que en los siglos en que ese proceso se realiza no sólo no se produce esta renuncia, sino que cobra una importancia radical para las Relaciones Internacionales reelaborar el problema de la totalidad social, una vez que se ha producido una revolución radical de la realidad, y que ya no es posible enfrentar esta cuestión con las armas de la vieja metafísica. Algo que resulta de importancia vital en este trabajo es que esta reelaboración está, en términos generales, traspasada por la necesidad de conceptualizar el problema de la totalidad en términos immanentes. lo que constituye en última instancia la cuestión alrededor de la cual se juega la epistemología moderna.

La epistemología moderna parte de una teoría de las categorías que no se basa en el punto de vista del ser, sino del conocer, que incluye a aquel. La idea central sobre la que descansa el método es la de que el conocimiento representa una unidad autárquica que encierra en sí misma las premisas suficientes de su resolución sin necesidad de invocar a alguna instancia externa.

Para Leibniz */ el criterio último de la verdad de una idea no reside en la coincidencia con las cosas externas, sino en la capacidad del intelecto. Un concepto puede ser verdadero y posible sin que su contenido se dé en la realidad perceptiva. Su validez se desprende más bien de su desintegración en conceptos simples, demostrables como construibles, y por tanto como posibles. A partir de estos conceptos se puede obtener la plenitud del saber, aun cuando el acceso a estas determinaciones primarias resulte una labor sin remanente definitivo. Por tanto la misión del conocimiento consiste en analizar verdades de hecho que nos da la experiencia a fin de desintegrarlas en sus elementos apriorísticos. La materia del saber está, en este sentido, en nosotros mismos.

Ahora bien, la Noumenología interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales, en su perspectiva ontológica, se organiza alrededor de la teoría del idealismo trascendental, camino teórico que se propone remover los obstáculos filosóficos del racionalismo y del empirismo, desde el cual éstos se perfilan como un sistema único de problemas. En efecto, estas posturas se apoyan, según Kant, en un realismo para el cual los fenómenos externos son tomados como cosas dadas, en sí, que existen de un modo autónomo y sustancia. Este sustancialismo relativo a los objetos deviene, por otra parte, en un idealismo insuperable respecto de las formas del pensamiento, de modo tal que todas las representaciones resultan insuficientes, finalmente, para asegurar la realidad de aquellas "cosas". Para la Noumenología interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales se trata de superar esta síntesis de realismo trascendental e idealismo empírico para la cual, a la postre termina siendo dudosa la existencia de todos los objetos de los sentidos externos.

*/ Ana María Rivadeo. Epistemología y política en Kant. ENEP Acatlán. Pág. 108.

A diferencia del idealismo empírico, el idealismo trascendental kantiano tiene como punto de partida la determinación de los objetos como reglados por nuestras representaciones, como determinados al interior de su articulación con las formas de aprehensión del sujeto, y no como cosas sustanciales. Pero para acceder a esta solución se hace necesario admitir que la objetividad no es nada con independencia de nuestra sensibilidad y de nuestro modo de representación; que ella no es sino una clase de representaciones que llamamos externas. Por consiguiente las cosas externas existen tanto como el sujeto, ambas sobre la base del testimonio directo de la conciencia propia del yo.

El objeto de conocimiento no es dado, sino construido en el marco de las formas puras a priori de la intuición sensible; no obstante, ese objeto tiene como condición un objeto material, de modo tal que "no es posible ningún conocimiento a priori a no ser el de objetos de una experiencia posible".

Como en el caso de las formas puras de la sensibilidad, se sostiene respecto del entendimiento la existencia de principios a priori anteriores lógicamente a toda experiencia y fundamento de la posibilidad de ésta, tanto como de las leyes mismas de la naturaleza, que en ese sentido no son sino principios del uso empírico del entendimiento. Estas "están sujetas a principios superiores del entendimiento puesto que no son más que sus aplicaciones a casos particulares del fenómeno. Los principios como reglas del entendimiento "no sólo son verdaderos a priori sino fuente de toda verdad... porque contienen el fundamento de la posibilidad de la experiencia como conjunto de todo conocimiento en que pueden ser nos dados objetos".

Se trata de que "unamos entre sí los fenómenos internos y externos como meras representaciones en la experiencia", en cuyo caso podemos evitar ciertas teorias, todas remitentes a la trascendencia, tales como las de la asistencia sobre natural, la influencia física, la armonía preestablecida, y demostrar que no "ha-

lamos nada absurdo y que haga extraña la comunidad de ambas clases de sentidos".

Lo mismo que en relación con la objetividad, se trata de dar el viraje: en lo que respecta al sujeto, es necesario hacer la crítica de la "ilusión mediante la cual se hipostasia lo que sólo existe en el pensamiento, y se admite en la misma calidad de un verdadero objeto fuera del sujeto pensante". Esto nos introduce en la teoría kantiana de la razón, en la que se juega el problema central de la totalidad, en conexión con la teoría del idealismo trascendental. En esta dirección, las instancias que refieren a la totalidad no son sino ideas de la razón, como tales subjetivas y formales. Pero a diferencia de las categorías, éstas instancias trascendentales carecen de un objeto en la experiencia. De ahí que las ideas de la razón posean sólo un uso regulativo: sirven para proporcionar al conocimiento, producido en el entendimiento y circunscrito a éste, "la máxima unidad y extensión". La validez y realidad de las ideas está limitada, por tanto, en el terreno cognoscitivo, a aquella intervención regulativa que, dado el sistema, es asintótica: "el entendimiento las sigue sin alcanzarlas jamás". La teoría kantiana de la razón expresa la inaccesibilidad a una totalidad real en el marco de la inmanencia fundada en la experiencia cognoscitiva de la física, y la imprescindible necesidad de una totalización de lo real que, no obstante, sólo alcanza un carácter estrictamente formal.

El idealismo trascendental hace posible, por una parte, una lúcida crítica de la pretensión ontológica, que sale fuera de los límites de la inmanencia, de una subjetividad hipertrofiada, fundada en la hipostatización del sujeto. Refiriéndose al "ideal de la razón" (la idea del todo, el concepto de un objeto singular, individual que se determina por la idea; todo lo existente está determinado completamente, la idea de un ente ideal", que tiene por objeto "inferir de una totalidad incondicionada la determinación completa de la condicionada), di-

ce kant*/: "esta idea se hipostasía, se realiza y hasta luego se personifica..."

En verdad, la totalidad alcanzable no es sino ideal, formal. Pero la pretensión por la cual esa totalidad es presentada como una totalidad real-(por el racionalismo en general) expresa no una formulación arbitraria, o un mero error de razonamiento, sino una necesidad que da cuenta de los más profundos intereses de la humanidad. En palabras de Kant: "la ilusión que se basa en principios subjetivos y los presenta subrepticamente como objetivos" pone de manifiesto una necesidad "natural e inevitable", una ilusión trascendental que "no cesa aunque haya sido descubierta ya su nulidad...gracias a la crítica".

Dice Kant: "no tenemos que ver con una diálectica lógica que prescinda del conocimiento, para limitarse a descubrir la falsa ilusión en la forma de racionales, sino con una lógica trascendental que debe contener... apriori el origen de ciertos conocimientos de la razón... cuyo objeto no puede darse empíricamente"

Nuestro encuadre teórico (nomenológico interdisciplinario) afirma la organicidad histórica de las Relaciones Internacionales al conjunto de la práctica humano-social, por vía de la lucha por la hegemonía y de la lucha ideológica que es propia de ésta. Consideradas estas últimas en el plano específico de una formación social en una coyuntura determinada, hemos hablado de la organicidad de las Relaciones Internacionales a la estructura programática de la acción y la conciencia sociales. Esto en el sentido de que las Relaciones Internacionales se articulan con las necesidades y las posibilidades abiertas por las programáticas político-sociales, terreno desde el cual han de examinarse la significación, la materia y las propuestas de las Relaciones Internacionales. La verdad,

*/ Ana María Rivadeo. Título citado. Pág. 165.

la universalidad concreta, del pensamiento noumenológico interdisciplinario de las Relaciones Internacionales se produce, por tanto, en el seno de los procesos contradictorios de diferenciación y totalización sociales que emergen de la lucha de clases como lucha por la hegemonía, en una situación histórica y una formación social determinada.

Estas cuestiones, la inmanencia, la escisión sujeto-objeto y la totalidad, pueden considerarse como determinaciones teóricas generales propias del conjunto de las Relaciones Internacionales. Su estructuración problemática en términos de programas filosóficos específicos, se produce en conexión con los rasgos particulares que presenta la lucha por la hegemonía burguesa en las distintas formaciones sociales del período.

La organicidad de las Relaciones Internacionales a las tareas ideológicas y políticas planteadas por la constitución del nuevo bloque histórico exige formular, por una parte, y esto de modo general, la cuestión de la inmanencia, del carácter producido de lo real, en un plano en el que la coincidencia entre pensamiento y realidad no puede, como en la ciencia, considerarse sin más como una premisa. La especificidad que adquiera la tematización de este problema estará vinculada a la mayor o menor aproximación del proyecto hegemónico burgués a la realidad de su constitución en cada una de esas formaciones sociales. Y Aquí es, justamente, donde la elaboración de la cuestión de la inmanencia resulta indisolublemente ligada a la de la totalidad. En el contexto histórico en el que nos encontramos, el problema del nexo entre pensamiento y existencia tiende a plantearse en una privilegiada relación con el del proyecto y la realidad de la hegemonía. Pero es la cuestión de la totalidad la que da cuenta de la hegemonía y de su realización estatal. De ahí que inmanencia y totalidad lleguen a configurar una unidad problemática en un determinado punto de la reflexión de las Relaciones Internacionales.

