

00 481
1
24



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES



RAZON TECNICA Y UTOPIA
(SOBRE LA DISCIPLINA DE LAS RELACIONES
INTERNACIONALES EN MEXICO)

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN RELACIONES INTERNACIONALES
P R E S E N T A:
GABRIEL GUTIERREZ PANTOJA

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

MEXICO, D. F.

1987.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

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

I N D I C E

INTRODUCCION

PARTE I. Concepciones y definiciones. La razón técnica.

- 1.- Fundamentos de la razón contemporánea.
- 2.- De la razón cognoscitiva a la razón técnica.
- 3.- Razón técnica y Ciencias Sociales.
- 4.- La configuración disciplinaria de las Relaciones Internacionales.
- 5.- La disciplina de las Relaciones Internacionales y la razón técnica.

PARTE II. El conocimiento liberador. La utopía.

- 1.- La educación liberadora frente a la ingeniería social.
- 2.- Conciencia del conocimiento y de la praxis cognoscitiva.
- 3.- La antidisciplina de las Relaciones Internacionales.
- 4.- La potencialidad de la utopía.

CONCLUSIONES

P R O L O G O

El tiempo para el pensamiento analítico, crítico, reflexivo y creativo, es producto de la condición social en que se encuentra el individuo que lo puede y quiere practicar; y esa condición, lo limita y/o lo estimula.

Este trabajo es producto de un tiempo para el pensamiento, en el que su realización fluctúa balbuciente entre el movimiento cuasipendular de la limitación y el estímulo.

La limitación se muestra en una doble faceta: la primera se desprende de la herencia educativo-cultural recibida; y la segunda por la ausencia generalizada de una comunidad intelectual que discuta los argumentos fuera de los foros preestablecidos y de la reglas dictadas. Explayemos esta idea.

La primera faceta de la limitación se muestra como resultado de la herencia educativo-cultural recibida, puesto que lo que generalmente se aprende y se reproduce son una serie de datos cuya utilidad es casi nula para el educando. Pero en el mismo proceso educativo va implícita la idea de que si no se reproducen los datos adquiridos, tal y como se transmitieron, estos carecen de valor; es decir, si no se repiten las citas célebres como las pronunciaron los hombres célebres, no se cuenta con ninguna autoridad para poder expresar las ideas personales. Y esto es una limitación a la creatividad de quienes disponen de un tiempo para el pensamiento.

La segunda faceta de la limitación se muestra por la ausencia de una comunidad intelectual que este dispuesta a discutir las ideas de quienes no se encuentran formalmente insertos en los foros para la discusión de ciertas temáticas y bajo las condiciones del "juego" académico.

Por otra parte los estímulos, provienen de aquellos que escuchan y entienden las inquietudes del pensamiento y, aunque no las compartan, las motivan con su discusión y/o aceptación. Y si bien los estímulos pueden ser constantes, se muestran insuficientes ante el peso de las limitantes.

De esta fluctuación entre las limitantes y los estímulos, logramos el producto que ahora se presenta, producto que, previo a esta explicación sobre las condiciones para su elaboración, fue objeto de una crítica casi unánime por la forma en que se presenta; a saber, la reproducción literal de citas a lo largo de casi todo el texto. Pero (como ya lo saben quienes tuvieron la disponibilidad de leer, criticar y discutir el contenido del escrito), el interés del autor por mantener esta forma de presentación se sustenta en un doble interés: criticar la herencia educativa recibida, que coarta la creatividad del pensamiento; y hacer pública la autocrítica por encontrarse aun limitado para romper con dicha herencia.

No obstante los estímulos para el trabajo creativo surgidos del constante apoyo del Dr. Leonel Pereznielo Castro para acometer esta tarea; de las críticas y orientaciones del Dr. Luis Fernando Aguilar Villanueva; de las invitaciones a la reflexión y revisión del texto de los doctores Hugo Zemelman y Germán Pérez Fernández del Castillo, de las aportaciones,

enriquecedoras del Mtro. Luis González Souza; y de la aceptación tácita al atrevimiento de presentar el escrito de esta manera de los maestros Hilda Varela Barrera y Carlos Pereyra; en gran parte el contenido que se presenta conserva su estructura original, ya que sólo se incorporaron las las modificaciones derivadas de las observaciones hechas por algunas de las personas antes referidas a las versiones primera y segunda del manuscrito. Por ello quiero manifestar que del resultado aquí expuesto el autor es el único responsable.

No por ello quiero dejarles de expresar, a los profesores mencionados, mi reconocimiento a su calidad de universitarios ya que anteponen a cualquier preconcepción su disponibilidad para el diálogo y la discusión, y mi agradecimiento por ser promotores del pensamiento creativo.

Asimismo quiero agradecer el apoyo siempre callado, pero constante, de Esther Pantoja y el respeto que, no sin recelo por las limitaciones con las que todavía viven, tuvieron para el tiempo en que realice este trabajo Lourdes Torres, e Israel, Germán y Alan Gutiérrez.

Finalmente quisiera expresar mi más profundo reconocimiento y agradecimiento a la Universidad Nacional Autónoma de México. Pero no a esa entidad abstracta que puede ser calificada con los enunciados descriptos, sino a todos aquellos que con su trabajo constante, espectacular o no, enfrentan los obstáculos que aun impiden que este conglomerado de personas e instalaciones puedan ser llamados universidad, pues aspiran a que por mi raza (la humana) habite el espíritu (la razón).

Gabriel Gutiérrez Pantoja.
Junio de 1987

I N T R O D U C C I O N

Hablar de razón técnica y utopía en un escrito referido a la disciplina de las Relaciones Internacionales parece, a primera vista un híbrido; pues cuando se identifican las etapas que ha recorrido el proceso de configuración de esa disciplina, podemos ver que en su trayectoria se ha perseverado por autonomizarla, separandola de las influencias de las otras disciplinas sociales.

Este proceso tendiente a la autonomización, ha llegado a la proposición de toda una serie de conjeturas en las que se expone la necesidad y posibilidad de establecer los criterios para que se considere la aceptación de la disciplina de las Relaciones Internacionales.

Y si bien no se ha manifestado de manera explícita una aceptación para que en las ciencias sociales se reciba a la disciplina de forma autónoma, los diversos grupos académicos que se dedican a esta área de estudio, dan por hecho que la disciplina de las Relaciones Internacionales se puede sustentar como tal y, ante la duda, se esgrimen argumentos para su afirmación.

Por lo tanto, si los que estamos, de alguna manera, inmersos en el mantenimiento de dicha disciplina no la apoyamos como tal, quienes están fuera de ella nunca lo harán. Entonces, ¿por qué hablar de razón técnica y utopía, conceptos que parecen propios de la sociología y de la filosofía, en vez de contribuir a la formulación de conceptos para el fortalecimiento de la disciplina de las Relaciones Internacionales?. La razón es que del estudio de la misma disciplina hemos desprendido la intrascendencia de que ésta se mantenga como tal.

La pregunta obligada será: ¿por qué se considera intrascendente y cómo se puede sustentar esa idea?. De entrada, y superficialmente, diremos que en la formación histórica de las disciplinas sociales, o más propiamente hablando, disciplinas que estudian a la sociedad, la peculiaridad del objeto ha sido la que propicia la formación de una disciplina y establece sus relativos límites sobre el alcance de su conocimiento. Esto ha sucedido en el caso de las disciplinas sociales tradicionales.

A manera de ejemplo podemos decir que la economía, ónticamente hablando, es una actividad social en la que la interacción de los integrantes de una sociedad se centra en la producción, distribución y consumo de partículas de la naturaleza que históricamente se van necesitando. Esta actividad social es conocida dentro de la conformación disciplinaria de lo que gnoseológicamente se identifica como la ciencia de la economía. Otro ejemplo sería el del Derecho, que en las relaciones sociales a través de la historia, ha intentado constituirse en el tamiz de las interacciones del ser humano en la sociedad mediante la proposición de normas contractuales; de esta interacción en la sociedad también se ha generado una disciplina que pretende conocer la operatividad de esa interacción.

En estos ejemplos podemos identificar que de la condición objetiva del hecho social (la realidad económica y la realidad

jurídica) se puede desprender un área de conocimiento delimitada y diferenciarse de una manera relativamente precisa de la otra. Ciertamente es que la realidad jurídica tendrá aspectos económicos y que la actividad económica aspectos jurídicos, pero la formación de las disciplinas se desprende de la peculiaridad de cada una de las interacciones sociales objetivamente identificadas.

No obstante la realidad social es compleja y por lo tanto única, por lo que toda separación cognoscitiva que se haga de ella para formar disciplinas de conocimiento será arbitraria. Pero en nuestra herencia educativa hemos recibido de manera intelectual la selección de algunas parcelas de la realidad, las cuales identificamos como disciplina, en la que se conjunta una particularidad de la acción social y se diferencia de las otras.

Bajo ese criterio se hace la diferencia entre la disciplina jurídica y la económica, aunque al tener cada una su parcela de la realidad se buscan los argumentos para sustentar que cada una de ellas se basan en criterios científicos. Para justificar la aseveración se hacen formulaciones teórico-explicativas, construcciones conceptuales, propuestas metodológicas y alternativas de verificación, tanto lógicas como empíricas y pragmáticas. Por ello a esas áreas de conocimiento se determina que se les puede denominar como ciencia; la ciencia económica y la ciencia jurídica.

Si bien se han determinado como ciencias por haber propuesto un cuerpo teórico-metodológico para el conocimiento de una peculiaridad de la realidad social, también se denominan como disciplinas por haber formulado la articulación de un área de conocimiento exclusiva. Por ello se han utilizado indistintamente, y acaso como sinónimos, los conceptos ciencia y disciplina.

Partiendo de ese enunciado podemos decir, a manera de esbozo, que a nuestro parecer sí se puede encontrar una diferencia entre ciencia y disciplina. La primera la entendemos como la abstracción que se hace de la realidad con un interés cognoscitivo; y la segunda es la separación que se hace de una parcela de la compleja realidad, de acuerdo con el interés de un grupo social que quiere dedicar su actividad al análisis, explicación y/o interpretación de la parte seleccionada y diferenciada.

La disciplina de las Relaciones Internacionales, por diversas razones, no ha logrado, no obstante las distintas pretensiones, de formalizar su autonomía ante las disciplinas sociales tradicionales. En algunos escritos se dice que es parte de la Sociología, en otros que de la Ciencia Política y hay quien afirma que es autónoma en la Ciencia Política. En nuestra forma de ver, estos intentos de conformar la disciplina de las Relaciones Internacionales ha generado una serie de discusiones bizantinas debido a que, por el interés de demostrar la existencia de la disciplina, los estudiosos de esa área se concentran en los argumentos justificativos y marginan las posibles refutaciones, lo que ha impedido que consensualmente se acepte su real ubicación.

El "internacionalista" no es, y tal vez no quiere ser,

polítologo, sociólogo, economista, ni jurista. Es "interdisciplinario", es decir, conjunta la parte de las diversas disciplinas sociales que se refieren exclusivamente a "lo internacional". Y de esa interdisciplinariedad hace su disciplina.

Por ello consideramos que es intrascendente formular el establecimiento de la disciplina de las Relaciones Internacionales, ya que se quiere formular una disciplina a partir de algunos contenidos de otras. Y si bien las otras disciplinas se forman de la identificación objetiva de una peculiaridad de la interacción social, al justificar esa formación disciplinaria, la identificación objetiva (del objeto de estudio) se subjetiviza pues al delimitar el alcance del conocimiento de un objeto (que es la función de una disciplina) se está separando un objeto de la compleja realidad y el objeto es recreado subjetivamente. En síntesis, la disciplina es la formación subjetiva que un individuo, o grupo de ellos, hace(n) de la conjunción de abstracciones de parcelas de la realidad.

Si la disciplina es subjetiva, la interdisciplina es la subjetivización de lo subjetivo, por lo que, si se dice que las Relaciones Internacionales, como disciplina, son interdisciplinarias, estas son la subjetivización de lo subjetivo de las otras disciplinas que se forman de las abstracciones de parcelas desprendidas de la realidad.

Es por ello que decimos que sustentar una disciplina de conocimiento que se forma de otras disciplinas de conocimiento que abstraen parcelas de la realidad es, de acuerdo a nuestra perspectiva, intrascendente y lleva a discusiones bizantinas.

Por estas razones, brevemente podríamos decir que en lugar de hacer una apología sobre la disciplina de las Relaciones Internacionales, o tratar de fortalecer su constitución, cosa que debería de hacerse en un trabajo de este tipo dentro del área, como tradicionalmente se hace, la impugnamos. E impugnamos los esfuerzos por consolidar una disciplina de las Relaciones Internacionales, como se verá a lo largo del trabajo, apoyados en criterios que parecen obsoletos y que se les ha identificado como parte de otras disciplinas de conocimiento.

Por ello, en contra de lo que tradicionalmente se hace, se presenta este escrito haciendo lo que no debe hacerse. No obstante, el escrito quiere ser lo que para algunos criterios académicos no puede ser; un escrito contra la disciplina de las Relaciones Internacionales, dentro del área de estudio de las Relaciones Internacionales.

Además de que según algunos de esos criterios, un trabajo de este tipo debe ser original, y no lo es, pues en la mayor parte se exponen textualmente una gran cantidad de expresiones e ideas de diversos autores que disertan sobre distintos temas en variadas áreas del conocimiento.

También se considera que el trabajo debe ser de alta calidad, entendiendo por ello que se haga una explicación erudita y actualizada sobre el tema tratado, y a nuestro criterio éste no la tiene pues solo se hace referencia a los datos más ampliamente conocidos por los estudiosos mexicanos de la disciplina.

Además se pretende que el trabajo debe hacer una aportación a la ciencia (de acuerdo con la concepción dominante que se

tiene de ella), y pensamos que no se hace, pues sólo se rescata una afieja idea (el ejercicio de la razón crítica) que se ha venido manteniendo a lo largo de la historia del pensamiento, por múltiples pensadores y sus epígonos.

Pero aún así, con todas sus deficiencias, el escrito quiere ser lo que no debe ser según los criterios académicos; y por querer ser, es. El ser, de lo que no debe ser, para ser, se sustenta en las siguientes consideraciones:

Primero; si bien se puede pensar que el trabajo no es original esto se debe a que el autor, desde su perspectiva, considera que en nuestro tiempo la única originalidad posible es la identificación de los hechos cotidianos de las sociedades, pues en su devenir, siempre son inéditos y estos, fenoménicamente, los registran los encargados de la actividad periodística. De otra manera, si queremos entender, interpretar y explicar la relación social, entendida como las interacciones de las conductas de los humanos, no podemos hablar en lo absoluto de originalidad, pues el ser humano sigue siendo ser humano, independientemente de su posición y de su condición, de su momento y de su contexto; y esto ha sido ampliamente tratado por diversos pensadores.

Como nuestro trabajo se encuentra dentro de lo expuesto en esta última parte, consideramos que no es del todo original, y para darle su justa ubicación rescataremos una de las ideas de Canetti, con la que coincidimos, quien al referirse a este tipo de trabajos dice: "...la originalidad nunca debe exigirse. El que la persigue jamás la obtiene; y las payasadas vanas y bien calculadas que muchos nos presentan con la pretensión de ser originales figuran aún, sin duda alguna, entre nuestros recuerdos más penosos". Pero además el autor no se limita a expresar su crítica a las aspiraciones de originalidad, sino que apunta cual es la posibilidad de alcanzarla; sobre ello dice: "Pero entre el rechazo de este necio afán de originalidad y la torpe afirmación de que un escritor no necesita ser original hay, claro está, un paso gigantesco. Un escritor es original o no es escritor. Lo es de un modo profundo y simple, en virtud de aquello que hemos dado en llamar su vicio. Y lo es a un grado tal que el mismo ni lo sospecha. Su vicio lo impulsa a agotar el mundo, tenga que nadie podría hacer por él".*

El escritor, en su actividad, debe ser original, pero, ¿hasta qué punto?. Creemos que la respuesta a esta interrogante nos la da Schaff cuando dice: "La única originalidad que puede pretender el autor reside en la manera con que se disponga en un conjunto de elementos conocidos y el uso que haga de este conjunto en sus razonamientos".**

La originalidad si es que existe en este trabajo, sólo puede ser entendida en el sentido descrito por Schaff; en la manera en que se dispone de un conjunto de elementos conocidos. Esto nos lleva al segundo sustento.

*Canetti, Elias. LA CONCIENCIA DE LAS PALABRAS. Ed. Fondo de Cultura Económica. col. popular. p.20

**Schaff, Adam. HISTORIA Y VERDAD. Ed. Grijalbo. col. Teoría y praxis. p.82

Tampoco consideramos que este trabajo sea de alta calidad pues carece de una exposición erudita propia del autor, ya que las diversas temáticas aquí descritas son expresión de las ideas de otros pensadores que, por coincidir con nuestro punto de vista, fueron simplemente transcritas para que, a nuestro parecer, conservaran su sentido original.

Si el articular en el contexto del discurso todas esas ideas lo podemos entender como el aspecto cualitativo que se requiere para este tipo de trabajos, entonces aceptésemos en ese significado. Pasemos a la tercera sustentación.

Finalmente, el autor considera no estar haciendo ninguna aportación a la ciencia, dentro de la concepción dominante que se tiene de ella, pues lo único que hace es criticarla, fundamentado en las críticas que le hacen los militantes de la razón crítica. Y como efecto se sugiere hacer una modificación a esa concepción y que se adopte como premisa de la nueva ciencia su servicio y utilidad social, y la crítica radical permanente. Planteamientos que datan de un siglo atrás.

En resumen, éste es un trabajo que no debería ser sustento de una tesis doctoral en Relaciones Internacionales, por los enunciados expresados, pero, con todo y sus limitaciones, quiere ser; y para ser, se parapeta en la trinchera del entendimiento, se cubre con el escudo de la razón, de su razón, y arremete con la espada del diálogo, y de ser necesario, con la de la discusión.

Bajo esas premisas el trabajo se realiza con una doble estructuración; la primera se refiere a lo que hemos calificado como razón técnica, y la segunda a la utopía. Cada una de las partes tiene una finalidad en sí misma, pero ambas se complementan.

En la parte referente a la razón técnica, primero se hace un seguimiento de las propuestas sobre los principios que deben regir la razón. Desde las dicotómicas, pero no por ello complementarias entre sí, perspectivas de Kant y Hegel, acompañadas de la de Comte, hasta la herencia por ellas dejada para la constitución de las Ciencias Sociales.

En seguida se describen algunos de los principales argumentos que permitieron establecer el carácter autónomo de las "ciencias del espíritu" o de "la sociedad" frente a las de "la naturaleza", y como esos argumentos fueron perdiendo su validez al reproducirse acríticamente en la actividad académica. Asimismo se expone la crítica que hacen dos pensadores iconoclastas: Marx, desde una perspectiva social y Freud, desde una perspectiva individual; a la reproducción técnica de la razón.

Posteriormente se describe el significado genérico que se ha dado al concepto de razón y las orientaciones que ésta ha tenido al hacerse, por un lado técnica y por el otro radical; y cómo la primera es combatida constantemente por la segunda, sin que ésta última haya podido ganar terreno, aun con el apoyo de lúcidos pensadores contemporáneos. Por ello es cada vez más apabullante el embate de la razón técnica, de la razón reproductora, que se ha convertido en el símbolo de nuestro tiempo.

Después se hace un esbozo del surgimiento de las Relaciones

Internacionales, como disciplina, y el papel que desempeña en la actividad académica de nuestros días. Hecho esto, enunciamos como la disciplina antedicha logra una situación similar a la de las Ciencias Sociales cuando se independizaron de la influencia teórico-metodológica de las Ciencias de la Naturaleza, a saber, elaborar una estructura teórica que no se cuestiona, sino que se reproduce, y es por ello que creemos se puede enmarcar dentro de lo que hemos denominado como Razon Técnica.

Para concluir esta primera parte exponemos que lo que identificamos como "disciplina de las Relaciones Internacionales" así como las demás "Ciencias Sociales", han perdido la esencia de su origen, es decir, el ejercicio de la razón crítica, especialmente en la actividad académica, pues en la transmisión de conocimientos se cultiva especialmente la razón técnica, la razón reproductora de datos.

Esto lo identificamos especialmente en la actividad docente que sobre la disciplina de las Relaciones Internacionales se realiza en México, y es por ello que la mayoría del material que consultamos, referida a la temática anterior, es la que comúnmente se usa para la formación de los estudiantes de esa Área en el país.

A raíz de ello identificamos que en la enseñanza de la disciplina de las Relaciones Internacionales, se encuentra arraigado un proceso mediante el cual, en lugar de promover el desarrollo de las potencialidades de la razón de los educandos, ha servido para mediatizar el pensamiento, pues el educador utiliza categorías del entendimiento que normalmente están fuera de la experiencia; y por lo tanto, la aprehensión y reproducción de enunciados carecen de validación.

Ante este panorama que limita la razón creadora, es menester apelar al conocimiento liberador; conocimiento que se nutre de la razón crítica y de la autocrítica. Pero ello es deseo, esperanza, aspiración, expectativa; en síntesis, utopía.

La segunda parte de este trabajo se propone encontrar en la utopía, la posibilidad creadora de la razón, que vinculada a la praxis avive la intención de encontrar la transformación social actuando especialmente en el Área antes referida.

Partiendo de ese principio se exponen las prerrogativas que da la educación liberadora, a saber, la formación de una conciencia crítica y autocrítica, para enfrentar a la razón técnica o, como también se le conoce, la ingeniería social.