Como ya dijimos, en las condiciones de una sociedad dividida en clases, a causa de la contradicción intrínseca entre la "parte y el todo" originada en el hecho de que el interés particular domina a la totalidad de la sociedad, el principio de la particularidad se mantiene en absoluta contradicción con el de la universalidad. En consecuencia, es la cruda relación de fuerzas la que eleva la forma dominante de la particularidad a una falsa universalidad, mientras la negación idealmente orientada de esta particularidad, debe seguir siendo ilusoria, ficticia, impotente. La razón es que la particularidad y universalidad, en su recíproca oposición, son dos aspectos de la misma situación enajenada. La particularidad egoísta debe elevarse a "universalidad" para su realización.

Ahora bien, el estudio y la comprensión de las Relaciones Internacionales, debe partir del presupuesto de que la sociedad internacional se encuentra dividida en clases sociales. Las clases son grandes grupos de personas que se diferencian unas de otras por el lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente determinado, por las relaciones en que se hallan con respecto a los medios de producción (relaciones que, en gran parte, son establecidas y fijadas por leyes), por su papel en la organización social, por el modo y la proporción en que obtienen la parte de la riqueza social de que disponen. Las clases son grupos humanos, uno de los cuales puede apropiarse del trabajo del otro en virtud de los diferentes lugares que uno y otro ocupan en un determinado régimen de economía social.

Desde el principio mismo de la civilización, la producción comienza a basarse en el antagonismo de los rangos, de los estamentos, de las clases, y por último, en el antagonismo entre el trabajo acumulado y el trabajo directo. Sin antagonismo no hay progreso. Tal es la ley a la que se ha subordinado hasta nuestros días la civilización.

Los hombres, al establecer las relaciones sociales con arreglo al desarrollo de su producción material, crean también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales. Por lo tanto, estas ideas, estas categorías son tampoco eternas como las relaciones a las que sirven de expresión. Son productos históricos y transitorios.

Existe un movimiento continuo de crecimiento de las fuerzas productivas, de destrucción de las relaciones sociales, de formación de las ideas; lo único inmutable es la abstracción del movimiento.

En este sentido, y como ya habíamos apuntado anteriormente, las Relaciones Internacionales constituyen un campo teórico que se inscribe en el seno de lo que hemos denominado programáticas político-sociales.

De un modo provisional definiremos a éstas como un complejo de programas, prácticas, e instituciones e instancias organizativo-concienciales en que va estructurándose un bloque social en el curso de la lucha por la hegemonía.

El concepto de programática político-social surge de la necesidad de pensar y de comprender las Relaciones Internacionales como una dimensión articulada al complejo de prácticas humano-sociales, entendido éste como una totalización histórica, unidad viva y contradictoria de múltiples determinaciones en cada momento de su desarrollo.

La estructura de la producción científica es esencialmente la misma de la actividad productiva fundamental en general (tanto más en cuanto que las dos se funden una en la otra en considerable medida): una falta de control del proceso productivo en su conjunto; un modo de actividad "inconsciente" y fragmentario determinado por la inercia de la estructura institucionalizada del modo capitalista de producción; el funcionamiento de la ciencia abstractamente material

como simple medio para fines predeterminados, externos, enajenados.

El trabajo abstracto es unilateral, es un trabajo mecánico y, por supuesto, es el resultado de la división del trabajo en las condiciones de la competencia. Marx define el sistema fabril como la esencia desarrollada de la industria, es decir del trabajo. Pero el precio de esta madurez es la reducción de la mayor parte de la humanidad a trabajo abstracto, porque las condiciones de competencia en que se realiza esta maduración son enajenantes. La competencia lleva consigo una racionalización del proceso de producción, en tanto divide los procesos complejos en sus elementos más simples, de modo que puedan ser ejecutados fácilmente mediante una producción en gran escala competitivamente ventajosa, que no toma en cuenta sus consecuencias humanas. El resultado es la ampliación y el desarrollo de la maquinaria industrial y la mecanización del trabajo humano. Para el ser humano esto significa no sólo que no encuentra satisfacción en su trabajo porque se ve degradado, espiritual y corporalmente, al papel de una máquina y convertido de un ser humano en una actividad abstracta y un vientre, sino también que, como el trabajador se ve degradado al papel de máquina, la máquina puede enfrentarse a él como competidora.

Para Marx */ "todo hombre especula con crear al otro una nueva necesidad para obligarle a un nuevo sacrificio, para colocarlo en una nueva relación de dependencia, y que la extensión de los productos y las necesidades se convierte en especulativo y constantemente calculador esclavo de apetencias inhumanas, refinadas, antinaturales e imaginarias."

Diremos que el primer procedimiento de la inducción verdadera para el descubrimiento de las formas en el estudio y comprensión de las Relaciones Inter-

*/ István Mészáros. Título citado. Pág. 135

nacionales, es rechazar y excluir sucesivamente cada una de las naturalezas que no se encuentran en la naturaleza presente o en cuestión, o que se encuentra en algún ejemplo en el que esta naturaleza está ausente, o que crecen en los sujetos donde esta naturaleza dada es decreciente, o finalmente decrecen en aquellos en los que esta naturaleza es creciente. Sólo entonces, en segunda instancia, después de las exclusiones o rechazos convenientes, habiéndose desvanecido en humo todas las opiniones volátiles, permanecerá en el fondo del crisol la forma definitiva, verdadera, sólida y bien limitada.

Así se espera que las Relaciones Internacionales liberadas del egoísmo institucionalizado superarán la "cosificación", el "trabajo abstracto" y los "deseos imaginarios".

La plena realización de las Relaciones Internacionales no se puede concebir haciendo abstracción de, o en oposición a, la naturaleza humana. Divorciarse de la naturaleza antropológica con el fin de encontrar la realización en el reino de las ideas e ideales abstractos es tan inhumano como vivir la propia vida en ciega sumisión a las toscas necesidades naturales. No es en absoluto accidental que muchas de las peores inmoralidades, a todo lo largo de la historia de la humanidad, se hayan cometido en nombre de elevados ideales morales, radicalmente divorciados de la realidad del hombre.

La conciencia de aquel que se empeña en estudiar y comprender las Relaciones Internacionales, debe ser una "conciencia sensible", porque es la conciencia de un ser natural sensible. Sin embargo, la conciencia sensible no es una conciencia abstractamente sensible, sino una conciencia humanamente sensible. Y puesto que las actividades de las Relaciones Internacionales se manifiestan en un marco social a nivel mundial, la verdadera autoconciencia de este ser debe estar constituida por su conciencia de que es un ser social. Cualquier abs-

tracción de estas características sólo puede tener como resultado una autoconciencia enajenada.

Ahora bien:

- 1) El hombre es un ser natural.
- 2) como ser natural tiene necesidades naturales y poderes para satisfacción.
- 3) Es un ser que vive en una sociedad y produce las condiciones necesarias para su existencia en una forma inherentemente social.
- 4) como ser social productivo adquiere nuevas necesidades (necesidades creadas por la sociedad) y nuevos poderes para su realización.
- 5) como ser social productivo, transforma el mundo en torno suyo de una manera específica, dejando su marca en él; la naturaleza se convierte en naturaleza antropológica en esta relación hombre-naturaleza; ahora todo se vuelve, al menos potencialmente parte de las relaciones humanas, tanto materiales, como científicas y de placer estético.
- 6) estableciendo sobre una base natural sus propias condiciones de vida en la forma de instituciones socio-económicas y sus productos, el hombre se duplica prácticamente, sentando así las bases de la "contemplación de sí mismo en un mundo que él ha creado".
- 7) mediante sus nuevos poderes que están, lo mismo que sus nuevas necesidades, "creados a través de la participación social" y de la interacción, y sobre la base de la "duplicación práctica" a la que nos acabamos de referir, él también "se duplica a sí mismo intelectualmente".

Cuando consideramos la "privatización" a la luz de las características antes enumeradas, su naturaleza enajenada se vuelve transparente, porque la "privatización" significa abstraer (en la práctica) el lado social de la actividad humana. Si no obstante, la actividad social de la producción es una condición elemental para la existencia humana del individuo (con sus necesidades cada vez más complejas y socialmente incorporadas), este acto de abstraer, cualquiera que sea la forma que adopte, es necesariamente enajenación, porque confina al individuo a su "cruda soledad". La sociedad es la segunda naturaleza del hombre, en el sentido en que las necesidades naturales originales son transformadas por ella, y al mismo tiempo, integradas en una red infinitamente más extensa de necesidades que son todas juntas el producto del hombre socialmente activo. Así pues, hacer abstracción de este aspecto del hombre en el culto de sí mismo como opuesto al hombre social, equivale al culto de un yo enajenado supersimplificado, porque el verdadero yo del ser humano es necesariamente un yo social, cuya "naturaleza es exterior a uno mismo", es decir, se define en términos de relaciones sociales, interpersonales, específicas, inmensamente complejas. Incluso las potencialidades del individuo solamente se pueden definir en términos de relaciones de las que el individuo no es más que una parte.

Dentro del sistema de producción capitalista, el enriquecimiento del sujeto físico únicamente es el enriquecimiento del "hombre mercancía" que es un "ser deshumanizado tanto espiritual cuanto físicamente". La lucha contra la enajenación es, pues, a los ojos de Marx, una lucha para rescatar al hombre de un estado en el que la extensión de los productos y de las necesidades se convierte en especulativo y constantemente calculador esclavo de apetencias inhumanas, refinadas, antinaturales e imaginarias. Este estado enajenado que se caracteri-

za no sólo por "refinamiento de las necesidades" artificiales sino también por su "tosquedad artificialmente provocada", hace escarnio de los deseos del hombre de extender sus poderes con el fin de hacerse capaz de realizar la plenitud humana, porque este aumento de poder equivale a la extensión del "reino de los entes extraños que sojuzgan al hombre". Así el hombre se derrota a sí mismo y no alcanza su propósito.