Entre las principales propuestas para la educación liberadora se encuentran: la estructuración de una pedagogía del oprimido, en el sentido que le da Freire a esa expresión, y la búsqueda de las posibilidades de entendimiento mediante el diálogo y la acción comunicativa.

En el siguiente apartado hacemos referencia a la necesidad de exhortar a la conciencia del conocimiento, es decir, a que se entienda realmente qué se sabe, por qué se sabe, para qué se sabe y cómo puede hacerse útil, mediante la praxis, ese conocimiento. Con ello se puede contribuir a la formulación de una nueva concepción sobre la disciplina de las Relaciones Internacionales.

Ante esa expectativa se sugiere que en vez de preocuparnos por cultivar una disciplina de las Relaciones Internacionales, que no

es más que la razón técnica asentada en esa delimitación del conocimiento, se pugne por la antidisciplina, enunciado que en su momento describiremos, con la finalidad de liberarnos de nuestra reducida concepción del conocimiento especializado y promover un fuerte impulso a nuestras capacidades imaginativas.

Ello nos lleva a considerar la potencialidad de la utopía, la cual nos indica nuestras posibilidades y limitaciones, nuestra historia y nuestro futuro, nuestro saber y nuestro hacer. Con la utopía como parámetro de la dualidad dialéctica entre el conocimiento y la acción, ya no debe constituirse en motivo de nuestra preocupación la autonomía o no, la existencia o no, de las disciplinas sociales en general y de las Relaciones Internacionales en particular, sino el entender cómo podemos conocer y actuar en pro de las sociedades marginadas y en contra de los grupos dominantes. La utopía es la alternativa que inmediatamente encontramos como forma de combatir el constante avance de la razón técnica.

En síntesis, mediante este escrito, con el contenido enunciado, pretendemos invitar a un debate, a las comunidades académicas interesadas, para reflexionar sobre nuestra tradición que está enmarcada dentro de los criterios de la razón técnica, y si nos incoformamos con ella, combatirla con las armas de la razón crítica y de la praxis.

Esta invitación va enfocada, de manera muy especial, a centrar el debate sobre el enunciado "disciplina de las Relaciones Internacionales" que, en base a los recursos bibliográficos y documentales disponibles, se utiliza entre la comunidad académica mexicana interesada en la temática. Es por ello, que en el desarrollo del trabajo, se identificará especialmente la utilización de materiales publicitados en idioma español y que son de conocimiento general entre los estudiosos de la materia.

Nuestro interés final no se orienta hacia la negación insustancial del concepto de nuestro interés, sino a promover la apertura de un nuevo frente de discusión que pueda contribuir al crecimiento del conocimiento científico en las Ciencias Sociales y con ello devolverles su sentido de real utilidad: conocer la sociedad para transformarla en pro de la sociedad.

PARTE I LA RAZON TECNICA: CONCEPCIONES Y DEFINICIONES

El hombre es el único animal racional al que le saca de quicio que se le invite a obrar de acuerdo con los dictados de la razón.

Oscar Wilde

1.-Fundamentos de la Razón contemporánea.

La historia de la humanidad ha sido, es y (si aventuramos una proyección que para la lógica formal es aceptable), será la historia de las contradicciones. No se necesita buscar afanosamente la aseveración de esta propuesta, una poca de nuestra atención es suficiente para encontrarla. Si empezamos por nosotros mismos, y lo aceptamos, nos daremos cuenta de nuestras contradicciones; lo mismo sucede en nuestra interacción social cotidiana, en la relación que tenemos con la naturaleza (originaria y transformada), y en la articulación y exposición de nuestras ideas. Primero deseamos algo que después rechazamos; ser y no ser. De esto podemos derivar que el humano es el único que puede tener conciencia de sus contradicciones, pero también el único que difícilmente las acepta.

Esa referencia nos lleva al ámbito que queremos tratar, nos introduce en el nivel donde se encuentra el elemento que diferencia al ser humano de los otros seres de este planeta. Ese elemento diferenciador ha recibido innumerables identificaciones, entre las principales encontramos las siguientes: Platón lo identificó como la idea; Aristóteles como la razón empírica; los escolásticos lo identificaban como el alma; Descartes como el pensamiento; para Hume era las impresiones; para Kant la razón crítica; y para Hegel el espíritu. Estas acepciones son una breve muestra de la multiplicidad de connotaciones que se le ha dado a la capacidad humana para entenderse y entender al medio que le rodea.

De entre esa multiplicidad de connotaciones, para nuestro trabajo hemos elegido el concepto de razón; pues en el proceso histórico de las diversas expresiones, ese concepto es el que, por su semántica, se ha constituido en el prototipo para identificar la inteligibilidad humana. Si bien este concepto ha tenido un vasto tratamiento en la historia de las ideas, en el trabajo haremos referencia especialmente a algunas de las reflexiones que sobre él hay en la filosofía occidental.

En este primer apartado que hemos encabezado con el enunciado de "fundamentos de la razón contemporánea", pretendemos desarrollar someramente las diversas propuestas que han exaltado, mediante los principales pensadores que se han identificado como herederos directos del iluminismo, el cultivo de la razón en su sentido más radical; en el sentido de ejercer la crítica sistemática como norma, como compromiso, como obligación.

Así entendido, el ejercicio de la razón crítica es incesante pues no sólo critica el razonamiento ajeno, sino también el

propio; ya que la razón ajena puede ser criticada si se entienden los modos de razonar y sus sustentaciones, lo que se podrá hacer si se parte de la razón de sí mismo.

De entre los pensadores que recibieron el legado de la herencia iluminista, hemos seleccionado a tres que, a nuestro parecer, son promotores de grandes corrientes de pensamiento que, además de propagar por el ejercicio de la razón, sientan las bases para el conocimiento de lo social, además de que sus propuestas han tenido una proyección determinante hasta nuestros días. Ellos son: Emmanuel Kant, Jorge Guillermo Federico Hegel y Augusto Comte.

Cierto es que la riqueza del pensamiento de estos autores tiene mucha mayor complejidad de lo que aquí vamos a exponer, pero, queremos reiterar, que en nuestra finalidad está solamente la identificación de sus propuestas para el ejercicio de la razón crítica, sin detenernos en los amplios fundamentos o elementos controvertibles de la exposición de sus diversas ideas. Veamos los aspectos que nos interesan.

Kant es un entusiasta heredero de la filosofía iluminista, filosofía que se desprende especialmente de lo que se identifica como la actitud general de los enciclopedistas, a saber, la actitud crítica. Esta se basa en la razón que es: "...un principio activo, despierto, capaz de progreso y desarrollo. La razón... es más para ellos un hacer que un ser".(1)

A esta actitud crítica, a esta razón de los enciclopedistas, como Kant, se adhirieron diversos pensadores; entre los que se encuentran Helvecio, Condorcet y Rousseau. Este último es quien más ejerce su influencia sobre Kant; pues, según Imaz: "Para Kant es Rousseau el <<Newton del mundo moral>> y es éste mundo, puesto en pie ante la conciencia del hombre por el gran neurasténico, el que Kant vive apasionadamente, el mundo que quiere comprender y será responsable de su obra."(2)

El factum moral de Rousseau, que influyó decisivamente sobre Kant, es la idea de la "voluntad general", la cual es reproducida por el filósofo de Königsberg con la convicción de que: "El hombre, ser moral, es el fin último de la creación, y, como tal, soberano autor también y autoritario, por ejercicio soberano de su mente, de la naturaleza o experiencia."(3)

La moralidad, según Kant, se encuentra en la mente de los hombres, y ella es producto de una actividad individual cuyas normas son propias de la razón humana. Esa razón Kant la identifica de acuerdo con la concepción que sobre ella se tenía en la ilustración. Sobre el particular, el filósofo afirma: "La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí

(1) Xirau, Ramón. INTRODUCCION A LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA. Ed. UNAM. México. p.256.

(2) Imaz, Eugenio. "Prologo" en Kant, Emmanuel. FILOSOFIA DE LA HISTORIA. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. p.2.

(3) Ibidem. p.3.

mismo de ella sin la tutela de otro... ten valor de servirte de tu propia razón! ¡he aquí el lema de la ilustración." (4)

Lo que de la ilustración entusiasma especialmente a Kant es, en síntesis, la posibilidad de que el sujeto tome conciencia de la potencialidad de su razón, la cual se sustenta en la voluntad general; en la razón individual y social. Esta fue la respuesta kantiana a la filosofía de su tiempo.

Esa concepción kantiana la ilustra Sauer de la siguiente manera: "En opinión de Kant, en la filosofía de su época, no había ninguna autodecisión humana auténtica y, por tanto, la libertad y la moralidad estaban amenazadas... Para fundamentar científicamente la libertad y la moralidad, Kant no encontró ningún otro recurso sino el de ir al sujeto, completamente a sí mismo, es decir, a su conciencia y pensamiento". Y más adelante Sauer complementa esta idea con las célebres frases de Kant: "El hombre, y absolutamente todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para el uso arbitrario de esta o aquella voluntad sino que siempre debe ser considerado al mismo tiempo como fin en todas sus acciones, tanto las que se dirigen a sí mismo como en las que se dirigen a otros seres racionales" (5). Bajo estos principios, Kant fue elaborando su explicación, su doctrina en torno a la posibilidad humana, del humano individual y social, para formular sus razonamientos. Por ende, la base de la doctrina kantiana está en la crítica, exigencia de su tiempo que exhortaba a la razón mediante la provocación: "Atrévete a pensar".

El principio criticista se constituyó en la base de su filosofía, pues según Larroyo: "Kant llamó <<Crítica>> a su doctrina. Su empeño fue enseñar a filosofar, no transmitir los principios de una filosofía hecha. <<Crítica>> significa apreciación justa, sobre todo, apreciación de las posibilidades del hombre como creador y sostenedor de la cultura. La tarea de crítica es, a la vez, negativa y positiva. Tocante a la razón humana hace ver sus limitaciones, pero al mismo tiempo, dentro de éstas garantiza su obra propia y creadora". (6)

Como se ha dicho, el principio de la doctrina kantiana es la exhortación al pensamiento, a la razón, pero en la construcción de sus propuestas doctrinarias encontramos que el ejercicio de la razón ha sido limitada. Ante ello escribe dos de sus grandes obras: "La crítica de la razón pura" y "La crítica de la razón práctica".

En la primera de las obras referidas, expone una reflexión de conjunto de los principios del conocimiento, donde el paralelismo entre el sujeto y el objeto determina como conocemos y hasta que punto es lícito decir que conocemos.

En el prólogo a la segunda edición de 1787 de la "Crítica de la razón pura", Kant, al referirse a las actividades de la razón, afirma: "En una pasajera inspección de esta obra, se

(4) "¿Qué es la ilustración?"; en Kant, Emmanuel. FILOSOFÍA...
ibidem. p. 25

(5) Sauer, E.Friedrich. FILOSOFOS ALEMANES. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. p. 85.

(6) Larroyo, Francisco. "Kant, filósofo de la cultura moderna"...
en Kant, Emmanuel. CRITICA DE LA RAZON PURA. Ed. Porrúa S.A. p. X

creerá percibir que su utilidad no es más que negativa, la de no atrevernos nunca, con la razón especulativa, a salir de los límites de la experiencia; y en realidad es su primera utilidad. Esta empero se torna positiva, por cuanto se advierte que esos principios, con que la razón especulativa se atreve a salir de sus límites, tienen por indeclinable consecuencia, en realidad, no una ampliación, sino, considerándolos más de cerca, una reducción de nuestro uso de la razón; ya que ellos amenazan ampliar descomodidamente los límites de la sensibilidad, a que pertenecen propiamente, y suprimir, así del todo el uso puro (práctico) de la razón... nosotros no podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno... De donde se sigue desde luego la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la razón en los meros objetos de la experiencia. Sin embargo, y esto debe notarse muy bien, queda siempre la reserva de que esos mismos objetos, como cosas en sí, aunque no podemos conocerlos, podemos al menos pensarlos" (7)

La diferencia entre conocer un objeto y pensarlo, para continuar con la idea anterior, la describe Kant de la siguiente manera: "Conocer un objeto exige que yo pueda mostrar su posibilidad (ora, según el testimonio de la experiencia, por su realidad, ora a priori por la razón). Pero pensar, puedo pensar lo que quiera, con tal de que no se contradiga a sí mismo, es decir, basta que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda ciertamente afirmar si en el conjunto de todas las posibilidades le corresponde o no a un objeto. Pero para atribuir validez objetiva a un concepto semejante (posibilidad real, pues la primera era sólo lógica), se exige algo más. Ahora bien, éste algo más no necesita buscarse en las fuentes teóricas del conocimiento; puede estar también en las prácticas" (8)

De lo dicho anteriormente podemos afirmar que el significado de los conceptos, según Kant, puede estar en las fuentes teóricas y prácticas del conocimiento. En líneas anteriores, nos referimos a la razón pura, a la lógica teórica, pero la razón crítica, según lo aquí dicho, también se orienta sobre los principios de la razón práctica.

En la "Crítica de la razón práctica", Kant se propone presentar a la razón, en su función práctica, como una entidad independiente delimitada frente a su empleo teórico o empírico. La razón pura práctica, es una metodología, la cual nos indica: "...el modo como se pueda proporcionar a las leyes de la razón pura práctica entrada en el ánimo del hombre e influencia sobre las máximas del mismo; es decir, cómo se pueda hacer de la razón práctica en el sentido objetivo, razón práctica en el sentido subjetivo... este único método, que consiste en hacer de las leyes objetivamente prácticas de la razón pura, por medio meramente de la pura especulación del deber, leyes subjetivamente prácticas. Pues como este método no se ha puesto nunca en obra, no puede aún la experiencia mostrar nada de su éxito; no se puede más que exigir las pruebas de la receptividad para semejantes motores" (9)

(7) Kant... Ibidem. pp. 17-18

(8) Ibidem. p.18 (nota 5)

De esta referencia desprendemos que la competencia de la razón práctica, es frenar a la razón condicionada empíricamente de pronunciarse por sí sola, que es el motivo determinante de la acción voluntarista. Si se prescinde de todo empirismo, sólo la ley moral determina la voluntad y, según Kant, si obedece a la ley, esa voluntad la convierte en libertad.

En idea del autor: "El método tiene, pues, la siguiente marcha. Primeramente se trata sólo de hacer que el juicio por leyes morales venga a ser natural ocupación que acompaña todas nuestras acciones propias, como también la observación de las acciones libres de los demás, que llegue a ser, por así decirlo, una costumbre que se fortifique preguntando, primeramente, si la acción es conforme objetivamente a la ley moral y a cual lo es; en esto se distingue la atención a aquella ley que sólo da un fundamento de la obligación, de aquella otra que de hecho obliga coinciden en una acción. El otro punto, sobre el que ha de ser dirigida la atención, es la cuestión de si la acción también (subjetivamente) acontece por la ley moral y, por tanto, de si tiene, según su máxima, no sólo exactitud moral como acto, sino también valor moral como intención. Ahora bien, no hay duda de que este ejercicio y la conciencia de una cultura que se deriva de él tienen que producir en nuestra razón, que juzga sólo sobre lo práctico, un cierto interés, incluso en la ley de la misma, y, por consiguiente, poco a poco en las acciones moralmente buenas. Pues nosotros acabamos por amar aquello cuya consideración nos hace sentir el amplio uso de nuestras facultades de conocimiento, uso fomentado, principalmente, por aquello en donde encontramos rectitud moral; porque sólo en tal orden de cosas puede hallarse bien la razón con su facultad de determinar a priori, según principios, lo que deba acontecer... Pero esta ocupación del juicio, por donde sentimos nuestras propias facultades de conocimiento, no es aún el interés en las acciones y en su moralidad. Hace que uno se entretenga de buena gana con ese juicio, y da a la virtud o al modo de pensar, según leyes morales, una forma de hermosura que es admirada, pero que no por eso es buscada; como todo aquello, cuya consideración produce subjetivamente una conciencia de la armonía de nuestras facultades de representación, y en donde sentimos fortalecida toda nuestra facultad de conocer (entendimiento e imaginación), produce un placer que se puede comunicar a otros, en lo cual, sin embargo, nos es indiferente la existencia del objeto, considerando sólo como la ocasión de darnos cuenta de la disposición de los talentos que nos elevan sobre la animalidad. Pero ahora entra en acción el segundo ejercicio; a saber: hacer notar la pureza de la voluntad en la representación viviente de la disposición de ánimo moral en ejemplos, primeramente sólo como perfección negativa de la misma en cuanto en una acción por deber no ejercen influencia alguna motores de la inclinación, como fundamento de determinación, por donde la atención del discípulo queda mantenida sobre la conciencia de su libertad; y aunque esa renuncia excita un principio de sensación de dolor,

(9) Kant, Emmanuel. "La crítica de la razón práctica" en OBRAS SELECTAS. Ed. El Ateneo. Buenos Aires, Argentina. 1965. pp.867-869

no obstante por lo mismo que arranca ese discípulo a la coacción, incluso de verdaderas necesidades, le muestra al mismo tiempo una liberación del múltiple descontento en que le sumen todas esas necesidades, y así se hace sensible el espíritu para la sensación de contento nacido en otras fuentes. El corazón llega a ser, pues, librado y aligerado de una carga que le oprime siempre en secreto, cuando, en las decisiones puras morales, cuyos ejemplos son propuestos, se descubre al hombre una facultad interior, que él mismo, por lo demás, no conoce bien; la libertad interior de librarse de la impetuosa violencia de las inclinaciones, hasta tal punto, que ninguna, ni aún la más placentera, tenga influencia sobre una resolución, en la cual ahora debemos servirnos de nuestra razón.... la ley del deber, por el valor positivo que la observancia de la misma nos deja sentir, halla fácil acceso por el respeto a nosotros mismos, de la conciencia de nuestra libertad. En ese respeto, si esta bien fundado, si el hombre nada teme tanto como hallarse ante sus propios ojos en el exámen interior de sí mismo, despreciable y repugnante, puede inyectarse ahora toda buena disposición moral de Anímo; porque ese es el mejor el único vigilante para impedir que impulsos innobles y corrompidos penetren en el Anímo"(10)

En esta larga articulación de ideas del autor, podemos identificar el sentido de la razón práctica; que como él mismo dice, es el señalamiento de las máximas más generales de la metodología de una cultura y de su ejercicio moral.

Una síntesis de su concepción de la crítica se identifica en la conclusión "De la crítica de la razón práctica", donde dice: "...la ciencia (buscada con crítica y encarrilada con método) es la puerta estrecha que conduce a la teoría de la sabiduría, si por esto se entiende no sólo lo que se debe hacer, sino lo que debe servir de hilo conductor a los maestros para abrir bien y con conocimiento el camino de la sabiduría, que todos deben seguir y preservar a los otros del error; ciencia esta cuyo guardián debe ser siempre la filosofía, en cuya sutil investigación no ha de tener el público parte, pero sí interés en las doctrinas que pueden aparecerle, tras semejante preparación, en toda su claridad".(11)

Con la Crítica de la razón práctica, Kant prosigió hacia la culminación de su sistema, en el que reconocía la primacía de la razón práctica sobre la teórica.

Razón pura y práctica son dos momentos del proceso de la actividad del humano, ambos momentos, posibles de ser abstraídos conceptualmente. Pero el concepto no es otra cosa que el objeto para el sujeto, y del objeto se abstrae lo sensiblemente percibido, por lo que el conocimiento queda limitado a los fenómenos (es decir, lo que se manifiesta o percibe sensorialmente). El fenómeno es la abstracción que hacemos de las cosas en sí, por lo tanto, reiteramos, el conocimiento de los objetos es fenoménico, y los objetos en sí son objetos para nosotros como cosas pensadas. Así entendido, el conocimiento,

(10) Ibidem. pp. 876-878.

(11) Ibidem. p.181.

con la mediación de la razón crítica, se hace progresivo y acumulativo. ¿Cómo podemos entender esto?.

La respuesta nos la da Kant en uno de sus escritos cuando habla de la progresividad del conocimiento: "En los hombres, (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones que naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos. La razón en una criatura significa aquella facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas mucho más allá del instinto natural, y no conoce límites a sus proyectos. Pero ella misma no actúa instintivamente sino que necesita tanteos, ejercicio y aprendizaje, para poder progresar lenta de un pedacito a otro del conocimiento" (12)

En cuanto al concepto de conocimiento acumulativo, sólo lo podemos entender en su vinculación con la progresividad, o sea, mediante el lento pero firme avance de la ciencia. Sobre ello Kant nos dice en el "prólogo" antes citado: "Si la elaboración de los conocimientos que pertenecen a la obra de la razón, lleva o no a la marcha segura de una ciencia, es cosa que puede juzgarse por el éxito. Cuando tras de numerosos preparativos y arreglos, la razón tropieza, en el momento mismo de llegar a su fin; o cuando para alcanzar este, tiene que volver atrás una y otra vez y emprender un nuevo camino; así mismo, cuando no es posible poner de acuerdo a los diferentes colaboradores sobre la manera cómo se ha de perseguir el propósito común; entonces puede tenerse siempre la convicción de que un estudio semejante está muy lejos de haber emprendido la marcha segura de una ciencia y de que, por el contrario, es más bien un mero tanteo. Y es ya un mérito de la razón el descubrir, en lo posible, ese camino,

aunque haya que renunciar, por vano, a mucho de lo que estaba contenido en el fin que se había tomado antes sin reflexión....Mucho más difícil tenía que ser, naturalmente, para la razón, el emprender el camino seguro de la ciencia, habiendo de ocuparse no sólo de sí misma sino de objetos. Por eso la lógica, como propedéutica, constituye sólo por decirlo así el vestibulo de las ciencias y cuando se habla de conocimientos, se supone ciertamente una lógica para el juicio de los mismos, pero su adquisición ha de buscarse en las propias y objetivamente llamadas ciencias." (13)

La progresividad y acumulación del conocimiento llevan a la ciencia, pero sólo mediante el ejercicio crítico de la razón. Por lo tanto la crítica de la razón consiste en identificar el conocimiento y sus principios, sus límites y su extensión para que no parezcan excesivos. Para entender al sistema de la razón, a la actividad de la inteligencia, hay que agregar lo práctico, que es la naturaleza de la voluntad y de lo que constituye su principio. La voluntad se determina a sí misma; todo lo jurídico y lo moral se asienta sobre la libertad y con ella el hombre cobra la conciencia absoluta de sí mismo.