No hace falta decir que en esta situación la actividad humana "dirigida desde fuera" no puede significar la realización del individuo. La vida activa no puede adquirir una significación moral si no se reconoce que sus realizaciones constituyen un "interés común". Semejante actividad implica necesariamente "al otro" y por lo tanto no se puede concebir en términos de "autonomía individual", aislada de las relaciones sociales dadas. Sin embargo, cuando el trabajo es deshumanizado y subordinado como un simple medio para el fin de perpetuar las reificadas relaciones sociales de producción, el "interés común" se convierte en una palabra vacía, y la autorrealización lograda mediante el trabajo como actividad vital del hombre es inconcebible. Lo que queda después de la "devaluación del mundo del hombre" capitalista es simplemente la deshumanizada ilusión de una realización a través del "retiro", a través del ocio "contemplativo", a través del culto a la "vida privada", la "irracionalidad" y el "misticismo": en resumen, a través de la idealización de la "autonomía individual", abierta o implícitamente opuesta a la "libertad universal".

La pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie, implica necesariamente la superación del carácter inconsciente del discurso moral. Este proceso no significa, sin embargo, la abolición del discurso moral sino la transformación cualitativa de su estructura y su marco de referencia: su superación como una forma de falsa conciencia. En el discurso moral tradicional las necesidades que dan origen al deber ser permanecen ocultas, como

regla, al hombre. La misma forma que asume el deber ser es en gran medida responsable de esto, en cuanto que se presenta como una oposición a priori frente al reino de la necesidad real y no como su expresión específica. En esta necesidad malinterpretación de las Relaciones Internacionales el deber ser despliega su carácter de "falsa conciencia". Para llegar a los términos reales de las Relaciones Internacionales siempre es necesario ir más allá del aspecto inmediato de la forma deber ser del discurso, o sea, hacia la comprensión de las necesidades objetivas subyacentes, por más profundamente ocultas que puedan estar bajo las intrincadas capas de la costra normativa.

En el curso de la "desmistificación de las Relaciones Internacionales se hace posible separar los "deberes genuinos", que son la base del alguna necesidad real del desarrollo de la humanidad, de los "deberes reificados" que se han hecho independientes del hombre y opuestos a él en forma de ciegas prescripciones a priori indiscutibles. Así el acucioso examen de las necesidades subyacentes del deber ser nos permite trazar la línea de demarcación necesaria entre las funciones objetivas, positivas del discurso moral y sus mitos reificados

No hace falta decir que la superación del carácter cosificado de las Relaciones Internacionales no puede hacer desaparecer las diferencias y conflictos objetivos. Solamente puede contribuir: 1) negativamente, a la eliminación de su poder hostil (que se manifiesta en forma de determinaciones sociales ciegamente prevaletentes sobre los objetivos y esfuerzos de los individuos) y 2) positivamente, a la genuina apropiación de "potencialidades humanas" apoyando un tipo de desarrollo que cierra objetivamente la brecha entre las "potencialidades ideales" del individuo y sus "capacidades reales". Y puesto que la ontología humana real es una ontología social dinámicamente cambiante, este estrechamiento de la brecha, a través de la extensión práctica de la gama de capacidades reales del individuo, es una verdadera potencialidad del desarrollo humano, y por ende, de la sociedad internacional.

Este proceso es inseparable de la realización del "verdadero individuo social". Cuanto más capaz es el individuo de "reproducirse como individuo social", menos intenso es el conflicto entre individuo y sociedad, individuo y humanidad. Pero el individuo no puede reproducirse como individuo social a menos que tome una parte crecientemente activa en la determinación de todos los aspectos de su propia vida, desde las cuestiones más inmediatas, hasta los temas más ampliamente generales de la política, la organización económica y la cultura.

Así, la cuestión práctica que está en juego es la naturaleza específica de los instrumentos y procesos efectivos de la automediación humana. Si el individuo social se reproduce como "individuo social", es decir, si no se confunde directamente con sus determinaciones sociales generales, esto equivale a decir que la relación entre individuo y sociedad, entre individuo y humanidad sigue siendo siempre una relación mediada. Eliminar toda mediación es el más ingenuo de todos los sueños anarquistas. No es la mediación misma la que está mal, sino la forma capitalista de mediaciones reificadas de segundo orden. Según Marx ^{*/}, las relaciones humanas no-enajenadas se caracterizan por la automediación y no por alguna ficticia identidad directa con, o disolución en, algún genérico Sujeto Colectivo. El problema para la teoría y la práctica socialistas es la concreta elaboración práctica de intermediarios adecuados, que permitan al individuo social "mediarse a sí mismo consigo mismo" en vez de ser mediado por instituciones reificadas. En otras palabras, la tarea consiste en poner los instrumentos de intercambio humano de acuerdo con la sociabilidad objetiva de los seres humanos, lo que realmente implica el concepto de una adecuada "automediación del individuo social" no es la desaparición de toda instrumentalidad, sino el establecimiento de formas de mediación socialistas, controladas conscientemente, en lugar de las relaciones sociales de producción capitalistamente reificadas.

*/Michael Schneider. - Título citado. Pág. 228

La tarea estratégica de las Relaciones Internacionales es la reestructuración radical de las relaciones sociales de producción a nivel mundial: la abolición de la producción de mercancías en su forma fetichista y capitalista, la gradual eliminación del dinero como "fuerza galvano-química de la sociedad", y sobre todo, la generación de un ethos de trabajo radicalmente nuevo, motivado por la autoconfirmación en el trabajo como actividad vital positiva del individuo social. Y en último término pero no en menor grado de importancia, no es suficiente con cambiar el control de los instrumentos e instituciones de culture y educación tradicionales: la tarea estratégica es su radical reestructuración de acuerdo con las tareas generales de una transformación socialista de la sociedad como un todo, lo cual es inconcebible sin la gran conquista educativa por la que los "individuos humanos reales" adquieran una conciencia adecuada de su individualidad social.

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son productos de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado.

No es pues por las hipótesis vagas y arbitrarias por las que podemos esperar el conocimiento objetivo de las Relaciones Internacionales (sociedad internacional), sino por el estudio reflexivo de los fenómenos, por la comparación que hagamos de unos con otros, por el arte de reducir, tanto como sea posible, mediante grandes temas, un gran número de fenómenos a uno solo que pueda ser considerado como el principio de ellos.

"En efecto, cuanto más se disminuye el número de los principios del conocimiento científico, más extensión se les da; puesto que siendo el objeto de una ciencia necesariamente determinado, los principios aplicados a este objeto

serán tanto más fecundos cuanto más reducido sea su número. Esta reducción que los hace, por otra parte más fáciles de aprender, constituye el verdadero espíritu científico y sistemático que hay que guardar de tomar por el espíritu de sistema con el cual no coincide siempre" (33)

Es necesario tomar en cuenta los factores de recomienzo, los factores de revolución de la razón. Sin la conformación racional de la experiencia que determina la posición de un problema, sin este acudir constante a una reconstrucción racional bien explícita, se facilitará la constitución de una especie de inconsciente del espíritu científico. Una experiencia para ser verdaderamente racionalizada, debe pues insertarse en un juego de razones múltiples. No es por un razonamiento en forma lógicamente obligatorio como se llega al conocimiento de las leyes inmanentes, sino por una marcha más libre y aventurada; esto es por la formulación de postulados categóricos.

Si hay alguna esperanza de terminar algún día con todas las ilusiones que alimentan a las pseudociencias sociales, es menos por la oposición directa, que por medio de una conveniente educación, de una higiene preventiva de las opiniones. Enseñar a los interesados en el estudio y comprensión de las Relaciones Internacionales la mentalidad crítica, ponerlos en guardia contra las mentiras habladas y escritas, crear en ellos un terreno espiritual en el que la credulidad no pueda hechar raíces, enseñarles lo que es conciencia, probabilidad, y resistencia inconsciente a la verdad preestablecida, hacerles comprender lo que es un hecho y lo que es una demostración, y sobre todo ponerlos en guardia contra el testimonio humano, haciéndoles reflexionar dialécticamente.

Estamos de antemano dispuestos a dudar, la duda se adquiere con aprendizaje. Busca el que duda de lo que sabe, y así sabe que no sabe, y con la búsqueda obtiene lo que no tiene. Para saber no basta abrir los ojos, hay que dudar de lo visto, y esto significa desconocer lo reconocido.

Nadie puede vivir como hombre auténtico sin dar a su vida la forma de una duda metódica.

Así pues, los sentidos humanos no se pueden considerar como simplemente dados por la naturaleza. Lo que hay de específicamente humano en ellos es una creación del hombre mismo. El ojo se ha convertido en ojo humano, del mismo modo que su objeto se ha convertido en un objeto social, humano, procedente del hombre y para el hombre. Por tanto los sentidos se han convertido directamente, en su práctica, en teóricos. Se comportan hacia las cosas por la cosa misma, pero la cosa misma es un comportamiento humano objetivo hacia sí mismo y hacia el hombre, y viceversa. La necesidad o el goce han perdido, por tanto, su naturaleza egoísta y la naturaleza su mera utilidad, al convertirse ésta en utilidad humana.

El crítico, el buen observador avezado es ante todo su propio crítico, debe desconfiar de todo, de su deseo de hallar algo nuevo y sobre todo de sus ayudantes, si no puede incluso prescindir de ellos: los ayudantes, no tienen forzosamente ese amor escrupuloso a la verdad y ese horror a la equivocación que tiene el maestro.

El analítico que observa detenidamente la fenomenología en torno a la sociedad internacional, puede entonces utilizar en dos formas distintas el material que dicha realidad le proporciona. Puede en efecto conseguir, dada una resistencia no demasiado intensa, adivinar por las ocurrencias del fenómeno los elementos reprimidos, y puede también, cuando se trata de una resistencia más enérgica, deducir de las ocurrencias que parecen alejarse del tema, la naturaleza de dicha resistencia. Este descubrimiento de la resistencia es el primer paso para su vencimiento. Tenemos pues, dentro del cuadro de la labor analítica, un arte de interpretación cuyo acertado empleo requiere tacto y costumbre.

Los descubrimientos verdaderos están de este modo mezclados con suposiciones

aparentemente sin fundamento; una profunda sagacidad se alía a conjeturas fantásticas. Esto no es cosa rara, especial para algunos casos, sino cosa común, que se encontraría en casi todos, probablemente en todos, si pudiéramos leer los pensamientos de los autores. Adivinar primero aparentemente equivocadamente es para muchos investigadores, el único medio de acabar por adivinar con certeza. Lo que caracteriza al verdadero hombre de ciencia no es que no conjeture alguna vez al azar, es que sus conjeturas están claramente concebidas y mantenidas en contacto riguroso con los hechos.

Sean con propósitos académicos o como campo de investigación, sea como parte del análisis filosófico o como clave de un estudio de las rebeliones y reacciones intelectuales con importancia política, los métodos por los cuales los seres humanos aplican su imaginación científica, requieren un estudio mucho más profundo. Posiblemente el peor servicio de los nuevos dionisiacos y los nuevos apolíneos han hecho consiste en que sus ataques antitéticos siguen desacreditando el acomodo de los componentes clásicamente racionalistas con los componentes sensualistas del conocimiento. Antes bien hemos de esforzarnos por adquirir una noción más clara de como los auténticos seres mortales, con todas sus flaquezas, han logrado aplicar estas facultades para captar los lineamientos de un universo único y fundamentalmente sencillo, caracterizado por la necesidad y la armonía. Podemos esperar que tal conocimiento sea de uso práctico en un tiempo en el que nuestra especie parece depender de aprovechar todos los recursos de la razón para generar nuevas ideas que sean, a la vez, imaginativas y eficaces--.

Los hechos de experiencia se presentan a nosotros a la manera de consecuencias a las que faltan sus premisas. Los hechos son conocidos pero permanecen aislados y sin liga hasta que un espíritu heurístico (inventivo) proporcione de sus propios fondos un principio de conexión.

Todo trabajo del pensamiento consiste en contemplar un conjunto: la solución de un problema no se deja reducir al esquema estímulo-respuesta, sino que consiste en colmar las lagunas que subsisten en el interior de los "complejos" de nociones y de relaciones. Cuando se plantea un problema, pueden presentarse dos casos. O bien sólo se trata de una cuestión de reconstitución, que no requiere una construcción nueva, consistiendo la solución simplemente en recurrir a los complejos ya existentes; trátase entonces de actualización del saber, es decir, pensamiento simplemente reproductivo. O bien se trata de un verdadero problema que demuestra la existencia de lagunas en el seno de los complejos hasta ahí admitidos, y entonces es necesario actualizar, no ya el saber, sino los métodos de solución (aplicación de los métodos conocidos (interdisciplinarietà) al caso nuevo (nomenclología), o incluso abstraer nuevos métodos de los antiguos. En estos dos últimos casos hay pensamiento productivo, y es este el que consiste propiamente en completar las totalidades o complejos ya existentes.

En cuanto se refiere a este "rellenamiento de lagunas", puede decirse que se halla siempre orientado por "esquemas anticipadores", que tejen, entre los datos nuevos y el conjunto complejo correspondiente, un sistema de relaciones provisionalmente globales, que constituye el cañamazo de la solución que debe encontrarse (esto es, la hipótesis directriz). Esas mismas relaciones se detallan finalmente, según un mecanismo que obedece a leyes precisas: leyes que no son otras que las de la lógica, de la que el pensamiento es, en definitiva, el espejo.

"Las perlas están allí, pero no forman un collar antes que alguien aporte el hilo" (34)

Con semejante enfoque ("del cañamazo"), no terminamos con una hilera de perlas separadas, cada una dentro de un campo, sino con una urdidumbre completa de conexiones cruzadas entre muchos campos; Y ello me parece a mi, es la tarea esencial de las Relaciones Internacionales, en contraste con el simple adiestramien-

to. La noumenología interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales se logra poniendo un punto de vista que permite la generalización y la aplicación en toda una variedad de circunstancias de la vida ulterior. Esta diferencia explica por qué el tipo antiguo y lineal de los cursos sobre Relaciones Internacionales, aunque quizás más fácil de enseñar, no es apropiado para aquellos estudiantes que se encuentran interesados en el "método de investigación científica".

Los profesores, científicos, investigadores y estudiantes de las Relaciones Internacionales, al ser miembros de un grupo que desempeña un papel clave en la vida cultural de una nación, deben estar orgullosos de la existencia de esta urdidumbre de ideas entrecruzadas, tanto más cuanto que su campo, ocupa un lugar central en esta estructura orgánica total de la historia intelectual.

CONCLUSIONES

En el presente estudio nos hemos ocupado en exponer en forma sucinta y general, la estructura abstracto-formal (subjetiva) del entendimiento humano, y hemos analizado sintéticamente los elementos, mecanismos, procedimientos, y el funcionamiento de las cualidades transinteligibles del pensamiento (categorías); todo ello con el fin de conformar un marco teórico-conceptual que nos permitiera interpretar, bajo principios de validez universal, la actividad productora del conocimiento (Noumenología)

El fin que perseguimos se debe a que consideramos que la razón (mundus intelligibilis) es empujada por una pendiente de su naturaleza a salir de la experiencia para lanzarse, en un uso puro y con la ayuda de simples ideas, hasta los límites extremos de todo pensamiento y a no encontrar reposo más que en la conclusión de su círculo en un todo sistemático subsistente por sí mismo.

Hemos hecho notar sucesivamente que la importancia fundamental que representa analizar interdisciplinariamente la problemática general en torno a la sociedad internacional y su medio ambiente, reside precisamente en que consideramos que el estudio y comprensión de las Relaciones Internacionales, siendo unidad indisoluble de lo diverso, no puede llegar a generarse si antes no se llega a la síntesis de lo múltiple o determinante.

Marx */ comprendía que las varas de medir diferentes y opuestas, como criterio ordenador de los campos teóricos particulares, tienen como inevitable resultado intentos "integralistas" que abarcan solamente aquellos aspectos de los complejos problemas de la realidad que pueden ajustarse fácilmente a esquemas aislados, especiales, excluyendo arbitrariamente todos los demás aspectos y oponiendo antagónicamente aquellas disciplinas que elaboran sus generalizaciones con base en esos aspectos excluidos. Por esto es que Marx opuso al integralismo arbitrario de los campos teóricos particulares, lo que él explicaba como un reflejo necesariamente enajenado de enajenación práctica, el ideal de una ciencia humana orientada por una medida no artificial y que lo incluye todo: el hombre mismo (Las expresiones de Marx eran: "habrá una sola ciencia", "la ciencia del hombre". Es precisamente con este ideal con el que nuestra Noumenología Interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales trata de identificarse.

El mejor ejemplo de un gran espíritu científico de nuestro siglo que se negó a favorecer una posición polar sobre la otra fue Niels Bohr. Al presentar la Enciclopedia internacional de la ciencia unificada **/ expresó esto en un sólo y poderoso párrafo:

*/ István Mészáros. - Título citado. Pág. 217

**/ Gerald Holton. Título citado. Pág. 248

"Pese a la reconocida necesidad práctica de la mayoría de los hombres de ciencia de concentrar sus esfuerzos en campos especiales de investigación, la ciencia, de acuerdo con su objetivo de ensanchar el entendimiento humano, es, esencialmente, una unidad. Aun cuando los periodos de fructifera investigación y exploración de nuevos dominios de la experiencia a menudo vaya naturalmente acompañados por una renuncia temporal a la comprensión de nuestra situación, la historia de la ciencia nos enseña una y otra vez cómo la extensión de nuestro conocimiento puede conducir al reconocimiento de relaciones entre grupos de fenómenos antes desconectados, cuya síntesis armoniosa exige una revisión renovada de las suposiciones para la aplicación completa de nuestros conceptos, así sean los más elementales. Esta circunstancia no sólo nos recuerda la unidad de las ciencias que tiende a una descripción del mundo exterior, sino ante todo, lo inseparable del análisis epistemológico y psicológico. Es precisamente en el hincapié en este último punto, que el desarrollo reciente de los más diversos campos de la ciencia ha sacado al centro del escenario, como el programa de la presente gran empresa se distingue del de previas empresas enciclopédicas, en que se insistía principalmente en lo completo de la explicación del estado real del conocimiento, y no en la elucidación de la metodología científica. Por ello, es de esperar que la Enciclopedia, de de inminente publicación, tenga una influencia profunda sobre toda la actitud de nuestra generación que, pese a la creciente especialización de la ciencia así como de la tecnología, tiene un creciente sentimiento de la dependencia mutua de todas las actividades humanas. Y, por encima de todo, puede ayudarnos a comprender que, aun en la ciencia, toda limitación arbitraria implica el peligro de prejuicios, y que nuestra única manera de evitar los extremos del materialismo y el misticismo es el esfuerzo interminable por equilibrar el análisis y la síntesis".

En atención a lo anterior, en la segunda parte de este trabajo, hemos analizado el proceso de interacción que tiene lugar entre diversas disciplinas del conocimiento científico (*mundus sensibilis*), lo cual nos ha llevado a la conclusión de que no debe existir cualidad mental (pensamiento) que marginar, cuando se trata de analizar íntegramente la problemática fundamental en torno a la sociedad internacional, como objeto primordial de las Relaciones Internacionales. Además no debe evitarse cierta prolijidad al objeto de poner en relación las ideas capitales y las proposiciones principales de esta fundación gnoseológica de las ciencias del espíritu con los diversos aspectos del pensamiento científico del presente y enriquecer así el fundamento.