Estos principios bastante generales, que nos ilustran algunas ideas de Kant sobre la razón cognoscente, nos sirven para

(12) Kant, Emmanuel. "Idea de una historia universal en el sentido cosmopolita" en FILOSOFIA DE LA HISTORIA...op. cit. p. 42-43
(13) Kant, Emmanuel. CRITICA DE LA RAZON PURA...op. cit. p. 11-12

identificar el fundamento que se proyectará en la formulación del conocimiento de los fenómenos sociales. De acuerdo con ese principio, sólo podemos conocer lo fenoménico de lo social; el noumeno (lo que no se manifiesta, lo que no se vé) y es imperceptible por ser sustancia, esencia, que queda fuera del alcance de nuestro conocimiento, teniendo que conformarnos con el objeto que se hará cognoscible de una manera progresiva.

El conocimiento fenoménico expone lo limitado de la concepción cognitiva de Kant, y sobre ello Cerroni afirma: "...el escepticismo final acerca de las capacidades del intelecto bloquea las perspectivas generales de la ciencia y, en particular, le niega la posibilidad de penetrar con éxito no sólo el mundo humano, sino la estructura última (finalista) de la naturaleza. Hace en definitiva de la ciencia (de toda la ciencia) una mera técnica de dominio... Kant va introduciendo bastantes elementos de la tradición, contra la que se había rebelado en su primitivo compromiso de reconstrucción crítica de la cultura moderna... Lo único cierto es que el primitivo programa crítico de Kant queda totalmente alterado: el control crítico del nexo intelecto-sensibilidad origina tanto la desvalorización de la intelección del mundo como el sometimiento de la experiencia a la autoelaboración de la razón... y basa un original e inédito predominio de la subjetividad en el reino moral, que se ve, sin embargo, superado por su definitiva reincorporación al "plano providencial" de la incognoscible naturaleza" (14)

En resumen, la proposición de Kant para el ejercicio de la razón, parte inicialmente de la afirmación, según la cual, la crítica se constituye como el fundamento de la actividad racional, pero, en el proceso de conocimiento, el sujeto cognoscente y el objeto mantienen un paralelismo donde el sujeto sólo aprehende al objeto pensado de una manera fenoménica y mediante una serie de aproximaciones sensoriales; así el "atrévete a pensar!", queda limitado a la percepción fenoménica.

No obstante la limitante planteada, los planteamientos de Kant fueron básicos en la configuración de otra de las perspectivas que nos interesa; la de Hegel.

Este autor, al igual que Kant, fue un entusiasta venerator de la razón. Junto con Schelling y Holderlin, propugnó por el pensamiento dinámico. Estos tres autores, conjuntamente en el seminario de Tubinga se levantaban contra toda cultura racional que hubiese muerto con su falacia; estaban abiertos a las manifestaciones de la vida y condenaban toda estrechez de criterio.

En la última década del siglo XVIII, Hegel estudió a Kant, e inspirado en sus pensamientos afirmó a la razón como germen del ser verdadero, de la realidad verdadera. Pero para hacerlo establece establece las fronteras de su concepción frente a la de Kant. Si para Kant la crítica nace como reflexión sobre la posibilidad de hacer ciencia, no se establece como ciencia real ya que oscila entre física y metafísica pues no vé que la

(14) Cerroni, Umberto. METODOLOGIA Y CIENCIA SOCIAL. Ed. Martinez Roca. pp. 19-22.

relación sujeto-objeto del conocimiento forma parte de la objetividad y que en la sociedad, o dicho de otra manera, en la relación intersubjetiva se puede verificar la objetividad del saber.

Frente a la metafísica anterior, Kant vió la distinción entre ser y pensamiento sin captar luego su unidad, por ello la distinción se transforma en separación y el criticismo en dualismo metafísico. Hegel, por el contrario, advierte la relación, identifica la unidad de pensamiento y ser, por lo que critica el paralelismo separatista kantiano a cuyo método de conocimiento lo identifica como puramente subjetivo.

Según Hegel, a Kant se le escapa lo esencial que consiste en: "...tener en cuenta en toda investigación que los dos momentos, el concepto y el objeto, el ser-para-otro y el ser-en-sí-mismo, caen ellos mismos dentro del saber que investigamos, y tener en cuenta, por tanto, que no necesitamos llevar con nosotros otra pauta ni aplicar en la investigación nuestros hallazgos y nuestros pensamientos, sino que es precisamente prescindiendo de ellos como lograremos considerar la cosa tal y como es en y para sí misma". (15)

Hegel niega el carácter específicamente formal de la lógica de Kant al decir que la idea del filósofo de Königsberg acerca de que es un despropósito la lógica que hace abstracción de todo contenido, pues si se entiende que la lógica tiene por objeto el pensar y sus reglas, eso ya tiene un contenido particular, o sea que la lógica "...contiene el pensamiento en cuanto que es también, a la vez, la cosa en sí misma o la cosa en sí misma en cuanto que es también, a la vez, el pensamiento puro." (16)

Esta es la crítica de Hegel a la razón crítica de Kant. La diferencia entre las concepciones de ambos pensadores la ilustra Colletti de la siguiente manera: "...para Kant la lógica es vacía porque es la ciencia del pensamiento en tanto que simple forma; para Hegel la lógica es plena, es lo único pleno porque las cosas son "cosas del pensamiento" ... antes de razón... Esta es la respuesta de Hegel: que la realidad es toda ella cognoscible porque toda ella es pensamiento..." (17)

En torno a esa idea, Hegel formula su sistema al cual se identifica como panlogismo, en el que la razón ocupa un lugar primordial. El panlogismo, o sistema de Hegel, se constituye en la cosmovisión que pretende modificar la de Kant; pues, como dice Sauer: "Hegel se esforzaba por esta visión total de las cosas porque sentía la necesidad interior de enfrentar a la obra del "demoledor" Kant, negativa en muchos aspectos, una obra completamente positiva que concerniera más al hombre de su época que había dejado atrás la decadencia de los Estados alemanes y las guerras napoleónicas. En ello le interesaba, primero desde el punto de vista formal, conocer todos los campos de la existencia humana. Hegel no quería omitir nada, por eso tuvo que penetrar, exactamente como Kant, hasta el saber más

(15) Colletti, Lucio. EL MARXISMO Y HEGEL. Ed. Grijalbo. México. p. 94

(16) Ibidem. p. 96

(17) Ibidem. pp. 96-98

general, porque entonces, en cierto sentido, podía aprender todas las cosas correspondientes" (18)

Hegel procura superar a Kant pero, para lograrlo, debe aceptar que lo tiene como punto de partida, que tiene como base a la razón crítica. Sobre esa relación Cerroni dice: "Considerado en sus antinomias internas, el órgano de la cultura moderna elaborado por Kant sirve de introducción con notable coherencia y necesidad lógica al grandioso intento por parte de Hegel de hallar unidad y continuidad en los retorcidos dualismos del pensador de Königsberg, reformulando con ritmo y dinamismo una teoría del mundo que mostrara "lógicamente" la ascensión del Espíritu de una representación a la otra poniendo <<de manifiesto>> lo que en Kant estaba oculto. Aunque Hegel dedica grandes (e importantes) críticas a Kant, de Kant toma y desarrolla lo fundamental, es decir, la necesidad del paso del conocimiento intelectual a un conocimiento distinto, que en Kant estaba articulado por el finalismo ético y en Hegel hallará su órgano lógico en la dialéctica de la razón. Así, aunque reprocha a Kant el <<defecto fundamental>> de todo dualismo...Hegel reconoce sistemáticamente que <<la principal eficacia de la filosofía kantiana consiste en haber despertado la conciencia de la absoluta interioridad>>. Y ahora pretende precisamente, hacer que se mueva y camine por el mundo de forma que para él <<el principio de la independencia de la razón, de su absoluta independencia en sí, ha de considerarse, de ahora en adelante, como principio universal de la filosofía; y también como una de las convicciones generales de nuestra época>>" (19)

Según Hegel la razón es fundamental para la actividad humana en la actividad cognoscitiva, desde la percepción hasta la reflexión. Pero dentro de estos márgenes, el concepto de razón adquiere muchas connotaciones; por ejemplo: la razón es autoconciencia (20) en tanto que es certeza de sí misma y de la realidad, y por otra parte la razón es espíritu (21) pues eleva a verdad la certeza de toda realidad. En estos grandes enunciados se inscriben otras particularidades, pero como no está en nuestro interés exponer las precisiones y relaciones dialécticas de la razón, sólo dejaremos esos enunciados que nos permiten identificar a la razón en su sentido más general.

Esta idea general de la dialéctica de la razón la describe Hegel en uno de los párrafos de su Enciclopedia; en él dice: "La verdad en sí y por sí que es la razón, es la simple identidad de la subjetividad del concepto y de su objetividad y universalidad. La universalidad de la razón tiene por esto el significado del objeto que en la misma conciencia como tal es dado solamente, pero que es ahora él mismo universal, y abraza y penetra el yo, y además el del puro yo, de la pura forma

(18) Sauer E, Friedrich...op.cit. p.101

(19) Cerroni, Umberto...op.cit. p.23-24

(20) Cfr. Hegel, G.W.F. FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. p.143

(21) Cfr. Ibidem. p.259

que sobrepasa el concepto y lo encierra en sí"(22)

Esta descripción del concepto de razón, la sintetiza Hegel en su célebre enunciado expuesto en la "filosofía del derecho" cuando dice: "Lo que es racional es real y lo que es real es racional". En esta expresión se resume su propuesta respecto al conocimiento del objeto, y también se plasma como fundamento para conocer las acciones sociales.(23)

En la introducción general a las "Lecciones sobre la filosofía de la historia universal", Hegel afirma: "Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón que no puede poner interés en ningún fin particular y finito, y si sólo en un fin absoluto....Lo racional es el ser en sí y por sí mediante el cual todo tiene su valor...La razón descansa y tiene su valor en sí misma; se da la existencia y se explora por sí misma." El pensamiento necesita darse cuenta de este fin de la razón"(24).

De acuerdo con esto, en lo social, en la historia, hay razón cognoscitiva, razón que se sabe a sí misma, pero también hay razón de y para la acción social. Esta referencia nos describe a Hegel como uno de los pensadores que le dan mayor impulso a la racionalidad como base y esencia de la actividad humana.

Lo racional de la historia radica en la razón de los individuos que buscan o tienen una identidad, y en ese proceso, se configura o afirma la racionalidad que, como espíritu, es racionalmente aprehensible. En otras palabras, la historia es racional porque las acciones en la sociedad son racionales cuando hay identidad social. Y cuando se llega a esa racionalidad se genera el "espíritu del pueblo".

Para entender esto en su proceso histórico, Hegel dice: "...la razón rige el mundo y, por tanto, ha regido y rige también la historia universal" (25). Si la historia es racional, la razón aprehensiva de esas acciones sociales es real porque reproduce, como objeto pensado, esa realidad social; expuesto en palabras de Hegel: "La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad." (26)

Así entendida, la razón es acción tanto en su sentido operativo como en el cognoscitivo. Y ambas, la razón práctica y la teórica, se vinculan dialécticamente. Se conoce para actuar y se actúa para conocer.

En esta perspectiva de la razón, a diferencia de Kant, ya no existe la separación entre objeto y sujeto, el sujeto se objetiviza y el objeto se subjetiviza; lo que nos indica que esta razón para la acción es el proceso adecuado para el logro de la razón adecuada. No obstante lo interesante del planteamiento, esta indicación fue puesta en tela de juicio por Cerroni quien afirma que: "El sistema de las ciencias en Hegel no constituye más

(22) Hegel, G.F. ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSOFICAS. Ed. Juan Pablos, México, p.305.

(23) Hegel, G.F. FILOSOFIA DEL DERECHO. Ed. Juan Pablos. p.33

(24) Hegel, G.F.W. LECCIONES SOBRE LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA UNIVERSAL. Ed. Alianza Universidad. Madrid. p.44

(25) Ibidem. p. 84

(26) Hegel, G.F.W. FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU. ...op. cit. p.144

que un desarrollo de lo que ya se comprendía en Kant." (27)
Si bien ambas perspectivas tienen sus connotaciones particulares, tanto en Hegel como en Kant la finalidad es similar: exponer sus sistemas cognoscitivos que tienen como base el ejercicio constante de la razón. Vistas de esa forma, ambas proposiciones pueden ser identificadas dentro del rubro amplio e impreciso conocido como "positivismo".

Ahí la coloca Cerroni cuando dice: "Con Kant y Hegel se elabora cumplidamente el primer gran esquema de ubicación de las ciencias del hombre y de la sociedad, un esquema que en definitiva se sigue conservando en sus sucesivas variantes. A pesar de toda apariencia, sólo resulta superficialmente distinto del esquema elaborado por el positivismo." (28).

Esta afirmación de Cerroni, de equiparar los esquemas de Kant y Hegel con el positivismo, se enmarca específicamente en los esquemas genealógicos que cada autor propone. Pero para establecer las diferencias y coincidencias de los planteamientos, veamos cuales son los principios del positivismo y cómo se puede identificar su relación con los otros sistemas filosóficos.

Para resaltar las características diferenciales del positivismo, Lehmann afirma: "La filosofía positivista se presenta como una teoría del conocimiento; según lo demuestran los positivistas —o, por lo menos, según se esfuerzan por demostrar— Hume no ha sido destronado por Kant; antes bien, la epistemología de este constituye un paso atrás comparada con la de Hume. La doctrina en que ambos, al parecer, coinciden, es decir, la incognoscibilidad de la "cosa en sí", la limitación de la experiencia, el agnosticismo, pues, que en Hume se disfraza de escepticismo, es justamente la que autoriza un retroceso...Pues en Kant hay una multitud de tesis "metafísicas" que su teoría del conocimiento no debiera admitir. Y precisamente entran allí donde deberían ser rechazadas sin más: en su teoría de la organización de la experiencia." (29)

En esta ambivalencia vemos cómo se manifiesta la confrontación del kantismo con el positivismo, pero, además, cómo se identifica la razón subjetiva, en la que se va articulando la similitud de ambos sistemas filosóficos; sobre todo esto Lehmann afirma: "lo que aducen los neokantianos contra el positivismo, —que los juicios empíricos no tienen validez universal, que sin supuestos a priori no es posible juicio alguno sobre realidades, que las proposiciones fundamentales supremas son síntesis conscientes de toda experiencia— se transforma en lo sucesivo en argumento a favor del positivismo...pensadores como Liebmann y Cohen...pueden decirse que llevan dentro de sí el positivismo que combatieron. No es de extrañarse pues, que en el propio movimiento kantiano (con K. Boring, E. Laas, H. Vaihinger y otros) se llegara a elaborar una teoría positivista del conocimiento, o que, para evitar esa "autosustitución", se hubieran puesto los neokantianos en el plano de un realismo que tiene la "cosa en sí" por algo perfectamente asquible,

(27) Cerroni, Umberto...op. cit. p. 24

(28) Ibidem. p.26

(29) Lehmann, Gerard. LA FILOSOFIA DEL SIGLO XIX. Ed. UTEHA. p.88

adoptando una actitud (A. Richl) que también para el positivismo es en esencia legítima". (30)

Hasta aquí hemos descrito brevemente la diferencia y coincidencia entre la herencia kantiana y el positivismo, pero para identificar precisamente el sistema positivista, enunciaremos la perspectiva que le imprimió su promotor; Augusto Comte.

Al igual que Kant y Hegel, que aplaudieron el advenimiento de la razón con el iluminismo, Comte impugnó los argumentos teológicos que intentaban, desde su perspectiva, ostentar el sustento de la razón. Derivado de las propuestas de este autor, se generó el movimiento positivista que impulsó toda una corriente, orientando su lucha contra lo negativo de la teología; esto lo ilustra Lehmann de la siguiente manera: "... la concepción del mundo en los positivistas exige pensar, sentir y, ante todo, conducirse "realistamente", aprender las cosas como son, guardarse de los estados subjetivos, las apreciaciones valorativas y las que se apoyan en la fe, todas ellas falseadas... La metafísica, por tal motivo, ya no puede ser un ideal digno de imitarse; por su misma esencia -y esto es una tesis importante de Comte- es crítica, destructiva y precisamente negativa. La metafísica es la descomposición de la teología; exhibe la contradictoriedad de los enunciados teológico. Y así prepara el terreno para la orientación "positiva". " (31)

Así visto, el positivismo no se separa de la posición que emanó de la ilustración, sino como dice el autor que estamos citando: "... el positivismo es complemento de la ilustración. La del siglo XVIII, que se ve prolongada en la "crítica" de los radicales... disipa las ilusiones, separa lo verdadero de lo falso". Y añade un poco más adelante: "Como ese trabajo ya estaba hecho, el positivismo podía ocuparse de manifestar la verdad, cosa que también buscaban los filósofos de la ilustración; mirándolo así: el positivismo en Francia (Comte) y en Inglaterra (Mill) no es simplemente prolongación de la ilustración, sino que quedó ya expuesto en ella." (32)

Por su formalismo lógico el positivismo se constituye en uno de los pilares de la filosofía contemporánea, además de introducirse como una concepción del mundo, para muchos no meditada, en todas las esferas de la vida cotidiana. En torno a la razón positivista, Lehmann dice: "Su propagación coincidió con los años triunfantes de las ciencias naturales; aprovechar el progreso del conocimiento científico natural para la sociedad, traer el orden por el conocimiento de las realidades sociales, he ahí las tareas que, desde el principio, se propuso la filosofía positivista, filosofía que es "concepción del mundo" en un sentido tan alto que llegó a influir profundamente en el arte y la literatura, los modos de vida, las costumbres y las instituciones". (33)

El proceso que descubre la razón positivista en la

(30) Ibidem. pp. 88-89

(31) Ibidem. pp. 89-90

(32) Ibidem. p. 90

(33) Ibidem. p. 90

naturaleza, se toma como condición para explicar los fenómenos sociales. El conocimiento de lo natural, se equipara al conocimiento (teoría y método) de la sociedad. Con esa posición el positivismo logra establecerse entre las grandes corrientes que son la fuente del pensamiento contemporáneo.

La gnoseología de Kant, Hegel y Comte; o dicho de otra manera: la razón crítica, la dialéctica y el positivismo, se constituyen en cosmovisiones que permiten explicar tanto la naturaleza como la sociedad. Como se sabe, esta triada de proposiciones cognitivas, ha trascendido la historia hasta el presente; ello se manifiesta en la mayoría de los estudios académicos en general, los cuales se remiten de una u otra manera a esos orígenes. No obstante su ascendiente, estas corrientes, en su forma primitiva han encontrado diversos obstáculos.

Sobre estos obstáculos que se les presentaron y la transición hacia una modificación de esas concepciones, Cerroni nos dice: "Si se comprende la conexión de fondo que une al kantismo (-hegelianismo) y el positivismo, es decir, la primera gran esquematización de las ciencias tras la crítica llevada a cabo en los siglos XVII y XVIII contra la tradición filosófica <<arcaica>>, y si estamos de acuerdo en el sustancial fracaso de su intento de reconstrucción general del saber como saber intelectual y positivo, puede comprenderse el origen profundo del replanteamiento metodológico que comienza a mitad del siglo XIX. Se trata de un replanteamiento alimentado de una crítica radical, al menos en sus intenciones, de la que quiere sacarlo una nueva esquematización del saber y, fundamentalmente, quisero sacarse la posibilidad de crear una ciencia de la sociedad que no se confunda con las ciencias naturales y que, sin embargo, aproveche la lección de método ofrecida por su lograda y plena emancipación de la naturphilosophie. Después de Hegel y Comte, de hecho, los problemas que dominan la escena del pensamiento teórico se anudan en torno a la posibilidad de poner a punto una metodología capaz tanto de conferir al estudio de la sociedad y de la historia la autonomía científica ya conquistada por las disciplinas físico-naturales" (34)

La modificación de esas cosmovisiones para sustentar el conocimiento específico de lo social, tuvo su particular proceso en cada uno de los connotados herederos de esas concepciones. La raíz kantiana fue la que tuvo un mayor número de confluencias, comparativamente hablando con la influencia directa que ejerció Comte sobre Durkheim y Hegel sobre Marx. Aunque no debemos olvidar que cada una de esas influencias sufrieron los ajustes que los respectivos herederos consideraron necesarios, generalmente se mantuvieron incolúmes los preceptos de la razón crítica.

El surgimiento de las ciencias del espíritu o ciencias sociales, ciencias humanas o de la cultura, como también se les identifica, tuvo como base impugnar la homogeneización que se había hecho de ellas con las ciencias de la naturaleza y establecer la sustentación de una autonomía disciplinaria con

(34) Cerroni, Umberto...op. cit. pp.29-30

teoría y método propios.