De lo anterior hemos destacado lo perjudicial y las desventajas que trae consigo el fraccionar la realidad, o nuestros sentidos, e interpretar unilateralmente la problemática circundante en torno a nuestro objeto de estudio (sociedad internacional), por lo que hemos revalorado, una y otra vez, la importancia que representa conocer las cualidades análogas en todas las disciplinas científicas auxiliares de las Relaciones Internacionales (la mayoría de las cuales se encuentra comprendida en la segunda parte de este trabajo). Dicho sea de paso, la historia del desarrollo intelectual muestra el crecimiento del mismo árbol a la luz clara del Sol, árbol cuyas raíces tiene que buscar bajo la tierra el trabajo de fundación gnoseológica

Aunque el pensador esté arraigado en su tierra y sea un exponente de su tiempo, su horizonte se ha ampliado. Las Relaciones Internacionales son ecuménicas: el pensamiento es creador de un nuevo ámbito vital. La ecumene de las Relaciones Internacionales es el cosmos: el mundo entero (sociedad internacional) que es suyo potencialmente, no como habitación física, sino por el entendimiento, como morada de la razón (homo noumenon). En este sentido, la Noumenología Interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales, como orden total, o sea la cosmo-logía, es una verdadera economía universal.

Por otra parte, nos hemos percatado de que nuestros conocimientos no sabrían formar un Cánón, pero deben de formar un sistema en el cual, sólo ellos puedan sostener y favorecer, los fines esenciales para el estudio y comprensión de las Relaciones Internacionales. Dicho sistema es la unidad de diversos conocimientos (cuestión interdisciplinaria) bajo una idea trascendental que es el concepto racional de la forma de un todo (noumenología), y en él está determinada, a priori, la esfera de los diversos elementos y la posición respectiva de sus partes. La falta de una formación integral, así como de principios, lineamientos, mecanismos y procedimientos en las Relaciones Internacionales, ahunada

al mantenimiento ininterrumpido de los viejos atavismos socio-culturales, y a la dominación política, a través del sometimiento ideológico, han generado una ola de confusión internacional, que a menos de que se le oponga una acción drástica y radical, amenazará continuamente con anular los esfuerzos de la paz y la seguridad en el mundo, por una falta de entendimiento entre los seres humanos.

Asimismo se ha destacado que es impostergable establecer, sobre todo en los países dependientes como el nuestro, un cambio de orientación ideológica que nos permita revertir el "mundo feliz" en el que nos han postrado.

Hemos destacado hasta la saciedad que la naturaleza de estas relaciones reales es tal que para comprenderlas adecuadamente es necesario adoptar una posición radicalmente crítica con respecto al sistema de enajenaciones que "exteriorizan" (u "objetivan") al hombre en la forma de trabajo enajenado y de propiedad privada cosificada. El "hombre real", la "persona humana real", no existe realmente en una sociedad capitalista, excepto en la forma enajenada y reificada en donde lo encontramos como "trabajo" y "capital". (propiedad privada), en oposición antagónica entre sí. En consecuencia, la "afirmación" del "hombre" debe proceder a través de la negación de las relaciones sociales reales de producción enajenadas.

Para la consecución de lo anterior es apremiante arrancar a la naturaleza circundante sus más íntimos secretos, así como el escultor hace de un bloque una estatua, y constatar que la interacción y abaliedad de la intuición producto de la razón humana (homo noumenon), es el mejor medio para salir de lo abyecto. En la naturaleza viva no acontece nada que no esté en conexión con el todo y aun cuando las experiencias nos parezcan aisladas, cuando debemos mirar los experimentos como hechos aislados, no por ello está dicho que sean efectivamente aislados; puesto que todo en la naturaleza, y sobre todo las fuerzas universales y los elementos se encuentran en una eterna acción y reacción, puede entonces de-

cirse que todo fenómeno que se encuentra en conexión con otros innumerables, envía sus radios en todas direcciones.

Ahora bien, las cosas han sido dadas y se manifiestan en las cualidades inmediatas de los hechos, pero para estar en aptitud de dar una explicación sobre la posibilidad de objetivar la problemática en cuestión y por ende interpretarla, necesito forjar con imaginación creadora las herramientas teóricas que hagan falta.

La ciencia de las Relaciones Internacionales no puede fundarse técnicamente, en razón de la analogía de los diversos elementos o de las explicaciones contingentes del conocimiento concreto, y aplicarlos a toda clase de fines exteriores arbitrarios; y si integralmente, en razón y acoplamiento de las partes, y de su derivación de un único fin supremo e interno (cuestión de la inmanencia y la totalidad), y su esquema debe contener, conforme a la idea trascendental, es decir, a priori, el bosquejo (monograma) del todo y su división en partes, distinguiéndolo con seguridad, y según los principios de todas las demás.

Ya se ha dicho que para obtener un conocimiento integral, real y verdadero de las Relaciones Internacionales, no se debe copiar lo establecido, sino obrar sobre ello transformándolo (en apariencia o en realidad), a fin de comprenderlo en función de sistemas de transición a los que esté ligadas estas acciones. Para conocer la problemática en torno a la sociedad internacional no hay que limitarnos a descubrir los hechos tal como aparecen, sino a actuar sobre los acontecimientos con nuestra imaginación creadora, de tal suerte que podamos disociar los factores, hacerlos variar, y asimilarlos a sistemas de procesamiento interdisciplinarios.

Ahora bien, la perspectiva científica que nos ofrece dicho conocimiento interdisciplinario, no es la de proporcionarnos un compendio de todas y cada una

de las disciplinas del entendimiento susceptibles de utilizarse en el problema en cuestión, sino más bien de brindarnos el arquetipo o armazón del conocimiento de la sociedad internacional como Noumenología interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales.

Una vez más en lo que va del siglo, miles de millones de seres que habitamos en los países atrazados y dependientes, nos vemos colocados ante la necesidad de reacomodar nuestra estructura psico-social a un nuevo esquema de convivencia mundial, y ahora más que en las ocasiones anteriores, bajo condiciones que implican transformaciones socio-económicas y requerimientos políticos e ideológicos de extraordinaria trascendencia.

La insistencia en procedimientos interdisciplinarios en vez de modelos fraccionados, se hace hoy en día más necesaria, por el mismo desarrollo, complejo y desmesurado, que ha experimentado el mundo en los últimos años.

Es un hecho que en los países como el nuestro, se hace poca investigación en las universidades, y el nivel de formación profesional alcanzado, generalmente no corresponde con los títulos ostentados, además de que los graduados reciben una capacitación de carácter marginal que no los prepara para afrontar con conocimiento de causa la problemática circundante, por lo que se habla así de vasallaje cultural, y de la adopción de ideas extrañas, así como de que el carácter general de dichas universidades es el de una especulación al servicio del misticismo y en favor del régimen político que se despliega como sistematización ideológica al servicio de los quehaceres malsanos.

Más importante, empero, es la estructura del sistema académico-político, que encierra al académico en un estrecho campo de especialidad y le impide aventurarse en el ámbito de la crítica social. Las campanadas del movimiento del "ocaso de las ideologías" han venido a doblar a muerto sobre las valoraciones críticas

del sistema social. Estas se volvieron innecesarias cuando se descubrió que las "masas" estaban fundamentalmente conformes con la eficacia del estado liberal de bienestar. Desde que la teoría democrática liberal, que es la ideología dominante en la civilización moderna occidental, y sus recientes variedades de elitismo democrático, postulan que los ciudadanos han de participar solamente en la fijación del rumbo general del sistema político-económico, una vez que se llega a un acuerdo sobre la orientación del sistema, el papel del pueblo se vuelve anticuado y superfluo. Las principales decisiones que quedan pendientes son, entonces, las de perfeccionar lo existente. Y el perfeccionamiento, en este caso, es tarea de expertos (división social del trabajo, y por tanto fraccionamiento del conocimiento). Sobre este particular, y para una mejor comprensión al respecto, se recomienda abordar el capítulo XXIII del libro denominado Hacia la sociología del conocimiento, citado en antecedentes bibliográficos.

Es significativo que la dependencia académica respecto de los grupos militares, políticos y económicos mantenga al investigador universitario alejado de empeños intelectuales tales como el pensamiento innovador y la crítica social que, a largo plazo, serían beneficiosos para toda la sociedad. Dado que la mayor parte de los investigadores académicos exhiben una actitud aquiescente hacia el "final de las ideologías" y hacia la lógica antihistórica del método científico, fomentan, además, una posición intelectual que desacredita los esfuerzos encaminados al enjuiciamiento de la experiencia contemporánea; en su lugar los académicos tienen como única motivación la de medir y manipular su capacidad para promover el orden y la estabilidad y para asegurar la continuidad del desarrollo del sistema económico y político establecido.

La manera tradicional en que enseñamos y que nos fue enseñada aparece en la figura I. Un tema racionalmente reconstruido (A) va seguido por el siguiente (B) de modo que una perla tras otra se colocan para ir formando las Relaciones Internacionales, tal como hoy se conocen en los planes de estudio vigentes, de manera "lógica" y rara vez con más de una mirada en dirección de otros campos.