El movimiento autonomista para establecer las ciencias humanas o sociales, lo describen Mardones y Ursúa de la manera siguiente: "Nos situamos en el siglo XIX. Hay un paralelismo entre este siglo y la centuria de la ciencia moderna: acontece para las ciencias del hombre un despertar análogo al conocido por las ciencias naturales en aquella época. El estudio sistemático del hombre, de su historia, lengua, usos e instituciones sociales adquiere en este tiempo...una altura comparable a la alcanzada por la ciencia galileico-newtoniana."

"Tampoco sucede este auge de estudios culturales, sociales y humanos, porque sí. El hombre fue desafiado a la altura de finales del siglo XVIII. Tuvo lugar uno de esos acontecimientos que conmueven hasta los cimientos del mundo social y que, según Kant, no se olvidarán jamás: la revolución francesa. Hasta entonces, digámoslo de una forma simplificada y general, la sociedad no constituía un problema para la ciencia...Todavía era posible una visión monolítica, sin problemas, de la conciencia. Hasta cierto punto las relaciones sociales, la cultura, el pasado y porvenir de la sociedad, funcionaba inconscientemente, asemejado a las fuerzas elementales del cosmos. Pero desde el momento en que la sociedad europea hace crisis se convirtió en un problema para sí misma en el nivel de la práctica (modo de organización) y se hizo evidente la ignorancia teórica (modo de comprensión). De esta manera quedaba expedito el camino para la aparición de las ciencias del hombre, y en particular, de las que conciernen a la sociedad. La crisis, el estado crítico, en que se encontraron los hombres y las sociedades occidentales, enfrentados con la necesidad de una nueva reordenación social y de obtener equilibrio, sacudió los espíritus en favor de una intervención consciente y reflejo de la sociedad sobre sí misma"(35)

Como ya habíamos enunciado, el entendimiento de la sociedad se fundó en diversas cosmovisiones. El positivismo sentó sus reales en Francia, en Inglaterra y en los Estados Unidos ponderando el conocimiento de la sociedad desde una perspectiva naturalista, de esta manera: "...el establecimiento de una <<sociología>> se resuelve con la inclusión de las ciencias sociales en el cuadro de las ciencias físico-naturales y el conocimiento de la sociedad se plantea como física social."(36) Bajo ese criterio, el promotor del positivismo establece sus parámetros: "A. Conte pondrá el énfasis en la predicción de los fenómenos. Su <<vivre pour prévoir pour pouvoir>> es todo un indicador del interés que guía el conocimiento positivo. El control y dominio de la naturaleza constituyen el objeto de dicho interés. La amenaza que le ronda es cosificar, reducir a objeto, todo, hasta el hombre mismo...Este positivismo científico va a pretender hacer ciencia social, histórica, económica... acentuyendo la relevancia de las leyes generales para la explicación científica y tratando de subsumir bajo el mismo y único método a todo saber con pretensiones científicas. No

(35) Mardones, J.M. y Ursúa, N. FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES. Ed. Fontamara. Barcelona. 1982.p. 21
(36) Cerroni, Umberto... op. cit. p.26

será, pues, extraño que A. Comte quiera hacer <<física social>>, por ciencia de la sociedad o sociología."(37)

Frente a la pretensión del positivismo de considerar unívocamente las ciencias de la naturaleza y de la sociedad, surge, principalmente en Alemania, una corriente antipositiva que basada en la hermenéutica aspira a establecer la autonomía de las llamadas ciencias sociales o del espíritu. Sobre esta corriente Mardones y Ursúa afirman: "...frente a la filosofía positivista de la ciencia, se fué fraguando en el ámbito alemán, sobre todo, una tendencia anti-positivista. A esta concepción metodológica la vamos a denominar hermenéutica, atendiendo a algunos de sus rasgos más característicos. Entre las figuras representativas de este tipo de pensamiento se encuentran filósofos, historiadores y científicos sociales de la talla de Droysen, Dilthey, Simmel y Max Weber, con los neokantianos de la escuela de Baden; Windelband y Rickert... lo que les unifica a todos estos pensadores en su oposición a la filosofía positivista. El rechazo a las pretensiones del positivismo, sería el primer elemento común. Rechazo al monismo metodológico del positivismo; rechazo a la física-matemática como canon ideal regulador de toda explicación científica; rechazo al afán predictivo y causalista de la reducción de la razón a razón instrumental."(38)

Si bien la consecuencia del pensamiento iluminista fué regresarle al humano su capacidad de razonamiento, los pensadores clásicos promotores de la razón contemporánea no se libraron de las críticas. Pero no obstante, el legado que dejaron Kant, Hegel y Comte para que se ejerciera críticamente la razón ha sido un fundamento insuperable, aunque la exhortación se haya perdido a través del tiempo.

(37) Mardones, J.M. y Ursúa....op. cit. p.22

(38) Ibidem. p. 22

2.- De la razón cognoscitiva a la razón técnica

Habiendo descrito someramente algunas de las ideas generales que sustentan las bases de la razón contemporánea, y teniendo como premisa que estas son antidogmáticas pues encuentran en el mismo ser humano la potencialidad cognoscitiva, subjetiva y crítica del ejercicio de la razón; en el presente inciso procederemos a exponer las pautas que dieron algunos pensadores para promover la configuración de lo que se conoce como las "especializaciones científicas" modernas, particularmente para las Ciencias Sociales.

La especialización en el proceso del conocimiento científico fue necesaria, en algún momento de la historia, para ampliar o profundizar la indagación sobre algunos objetos o hechos de la compleja realidad; y por ello se le daba una autonomía relativa a determinadas áreas de investigación, como fue el caso de la física, la química, la biología y la astronomía, entre otras. A partir de ello, y sin fundamentos muy firmes, establecer las "especializaciones", se convirtió en una práctica común, particularmente en el desempeño de las actividades académicas, con el fin de promover las "autonomías disciplinarias"; pero el sentido que en su origen tuvo el parcelizar el conocimiento se fue perdiendo paulatinamente para modificarse hasta alcanzar esta connotación contemporánea.

Con esa modificación, en lugar de delimitar los objetos de estudio para conocerlos amplia y profundamente y con ello darles una utilidad social, como debería ser su finalidad, se los delimitó para que algunos grupos sociales se apropiaran cognoscitivamente de una parcela de la realidad y la ostentaran como de su propiedad exclusiva, lo que se hacía manifiesto mediante la condena a la penetración de otros "especialistas" de áreas del conocimiento ajenas a la apropiada. Y para evitar esas intromisiones se dedicaban a la búsqueda, exposición y defensa de argumentos gnoseológicos y ontológicos para establecer las fronteras entre las diversas parcelas del conocimiento.

Así la originaria cooperación para el conocimiento o el simple interés por adquirirlo se diluyó para dar paso a una lucha por adquirir la exclusividad y/o establecer hegemonías cognoscitivas sobre parcelas de la realidad.

Este ambiente que caracteriza a la mayoría de las ciencias y/o disciplinas académicas contemporáneas sirve de marco para entender también a las Ciencias Sociales, en las que se ha pretendido establecer fronteras para determinar el alcance del conocimiento de las diversas actividades sociales mediante la formulación de concepciones disciplinarias.

Los argumentos delimitativos para cada una de esas ciencias, por su maleabilidad, ceden con facilidad ante los embates de las otras; por ejemplo, no se puede establecer hasta donde la Ciencia Política, como ciencia del poder, cede paso a la ciencia económica cuya competencia se centra en el estudio de la producción, distribución y consumo de objetos naturales y/o manufacturados. También surge la duda de hasta donde ambas se diluyen frente a la sociología, como teoría de la sociedad, en

la que hay acciones identificadas como políticas y económicas. Y tampoco se puede establecer hasta donde las tres son parte de la historia como devenir de las acciones sociales.

Los intentos por definir los alcances de cada una de esas ciencias, se han quedado en planteamientos subjetivos que sólo los epígonos de quienes hacen las definiciones o los adoradores de utilizar definiciones, las reproducen incuestionablemente.

No obstante lo endeble de los planteamientos pseudocientíficos para sustentar las disciplinas, en las diversas ciencias sociales se fueron delimitando áreas de conocimiento diferenciadas y con ello generando una tradición académica para después coexistir bajo vagas precisiones en los centros educativos.

Esto que es parte fundamental de la estructura escolarizada de nuestro tiempo, no surgió ineducadamente, por un simple descapricho de alguien, sino que tuvo ese proceso de modificación que se sustenta en la necesidad, tal vez inconsciente, del conocimiento diferenciado que se orienta hacia su parcelización operacional.

La sustentación de la necesidad histórica de tener un conocimiento diferenciado de una realidad específica para profundizar en él y colaborar en su avance es lo que calificamos como razón cognoscitiva y la parcelización académica operativizada, es lo que llamamos razón técnica.

La diferencia entre ambas es radical: la primera pasó por un largo período de configuración filosófico-metodológica para llegar a lo que hoy conocemos como ciencias sociales; y la segunda surgió como un producto para justificar la realización de una actividad académica institucionalizada.

En ese proceso, que describiremos con mayor amplitud, lo que denominamos como razón cognoscitiva se formuló debido a la necesidad de diferenciar las formas explicativas de los conocimientos de las ciencias de la naturaleza frente a las de la sociedad, lo que permitió estatuir las ciencias sociales modernas.

La formalización de las Ciencias Sociales se inicia con un debate frente al positivismo y como una corriente en favor de diferenciar las ciencias de la naturaleza y las de la sociedad. Los argumentos en pro y en contra sobre la existencia de un método de conocimiento específico para las segundas, así como la identificación de de su objeto diferenciado, fueron el sustento para pugnar por el "status" de científicidad que se pretendía.

El debate ha sido tan largo debido a que se afirma que las ciencias sociales no tienen la rigurosidad necesaria para ser consideradas como ciencias. Sobre su contenido y sustento, Bernal dice: "Las ciencias de la sociedad son, en conjunto, las disciplinas más recientes e imperfectas; e incluso, en algunos casos, es difícil considerarlas como ciencias en su forma actual. Es más... la tradición científica británica -modificada en la Royal Society- se niega a reconocer como científicas a las disciplinas sociales; y tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos, aunque no en todo el mundo, el término ciencia se reserva exclusivamente para las ciencias naturales. Precisamente debido a que las ciencias sociales estudian las fuentes de la acción humana, tienen una relación mucho más inmediata que las

ciencias naturales con la historia." (39)

Más adelante este autor describe los puntos de vista que niegan el rango de científicidad en las ciencias sociales: "Son muchas las razones que explican el atraso en que se encuentran las ciencias sociales y, entre ellas, es importante aclarar desde un principio cuales son las operativas y cuales son solamente aparentes o engañosas. En primer lugar se han aducido dos razones de carácter filosófico para tratar de probar que es intrínsecamente imposible que las ciencias sociales sean enteramente análogas a las ciencias naturales. La menos importante de estas razones y la más fácil de refutar, es la supuesta imposibilidad de hacer experimentos en las ciencias sociales...La verdadera razón de que los experimentos en gran escala no se puedan ejecutar, consiste en que dichos experimentos requieren de la cooperación plena y voluntaria de quienes intervienen en ellos, sin las restricciones impuestas por la propiedad privada, los intereses privados y el afán de lucro. En realidad los "experimentos" que se han llegado a ejecutar...han sido planeados y llevado a cabo por empleados administrativos de los políticos, siendo tan limitados en su aplicación a la vida social que difícilmente se les puede considerar científicos...la segunda razón que se aduce es la consideración de que las ciencias sociales son intrínsecamente diferentes, debido a que su estudio implica ciertos juicios de valor, los cuales son extraños a las ciencias naturales...Al lado de estas razones ilusorias, hay otras tres que tienen una validez limitada. La primera es la consideración de que las ciencias sociales difieren de las físicas y biológicas en el hecho de que el hombre mismo forma parte de la sociedad a la cual estudia y, por lo tanto, se confunden de tal manera el observador y lo observado que resulta difícil, si no imposible, una investigación verdaderamente científica."

"La segunda razón que se ofrece es la de que, como la sociedad humana es algo más que la suma de los individuos que la integran, su estudio debe ser más complicado que el de la psicología humana. Por consiguiente, dado que el hombre es el más complejo de los animales, el estudio del hombre tiene que ser mucho más complicado que el de las ciencias biológicas y físicas. De acuerdo con este punto de vista se considera que la misma dificultad del campo es suficiente para explicar la lentitud con que se avanza en su estudio."

"La tercera razón que se plantea es inherente al carácter cambiante de la sociedad. En otras ciencias, el progreso se logra a base de una aproximación cada vez mejor al conocimiento de sistemas naturales inmutables o repetitivos, como ocurre en las ciencias físicas, o de sistemas como los de la evolución orgánica, en donde los cambios son tan lentos que resulta difícil ponerlos de manifiesto. En la sociedad, en cambio, las transformaciones ocurren con rapidez y, por lo tanto, antes de que las ciencias sociales lleguen con dificultad a establecer el análisis de una situación determinada, resulta que ésta se ha

(39) Bernal, John D. LA CIENCIA EN NUESTRO TIEMPO. Ed. Nueva Imagen. México. 1981. p. 236

convertido en una situación nueva y diferente."(40)

En torno a estos razonamientos, que cuestionan la rigurosidad científica en las ciencias sociales, Bernal afirma: "De las razones mencionadas no se puede negar la fuerza lógica que tienen las tres primeras, debido a las dificultades particulares a las cuales se enfrentan las ciencias sociales. No obstante, aún considerandolas conjuntamente, es muy discutible que puedan explicar el atraso de las ciencias sociales; en realidad, más bien parecen excusas que razones."(41)

Como Bernal lo señala, desde la perspectiva de los estudiosos de las ciencias naturales, se intenta negar la científicidad en el conocimiento de lo social; ante ello se lanzan una serie de propuestas que pretenden debatir esa posición y sustentar epistemológicamente a las ciencias de la sociedad desde varias perspectivas.

Dicho debate fue protagonizado particularmente por el historicismo alemán que se lanza al rescate de los planteamientos de la razón kantiana para con ello sustentar las diferencias que existen entre las ciencias de la naturaleza y de la sociedad y darles una sustentación epistemológica a las segundas.

Uno de los primeros pensadores que se abocó a la diferenciación entre las ciencias naturales y sociales, especialmente desde una perspectiva metodológica, fue el historiador alemán Johann Gustav Droysen (1808-1884) quien estableció dentro de las polémicas de mediados del siglo XIX una mayor precisión sobre la tarea de las ciencias histórico-sociales, y sobre la validez de sus procedimientos para la investigación.

Droysen se dedicó al análisis de las diversas formas de interpretación, encontrando en la hermenéutica el método adecuado para conocer lo social. De ahí distingue la diferencia entre el método para conocer la naturaleza, al cual lo identifica como el método de la explicación (erklären), al que le opone el método de la comprensión (verstehen) como propio de las ciencias del espíritu o sociales, que también llama "ciencias morales".(42)

El objetivo de las ciencias de la naturaleza, según Droysen, es explicar; porque la naturaleza no tiene memoria que le permita autoconscencia, lo que lleva a entender que las ciencias de la naturaleza solo se explican. A diferencia de ellas, las "ciencias morales" buscan la comprensión del hombre mismo. En palabras de Droysen: "La manifestación de lo singular es comprendida (verstanden) como una manifestación o expresión de lo interior en cuanto se retrotrae a lo interior"(43). Para explicar más ampliamente esa idea de Droysen, Mardones y Ursúa dicen: "...el ser humano expresa su interioridad mediante manifestaciones sensibles y toda expresión humana sensible

(40) Ibidem. pp.239-241.

(41) Ibidem. p. 241.

(42) Cfr. Freund, Julien. LA TEORIA DE LAS CIENCIAS HUMANAS. Ed. Península. España 1975. p.64.

(43) Mardones y Ursúa...op. cit. pp. 22-23

refleja una interioridad. No captar, por lo tanto, es una conducta, hecho histórico o social, esa dimensión interna equivale a no comprenderlo." (44)

El proceso de la comprensión es un proceso largo que se basa en la investigación constante, permanente; según Gadamer: "La fórmula de Droysen para el conocimiento histórico es, pues, <<Comprender investigando>>. En esto se oculta tanto la mediación infinita como la inmediatez última. El concepto de investigación que Droysen vincula aquí con el de comprender debe marcar lo inacabable de la tarea que separa al historiador tan por completo de las perfecciones de creación artística como de la perfecta armonía que instauran la simpatía y el amor entre el yo y el tu. Solo investigando <<sin descanso>> la tradición, describiendo siempre nuevas fuentes y reinterpretándolas sin cesar se va acercando la investigación poco a poco a la <<idea>>...en la investigación incansante de la tradición se logra al final siempre comprender. Para Droysen el proceso de la comprensión retiene pese a toda mediación siempre la marca de la inmediatez última. <<La posibilidad de comprender estriba en la forma congenial con nosotros, de las exteriorizaciones que tenemos ante nosotros como material histórico>>. <<Frente a los hombres, frente a las exteriorizaciones y configuraciones humanas, nos encontramos y nos sentimos en una homogeneidad y reciprocidad esenciales>>. E igual que la comprensión vincula al yo individual con las comunidades morales a las que pertenece, estas mismas comunidades familia, pueblo, religión, son comprensibles porque son expresión" (45).

Esa sustentación que hace Droysen para el conocimiento de las ciencias sociales, esa razón de la historia, establece el fundamento para que Dilthey interpretando la intención del referido historiador, establezca los alcances del conocimiento en las ciencias sociales.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) se plantea como su tarea principal hacer una distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Para hacer esa diferencia parte del contenido de cada una de ellas. El objeto de las ciencias de la naturaleza es, según Dilthey: "...lo que aparece a los sentidos como un caos de excitaciones y sensaciones lógicamente conectadas mediante el conocimiento discursivo o racional" (46). Este tipo de objeto, por sus características, es explicado.

A diferencia de estas, las ciencias del espíritu estudian la realidad directamente, ya que los hechos sociales como hechos espirituales, se presentan a la vivencia tal y como son. Estas pueden ser comprendidas y el comprender implica tener una concepción metodológica propia para las ciencias humanas, pues al mismo universo, el mundo cultural e histórico del hombre, es el marco al que pertenece el investigador y la realidad investigada.

(44) Ibidem. p. 23

(45) Gadamer, Hans-georg. VERDAD Y METODO. Ed. Sígueme. España. 1977. pp. 273-275

(46) Aristóteles, Antonio. INICIACION AL ESTUDIO DEL PENSAMIENTO ACTUAL. Ed. Marsiega. Madrid. España. 1977. pp. 118-119

Sobre ello nos dicen Mardones y Ursúa: "La comprensión se funda para Dilthey en esa identidad sujeto-objeto propio de las ciencias del espíritu. Se justifica de esta manera además la autonomía de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza"(47). Esta afirmación sobre el comportamiento del individuo en la sociedad se fundamenta en una corriente que ubica a las ciencias del espíritu en la psicología, tendencia que se califica como psicologismo, la cual es sostenida por Dilthey en sus primeras propuestas donde resalta la actividad psíquica del individuo por sí mismo.

Esta tendencia en la que se identifica al "primer Dilthey", es atacada por Edmund Husserl en sus "Investigaciones Lógicas" con el argumento de que el comportamiento individual no se manifiesta por sí sólo, sino mediante vivencias reflejadas en la conciencia, dadas por la estimulación social, con lo que el comportamiento individual queda supeditado a la intuición de las esencias y a los conceptos trascendentales.

A causa de la crítica del idealismo fenomenológico, husserliano al psicologismo, Dilthey reforma su teoría inicial sobre el fundamento de las ciencias del espíritu y, sin abandonar completamente la psicología, expone que la hermenéutica, herencia que recibió de su maestro Leopold Von Ranke, es un concepción científica adecuada para las ciencias del espíritu. Sobre la hermenéutica Diltheyana, Aróstegui dice: "Esta ciencia se limita a analizar la estructura <<vivencia-expresión-comprensión>>, que a juicio de Dilthey, es una relación de dependencia fundamental que hace de las ciencias del espíritu un todo autónomo. Este análisis consiste en un complejo proceso que va de la comprensión a la vivencia a través de la expresión...Valiéndose de la hermenéutica y apoyándose en su empirismo radical, Dilthey se enfrenta con el problema de la vida humana; realidad sobre la cual se sustentan las ciencias del espíritu. Y, en primer lugar, la vida se le ofrece como una conexión de relaciones vitales. En cuanto a conexión la vida es una unidad, una totalidad unitaria que constituye la mismidad de la persona...El carácter de totalidad unitaria presta a la vida cierta consistencia y permanencia en la que se dan las cosas y procesos que constituyen las relaciones vitales...Según Dilthey la vida no es naturaleza sino historia...Esta historicidad de la vida humana puede considerarse como el gran descubrimiento de Dilthey, y su legado a la actualidad filosófica. La historicidad comprende, a través del hombre, todos los productos del hombre. También son históricas las ciencias, las matemáticas o la poesía porque todas son producto de la razón humana de la única razón humana que es la razón histórica. Esta función del hombre, de todo el hombre, que es un ser histórico."

"Así considerado, el conocimiento racional es un conocimiento en el que interviene la totalidad de la vida; y la razón histórica abarca y comprende la plenitud de funciones intelectuales, afectivas y volitivas que el hombre realiza."(48)

Como se puede ver, la ponderación que hace Dilthey de las

(47) Mardones y Ursúa...op. cit. p.23

(48) Aróstegui...op. cit. pp. 117-121

ciencias del espíritu es, por primera vez en la historia de las ideas, una concepción superlativa a la de las ciencias de la naturaleza, pues: "Esta distinción implica además, para Dilthey, la adopción de un criterio de valor para ordenar jerárquicamente ambos grupos de ciencias. Establece que las ciencias del espíritu son superiores a las de la naturaleza porque se fundamentan directamente en la realidad conocida de un modo inmediato por la experiencia interna." (49)

La diferencia que encuentra Dilthey entre la explicación, base de las ciencias de la naturaleza, y la comprensión, o sustento de las ciencias del espíritu, es que distintamente de la explicación (que se logra con la desintegración del objeto para su análisis), la comprensión evita descomponer a la manera de la química los datos de la experiencia para reconstruirlos a partir de cierto número de hipótesis intelectuales, ya que considera lo vivido como un dato primario y fundamental sobre el que hay que profundizar abarcándolo en su totalidad, sin que intervengan para nada las divisiones artificiales.

Sobre la comprensión como método, dice Freund: "No hay que confundirlo con la introspección, no solo también porque se aplica también al conocimiento del otro y al de los conjuntos sociales y culturales, sino porque es igualmente una toma de conciencia de los juicios de valor y de las intenciones implicadas en los actos humanos. En oposición a la observación y a la experimentación, que continúan siendo exteriores y extrañas a su objeto, la comprensión intenta coincidir estructuralmente con lo psíquico en movimiento y en acción desarrollándose como un conjunto en una situación concreta y singular. Se trata, pues, de un procedimiento racional y discursivo que obedece a las leyes ordinarias de la lógica, pero que no es puramente racional como un razonamiento, porque se basa además en la simpatía indispensable por la inteligencia de lo singular." (50)

Este razonamiento, esta argumentación en la que Dilthey basa sus propuestas para darle el carácter de cientificidad a las ciencias del espíritu, coinciden con las reflexiones que sobre el mismo tema se hacen en la Escuela de Baden, también identificada como la escuela del neokantismo.

Los pilares de la misma son los neokantianos Windelband y Rickert, quienes tratan esta problemática desde un plano predominantemente lógico de acuerdo al neocriticismo alemán.

La Escuela neokantiana de Baden, fundada por Wilhelm Windelband (1848-1915) se interesa especialmente por la cultura y su desarrollo a través de la historia, teniendo como parámetros la metodología de la ciencia histórica y la lógica de la investigación histórica, en las que se examinan los modelos los fenómenos culturales desde la lógica formal sin que les preocupe el contenido concreto.

Windelband, en su escrito de 1894 "Historia y Ciencia Natural" manifiesta que la distinción que hace Dilthey del objeto de estudio de las ciencias naturales y del espíritu no es

(49) Ibidem, p. 119

(50) Freund, Julien...op.cit. pp. 91-92

importante, ya que lo que importa es su fundamento metafísico. Esta idea la explica Freud de la siguiente manera: "Según Windelband hay que hacer una distinción entre juzgar (urteilen) y apreciar (beurteilen). Las ciencias humanas no se contentan solamente con llevar el juicio sobre la realidad de un hecho, sino que además aprecian su importancia en un conjunto de constelaciones determinadas al mismo tiempo o sucesivamente. De ello se deduce que no basta con dedicarse a determinar el contenido de una ciencia, sino hay que comprenderla de acuerdo al método que se utiliza. En su opinión los epistemólogos han cometido el error de determinar la estructura y de elaborar acto seguido una clasificación de las ciencias sobre la base del objeto particular o contenido que estudian, es decir, sin tener en cuenta más que un sector de la realidad que analizan de manera privilegiada: la física se ocupa de la naturaleza inerte, la biología de la naturaleza viva, etc., la única distinción legítima no puede basarse más que en la particularidad del método utilizado, es decir, en la manera original con que cada ciencia aprehende lo real. En este orden de ideas se pueden distinguir dos categorías esenciales de ciencias, según partan o no de la experiencia: por una parte las ciencias racionales, por la otra las de la experiencia (Erfahrungswissenschaften). Las primeras que comprenden las matemáticas y la filosofía se caracterizan por su método indirecto, puesto que determinan su objeto independientemente de la experiencia y por consiguiente de la percepción; las otras, por el contrario, toman un objeto directamente dado en la experiencia y suponen, pues, originariamente una percepción. Esta segunda categoría se subdivide a su vez en dos niveles: las ciencias nomotéticas, cuya finalidad formal es descubrir las leyes de la naturaleza y del devenir, y las ciencias ideográficas que sólo comprenden el devenir como historia, es decir, que estudian el objeto en su singularidad ya se trate de un ser individual o de un fenómeno cultural particular como una lengua nacional, una religión determinada o un movimiento literario preciso. Si las ciencias nomotéticas se interesan por lo constante y permanente, las otras se vinculan a lo que es único y que sólo se produce una vez." (51)

En esta cita se resume el planteamiento de Windelband, describiendo la distinción entre ciencias nomotéticas e ideográficas donde las primeras tratan de establecer sistemas o leyes generales, como es el caso de las ciencias naturales y todas aquellas que pretenden formular leyes explicativas, y las segundas que se orientan a la determinación de la individualidad de un fenómeno específico cuyo fin es su comprensión.

Por ello para Windelband la contraposición que hace Dilthey entre naturaleza y espíritu pierde su importancia, pues cualquier fenómeno puede investigarse ya sea insertándolo como caso particular dentro de un conjunto de uniformidades ajustadas a ley, o para dilucidar su carácter individual e irrepetible. Con ello desaparece la conexión entre Ciencias Sociales e historiografía, ya que las primeras en la medida que intentan establecer uniformidades que se expresen en forma de leyes, son

(51) Ibidem. pp. 104-105

ciencias naturales de la misma forma que la física; y la segunda puede ser aplicable a sucesos que no tengan relación directa con el hombre y sus condiciones de existencia.

La posición de Windelband fue ampliada por Rickert, alumno suyo, quien se ha considerado uno de los pensadores más destacados de la escuela de Baden. Heinrich Rickert (1863-1936), siguiendo las enseñanzas de Windelband, se propone elaborar un sistema de filosofía para resolver el método de la ciencias culturales, confiriéndoles el mismo rango de cientificidad del que gozaban las ciencias naturales.

Haciendo una variación de las generalizaciones de Windelband sobre ciencias nomotéticas e ideográficas, Rickert determina que las ciencias naturales se sustentan en un método generalizador y las ciencias de la cultura -históricas y/o sociales-, en un método individualizador.

Rickert afirma el carácter autónomo y exterior de la conciencia, con lo que determina su trascendentalidad, propio de la herencia kantiana. Por su condición, la conciencia puede establecer los límites del conocimiento de la naturaleza y de la historia y fundar la autonomía de ambas categorías de ciencias. Rickert se opone de esa manera al naturalismo que naturaliza la conciencia y hace de los objetos culturales simples epifenómenos de la naturaleza. Pero también se opone al historicismo clásico que reduce la conciencia a una simple realidad psicológica. Por ello se debe combatir tanto al imperialismo de las ciencias de la naturaleza como al del historicismo, proponiendo justificaciones lógicas para la delimitación de ambas.

Para contribuir a ello, Rickert expone su perspectiva cognoscitiva en la que considera que hay un límite para el conocimiento, pues lo real es inagotable ya que es doblemente infinito: de manera intensiva y extensiva. El conocimiento, por el contrario, es finito porque está limitado por las condiciones mismas de su ejercicio, es decir, por sus conceptos.

Ni el concepto ni la ciencia pueden abarcar la totalidad de lo real pues no pueden ser su copia, pero sí son la transformación de lo real a conceptos para aprehenderlo. Por ello, toda la ciencia está inevitablemente limitada en la captación de la realidad pues se queda en los conceptos.

Ese criterio lógico se completa con el metodológico, pues para Rickert no hay un método único, universal, sino dos que se limitan de manera recíproca. El límite del conocimiento generalizante es lo singular el del individualizante es lo general, o expuesto de otra manera, la incompatibilidad de los métodos no está en la realidad sino en su distinta conceptualización, pero, en última instancia, la realidad se capta de cualquier manera.

Por ello, según Rickert, resulta inútil, estéril, que se insista en la pretendida imperfección o retraso de las ciencias de la cultura con respecto a las de la naturaleza, con el pretexto de que las primeras no siguieron el método adecuado, el método científico. No se puede recurrir al método generalizante cuando se pretende estudiar un fenómeno singular ni viceversa; hay una imposibilidad lógica.

Expuesta esa distinción, Rickert sostiene que los hechos

sociales son hechos históricos y que los hechos históricos son únicos, individuales. Las ciencias de la cultura, se interesan en fenómenos únicos, irrepetibles, por ello utilizan el método individualizante, el método de la historia, y para el la historia es una ciencia que conoce de los procesos sociales, por lo tanto: "La historia como ciencia no puede exponer la realidad más que la relación con lo particular e individual, nunca en relación con lo general. Lo individual y particular son los únicos que realmente pueden devenir, y cualquier ciencia que trate de convertirse en real en su unicidad puede ser denominada histórica" (52)

En síntesis, las ciencias naturales pueden ser experimentables por las regularidades que se presentan en su objeto de estudio, y las de la cultura o ciencias sociales, solo pueden obtener las particularidades del proceso histórico. Entendido esto, nos preguntaríamos: cómo se puede seleccionar un objeto de estudio de la historia ante la intensidad y extensión del mismo?. Reproduciendo la idea de Rickert sobre el particular, Rossi afirma que: "...considerar un objeto como individual significa determinarlo en su forma de individuo, fundado sobre una <<relación de valor>> con ciertos criterios que han permitido aislarlo y caracterizarlo. El mundo histórico se presenta en consecuencia como una multiplicidad organizada de individuos, pertenecientes a una totalidad e insertos en un proceso de desarrollo, su base está constituida por la referencia de la realidad empírica al mundo de los valores, que lo califica como el mundo de la <<cultura>>. El campo de investigación del conocimiento histórico es la cultura; los valores a los cuales ella refiere su objeto propio son los valores culturales; las disciplinas que la constituyen son las ciencias de la cultura, y estas comprenden también disciplinas nomotéticas, subordinadas a la orientación fundamental del edificio de las ciencias de la cultura, sobre la base de la <<relación de valor>>." (53)

Esos dos principios, particularmente del objeto histórico y relación de valor, serán parte sustancial de las bases epistemológico-metodológicas de Max Weber.

Weber (1864-1920), amigo y seguidor de Rickert tiene como punto de partida los planteamientos hechos por dicho autor para diferenciar las ciencias naturales de las sociales con una mayor precisión. Weber parte de la premisa de que la realidad empírica es infinita tanto intensiva como extensivamente, por lo que el problema de la ciencia empírica es la elección de los objetos que va a estudiar para ordenarlos conceptualmente.

Para Weber la selección del objeto en las ciencias naturales se hace desde un punto de vista práctico, dirigido a lo técnicamente útil, con la esperanza de lograr mediante la abstracción generalizante y del análisis de lo empírico en sus conexiones legales, un conocimiento "objetivo" y "libre de

(52) Ibidem. pp. 109-110.

(53) Rossi, Pietro. INTRODUCCION. en Weber, Max. ENSAYOS SOBRE METODOLOGIA SOCIOLOGICA. Amorrortu editores. Argentina. 1978. p.15.

valores", un conocimiento monista de la totalidad de la realidad que cobra forma de un sistema conceptual provisto de validez metafísica y formulación matemática. En las ciencias naturales la ampliación del conocimiento teórico se ligaba directamente al aumento de las posibilidades técnico-prácticas. (54)

El criterio para seleccionar el objeto de estudio fue, para Weber, la búsqueda de rasgos generales que caracterizaran a los fenómenos empíricos para que se ampliara el conocimiento teórico y, por ende, el avance técnico práctico. Esto, según el autor, era propio de las ciencias de la naturaleza.

En el caso de las ciencias de la cultura o ciencias sociales, que se formaron después de las naturales, se les orientó a seguir los pasos de sus predecesoras por los éxitos ahí logrados. Y se trató, mediante la imitación de métodos, lograr avances similares.

Ante el fracaso de equiparar las formas de conocimiento de la naturaleza y la sociedad, Weber afirma que como los fenómenos naturales son tomados como hechos frente a los cuales no se puede tener una posición valorativa, carecen de significatividad. En cambio frente a los fenómenos sociales es inevitable la toma de posición valorativa por lo que se hacen significativos.

Para Weber: "Las ciencias sociales parten, pues, de las valoraciones que los científicos inevitablemente emiten acerca de los fenómenos de la realidad social. Dichas valoraciones producto de la época y el lugar en que surgen, son asimismo, en cada caso, resultado de una elección individual. De este modo, según Weber, cada científico elige fenómenos significativos relacionados con los valores que suscita." (55)

Para ese autor, los objetos de estudio de la sociedad tienen su propia complejidad, y ante la misma, los investigadores seleccionan subjetivamente, de conformidad con sus valores, la parte que es digna de conocerse por la significación que tiene, así como por la particularidad del fenómeno.

En palabras de Weber: "La ciencia social que queremos promover es una ciencia de la realidad. Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmersos, en su especificidad; queremos comprender, por un lado, la conexión y significación cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por el otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así-y-no-de-otro modo. Ahora bien, tan pronto como tratamos de reflexionar sobre la manera en que se nos presenta inmediatamente, la vida nos ofrece una multiplicidad infinita de procesos que surgen y desaparecen, sucesiva y simultáneamente, tanto <<dentro>> como <<fuera>> de nosotros mismos. Y la infinitud absoluta de esta multiplicidad para nada disminuye, en su dimensión intensiva, cuando consideramos aisladamente un objeto singular -por ejemplo, un acto concreto de intercambio-, tan pronto como procuramos con seriedad describirlo de manera exhaustiva en todos sus componentes individuales: tal infinitud subsiste todavía más, como es obvio, si intentamos comprenderlo en su condicionamiento causal.

(54) Weber, Max...Ibidem. p.74

(55) Gil, Martha Cecilia. MAX WEBER. Edicol. México. 1978.p. 56.

Cualquier conocimiento conceptual de la realidad infinita por la mente humana finita descansa en el supuesto tácito de que sólo una parte finita de la realidad constituye el objeto de investigación científica, parte que debe ser <<esencial>> en el sentido que merece ser conocida... El interés de las ciencias sociales parte sin duda alguna, de la configuración real y, por tanto, individual de la vida social que nos circunda, considerada en sus conexiones más universales, más no por ello, naturalmente, de índole menos individual, así como en su ser, devenidas a partir de otras condiciones sociales que a su vez, evidentemente se presentan como individuales." (56)

La peculiaridad de las ciencias sociales es, a diferencia de las ciencias de la naturaleza, la particularidad o individualidad de cada uno de los fenómenos, por lo cual, las ciencias se pueden clasificar no a partir de su objeto, sino de su método. Es en esto que Weber sigue los pasos de Rickert para dar a las ciencias sociales su lugar. Si bien, las propuestas metodológicas de Weber son mucho más ricas que lo que aquí se expone, recordemos que nuestro interés era resaltar los razonamientos expuestos por el autor para delimitar, con la sustentación de una razón cognoscitiva, el contexto de las ciencias sociales.

Lo que hemos descrito hasta aquí ha sido expresión de algunas de las ideas fundamentales de diversos pensadores alemanes que promovieron la argumentación lógica, ontológica y metodológica para estimular la racionalidad cognoscitiva como objetivo de las ciencias sociales. Pero esto no es coto cerrado de ellos, esto también se hizo en Francia, donde encontramos como principal promotor de esta inquietud al sociólogo Emile Durkheim.

Como se recordará, por lo expuesto en el apartado anterior, Comte fue uno de los entusiastas herederos del iluminismo en Francia. Y dentro de ese marco elaboró sus reflexiones para la interpretación científica de los fenómenos sociales. Durkheim, con su propio estilo, rescató esos planteamientos al grado que se le ha considerado como el heredero directo de Augusto Comte en el terreno de la investigación científica sobre lo social. Si bien Durkheim conoció la obra de Kant y del neokantismo francés mediante los escritos de Renouvier, el ascendiente para su formación académica en la esfera de lo social lo recibió de la obra de Comte, con quien compartía el rechazo a la filosofía sustancialista, cuya tendencia era colocar a la conciencia colectiva de los grupos sociales como una sustancia separada; pero ello no excluyó que tuviera alguna influencia del pensamiento de Kant, particularmente el ejercicio de la crítica.

Con esta doble influencia: la ciencia de la sociedad de Comte y la razón crítica kantiana, Durkheim propone su base científica de lo social. Sobre esa formación y sus efectos, Alpert dice, parafraseando a Bouglé, que: "El durkheimismo es un kantismo revisado y completado por el comtismo" (57). Ello nos

(56) Weber, Max...op. cit. pp. 61-63.

(57) Alpert, Harry. DURKHEIM. Fondo de Cultura Económica. México. 1945. p.32

indica que la crítica kantiana es orientada al objeto de estudio que propuso como y desarrolló Durkheim.

Durkheim (1858-1917), buscó fundamentar su concepción de la sociedad y la delimitación de su objeto frente a otras áreas del conocimiento, como lo habían hecho en su momento los neokantianos y Weber. Para ello, el sociólogo francés adoptó el interés positivista por el empirismo y le dió importancia al entendimiento del grupo, de la colectividad, para que se identificara lo determinante de la conducta humana. (58)

En su obra "Las reglas del método sociológico", además de la proposición de un método de estudio para los fenómenos sociales, Durkheim manifiesta su interés por delimitar el contenido de la sociología o ciencia de la sociedad y, a diferencia de Rickert y de Weber, se propuso partir de su objeto de estudio, de la sociedad misma.

El objeto de estudio de la sociología es la sociedad, pero no la sociedad de individuos yuxtapuestos, sino la sociedad que crea y reproduce una conciencia colectiva. Ahora, el estudio de la sociedad no se hace mediante una percepción simple, prejuiciosa, sino mediante aquellos aspectos trascendentes que el autor identifica como hecho social.

Sobre esa idea nos dice Durkheim en su prefacio a la primera edición del escrito referido: "Uno está tan poco acostumbrado a tratar científicamente los hechos sociales, que posiblemente algunas de las proposiciones contenidas en esta obra sorprendan al lector. Sin embargo, si es verdad que existe una ciencia de las sociedades, es lícito esperar que no consista sólo en una paráfrasis de los prejuicios tradicionales, sino que no nos muestre las cosas de otra manera de como aparecen al vulgo, ya que el objeto de toda ciencia es realizar descubrimientos y dado que todo descubrimiento desconcierta en alguna medida a las opiniones recibidas, a menos que en sociología se quiera otorgar al sentido común una autoridad que hace tiempo ha perdido en las otras ciencias - y que no se sabe a raíz de qué le correspondería- es necesario que el estudioso decida resueltamente no dejarse intimidar por el resultado de sus investigaciones siempre que estas hayan sido realizadas metódicamente. Si bien el buscar la paradoja es propio de un sofista, el evitarla cuando los hechos la imponen, es propio de un espíritu sin coraje o sin fe en la ciencia... pedimos al lector que recuerde... que las maneras de pensar a las que está más acostumbrado - son más contrarias que favorecedoras del estudio científico de los hechos sociales y que, por tanto, debe ponerse en guardia en contra de sus primeras impresiones." (59)

Hecha esta advertencia, el autor establece la diferencia entre las ciencias sociales y otras áreas del conocimiento. Sobre ello dice: "Nosotros separamos el reino psicológico del reino social, de la misma manera los espiritualistas lo separan del reino biológico; como ellos, rehúsan explicar lo más complejo por lo más simple. Sin embargo, en verdad ninguno de los

(58) Cfr. Timasheff, Nicolás S. LA TEORÍA SOCIOLOGICA. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1967. p.14.

(59) Durkheim, Emilio. LAS REGLAS DEL METODO SOCIOLOGICO. Ed. Quinto Sol. México. p. 7

calificativos puede sernos aplicado con precisión: el único que aceptamos es el de racionalista. En efecto, nuestro principal objetivo es extender el racionalismo científico a la conducta humana, demostrando que, considerada en el pasado es reducible a relaciones de causa-efecto, que una operación igualmente racional puede transformar seguidamente en reglas de acción para el futuro. Lo que se ha llamado nuestro positivismo es sólo una consecuencia de este racionalismo. Sólo puede sentirse un tentado a prescindir de los hechos, ya sea para comprenderlos o para dirigir su desarrollo, en la medida en que se los considere irracionales. Si aparecen como totalmente inteligibles, son satisfactorios en sí, tanto para la ciencia como para la práctica; para la ciencia, porque entonces no hay motivo para buscar fuera de ella su razón de ser; para la práctica, porque su utilidad es una de esas razones." (60)

La delimitación del objeto y su utilidad, tienen como parámetro el principio racionalista heredado del iluminismo, con el que impugna las razones místicas. Inmerso en ese entusiasmo, Durkheim dice: "Creemos entonces que, sobre todo en esta época de misticismo renaciente, semejante empresa puede y debe ser acogida sin inquietud y hasta con simpatía por todos los que, aun estando en desacuerdo con algunos de nuestros puntos de vista, comparten nuestra fe en el porvenir de la razón" (61)

Partiendo de ese supuesto, Durkheim formaliza el objeto de estudio de la sociología cuando dice: "Ya no hay sociólogos que nieguen a la sociología toda clase de especificidad. Pero por estar compuesta la sociedad solamente de individuos el sentido común llega a suponer que la vida social no puede tener otro sustrato que la conciencia individual; de otra manera, parecería que flotara en el aire, que planeara en el vacío... Si se nos admite que esta síntesis sui generis que constituye toda sociedad, origina fenómenos nuevos diferentes de los que tienen lugar en las conciencias solitarias, es preciso admitir que estos hechos específicos residen en la sociedad misma que los produce y no en sus partes, es decir, en sus miembros. Entonces en este sentido son exteriores a las conciencias individuales, consideradas como tales, de la misma manera que las características distintivas de la vida son exteriores a las sustancias minerales que componen al ser vivo. No se las puede reducir a los elementos sin contradecirse, ya que por definición suponen otra cosa que lo que contienen esos elementos. De esta manera se justifica sobre la base de una nueva razón la separación que ya habíamos establecido entre la psicología propiamente dicha, o ciencia del individuo mental, y la sociología" (62)

Como se puede ver en el planteamiento del autor ya no se separa el contenido de las ciencias naturales y de las sociales, sino que, dentro de la gama de actividades del ser humano, hace la separación entre el comportamiento individual (psicología) y el comportamiento social objeto de la disciplina sociológica. En esta separación entre el pensamiento individual y el social

(60) Ibidem. pp.8-9

(61) Ibidem. p.9

(62) Ibidem. pp.14-15

podemos ver que se encuentra uno de los principios básicos que lleva a la división disciplinaria en las ciencias que se interesan por los asuntos de la humanidad.