Nuestra Noumenología Interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales pretende ser algo distinta, pues deseamos que ilustre cómo puede adquirir en realidad su carácter científico. Por tanto adoptamos lo que yo prefiero llamar un enfoque conectivo. Según lo muestra la historia, casi cualquiera de los descubrimientos o leyes básicas de la ciencia se desarrolló a la vez vertical y horizontalmente; no linealmente, sino como parte de una constelación, de una red interdisciplinaria (como lo indica la figura II)

FIGURA I

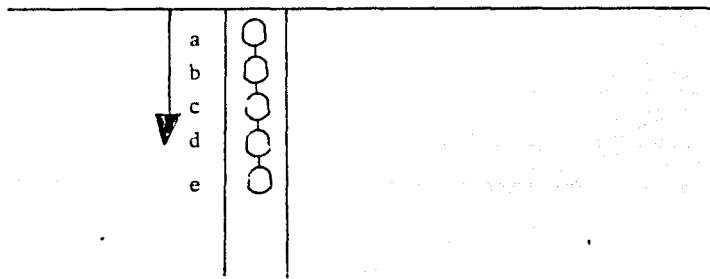
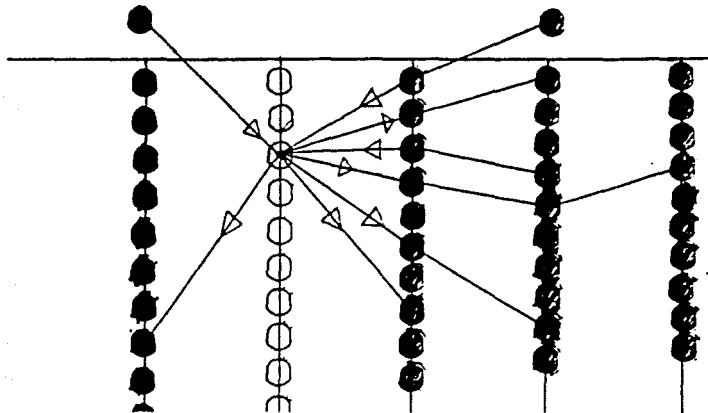


FIGURA II



En vista de lo anterior es impostergable propugnar por una real y verdadera descolonización mental, que no sólo ha de criticar a la teoría científica en todas sus manifestaciones, sino al papel mismo de la ciencia en la vida, es decir, criticar los valores que tratan de imponernos.

Y es que hoy en día la denuncia no basta; hay que comenzar realmente a rupturar la estructura de la dependencia del saber científico respecto a las circunstancias en las que es producido. Una vez que comenzamos a confiar en nuestra razón y a utilizar las facultades de la crítica, una vez que experimentamos el llamado de la responsabilidad personal y, con ella, la responsabilidad de contribuir a aumentar nuestros conocimientos, no podemos admitir la regresión a un estado basado en el sometimiento implícito a la magia tribal. Para aquellos que se han nutrido del árbol de la sabiduría, se ha perdido el paraíso. Cuanto más tratemos de regresar a la heroica edad del tribalismo, tanto mayor será la seguridad de arribar a la Inquisición, a la Policía secreta, y al gangsterismo idealizado. Si comenzamos por la supresión de la razón y la verdad, deberemos concluir con la más brutal y violeta destrucción de todo lo que es humano. No existe el retorno a un estado armonioso de la naturaleza. Si damos vuelta, tendremos que recorrer todo el camino de nuevo y retornar a las bestias.

Es éste un problema que debemos encarar francamente, por duro que ello nos resulte. Si soñamos con retornar a nuestra infancia, si nos tienta el deseo de confiar en los demás y dejarnos ser felices, si eludimos el deber de llevar nuestra cruz del humanitarismo, de la razón, de la responsabilidad, si nos sentimos desalentados y agobiados por el peso de nuestra carga, entonces deberemos tratar de fortalecernos con la clara comprensión de la simple decisión que tenemos ante nosotros. Siempre nos quedará la posibilidad de regresar a las bestias. Pero si queremos seguir siendo humanos, entonces sólo habrá un camino, el de la sociedad internacional que persigue el bien común. Debemos proseguir hacia lo desconocido

lo incierto y lo inestable sirviéndonos de la razón (mundus intelligibilis) de que podamos disponer, para procurarnos la seguridad y libertad a que aspiramos en conjunción con la humanidad.

La única forma de terminar con el antisistema, que imposibilita por su propia estructura y dinámica la comunicación y por ende el entendimiento entre los seres que habitamos el planeta, es la protesta total ahí donde se detecte la necesidad por aquel que por su peculiar condición adviene a la concienciación de ella, es exigitiva la respuesta protestativa con miras a la mutación global. Para la consecución de lo anterior yo propongo el estudio y comprensión de las Relaciones Internacionales, desde el punto de vista noumenológico e interdisciplinario, como medio intelectual (socio-cultural) contra la opresión del género humano.

Es deber de todo aquel que se sienta capaz de juzgar con independencia, combatir esta influencia tenazmente y en toda ocasión. Porque si los estudiosos de las Relaciones Internacionales callamos ¿quién hablará?.

El explotador, el zángano, sin explotados se muere de hambre; en todo caso, basta que destruya a los explotados para que termine su carrera de zángano. Se desprende de aquí que no puede vencer; todo lo más a que puede aspirar es a mantener una lucha prolongada. El trabajador en cambio, no depende para su subsistencia material del explotador, una vez que el trabajador se rebela, una vez que se decide a desafiar el orden existente, el explotador deja de poseer una función social esencial (de sanguijuela). El trabajador puede destruir a su enemigo de clase sin poner en peligro su propia existencia; sólo queda, de este modo, un resultado posible: la burguesía debe desaparecer.

Debemos ser conscientes de que las revoluciones dieciochescas no emanciparon, ni mucho menos, las colonias o los países atrasados, pues no llegaron hasta

aquellos pueblos ni siquiera las estrechas libertades burguesas conquistadas por los trabajadores de las metrópolis.

"La emancipación de la clase proletaria debe ser obra de la clase proletaria misma" (35)

En la búsqueda de factores que promuevan el desarrollo integral de nuestros pueblos no debemos restringirnos a la inercia de nuestras relaciones concéntricas (de dependencia), que prolongan a menudo añejas servidumbres y disminuyen las múltiples opciones de desarrollo abierto y diversificado que nos brinda el mundo en general.

Así pues, y reconsiderando lo anterior finalizaremos aseverando que el estudio y comprensión de las Relaciones Internacionales, siendo unidad de lo diverso, y por ende, totalidad multideterminante, no deben ser fraccionadas so pena de desvirtuarlas. Las teorías materialistas, mecanicistas, idealistas, y demás deterministas o monistas, por tanto tiempo veneradas, son funestas reliquias de todo tipo de individualismos (enajenados y cosificados), sean éstos antiguos o modernos.

Las viejas expresiones deben descender otra vez a impresiones, para poder ser sintetizadas con las demás en una perspectiva multidimensional que nos permita estudiar y comprender a la sociedad internacional, y al mismo tiempo haga triunfar, bajo el imperio integral e indisoluble de la razón, el mundus intelligibilis del homo noumenon.

La Noumenología Interdisciplinaria de las Relaciones Internacionales, como estudio y comprensión de la sociedad internacional, lleva implícito el deseo de construir un universo que no sólo sea algo mejor y más racional que el que impera en estos momentos en el mundo en general, sino también que se halle libre de

toda su fealdad; no se trata de remendar mal que bien sus viejos harapos, sino cubrirlos con una vestidura enteramente nueva y hermosa. Pero ese entusiasmo estético sólo resultará de valor si obedece a las riendas de la razón, del sentido de la responsabilidad y sobre todo del impulso humanitario a ayudar a los necesitados a salir de su postración.

Así dijo Einstein: "la preocupación por la persona debe constituir siempre el objetivo principal de todo esfuerzo científico o tecnológico. Más aún, el camino que va de lo meramente personal pasando por la protección de un orden universal racional debe conducir, después de todo, de regreso a la solución de problemas humanos complejos y apremiantes, ya sean físicos, biomédicos, psicológicos o sociales. */

*/ Gerald Holton.- Título citado. Pág. 185

RELACION DE CITAS TEXTUALES

- (1)- Gaston Bachelard
El compromiso racionalista. 3a edición corregida, pág. 34
Siglo veintiuno editores, México, D. F. 1980
- (2)- Sigmund Freud
Psicología de las masas y análisis del yo, pág. 396
Editorial Iztaccihuatl, S. A. México, D. F. 1982
- (3)- Gaston Bachelard
La poética del espacio, pág. 42
Editorial fondo de cultura económica. Breviario # 183
México, D. F. 1975.
- (4)- Bunge Mario
Epistemología, pág. 125
Editorial Ariel. España 1980
- (5)- Manuel Kant
Crítica de la razón pura, pag. 72
Editorial Porrúa, S.A. México 1982
- (6)- Benedetto Croce
Estética como ciencia de la expresión y lingüística, pág. 79
Editorial Universidad Autónoma de Sinaloa. México 1982.
- (7)- Ramón Xirau
Poesía y conocimiento, pág. 111
Cuadernos de Joaquín Mortiz. México 1978
- (8)- Idem inciso (6), pág. 82
- (9).- Eduardo Nicol
La reforma de la filosofía, pág. 241/2
Editorial fondo de cultura económica. México 1980
- (10).- F. Canals Vidal
Historia de la filosofía medieval. Curso de filosofía tomista,
pág. 308/9
- (11).- Idem inciso anterior
- (12).- Idem inciso anterior, pág. 131/2

- (13).- Idem inciso anterior, pág. 56
- (14).- Idem inciso anterior (9), pág. 233
- (15).- Filander y Luis Díaz Chávez
Hacia una dialéctica del subdesarrollo, pág. 31
Editorial Colección 70, No. 95; México 1971
- (16).- Jespers Karl
La filosofía, pág. 27
Editorial fondo de cultura económica. México 1980
- (17).- Jean Rostand
Ciencia falsa y falsa ciencia, pág. 154
Biblioteca general salvat. España 1971
- (18).- Idem inciso anterior
- (19).- Jean Piaget
Biología y conocimiento, pág. 260
Siglo veintiuno editores, México 1981
- (20).- Idem inciso (17), pág. 115
- (21).- Valerio Verra
La dialettica nel pensiero contemporaneo, pág. 254
Società editrice il mulino. Italia 1976
- (22).- Claude Lévi-Strauss
El pensamiento salvaje, pág. 391/3
Editorial fondo de cultura económica. México 1975
- (23).- Idem inciso anterior
- (24).- Idem inciso (2), pág. 348
- (25).- Engels-Marx
La ideología alemana, pág. 63
Editorial Riuniti. Italia 1972