Esta referencia se hace con la idea de resaltar que a partir del tipo de actividad o contexto que tienen los diversos grupos sociales, se van separando las áreas de conocimiento y eso va permitiendo que se constituyan las diversas disciplinas del conocimiento de lo social.

Como se puede ver, en las ideas de los autores descritas hasta el momento, hemos visto como una constante el interés de dividir, ya sea desde una perspectiva metodológica o temática, las áreas del conocimiento con la intención de configurar estructuras académico-disciplinarias que permita diferenciar, inicialmente las ciencias sociales de las de la naturaleza y en una segunda instancia diferenciar a las ciencias de la sociedad entre sí mismas.

Como se ha visto, la herencia de la propuesta del conocimiento racional de Kant y Comte fructificaron para que posteriormente se hiciera una delimitación racional de áreas de conocimiento de conformidad con fines de utilidad social. Del primero encontramos el reflejo en los neokantianos y Weber, con la mediación de Dilthey, y del segundo en Durkheim. El entusiasmo que esos autores depositaron en la razón iluminista, había logrado en ese ámbito su objetivo al devolver al ser humano, individual y social, su razón autónoma. Y con fundamento en ella formular una lógica propia y una fundamentación epistemológica acerca del mundo que les rodeaba, o más específicamente, sobre la parte que les interesaba conocer, es decir, sobre el conocimiento de lo social.

Pero esta ilustración no agota el planteamiento de las propuestas originarias de la razón contemporánea, ya que a las ideas de Kant y Comte, habíamos yuxtapuesto la inquietud intelectual de otro pensador, también entusiasta epígono del iluminismo, nos referimos a Hegel.

Intencionadamente separáramos al, en un tiempo, filósofo de Jena, de la secuencia de la exposición, debido a que su propuesta además de haber establecido una de las bases para la crítica de la razón mística, también estableció el germen de su propia crítica, de su autocrítica. La dialéctica, núcleo de la filosofía hegeliana, es el germen de de la razón transformadora.

La obra de Hegel, consecuencia de la filosofía especulativa de sus predecesores Kant, Fichte y Schelling, tuvo como finalidad fundar un sistema explicativo del ser humano en el mundo, mediante el método dialéctico. Hegel con su sistema filosófico fundó una escuela, pero al morir el maestro (1831) ésta se dividió entre hegelianos de "derecha" y hegelianos de "izquierda". A los de la primera corriente también se le identificó como hegelianos ortodoxos entre quienes se encontraban G.A.Gabler, quien ocupó la cátedra de Hegel, K.Fr. Goschel y H.F.W.Hinrichs, y su tarea fue la difusión de las enseñanzas del maestro. Los segundos, también identificados como "jóvenes hegelianos", desde una posición más radical se orientaron, con esas herramientas a la interpretación de la realidad misma. Eran partícipes de este movimiento D.F. Strauss,

Edgar y Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Max Stirner, D. Openheim, Arnold Ruge, Karl Marx, Friedrich Engels y Moses Hess. Si bien el movimiento de los jóvenes hegelianos no era homogéneo, de Hegel mantuvieron una base común; la crítica.

Entre los escritos más destacados de este movimiento están "La vida de Jesús" de Strauss, que resquebrajó los supuestos místicos y dogmáticos de los teólogos cristianos. Bruno Bauer propuso en "Crítica de los sinópticos" y "cristianismo redescubierto" una filosofía de la autoconciencia para que se considerara que los evangelios son obra de hombres concretos, y propuso, siguiendo a Hegel, que el impulso motor de la historia es la autoconciencia. Ludwig Feuerbach, escribió la significativa obra "La esencia del cristianismo" en donde fundamenta antropológicamente la concepción religiosa de la sociedad, vigente en su tiempo, y con su perspectiva materialista establece la esencia divina en el propio ser humano. (63)

En este medio ambiente, Marx, quien cultivó de una manera especial el ejercicio de la crítica, corona el rompimiento de la concepción materialista de la historia con la idealista. Si en el sistema de Hegel el Derecho y el Estado son expresión de la racionalidad social, para Marx eso no es más que una manifestación del idealismo, ante ello hay que hacer una inversión, para que se entienda la vida económica, política y espiritual en todas sus contradicciones, y con ello se podrá ordenar el pensamiento de tal manera que se eliminen las lucubraciones metafísicas y haya una vinculación con la realidad de forma directa y práctica.

Con ello impugna el idealismo, teniendo aún las limitantes de su momento, que ilustra el autor referido de la siguiente manera: "Si se considera que, para Marx, la autoconciencia sustituye ya entonces a la divinidad y que las pruebas de la existencia de Dios eran pruebas de la existencia de la autoconciencia humana, pueden resultar claros los objetivos que se proponía y la intención que abrigaba: entrar en conflicto con las fuerzas históricas que obstaculizan la actividad de la autoconciencia y que para él eran todavía históricamente incomprensibles." (64)

De entre sus escritos, su tesis doctoral fue uno de los primeros donde plasmó su posición filosófica ante la herencia que había recibido del hegelianismo en el que reflejó su asidua y sistemática forma de trabajar. Sobre el proceso de elaboración de ese escrito, Mehering dice que: "El carácter de Marx y su afán acuciante e insaciable del saber, que le impulsaba a atacar apresuradamente los problemas más difíciles, unido a aquel espíritu crítico inexorable que le impedía resolverlos atropelladamente, imprimía ya entonces como había de imprimir a lo largo de su vida, un ritmo de lentitud en sus trabajos. Fiel a esta manera de ser, tuvo que hundirse, antes de comenzar a escribir, en las simas más profundas de la filosofía griega..." (65)

Con su tesis doctoral, Marx adquiere un gran interés por la

(63) Cfr. Vranicki, Pedrag, HISTORIA DEL MARXISMO, vol. I. Ediciones Sigüeme, colección Agora, España 1977. pp.27-31.

(64) Ibidem. p. 4

(65) Mehering, Franz. CARLOS MARX. Ed Grijalbo, México. p.36

vida académica. Tenía la intención de incorporarse a la Universidad de Bonn con apoyo de Bruno Bauer, pero el cambio en la política del Estado se lo impidió. Se incorpora al "Doktorklub", formado como un grupo de discusión por los jóvenes hegelianos en Berlín, para analizar las tesis hegelianas y realizar actividades periodísticas que se canalizaban por la "Rheinische Zeitung". Es ese proceso: "Marx va abandonando poco a poco la esfera del idealismo y se da cuenta de que el humanismo y la emancipación del hombre obligan a combatir en el terreno concreto de la historia y no sólo en el del pensamiento. Era lógico que, por este camino, acabase enfrentándose con sus ex-amigos del "Doktorklub", que habían adoptado el nombre de libres....Desprovistos de una base real de clase, los "libres" se sumergían en la filosofía idealista de la autoconciencia, creyendo resolver los problemas del mundo en base de radicalismo, de ateísmo, de declaraciones, etc." (66)

Bajo la influencia de su tiempo, Marx fortalece el rompimiento con el idealismo y consolida su posición filosófica. Sobre ello Vranicki dice: "La concepción de la autoconciencia, en definitiva, la libertad, no tiene ya sólo un valor contemplativo sino que afecta directamente al problema de las relaciones con la realidad. Aunque sea todavía desde una perspectiva de joven hegeliano, Marx se plantea, ya desde ahora, el problema de la praxis histórica como uno de los temas fundamentales." (67)

Con ese cúmulo de experiencia Marx empezó a tomar su propia vía en el pensamiento crítico. Entre sus primeros escritos filosófico-políticos se encuentran la "Crítica de la filosofía del derecho de Hegel" en la que se hace una revisión crítica de la filosofía política del maestro, y los "manuscritos económico-filosóficos de 1844" en donde expuso diversos problemas de filosofía, historia, derecho, economía y antropología que le llevaron a entender al hombre en su relación con la naturaleza y la sociedad. En este trabajo: "La crítica de Marx...no sólo muestra la conexión de teoría y praxis, sino que coincide a la propia esencia histórica del hombre como totalidad de la praxis humana: la llamada esfera teórica e ideológica no sólo es una parte constituyente de esa totalidad, sino que no puede ser entendida en modo alguno fuera de ella." (68)

Tomando el camino de la crítica de manera independiente frente a las corrientes vigentes, Marx discutió sus ideas con las de Engels, en quien encontró al interlocutor adecuado, para conjuntamente formar su concepción. De ella salieron dos escritos conjuntos: "La sagrada familia" y la "Ideología alemana" en las obras se plasma la posición de los autores frente a los hegelianos de izquierda. Sobre ello dice Vranicki: "A la concepción joven-hegeliana de la autoconciencia y de la crítica-crítica, oponen ahora Marx y Engels su propia postura original. No se debe partir de presupuestos arbitrarios, sino de individuos reales, que encuentran unas determinadas condiciones vitales pero que al mismo tiempo las crean con su propia acción."

(66) Vranicki...op. cit. p.44

(67) Ibidem. pp.39-40

(68) Ibidem. p.79

El primer presupuesto de toda la historia humana es, pues, la existencia de individuos humanos vivientes, y la primera constatación, se refiere a la organización física de esos individuos y de su relación con el resto de la naturaleza...La concepción del hombre como ser práctico es el fundamento mismo de todas estas consideraciones. Sólo remitiendonos a esta concepción podemos entender las ideas relativas a la producción humana, a los medios de producción como elementos de la praxis, a las relaciones que se crean en esta formación práctica de la vida, así como a la conciencia de tal producción. (69)

El criterio de la práctica lo expone Marx en el apretado resumen de sus "tesis sobre Feuerbach" que, según Engels, no estaba para imprimirse, el autor que estamos citando dice sobre ello: "En la medida en que el hombre es un ser práctico, es también un ser activo. El hombre no es sólo un producto de las circunstancias, sino que es, al mismo tiempo, creador de circunstancias. Y la coincidencia de la variación de las circunstancias y de la actividad humana es precisamente la praxis revolucionaria" (70)

Además de hacer evidente la relación entre la conciencia y la praxis expone otros dos elementos fundamentales, a saber: la autocrítica y la transformación. Sobre la primera, en la tercera de las tesis citadas dice: "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 producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado" (71). Esa idea de la teoría, además de referirse a la dialéctica del ser humano con su medio ambiente se refiere a la capacidad de la autocrítica, de que el educador sea educado, de que el que enseña sea consciente de su propia ignorancia.

Sobre el elemento transformador, Marx hace referencia en sus tesis novena y décimoprimeras a la conciencia y su trascendencia. En la primera de ellas dice: "A lo que más llega el materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la "sociedad civil" ". La sociedad civil de individuos yuxtapuestos, sólo es percibida, o como dice la tesis once, interpretada. Ante esa actitud en la que "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo", se debe asumir una posición crítica porque: "...de lo que se trata es de transformarlo" (72)

Si bien en las obras de "juventud" que hemos enunciado no se encuentra un desarrollo de la concepción del mundo por Marx, que hay en sus obras posteriores, si se identifica su posición crítica y autocrítica, así como su convicción del ejercicio de la praxis transformadora. Y aunque su propuesta no se exponga de manera académica, como podía apreciarse en el caso de los otros autores, está en su idea explicar el mundo como una

(69) Ibidem. p. 103

(70) Ibidem. p. 100

(71) Marx, Carlos. TESIS SOBRE FEUERBACH, p. 228

(72) Ibidem. p. 229

totalidad para transformarlo mediante la praxis constante. Esto se hace más evidente en su célebre texto "Manifiesto del Partido Comunista", así como en "El método de la economía política" y en "El capital", en los que se refiere al conocimiento como momento y como proceso histórico-social, como teoría de la realidad y como práctica transformadora, como razón social y utopía revolucionaria.

En la primera de las obras referidas se expresa la célebre frase: "La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases". (73) Esta apreciación teórica de la dialéctica social, la precisa en un párrafo posterior en el que dice: "...en los períodos en que la lucha de clases se acerca a su desenlace, el proceso de desintegración de la Clase dominante, de toda la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento y tan agudo que una pequeña fracción de esa Clase reniega de ella y se adhiere a la Clase revolucionaria, a la clase en cuyas manos está el porvenir. Y así como antes una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, en nuestros días, un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado hasta la comprensión teórica del conjunto del movimiento histórico." (74)

Este entendimiento de la dialéctica social en el proceso histórico no es comúnmente aceptado; es la perspectiva de un grupo que esclarece lo que la cognoscitividad académica elude. Ello lo decían Marx y Engels en el texto referido cuando afirman "Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo".

"No son sino la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos... ¿Qué demuestra la historia de las ideas sino que la producción intelectual se transforma con la producción material? las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante." (75)

Las ideas dominantes explican el mundo y se explican a sí mismas; las ideas revolucionarias lo transforman y se transforman. "Cuando se habla de ideas que revolucionan toda una sociedad, se expresa solamente el hecho de que en el seno de la vieja sociedad se han formado los elementos de una nueva, y la disolución de las viejas ideas marcha a la par con la disolución de las antiguas condiciones de vida." (76)

La revolución transformadora tendrá mayores posibilidades de realización si se conoce el proceso histórico, y esto se hará cuando a partir del presente se identifiquen las pautas que mediante la autocrítica permitan la comprensión del pasado. Sobre esto dice Marx: "La así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a

(73) Marx, Karl y Engels, Friedrich. MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA. Ed. Progreso. Moscú. p.30

(74) Ibidem. p. 41

(75) Ibidem. p. 51

(76) Ibidem. p. 51

las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma, y dado que sólo en raras ocasiones, y únicamente en condiciones bien determinadas, es capaz de criticarse a sí misma... las concibe de manera unilateral. La religión cristiana fue capaz de ayudar a comprender de una manera objetiva las mitologías anteriores sólo cuando llegó a estar dispuesta hasta cierto punto... a su propia autocritica. Del mismo modo, la economía burguesa, únicamente llegó a comprender la sociedad feudal, antigua y oriental, cuando comenzó a criticarse a sí misma. Precisamente porque la economía burguesa nos se identificó pura y simplemente con el pasado fabricándose mitos, su crítica de las sociedades precedentes, sobre todo del feudalismo contra el cual tuvo que luchar directamente, fue semejante a la crítica dirigida por el cristianismo contra el paganismo... Como en general en toda ciencia histórica, social, al observar el desarrollo de las categorías económicas hay que tener siempre en cuenta que el sujeto -la moderna sociedad burguesa- en este caso -es algo dado tanto en la realidad como en la mente, y que las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada, de este sujeto, y que por lo tanto, aún desde el punto de vista científico, su existencia de ningún modo comienza en el momento en el que se comienza a hablar de ella como tal. Este hecho debe ser tenido en cuenta porque ofrece elementos decisivos para la división de nuestro estudio... en la sociedad burguesa... la agricultura se transforma cada vez más en una simple rama de la industria y es dominada completamente por el capital. Lo mismo ocurre con la renta del suelo. En todas las formas en las que domina la propiedad de la tierra, la relación con la naturaleza es aún predominante. En cambio, en aquellas donde reina el capital, (predomina) el elemento socialmente, históricamente creado. No se puede comprender la renta del suelo sin el capital, pero se puede comprender el capital sin la renta del suelo. El capital es la potencia económica que lo domina todo en la sociedad burguesa. Debe constituir el punto de partida y el punto de llegada, y debe considerarse antes que la propiedad de la tierra. Una vez que ambos hayan sido considerados separadamente, deberá examinarse su relación recíproca."

"En consecuencia sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinadas. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso del que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso de su desarrollo histórico. No se trata de la posición de que las relaciones económicas asumen históricamente en la sucesión de las distintas formas de sociedades. Mucho menos de su orden de sucesión "en la idea" (Proudhon) (una representación nebulosa del movimiento histórico). Se trata de su articulación en el interior de la moderna sociedad burguesa." (77)

(77) Marx, Karl. ELEMENTOS FUNDAMENTALES PARA LA CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA. Ed. Siglo XXI. Vol. I. 1975. pp. 28-29

El conocimiento del proceso histórico, en síntesis, nos permite comprender la realidad vigente sobre la cual debemos actuar. Estas consideraciones se formalizan en el amplio trabajo con el que Marx concluyó su obra y su vida: El capital.

Este trabajo ha sido determinado como la concepción económica de Marx, lo que ha provocado una serie de interpretaciones y discrepancias en torno al mismo. A nuestro parecer, el subtítulo pone en cuestión que la obra sea eminentemente economicista: Crítica de la economía política.

Haciendo referencia a ese subtítulo, Vranicki dice: "El término "crítica" debe entenderse aquí, no como indicación de errores y defectos, sino en el sentido histórico, más amplio, de superación dialéctica de una ciencia que es sustancialmente la teoría misma de la sociedad burguesa. Esa crítica está animada por el propósito fundamental de superar la sociedad en la que se funda la economía política. El capital está, pues, estrechamente vinculado con la concepción marxiana de la historia y del hombre, elaborada en el periodo anterior a la redacción de la obra. Igualmente estrecha es su vinculación con los análisis teóricos de la sociedad burguesa proporcionados por la economía política clásica. Pero...lo que diferencia radicalmente a Marx de todos los economistas es su concepción de la historia y del hombre, concepción que le permite resolver determinados problemas específicos de las relaciones económicas con una profundidad y una coherencia desconocidas para quienes habían intentado elaborar la teoría de la sociedad burguesa." (78)

Por ello, hablar de "El capital", trasciende el entendimiento exclusivo de la economía para referirse a una cosmovisión histórico-dialéctica de la sociedad. Según el autor que citamos: "El capital es, para Marx, la categoría central del capitalismo, y en el modo de concebir esa categoría radica la diferencia esencial entre su posición teórica y la clásica y apologetica de la economía política burguesa. No es exagerado decir que en la concepción marxiana del capital, y en las consecuencias que de ella se derivan, está contenido el fundamento teórico de su obra y de su crítica histórica." (79)

El capital es una explicación histórica de las relaciones sociales de producción, pero además es una crítica que tiende hacia la transformación de un régimen social inequitativo que está en su misma base. Marx lo explicitó cuando afirmaba: "A qué tiende la acumulación originaria del capital, es decir, su génesis histórica? Cuando no se limita a convertir directamente al esclavo y al siervo de la gleba en obrero asalariado, determinando por tanto un simple cambio de forma, la acumulación originaria significa pura y exclusivamente la expropiación del productor directo, o lo que es lo mismo, la destrucción de la propiedad privada basada en el trabajo."

"La propiedad privada, por oposición a la propiedad social, colectiva, sólo existe allí donde los instrumentos de trabajo y las condiciones externas de este pertenecen en propiedad a los

(78) Vranicki, Fedrag...op.cit. pp. 137-138

(79) Ibidem. p. 143

particulares. Pero este carácter de la propiedad privada es muy distinto, según que estos particulares sean obreros o personas que no trabajen. Las infinitas modalidades que ha primera vista presenta este derecho son todas situaciones intermedias que oscilan entre estos dos extremos."

"La propiedad privada del trabajador sobre sus medios de producción es la base de la pequeña industria y ésta una condición necesaria para el desarrollo de la producción social y de la libre individualidad del propio trabajador. Cierzo es que este sistema de producción existe también bajo la esclavitud, bajo la servidumbre de la gleba y en otros regimenes de anulación de la personalidad. Pero sólo florece, sólo despliega todas sus energías, sólo conquista su forma clásica adecuada allí donde el trabajador es propietario libre de las condiciones de trabajo manejadas por él mismo... Este régimen supone la diseminación de la tierra y de los demás medios de producción. Excluye la concentración de estos, y excluye también la cooperación, la división del trabajo dentro de los mismos procesos de producción, la conquista y regulación social de la naturaleza, el libre desarrollo de las fuerzas sociales productivas. Sólo es compatible con los estrechos límites elementales, primitivos, de la producción y la sociedad. Querer eternizarlo equivaldría, como acertadamente dice Pécqueur, a "decretar la mediocridad general". Al llegar a un cierto grado de progreso, el mismo alumbró los medios materiales para su destrucción. A partir de este momento, en el seno de la sociedad se agitan fuerzas y pasiones que se sienten cohibidas por él. Hacese necesario destruirlo y es destruido. Su destrucción, la transformación de los medios de producción, individuales y desperdigados en medios sociales y concentrados de producción, y, por tanto, de la propiedad raquítica de muchos en propiedad gigantesca de pocos, o lo que es lo mismo la expropiación que priva a la gran masa del pueblo de la tierra y de los medios de vida e instrumentos de trabajo, esta espantosa y difícil expropiación de la masa del pueblo, forma la prehistoria del capital. Abarca toda una serie de métodos violentos, entre los cuales sólo hemos pasado revista aquí como métodos de acumulación originaria de capital, a los más importantes y memorables. La expropiación del productor directo se lleva a cabo con el más despiadado vandalismo y bajo el acicate de las pasiones más infames, más sucias, más mezquinas y más odiosas. La propiedad privada fruto del propio trabajo y basada, por así decirlo, en la competencia del obrero individual e independiente de sus condiciones de trabajo, es devorada por la propiedad privada capitalista, basada en la explotación del trabajo ajeno, aunque formalmente libre."

Una vez que éste proceso de transformación corroe suficientemente, en profundidad y en extensión, la sociedad antigua; una vez que los trabajadores se convierten en proletario y sus condiciones de trabajo en capital; una vez que el régimen capitalista de producción se mueve ya por sus propios medios, el rumbo ulterior de la socialización del trabajo y de la transformación de la tierra y demás medios de producción en medios de producción explotados socialmente, es decir, colectivos, y, por tanto, la marcha ulterior de la

expropiación de los propietarios privados, cobra una forma nueva. Ahora ya no se trata de expropiar al trabajador independiente, sino de expropiar al capitalista explotador de numerosos trabajadores."

"Esta expropiación la lleva a cabo el juego de las leyes inmanentes de la propia producción capitalista, la centralización de los capitales. Cada capitalista desplaza a otros muchos. Paralelamente con esta centralización del capital o expropiación de muchos capitalistas por unos pocos, se desarrolla en una escala, cada vez mayor la forma cooperativa del proceso de trabajo, la aplicación técnica consciente de la ciencia, la explotación sistemática y organizada de la tierra, la transformación de los medios de trabajo utilizables sólo colectivamente, la economía de todos los medios de producción al ser empleados como medios de producción de un trabajo combinado, social, la absorción de todos los países por la red del mercado mundial y, como consecuencia de esto, el carácter internacional de régimen capitalista. Conforme disminuye progresivamente el número de señates capitalistas que usurpan y monopolizan este proceso de transformación, crece la masa de la miseria, de la opresión, del esclavizamiento, de la degeneración, de la explotación; pero crece también la rebeldía de la clase obrera, cada vez más numerosa y más disciplinada, más unida y más organizada por el mecanismo del mismo proceso capitalista de producción. El monopolio del capital se convierte en grillete del régimen de producción que ha crecido con él y bajo él. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a un punto en que se hacen incompatibles con su envoltura capitalista. Esta salta hecha añicos. Ha sonado la hora final de la propiedad privada capitalista. Los explotadores son expropiados."(80)

En esta larga cita se conjugan los múltiples aspectos de la cosmovisión de Marx: dialéctica e historia, ciencia y realidad, teoría y praxis, interpretación y transformación, crítica y autorreflexión. Este conjunto forma lo que, derivado de las propuestas marxistas, se conoce como la filosofía de la praxis.

Una de las síntesis más ilustrativas sobre las funciones de la filosofía de la praxis la hace Sánchez Vázquez en el texto que tiene un título homónimo, como sigue:"a) Función crítica. La filosofía de la praxis es crítica en un doble sentido: primero, como teoría de una realidad negativa cuya explicación entraña su negación... y, segundo, como crítica de las ideologías que tienden a conciliar el pensamiento con el estado de cosas existente."

"b) Función política (deriva de las limitaciones de la función crítica anterior). La filosofía de la praxis, como crítica de la ideología dominante, es consciente de sus límites. Como las ideas que se combaten tiene su raíz en condiciones e intereses de clase reales, la filosofía de la praxis no puede dejarse encerrar en un simple debate ideológico,

(80) Marx, Carlos. EL CAPITAL. Ed. Fondo de Cultura Económica. Vol. I. pp. 647-649

tiene que cobrar conciencia de las raíces sociales, de clase, de esas ideas, de las condiciones reales que las engendran y de las soluciones prácticas que permitirán dominarlas. De este modo la filosofía de la praxis enlaza con la acción real, concreta (con la lucha de clases). En esto consiste propiamente su función política que no implica, por supuesto, la subordinación de la filosofía a las exigencias inmediatas de la política."

"c) Función gnoseológica. Función de elaboración y desarrollo de los conceptos y categorías que permiten los "análisis concretos de situaciones concretas" (Lenin) indispensables para trazar y aplicar una línea justa en la transformación efectiva de la realidad política social."

"d) Función de la conciencia de la praxis. La filosofía de la praxis no es filosofía sobre la praxis (como si esta fuera un objeto exterior a ella), sino que es la propia praxis tomando conciencia de sí misma. Pero la praxis sólo existe en unidad con la teoría; por tanto, dicha conciencia lo es de la unidad de la teoría y la praxis (de la función del conocimiento de la realidad y de la experiencia del movimiento obrero, de la lucha de clases). Como conciencia de la praxis, así entendida, contribuye a integrar en un nivel más alto la unidad del pensamiento y la acción, o sea: a elevar la racionalidad de la praxis."

"e) Función autocrítica. La conciencia de la praxis tiene que desembocar en una crítica incesante de sí misma, de su capacidad de captación de la praxis y de inserción en ella. Esta función autocrítica tiende a evitar su propia desnaturalización como sucede cuando se reduce a una teoría del objeto (teoricismo), al dejar de ver la praxis como un proceso abierto (dogmatismo) o al sustraerla (en sus fines y fundamento) a la racionalidad (voluntarismo)."

"Todas estas funciones se hayan determinadas por una fundamental: la función práctica de la filosofía que, como teoría se inserta necesariamente en la praxis. Esta función es determinante y en ella se arraigan, en definitiva, todas las demás. Justamente es la necesidad de que la filosofía de la praxis se integre en la praxis misma (o sea, cumpla la función práctica que le corresponde) la que determina el cumplimiento de las funciones anteriores: como crítica de la realidad existente y de las ideologías; como compromiso con las fuerzas sociales que ejercen la crítica real; como laboratorio de los conceptos y categorías indispensables para trazar y aplicar una línea de acción; como conciencia de sí misma para elevar la racionalidad de la praxis y finalmente como autocrítica que le impida alejarse de la acción real. Quien no vea esta función práctica radical no podrá comprender la ruptura radical del marxismo con la filosofía anterior. El marxismo es la filosofía de la praxis no sólo porque ve todo en proceso de transformación, sino porque teoriza en función de la praxis, tratando de contribuir a la transformación del mundo." (81)

Como se puede ver, la razón cognoscitiva del marxismo, cuando

(81) SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. ENSAYOS MARXISTAS SOBRE FILOSOFÍA E IDEOLOGÍA. Ed. Oceano. España. 1983. pp. 42-44.

no se dogmatiza, permite ser participe de una concepción del mundo que rechaza el conocimiento por sí mismo, la función del conocimiento se orienta, necesariamente, a la praxis transformadora.

Como cosmovisión, el marxismo tiene una perspectiva histórica de la sociedad y sobre ella, Marx hace una precisión acerca del comportamiento social que, aunque solamente lo enuncia, con ello deja planteado un problema que más adelante será abordado por el psicoanálisis. Esa idea la expone en el "Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política" cuando dice: "...En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a las que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia." (82)

Esta apreciación aunada a las consideraciones que sobre el feticchismo hace Marx en "El capital", se va compatibilizando con el trabajo que está iniciando Freud sobre la presencia del subconciente en la actividad cotidiana del ser humano.

En un documento, cuya validez aún es discutida, sobre la coincidencia entre los puntos de vista de Marx y Freud en su análisis del individuo en sociedad, el primero le dice al segundo entre otras cosas: "Le escribo a Ud. obligado por la atenta dedicatoria de su manuscrito inédito "Estudios sobre la histeria" que prepara con el Dr. Breuer. No podía Ud. haber elegido mejor emisario; participamos de la amistad del Dr. Wilhelm Fliess, de Berlín, aunque por lo que me ha dicho es Ud., para él, un amigo íntimo y cercano colaborador. El me ha dado noticia y complementado sobre las cuestiones de las que tratan sus apuntes, así como de sus investigaciones comunes e inquietudes. Es la certeza de su amistad con Fliess y mi sincera simpatía por su inteligencia libre de gachomerías lo que me mueve a enviarle con él estas líneas. Ciertamente, no merezco los halagos de su dedicatoria y tampoco me ocupo de las causas sociales de la enajenación mental como Ud. sugiere. Me ocupo de cuestiones científicas muy diversas de las suyas aunque de ninguna manera carentes de vínculo. El sentido de sus investigaciones y la vinculación teórica y, de algún modo, política de sus trabajos con los míos refuerzan la intención de esta carta... Su trabajo resulta encomiable y refrescante, da pasos firmes hacia la constitución de la psicología científica -como Ud. la denomina, metapsicología- que pese a la escandalosa pretensión de sus colegas se encuentra todavía en pañales. Las cuestiones más relevantes son, sin duda, las relativas a los actos mentales no concientes, por un lado, y la intervención de

(82) Marx, Carlos y Engels, Federico. OBRAS ESCOGIDAS. Ed. Progreso. Moscú. 1969. p.187.

factores sexuales como una excitación afectiva de índole particular. Sobre este último punto Fliess me ha llamado la atención, señalándome que una de las perspectivas de la investigación consiste en el conocimiento de las energías sexuales como virtual clave del comportamiento psíquico de los individuos; no puedo menos que juzgar prometedora tal perspectiva, sobre todo por tratarse de un elemento cargado de significaciones e inscrito radicalmente en la reproducción social humana. Habrá que hacer saltar en pedazos la hipocresía y el fariseísmo burgueses -y, para colmo alemanes- para enfrentar a la vida sexual y sus consecuencias en la conducta humana."

"La constatación de actos psíquicos no conscientes es decisiva, ya había sido prevista por la ciencia crítica y materialista, pero no vista, representa una voltereta de la ciencia psicológica, una puesta sobre sus pies... De no tener su revolución copernicana, el descubrimiento de los comportamientos humanos no conscientes, el caso de la psicología sería incurable... en la vida de las modernas sociedades vemos lo que no es, lo que acontece se funda en poderosos procesos que ocurren a espaldas de la conciencia, la gente resulta que no sabe lo que en realidad sabría; esta es la forma fetichizada de las cosas de la vida y del mundo de nuestros días. La cuestión consiste en responder por qué suceden las cosas así. Ud. ha de saber que he dedicado mi vida a indagar esta cuestión, he sostenido que la realidad social en su conjunto y, en consecuencia, el hombre es obra del hombre; el absurdo natural es la cualidad que nos distingue de la mera naturaleza, lo que preña de sustancia humana práctica a la realidad. El universo de esos actos psíquicos inconscientes, que Ud. ha observado, ha sido por milenios, algo oculto a los hombres; sólo ahora, con el despliegue total de la forma mercantil que conforma ya toda la obra del hombre, es que comienza su conocimiento a la luz de la investigación crítica y científica. Pero su raíz -joven doctor- es que debemos asumir los hechos como tales, es decir, como producidos socialmente, esto no puede ni debe escapar a su mirada; sus pretensiones como las de Fliess van más allá de la búsqueda de una satisfecha clientela para su consultorio."

"La metapsicología crítica debe aferrarse a las entrañas del trabajo enajenado y abandonar el horizonte restringido al individuo para realizar sus insospechadas potencialidades. En un escrito no publicado de hace muchos años, sin las ataduras del lenguaje positivista del empirismo chato y vulgar que hoy nos abruma... iniciaba yo la reflexión sobre algunas de las cuestiones que hemos mencionado. Se trata de contribuir a la fundamentación material práctica de las relaciones del individuo consigo mismo, las claves de su perturbación se encuentran en lo que constituye su raíz: el trabajo y sus relaciones con los otros... Para una profundización desde la perspectiva de la forma general fetichizada de lo producido por el hombre y que penetra todas sus relaciones, puede Ud. remitirse a mi obra el capital."

A partir de lo anterior siempre he sostenido el carácter objetivo de la actividad mental y psíquica, pese a lo que digan los "marxistas" entre los que no me encuentro; de ahí la necesidad de una ciencia de los fenómenos psíquicos,

materialista y Objetiva. Ciencia si no empirismo vulgar, no naturalismo prescriptivo. Disculpen, pero varias generaciones han venido tratando a la verdadera filosofía alemana como perro muerto, los malolientes son ellos. Si Ud. quiere realmente comprometerse con el conocimiento radical del hombre, tiene que leer filosofía crítica, a Hegel sobretodo. Le parecerá paradójico, ese viejo idealista le ayudará a ser verdaderamente científico. Este cuidado es doblemente importante, en virtud de dos grandes peligros que se ciernen sobre sus proyectos: en lo teórico, muchas de sus tesis pueden sucumbir en el oscurantismo metafísico estilo Charcot; y en cuanto a la aplicación clínica sus intentos pueden convertirse en mercancías sofisticadas para clientes privilegiados, abrumados por sus pesares y enfermos de mala conciencia por la miseria general. La metapsicología aplicada si no rompe teórica y prácticamente con el individualismo puede convertir a sus impulsores en mercachifles y filisteos de la conciencia de culpa."

"En cuanto a su carácter científico, mi amigo Engels ya ha indicado, como base, la exigencia de la explicación de la actividad psíquica mediante procesos orgánicos y fisiológicos. Yo comparto su opinión, pero considero que sería insuficiente, puesto que la explicación científica natural moderna fundaría su objetividad en el formalismo causal. De ahí la necesidad de la metapsicología, tal y como Fliess y Ud. proponen, que con métodos específicos puedan indagar en el contenido real y práctico de las ideas y los sentimientos aún cuando estos no sean conocidos por la conciencia. Esto es ahora más posible y urgente que nunca, cuando los externos de la enajenación capitalista llegan a su límite y se liberan enormes fuerzas de transformación revolucionaria. Comprender lo que es el placer, el dolor, la angustia y la enajenación contribuirá necesariamente y en un plano de gran significación a la emancipación del hombre."

"En cuanto a la posibilidad que Ud. plantea de discutir y comentar sus trabajos, lamento no poder aceptar. Yo me encuentro con exceso de trabajo y agobiado por una no muy edificante enfermedad que entorpece mi labor de escritor; quien le puede ayudar a plantearse los problemas con radicalidad es mi amigo Friedrich Engels, quien además de compartir conmigo las tesis del socialismo científico es un profundo y actualizado conocedor de las modernas ciencias naturales. Pienso, por ejemplo, en lo relativo al carácter no individual que la metapsicología debe asumir...No se amilane Ud. -joven amigo- por el hecho de que boicoteen su trabajo. Si Ud. rompe los cánones rutinarios del pensamiento, siempre será Ud. boicoteado; esa es la única arma de defensa que en su perplejidad saben usar los rutinarios. De eso tengo experiencia para rato."

"Le envío afectuosos saludos con Wilhelm, y hago votos por su éxito, señalándole mi interés científico y viva simpatía por el curso de sus investigaciones y proyectos." (83)

(83) "CORRESPONDENCIA MARX-FREUD". Revista PALOS de la crítica. No. 1 jul-sept. México. 1980. pp. 23-26. (Como nota complementaria a los diálogos que aunque la legitimidad de la correspondencia se ha puesto en entredicho, la sustentación teórica que la avala no

Si bien había coincidencia entre las ideas del "Marx maduro" y las del "joven Freud", que según se manifiesta en el escrito iniciaba su producción intelectual, las sugerencias que hizo el autor de El capital no fueron especialmente consideradas, pues Freud para "comprometerse con el conocimiento radical del hombre" no leyó en particular la filosofía crítica de Hegel ni aceptó que la metapsicología fuera eminentemente social en vez de individual, sino que desde esta perspectiva el promotor del psicoanálisis lo fue desarrollando para después poder proyectarlo socialmente.

Sus reservas sobre los puntos de vista de Marx se pueden incluso encontrar varios años después en sus "Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis" donde manifiesta que: "Las investigaciones de Carlos Marx sobre la estructura económica de la sociedad y la influencia de las distintas formas de economía sobre todos los sectores de la vida humana han logrado en nuestra época una indiscutible autoridad. Naturalmente, yo no puedo saber en qué medida aciertan y en qué otra yerran y tengo oído que tampoco es ello cosa fácil para los mejor enterados. Algunas tesis de la teoría marxista me han causado profunda extrañeza, tales como las de que la evolución de las formas sociales sería un proceso natural, y las de que los cambios sobrevenidos en la estratificación social surgen unos de otros en la trayectoria de un proceso dialéctico. No estoy muy seguro de haber comprendido exactamente estas afirmaciones, que, además, no parecen nada <materialistas>, sino más bien un residuo de aquella oscura filosofía hegeliana, por cuya escuela pasó también Marx. No se como poder libertarme de mi opinión profana, habituada a referir la estructura de las clases sociales a las luchas que desde el comienzo de la historia se desarrollan entre hordas humanas, separadas por mínimas diferencias. Pensaba yo que las diferencias sociales fueron originalmente diferencias entre clanes o de raza. Factores psicológicos tales como el exceso de la tendencia agresiva constitucional, o también la coherencia dentro de la organización dentro de la horda, y factores materiales tales como la posesión de armas mejores habrían decidido la victoria. En la convivencia sobre el mismo suelo, los vencedores se hicieron los años y los vencidos pasaron a ser esclavos. En todo esto no descubrimos nada de leyes naturales ni de evolución (dialéctica) de conceptos; en cambio, se nos evidencia el influjo que el dominio progresivo de las fuerzas naturales ejerce sobre las relaciones sociales de los hombres en cuanto éstos ponen siempre al servicio de su agresión los nuevos medios de poderío conquistados y los utilizan unos contra otros... Me avergüenza casi despachar un tema tan importante y complicado con tan escasas e insuficientes observaciones y sé también que no os he dicho con ellas nada nuevo. Pero mi propósito era tan sólo haceros advertir que la relación de los hombres con el dominio de la naturaleza, a la cual toman sus armas para la lucha con sus semejantes, tiene forzosamente que influir sobre sus instituciones económicas... La fuerza del

se ha podido impugnar completamente; por ello la usamos como referencia).

marxismo no estriba manifiestamente en su interpretación de la Historia ni en la predicción del porvenir que en ella funda, sino en la perspicacísima demostración de la influencia coercitiva que las circunstancias económicas de los hombres ejercen sobre sus disposiciones intelectuales, éticas y artísticas. Con ello se descubrió toda una serie de relaciones y dependencias totalmente ignoradas hasta entonces. Pero no se puede admitir que los motivos económicos sean los únicos que determinan la conducta de los hombres en la sociedad. Ya que el hecho indudable de que las razas, pueblos y personas diferentes se conducen distintamente en las mismas circunstancias económicas excluye el dominio único de los factores económicos. No se comprende, en general, cómo es posible prescindir de los factores psicológicos en cuanto se trata de reacciones de seres humanos vivos, pues no es sólo que los tales hubieron ya de participar en el establecimiento de aquellas circunstancias económicas, sino que tampoco bajo su régimen pueden hacer los hombres otra cosa que poner en juego sus impulsos instintivos de auto-preservación, su agresividad, su necesidad de amor y su tendencia a conquistar el placer y evitar el displacer." (84)

La diferencia manifiesta de manera indirecta de Freud con Marx, no obsta para que se puedan identificar aspectos coincidentes, especialmente sobre la función de la razón como condición humana. Si bien Freud no obtuvo sus concepciones de una corriente de pensamiento predominante de su tiempo, pues la psicología, como disciplina académica, estaba en proceso de formación; si respondió a la ya lejana pero influyente tradición iluminista.

No obstante que ninguno de los dos fue apologeta de la razón, como otros de los autores ya descritos, si la exaltaron en su uso práctico. Sobre esto dice Bendix: "Ni Marx ni Freud hicieron hincapié en este aspecto de su fe en la razón. Marx no explicó por qué algunos "burgueses ideólogos se habían elevado hasta el nivel de comprender el proceso histórico". Como el profesor Feriman ha señalado, los obreros no piden ser conducidos por los intelectuales de la clase media. Son estos los que sienten que es su deber histórico el hacerlo. De una manera semejante, Freud no explica por qué ciertas personas alcanzan un nivel excepcional de conocimiento de sí mismos y por qué deberían ver la cura de las almas como su vocación. Estos inexplicables residuos sugieren que la tradición de la ilustración exige una voluntad para creer en la razón, y que Marx y Freud fueron sus auténticos herederos. Cuando esta voluntad de creer está ausente, el escepticismo se vulgariza y la desconfianza de la razón se convierte en desconfianza del hombre." (85)

Sigmund Freud (1856-1939), abre una nueva brecha en las posibilidades del conocimiento humano sobre lo humano. El

(84) Freud, Sigmund. OBRAS COMPLETAS. Tomo III. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid. 1981. pp. 3202-3204.