- (26).- Thomas S Kuhn
La revolución copernicana, pág. 85
Editorial Ariel. España 1978
- (27).- Karl Marx
Elementos fundamentales para la crítica de la economía
política, pág. 31/3 Tomo II
Siglo veintiuno editores. México 1979
- (28).- A Angelopoulos
Desarrollo internacional, pág. 49
Editorial fondo de cultura económica. México 1979
- (29).- Hessen J
Teoría del conocimiento, pág. 103
Editorial Espasa-Calpe. S. A. España 1976
- (30).- Inmanuel Kant
Principios metafísicos de la doctrina del derecho, pág. 72
Editorial UNAM. Nuestros clásicos 33, México 1978
- (31).- Idem inciso (25) pág. 67
- (32).- Miriam Limoneiro Cardoso
La ideología dominante, pág. 29
Siglo veintiuno editores. México 1975
- (33).- Robert Blanche
El método experimental y la filosofía de la física, pág. 209/210
Editorial fondo de cultura económica. México 1980.
- (34).- Idem inciso anterior, pág. 275
- (35).- V. I. Lenin
Obras escogidas. Tomo I, pág. 113
Editorial Progreso. Moscú 1961.

BIBLIOGRAFIA

- 1.- John Locke
Ensayo sobre el entendimiento humano
Editorial Fondo de cultura económica. México 1986
- 2.- Immanuel Kant
Crítica de la razón pura
Editorial Porrúa. México 1982
- 3.- Immanuel Kant
Fundamentación de la metafísica de las costumbres
Crítica de la razón práctica
Editorial Porrúa. México 1981
- 4.- Immanuel Kant
Prolegómeno a toda metafísica del porvenir
Editorial Porrúa. México 1981
- 5.- Hessen J
Teoría del conocimiento
Editorial Espasa-Calpe. España 1976
- 6.- I. V. Kusnietsov y otros
La teoría del conocimiento y la ciencia actual
Ediciones suramérica ltda. Bogotá 1971
- 7.- Otto F Bollnow
Introducción a la filosofía del conocimiento
Editorial Amorrotu. España 1976
- 8.- Noam Chomsky
Conocimiento y libertad
Editorial Ariel. España 1977
- 9.- Ramón Xirau
Poesía y conocimiento
Cuadernos Joaquín Mortiz. España 1977
- 10.- Bunge Mario
Epistemología
Editorial Ariel. España 1980

- 11.- Miguel Bueno
Principios de epistemología
Editorial UNAM. México 1979
- 12.- Nestor García Canclini
Epistemología e historia
Editorial Patria. México 1960
- 13.- Ana María Rivadeo
Epistemología y política en Kant
Editorial ENEP Acatlán. México 1987
- 14.- Claude Léve-Strauss
El pensamiento salvaje
Editorial Fondo de cultura económica. México 1975
- 15.- Gaston Bachelard
La formación del espíritu científico
Editorial siglo XXI. México 1979
- 16.- Wilhelm Dilthey
Introducción a las ciencias del espíritu
Editorial Fondo de cultura económica. México 1978
- 17.- Gastón Bachelard
El compromiso racionalista
Editorial siglo XXI. México 1973
- 18.- Eduardo Nicol
La idea del hombre
Editorial fondo de cultura económica. México 1977
- 19.- Valerio Verra
La dialléctica nel pensiero contemporaneo
Editorial Società editrici il mulino. Italia 1976
- 20.- Joan Hostand
Ciencia falsa y falsa ciencia
Biblioteca general salvat. España 1971
- 21.- Max Sheler
El saber y la cultura
Editorial siglo XXI. México 1975

- 22.- G. W. F. Hegel
Fenomenología del espíritu
Editorial Fondo de cultura económica. México 1978
- 23.- Carlos Nelson Coutinho
El estructuralismo y la misera de la razón
Editorial ERA. México 1973
- 24.- Sánchez Vázquez Lefrebe
Estructuralismo y marxismo
Editorial Colección 70s. México 1975
- 25.- Mauricio Lebedinsky
Irracionalismo, negativismo y utopía
Editorial Cartage. España 1974
- 26.- Santo Tomás Moro
Utopía
Editorial colección austral. España 1981
- 27.- Levi-Strauss
El estructuralismo y la teoría sociológica
Editorial fondo de cultura económica. México 1979
- 28.- Louis Marin
Utópicas juegos de espacios
Editorial siglo XXI. México 1975
- 29.- Raúl González García
Ciencia fundamental de la existencia del hombre
Editorial Costa- Amic. México 1976
- 30.- Benedictus Spinoza
Estética como ciencia de la expresión y lingüística general
Editorial Universidad Autónoma de Sinaloa. México 1982
- 31.- E. F. Carrit
Introducción a la estética
Editorial fondo de cultura económica. México 1983
- 32.- Benedetto Groce
Ética
Ediciones Aguilar. Argentina 1975

- 33.- Judith Wechsler
La estética de la ciencia
Editorial Fondo de cultura económica. México 1982
- 34.- K. H. Popper
La sociedad abierta y sus enemigos
Editorial Paidós. España 1982
- 35.- Patirim A Sorokin
Tendencias básicas de nuestro tiempo
Editorial Le Pleyade. Argentina 1969
- 36.- John Sax Fernández
Ciencia social
Editorial UNAM. México 1978
- 37.- José Luis Samperco
Conciencia del subdesarrollo
Biblioteca general salvar. España 1972
- 38.- Thomas S Kuhn
La revolución copernicana
Editorial Ariel. España 1978
- 39.- Hector Silva Michelena
Universidad, dependencia y revolución
Editorial siglo XXI. México 1974
- 40.- Georges Balandier
Teoría de la descolonización
Editorial visión nueva. Argentina 1973
- 41.- Phillipe Lucas
Sociología de la descolonización
Editorial visión nueva. Argentina 1973
- 42.- Renato Descartes
II discurso sul metodo
Capelli editore. Bologna. Italia 1949
- 43.- Leff Enrique
Universidad y dependencia tecnológica
Editorial UNAM. México 1973

- 44.- Paolo Freire
La educación como práctica de la libertad
Editorial siglo XXI. México 1980
- 45.- Jean Duvignaud
El sacrificio inútil
Editorial fondo de cultura económica. México 1979
- 46.- Carlos Castilla del Pino
La incomunicación
Ediciones Península. España 1979
- 47.- Max Weber
Sobre la teoría de las ciencias sociales
Editorial Proteo 1978
- 48.- Adam Smith
Teoría de los sentimientos morales
Editorial fondo de cultura económica. México 1978
- 49.- Friedrich Nietzsche
El ocaso de los ídolos
Alianza editorial. España 1980
- 50.- Friedrich Nietzsche
Ecco Homo
Alianza editorial. España 1980
- 51.- Ezio Flávio Bazzo
Manifiesto abierto a la estupidez humana
Editores e impresores FOC. México 1980
- 52.- Wilhelm Szilasi
¿ Que es la ciencia?
Editorial fondo de cultura económica. México 1973
- 53.- Eli de Gortari
7 ensayos sobre las ciencias modernas
Editorial Grijalvo. México 1973
- 54.- M. B. Kedrov y A Spirkin
La ciencia
Editorial Grijalvo. México 1969

- 55.- P.V. Kopnin
Hipótesis y verdad
Editorial Grijalvo. México
- 56.- A.G. Spirkin
Materialismo dialéctico y lógica dialéctica
Editorial colección seps 70. México 1977
- 57.- Santo Tomás de Aquino
Los principios de la realidad natural
Editorial tradición. México 1975
- 58.- Jean Wahl
Tratado de metafísica
Editorial fondo de cultura económica. México 1975
- 59.- Juan F Porras Rangel
Metafísica del conocimiento y de la acción
Editorial fondo de cultura económica. México 1976
- 60.- Immanuel Kant
Principios metafísicos de la doctrina del derecho
Editorial UNAM. México 1978
- 61.- Gaston Bachelard
El agua y los sueños
Editorial fondo de cultura económica. México 1978
- 62.- Gaston Bachelard
La poética del espacio
Editorial fondo de cultura económica. México 1975
- 63.- F. Cannals Vidal
Historia de la filosofía medieval
Editorial Herder. España 1980
- 64.- Mao Tse Tung
Cinco tesis filosóficas
Editorial en lenguas extranjeras. Pekín 1975
- 65.- Eduardo Nicol
La reforma de la filosofía
Editorial fondo de cultura económica. México 1980

- 66.- Erns Cassier
Antropología filosófica
Editorial fondo de cultura económica. México 1979
- 67.- Howard Selsam
Revolución en filosofía
Editorial colección seps 70. México 1973
- 68.- Jeespers Karl
La filosofía
Editorial fondo de cultura económica. México 1980
- 69.- Althusser Louis
La filosofía como arma de la revolución
Editorial cuadernos del pasado y presente. México 1974
- 70.- Robert Blance
El método experimental y la filosofía de la física
Editorial fondo de cultura económica. México 1980
- 71.- Marx-Engels
La ideología alemana
Editorial Riuniti. Italia 1972
- 72.- Ruy Mauro Marini
Subdesarrollo y revolución
Editorial siglo XXI. México 1969
- 73.- Claude Lévi-Strauss
El proceso ideológico
Editorial tiempo contemporáneo. Argentina 1979
- 74.- Miriam Limoneiro Cardoso
La ideología dominante
Editorial siglo XXI. México 1975
- 75.-Karl Marx
Elementos fundamentales para la crítica de la economía capitalista.
(Grundrisse) 1857-1858
Editorial siglo XXI. México 1979
- 76.- Stanley Moore
Crítica de la democracia capitalista
Editorial siglo XXI. México 1979

- 77.- Max Weber
El político y el científico
Editorial Premia. México 1980
- 78.- Roberto Casillas H
El poder político
Editorial ENEP Acatlán. México 1978
- 79.- Jean Piaget
Biología y conocimiento
Editorial siglo XXI. México 1981
- 80.- Sigmund Freud
Psicología de las masas y análisis del yo
Editorial Iztaccihuatl. México 1982
- 81.- V.R. Haya de la Torre
Toyabee frente a los panoramas de la historia
Compañía editorial y distribuidora del plata
S.R.L. Argentina 1957
- 82.- A. Angelopoulos
Desarrollo internacional
Editorial fondo de cultura económica. México 1979
- 83.- Alonso Aguilar Monteverde
Problemas estructurales del desarrollo
Editorial UNAM. México 1979
- 84.- A. Frumkin
Teorías contemporáneas de las relaciones económicas internacionales
Editorial Progreso. Moscú
- 85.- Gunter W. Remmling
Hacia la sociología del conocimiento
Editorial fondo de cultura económica. México 1982
- 86.- Anissuzaman Ancuar-Malek
La transformación del mundo
Editorial siglo XXI. México 1984
- 87.- L. Von Bertalanffy
Tendencias de la teoría general de sistemas
Editorial Alianza Universidad. España 1984

- 88.- Yves Benet
Diderot: del ateísmo al anticolonialismo
Editorial siglo XXI, México 1973
- 89.- Serge Moscovici
La era de las multitudes
Editorial fondo de cultura económica, México 1985
- 90.- Herman Heller
Teoría del estado
Editorial fondo de cultura económica, México 1974
- 91.- J.W. Burton
Teoría general de las relaciones internacionales
Editorial UNAM, México 1973
- 92.- Stanley H. Hefman
Teoría contemporánea sobre las relaciones internacionales
Editorial Tecnos, España 1979
- 93.- Werner Goldschmidt
La ciencia de la justicia (Dikeología)
Editorial Depalma; Argentina 1986
- 94.- Merce Merle
Sociología de las relaciones internacionales
Editorial Alianza Universitaria, España 1986
- 95.- Roberto Mesa
Teoría y práctica de las relaciones internacionales
Editorial Taurus, España 1980
- 96.- J.W. Burton
Teoría general de las relaciones internacionales
Editorial UNAM, México 1973
- 97.- Jean Piaget
Psicología de la inteligencia
Editorial Psique, Argentina 1987
- 98.- Marshall Berman
Todo lo sólido se desvanece en el aire
Editorial siglo XXI, México 1989

- 99.- Carlos Benetti
La acumulación de los países capitalistas subdesarrollados
Editorial fondo de cultura económica. México 1979
- 100.- Henryk Gressman
La ley de la acumulación y el derrumbe del sistema capitalista
Editorial siglo XXI. México 1979
- 101.- Samir Amin
La acumulación a escala mundial
Editorial siglo XXI. México 1979
- 102.- Thomas Robert Malthus
Ensayo sobre el principio de la población
Editorial fondo de cultura económica. México 1979
- 103.- Antonio Gazel Santa Fe
Los países pobres
Editorial fondo de cultura económica. México 1974
- 104.- Arghiri Emmanuel
La ganancia y la crisis
Editorial siglo XXI. México 1978
- 105.- Adam Schaff
Historia y verdad
Editorial Grijalvo. México 1974
- 106.- Alfonso Teja Sabre
Dinámica de la historia
Ediciones Botas. México 1977
- 107.- Nahuel Moreno
La ley del desarrollo desigual y combinado
Editorial Pluma. Colombia 1977
- 108.- Nicolai Bujarin
La economía mundial y el imperialismo
Editorial cuadernos del pasado y presente. México 1971
- 109.- Sergio Bagú
La idea de dios en la sociedad de los hombres
Editorial siglo XXI México 1979

- 110.- Mario Bunge y otros
Ideología y ciencias sociales
Editorial UNAM. México 1979
- 111.- Gerald Holton
La imaginación científica
Editorial fondo de cultura económica. México 1989
- 112.- Sociología
Editorial Salvat. España 1975
- 113.- Arthur Lovejoy
Reflexiones sobre la naturaleza humana
Editorial Herrero hermanos. México 1965
- 114.- Barry Streud
Hume
Editorial UNAM. México 1986
- 115.- Carlos Hidalgo Ponce de León
Psicología social
Antologías de la ENEP Aragón. México 1988
- 116.- Fidel Castro
La crisis económica y social del mundo
Editorial siglo XXI. México 1984
- 117.- Erich From
Anatomía de la destructividad humana
Editorial siglo XXI. México 1989
- 118.- Michael Schneider
Neurosis y lucha de clases
Editorial siglo XXI. México 1987
- 119.- Francis Bacon
La gran restauración
Alianza editorial. España 1985
- 120.- Richard J. Barnet
Guerra perpetua
Editorial siglo XXI. México 1985

- 121.- Rom Harre
El ser social
Alianza universidad. España 1979

- 122.- Duoglas C. North
El análisis económico de la usura, el crimen, la pobreza, etc...
Editorial fondo de cultura económica. México 1985

- 123.- Frustraciones de la riqueza
Editorial fondo de cultura económica. México 1986

- 124.- La sociedad bloqueada
Editorial Amorrourtu. España 1976

- 125.- Antonio Truyel
La teoría de las relaciones internacionales como sociología
Editorial UNAM. México 1976

- 126.- Emilio Cardenas Elorduy
El camino hacia la teoría de las relaciones internacionales
Reseña (apuntes de clase) 1979

- 127.- D. Tomasheuski
El lugar de las relaciones internacionales en la vida social
Reseña (apuntes de clase) 1979

- 128.- Roberto Peña Guerrero
La alternativa metodológica para la disciplina de las relaciones
internacionales.
(apuntes de clase) 1979

- 129.- Varios autores
El estudio científico de las relaciones internacionales
Editorial UNAM. México 1978

- 130.- Jean Paul Sartre
El ser y la nada
Alianza universidad/lozada. España 1984

- 131.- G.W.F. Hegel
lecciones sobre filosofía de la religión Tomo I y II
Alianza universidad. España 1984

- 132.- Karl Marx
Miseria de la filosofía
Editorial siglo XXI. México 1979
- 133.- István Meszáres
La teoría de la enajenación en Marx
Editorial ERA. México 1978
- 134.- Paul Laurent Assoun
Introducción a la epistemología freudiana
Editorial siglo XXI. México 1987
- 135.- Alfred Verdross
La filosofía del derecho del mundo occidental
Editorial UNAM. México 1983
- 136.- Carmen G. Blásquez Domínguez
Manual de metodología de la investigación histórica
Editorial ENEP Acatlán. México 1977
- 137.- Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow
Michel Foucault
Más allá del estructuralismo y la hermenéutica
Editorial UNAM. México 1988.
- 138.- Relaciones internacionales 50
La transición paradigmática en las relaciones internacionales
Revista del centro de relaciones internacionales
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Ed. UNAM. México 1981

SUMARIO

NOUMENOLOGIA INTERDISCIPLINARIA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES.....	1
AGRADECIMIENTOS Y DEDICATORIAS.....	3
CONSIDERACIONES PRELIMINARES.....	5
DELIMITACION DEL PROBLEMA.....	30
ENUNCIADO Y JUSTIFICACION DEL TEMA.....	46
OBJETO DEL ESTUDIO.....	53
OBJETIVO DE LA INVESTIGACION.....	59
MARCO TEORICO Y CONCEPTUAL.....	61
HIPOTESIS DE TRABAJO.....	70
METODOLOGIA.....	71
PREFACIO ACERCA DEL SIGNIFICADO DE LA NOUMENOLOGIA.....	78
PRIMERA PARTE LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO COMO PERSPECTIVA ONTOLOGICA PARA EL ESTUDIO Y COMPRESION DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES.....	87
ORIGEN, ESTRUCTURA, MECANISMOS Y PROCEDIMIENTOS.....	88
LA IDEAS.....	101
TEORIAS.....	113
SISTEMAS.....	122
CATEGORIAS Y CONCEPTOS.....	132
SIMBOLOS E IMAGENES.....	138

SEGUNDA PARTE	
LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO INTERDISCIPLINARIO COMO UNIDAD DE LO DIVERSO O PERSPECTIVA GNOSEOLOGICA PARA EL ESTUDIO Y COMPRESION DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES.....	143

ANALISIS INTERDISCIPLINARIO DEL PENSAMIENTO:

RELIGIOSO.....	153
FILOSOFICO.....	165
BIOLOGICO.....	178
METAFISICO.....	189
PSICOLOGICO.....	195
PSICOLOGIA SOCIAL.....	204
HISTORICO.....	224
ECONOMICO.....	233
POLITICO.....	274
DEL DERECHO.....	292
SOCIOLOGICO.....	319

TERCERA PARTE

LA NOUMENOLOGIA INTERDISCIPLINARIA COMO PERSPECTIVA EPISTEMOLOGICA PARA EL ESTUDIO Y COMPRESION DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES.....	336
PRINCIPIOS Y LINEAMIENTOS.....	337
MECANISMOS Y PROCEDIMIENTOS.....	341
CONCLUSIONES.....	366
RELACION DE CITAS TEXTUALES.....	379
BIBLIOGRAFIA.....	382
SUMARIO.....	395

FE DE ERRATAS

Por error involuntario se omitió la página 28,
sin que ello represente omisión de contenido.