(85) Bendix, Reinhard. LA RAZÓN FORTIFICADA. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1975. p. 18

psicoanálisis le ha dado a la psicología el carácter de ciencia, entendiéndola en el sentido tradicional de ciencia de la naturaleza. Sobre ello Assoun dice: "...para Freud el psicoanálisis es una Naturwissenschaft: de hecho, no hay literalmente, más ciencia que la de la naturaleza. Naturwissenschaft equivale prácticamente a Wissenschaft. Entendamos que la ambición de cientificidad resalta de una manera exclusiva y pleonástica a una norma que esena de las ciencias de la naturaleza. Por eso, en los escritos de Freud, la alternativa es tan clara: si el psicoanálisis es una ciencia digna de ese nombre, entonces es Naturwissenschaft." (86)

Recordemos que en las diferencias establecidas entre las ciencias de la naturaleza (Naturwissenschaft) y las del espíritu (Geisteswissenschaft) están el explicar (erklären) y el comprender (Verstehen) respectivamente. No obstante que para Freud es relativa esta diferencia, pues la explicación tiene elementos comprensibles, mantiene su visión de la psicología como una ciencia natural. Sobre las coincidencias entre la explicación y la comprensión (que es en sí misma una actividad interpretativa), Assoun dice: "No es oportuno escindir el planteamiento psicoanalítico en una parte explicativa (en la línea de las ciencias de la naturaleza) y en una parte interpretativa (en la línea de alguna ciencia humana)...Esto es precisamente lo que una epistemología freudiana debe tomar en cuenta: el hecho de que la emergencia de un punto de vista interpretativo no haya tenido ningún efecto polémico en la tesis freudiana de la primacía de la explicación. En ningún momento la interpretación, por más grande que sea su importancia clínica, implicó en la concepción que Freud forja de su propia episteme una rectificación en un sentido hermeneutista. Lejos de transferir al psicoanálisis al campo de las ciencias hermenéuticas, la Traumdeutung no modifica en absoluto, en apariencia, la identidad de la Naturwissenschaft. Esta sigue basada en el erklären como su procedimiento principal y por así decirlo regio.".

"esto implica, pues, que la Deutung freudiana se representa efectivamente en Freud como no disruptiva con el erklären, incluso que la interpretación se plantea como una variante de la explicación. En ningún momento la hermeneutica freudiana cobra la acepción antagónica de la explicación, como en la acepción definida por la corriente que, de Droysen a Dilthey pasando por Rickert, integra en la idea de interpretación la connotación antonímica de la explicación." (87)

La explicación de lo psíquico es, para Freud, una garantía científica, pero se realiza mediante las interpretaciones que dan significado a los actos manifiestos, lo que los hace comprensibles.

El psicoanálisis freudiano, en su configuración disciplinaria, está constituido integralmente en: "a) un método de investigación de las actividades psíquicas inconscientes;

(86) Assoun, Paul-Laurent. INTRODUCCION A LA EPISTEMOLOGIA FREUDIANA. Ed. Siglo XXI. México. 1982. pp. 45-46.

(87) Ibidem. p. 44

b) un método de curación de algunas enfermedades mentales, y;
c) un cuerpo de doctrinas e hipótesis sobre la vida psíquica del hombre que tiende a elaborar una nueva disciplina científica" (88)

Estos elementos se articulan para que Freud formule su cosmovisión sobre el individuo y su relación con la sociedad, que es indisoluble. Ya en su escrito de 1921 "Psicología de las masas y análisis del yo", el autor decía sobre el particular que: "La oposición entre psicología individual y psicología social o colectiva, que a primera vista puede parecernos muy profunda, pierde gran parte de su significación en cuanto la sometemos a más detenido examen. La psicología individual se concreta, ciertamente, al hombre aislado e investiga los caminos por los que él mismo intenta alcanzar la satisfacción de sus instintos, pero sólo muy pocas veces y bajo determinadas condiciones excepcionales le es dado prescindir de las relaciones del individuo con sus semejantes. En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, <<el otro>>, como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio, psicología social, en un sentido amplio, pero plenamente justificado... la psicología colectiva considera al individuo como miembro de una tribu, de un pueblo, de una casta, de una clase social o de una institución, o como elemento de una multitud humana, que en un momento dado y con un determinado fin se organiza en una masa o colectividad.". Y más adelante sintetiza esta idea cuando dice: "...el individuo integrado en una masa experimenta, bajo la influencia de la misma, una modificación, a veces muy profunda, de su actividad anímica. Su afectividad queda extraordinariamente intensificada y, en cambio, notablemente limitada su actividad intelectual. Ambos procesos tienden a igualar al individuo con los demás de una multitud, fin que sólo puede ser conseguido por la supresión de las inhibiciones peculiares a cada uno y la renuncia a las modalidades individuales y personales de las tendencias." (89)

De estas apreciaciones se puede desprender que al individuo en colectividad le decrece su capacidad intelectual y potencialmente le pondera su actividad anímica. Su conciencia en sociedad se hace inconsciente, mediatizada, dogmática, y todo esto es obra de lo que conocemos como cultura.

Tradicionalmente se ha resaltado a la enseñanza escolarizada como la capacidad social para crear, transmitir y preservar los conocimientos, y si bien esto es deseable para cualquier grupo social que establece e inicia ese proceso colectivamente, puede llegar, en algún momento a convertirse en un lastre si en cualquiera de los momentos del proceso enunciado se supedita a normas establecidas por la cultura.

Cuando la cultura establece normas, la creatividad se limita, el conocimiento se hace reproductivo, inconsistente, tal vez estéril. Por ello, para Freud, la cultura, así entendida,

(88) Aróstegui, Antonio...op. cit. p.80

(89) Freud, Sigmund. op. cit. pp. 2563-2565.

adquiere un papel mediatizador; en palabras del autor: "Creemos que la cultura ha sido creada obedeciendo al impulso de las necesidades vitales y a costa de la satisfacción de los instintos, y que es de continuo creada de nuevo, en gran parte, del mismo modo, pues cada individuo que entra en la sociedad humana, repite, en provecho de la colectividad, el sacrificio de la satisfacción de sus instintos. Entre las fuerzas instintivas así sacrificadas desempeñan un importantísimo papel los impulsos sexuales, los cuales son aquí objeto de una sublimación; esto es, son desviados de sus fines sexuales y dirigidos a fines socialmente más elevados, faltos ya de todo carácter sexual. Pero esta organización resulta harto inestable; los instintos sexuales quedan insuficientemente domados y en cada uno de aquellos individuos que han de coadyuvar a la obra civilizadora de que los instintos sexuales y el retorno de los mismos a sus fines primitivos y, por tanto, no gusta de que se le recuerde esta parte, un tanto escabrosa, de los fundamentos en los que se basa, ni muestra interés ninguno en que la energía de los instintos sexuales sea reconocida en toda su importancia y se revele, a cada uno de los individuos que constituyen la colectividad social, la magnitud de su influencia que sobre sus actos pueda ejercer la vida sexual. Por el contrario, adopta un método de educación que tiende, en general, a desviar la atención de lo referente a la vida sexual. Todo esto nos explica por qué la sociedad se niega a aceptar el resultado...de las investigaciones psicoanalíticas y quisiera inutilizarlo, declarándolo repulsivo desde el punto de vista estético, condenable desde el punto de vista moral y peligroso por todos conceptos. Más no es con reproches de este género como se puede destruir un resultado objetivo de un trabajo científico. Para que alguna controversia tenga algún valor habrá de desarrollarse dentro de los dominios intelectuales. Ahora bien, dentro de la naturaleza humana se halla el que nos inclinamos a considerar equivocado lo que nos causaría displeacer aceptar como cierto, y esta tendencia encuentra fácilmente argumento para rechazar, en nombre del intelecto, aquello sobre lo que recae. De esta forma convierte la sociedad lo desagradable en equivocado; discute las verdades del psicoanálisis con argumentos lógicos y objetivos, pero que proceden de fuentes emocionales; y opone estas objeciones, en calidad de prejuicios contra toda tentativa de refutación." (90)

Estas observaciones apuntadas en las "Lecciones introductorias al psicoanálisis" de 1915-17, se refrendan en su estudio psicopsicobiológico titulado "El porvenir de una ilusión", en éste nos dice que: "La conclusión de que las doctrinas religiosas no son sino ilusiones, nos lleva en el acto a preguntarnos si acaso no lo serán también otros factores de nuestro patrimonio cultural, a los que concedemos muy alto valor y dejamos regir nuestra vida; si las premisas en las que se fundan nuestras instituciones estatales no habrán de ser calificadas igualmente de ilusiones, y si las relaciones de los sexos, dentro de nuestra civilización, no aparecen también

(90) Ibidem. Tomo II. pp. 2130-2131

perturbadas por una serie de ilusiones eróticas. Una vez despierta nuestra desconfianza, no retrocedemos siquiera ante la sospecha de que tampoco posea fundamentos más sólidos nuestra convicción de que la observación y el pensamiento aplicados a la investigación científica, nos permiten alzar un tanto el velo que encubre la realidad exterior. No tenemos por qué rehusar que la observación recaiga sobre nuestro propio ser ni que el pensamiento sea utilizado para su propia crítica, iniciándose así una serie de investigaciones cuyo resultado habría de ser decisivo para la formación de una «concepción del universo»." (91)

De estas proposiciones que hace Freud se desprende la crítica a la cultura y al pensamiento dogmático y se promueve la autocrítica que, aunada a la crítica referida, exalta el valor de la razón. Su fe en la razón, en la inteligencia humana, se sobrepone al poder que él sabe tienen las pasiones. En una de las obras referidas, la antecitada inmediatamente, dice: "podemos repetir una y otra vez que el intelecto es muy débil en comparación con la vida instintiva del hombre, e incluso podemos estar en lo cierto. Pero con esta debilidad sucede algo especialísimo. La voz del intelecto es apagada pero no descansa hasta haber logrado hacerse oír y siempre termina por conseguirlo, después de ser rechazada infinitas veces. Es este uno de los pocos puntos en los cuales podemos ser optimistas en cuanto al porvenir de la humanidad, pero ya supone bastante por sí solo." (92)

Esta idea es otra vez reiterada en sus "Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis", donde afirma que: "...el intelecto -o, dándole el nombre que más familiar nos es, la razón- pertenece a aquellos poderes de los que más justificadamente podemos esperar una influencia aglutinante sobre los hombres, a los que tan difícil se hace mantener unidos y, por tanto, gobernar... Nuestra mejor esperanza es que el intelecto -el espíritu científico, la razón- logre algún día la dictadura sobre la vida psíquica del hombre. La esencia misma de la razón garantiza que nunca dejará de otorgar su debido puesto a los impulsos afectivos del hombre y a lo que por ellos es determinado. Pero la coerción común de tal reinado de la razón resultará el más fuerte lazo de unión entre los hombres y procurará otras armonías. Aquello que, la prohibición religiosa de pensar, se opone a una tal evolución, es un peligro para el porvenir de la humanidad." (93)

Con su fe en la razón y su convicción de que el individuo está socialmente mediatizado y que puede ser conciente de ello con ayuda del psicoanálisis para entender su yo y la cultura represora que le limita el desarrollo de sus potencialidades, Freud propone una disciplina que tiene una utilidad inmediata y que no se separa, ni intenta hacerlo, de otras áreas del conocimiento. Con esta disciplina, se conocen las particularidades y a partir de ellas se puede actuar para cambiar

(91) Ibidem. p. 2979

(92) Ibidem. p. 2990

(93) Ibidem. p. 3199

las generalidades. Sobre ello dice Freud en las "Lecciones introductorias al psicoanálisis": "...soy de la opinión de que los grandes problemas del mundo y de la ciencia son los que tienen preferente derecho a nuestra atención; pero resulta, en general, de escasísima utilidad, formular el decidido propósito de dedicarnos por entero a la investigación de alguno de estos grandes problemas, pues en cuanto queremos poner en práctica tal decisión hallamos que no sabemos cómo orientar los primeros pasos de nuestra labor investigadora. En toda investigación científica es mucho más racional someter a observación aquello que primeramente encuentra uno bajo sus miradas, esto es, aquellos objetos cuya investigación nos resulta fácil. Si esta primera investigación se lleva a cabo seriamente, sin prejuicio alguno, pero también sin esperanzas exageradas, y si, además, nos acompaña la suerte, puede suceder que merced a la conexión que enlaza todas las cosas entre sí, y claro es que también lo pequeño con lo grande, la labor emprendida con tan modestas pretensiones nos abra un excelente acceso al estudio de los grandes problemas." (94)

Esta modestia para la investigación lo hace propio de su disciplina. Esto lo hace manifiesto en sus "Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis" de 1932 donde dice que: "El psicoanálisis es, a mi juicio, incapaz de crear una concepción del universo a ella peculiar. No lo necesita; es un trozo de ciencia y puede agregarse a la concepción científica del Universo. Pero esta apenas merece nombre tan pomposo, pues no lo concibe todo, está demasiado inacabada y no aspira a concreción ni a la formación de sistemas. El pensamiento científico es aún demasiado joven entre los hombres y no ha podido dominar todavía muchos de los grandes problemas. Una concepción del universo fundado en la ciencia tiene, fuera de la acentuación del mundo exterior real, rasgos esencialmente negativos, como el sometimiento a la verdad y la repulsa a las ilusiones. Aquellos de nuestros semejantes a quienes no satisfaga este estado de cosas y demanden algo más para su satisfacción momentánea, pueden procurárselo donde lo encuentren. No se lo tomaremos a mal, pero tampoco podemos ayudarlos a ello, ni pensar, en su obsequio, de otro modo." (95)

La evidente modestia de Freud, así como su obra, ha sido ampliamente reconocida entre diversos pensadores. Uno de ellos, Erich Fromm, escribió: "Freud despojó al hombre del orgullo que éste depositaba en su racionalidad. Se fue a las raíces -eso es precisamente lo que significa "radical"- y descubrió que buena parte de nuestro pensamiento consciente sólo pone un velo sobre nuestros pensamientos y sentimientos reales y esconde la verdad; la mayor parte de nuestro razonamiento consciente es fingimiento, una mera racionalización de los pensamientos y deseos de los que preferimos no tomar conciencia." (96)

A diferencia de los autores antes referidos, Freud, no tiene

(94) Ibidem. Tomo II. p.2133

(95) Ibidem. Tomo III pp. 3205-3206

(96) Fromm, Erich. GRANDEZA Y LIMITACIONES EN EL PENSAMIENTO DE FREUD. Ed. Siglo XXI. México. p. 160.

una trayectoria filosófica que respalde su perspectiva cognoscitiva. El se va formando, lo mismo que su disciplina, en base a su experiencia personal que lo llevó a conocer al individuo y a la sociedad y en base a ese conocimiento, nos legó uno de los preceptos que se habían descuidado del ejercicio de la razón: la autorreflexión.

Sobre esta temática, Jurgen Habermas, al exponer el sustrato de intereses que existen siempre tras el conocimiento, y que afectan la posibilidad de su realización, propone igualmente la autorreflexión con el fin de percibir esos intereses y emanciparse de la dependencia dogmática que se encuentra en el proceso histórico de la ciencia. Y como ejemplo para esa actitud autorreflexiva pone a la disciplina freudiana de la que afirma: "El psicoanálisis es para nosotros, el único ejemplo hasta ahora tangible y relevante de una ciencia que toma como exigencia metódica la autorreflexión." (97)

Hasta aquí hemos expuesto la descripción de algunas de las ideas de varios pensadores; si bien ésta ha sido larga, y las propuestas tan disímiles, como para que haya un entendimiento global de la problemática tratada, puede quedar en el ánimo la duda de el por qué tan vasto tratamiento de concepciones tan diversas. La respuesta es muy simple, y se desprende del título mismo del presente apartado; como se recordará, en ese enunciado nos referimos al sentido transitorio entre dos momentos de un proceso (de la razón cognoscitiva a la razón técnica), lo cual nos indica que hay un proceso de cambio en las condiciones del ejercicio de la razón. Si bien a partir del iluminismo se insistió en el uso crítico de la razón, y de alguna manera los autores tratados en este apartado fueron herederos de las propuestas para el uso del raciocinio de Kant, Hegel y Comte, en la mayoría de ellos encontramos una serie de argumentos para indicar que en los procesos de conocimiento la razón se está perdiendo su capacidad crítica.

Al intentar, cada uno de ellos, revitalizar el valor de la razón, se reitera la posibilidad cognitiva del mundo con sus alcances y límites, rescatando la capacidad autónoma e innata del individuo al hacer uso de ella.

Entre los autores citados, la primera preocupación que se manifestó fue el separar las formas de conocimiento de la naturaleza y de la sociedad, ya que, mecánicamente se estaban transponiendo las primeras a las segundas. A partir de entonces se empezó a esbozar que las ciencias de la naturaleza se conocerían mediante la explicación y las de la sociedad mediante la comprensión. Sobre ello Dilthey y los neokantianos de la Escuela de Baden actúan en el mismo sentido.

A diferencia de ellos, Weber ya no concentra sus esfuerzos en hacer esa diferenciación, sino que se orienta a especificar las posibilidades del conocimiento de la realidad histórico-social, con lo que establece sus bases para la formalización de una ciencia de lo social.

(97) Habermas, Jurgen. KNOWLEDGE AND HUMAN INTERESTS. Ed. Beacon press. Boston, USA. p. 214

Por su parte Durkheim, realiza su trabajo con la misma intención que Weber, pero desde su perspectiva propia, con el interés de separar los hechos sociales de las formas de comportamiento (psicología) individual, destacando que una ciencia se forma mediante el ejercicio crítico y constante de la razón.

Los otros autores referidos, no se preocuparon tanto por identificar los límites y métodos del conocimiento; para Marx y Freud, el conocimiento de la realidad social no puede estar aislada del entorno natural, por lo que cada uno desde su perspectiva resalta la necesidad de que el ejercicio crítico de la razón se oriente al conocimiento de la realidad como una totalidad integrada y esto, no solamente, por el simple deseo de conocerla, sino para actuar sobre ella con la finalidad de transformarla.

No obstante esta diversidad de concepciones, en el razonamiento de cada uno de esos autores se presenta como una constante la crítica. Ello hace que su razón (la individual y la colectiva) se resalte como una razón cognoscitiva y argumenta, discute y actúa, y que como tal, lucha en contra de la razón que se va haciendo reproductiva, que se va tecnificando.

Estos cultivadores del pensamiento moderno, nos dejaron un legado que podría dar a la razón humana su razón de ser, pero los alcances de las propuestas han sido limitados, por lo que la razón cognoscitiva, la razón crítica, tiene que enfrentar ahora otro dogma; a la razón técnica que también se identifica como razón instrumental. El sentido y contenido de esta será objeto de nuestro siguiente capítulo.

3.- Razon técnica y Ciencias Sociales

De conformidad con lo enunciado en el capítulo anterior, los diversos autores que referimos tenían en su interés una finalidad: resaltar el enfrentamiento de la razón consigo misma. La razón cognoscitiva adquirió un compromiso; el saber qué se conoce, como se conoce, por qué se conoce y para qué se conoce. Este ejercicio sistemático, constante y progresivo llevó a cada uno de los autores, desde su propia perspectiva, a expresar el arma de la razón en su lucha contra el dogmatismo, el cual estaba sostenido por un poder tradicionalista que dominó durante varios siglos los alcances de la razón. Esta lucha de la razón cognoscitiva, lleva más de siglo y medio en el que, además de los autores ya citados, se han incorporado una cantidad innumerable de pensadores que insisten en su cultivo y ejercicio; y aunque el enemigo sigue siendo el dogmatismo, ha cambiado su apariencia; ahora se le conoce como razón técnica.

«Cómo podemos diferenciar la posición de esos proselitistas de la razón cognoscitiva frente a la de los apologistas y epígonos de la razón técnica y cómo podemos distinguir la razón cognoscitiva de la razón técnica? Por principio, creemos que debe hacerse un enunciado genérico del concepto contemporáneo de razón. Sobre el pensamos que Fromm hace una exposición clara y sintética cuando afirma: "La razón es la facultad del hombre para captar el mundo por el pensamiento... es el instrumento del hombre para llegar a la verdad... es esencialmente humana". Y añade: "La razón es una facultad que hay que ejercitar para desarrollarla, y es indivisible. Quiero decir con esto que la facultad de la objetividad se refiere al conocimiento de la naturaleza lo mismo que al del hombre, al de la sociedad y al de uno mismo" (98)

Más adelante argumenta que: "El hecho de que el hombre tenga razón e imaginación lleva no sólo a la necesidad de tener el sentimiento de su propia identidad, sino también a la de orientarse intelectualmente en el mundo... El hombre se encuentra rodeado de innumerables fenómenos enigmáticos y, por estar dotado de razón, tiene que procurar entenderlos, tiene que incluirlos en un contexto que le resulte comprensible y que le permita manejarlos en sus pensamientos. Cuanto más se desarrolla la razón, más adecuado resulta su sistema de orientación, es decir, más se aproxima a la realidad." (99)

El ser humano capta al mundo, naturaleza y sociedad, y a sí mismo, de diferentes formas. Lo capta mediante su experiencia personal con lo cual elabora conceptos que le sirven para transmitir lógicamente la idea del ente aprehendido. Cuando su experiencia no es directa, la razón capta los conceptos transmitidos por otros y, de acuerdo con su experiencia personal, y la condición histórica del conocimiento social, asume lo que lógicamente es aceptable.

(98) Fromm, Erich. PSICOANÁLISIS DE LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1961. p.60

(99) Ibidem. p. 59.

Así entendida, la razón es histórica y social. Los herederos del iluminismo así la ejercitaron y la reprodujeron, y por ser histórica y social es sistemáticamente crítica pues se conocen objetos conocidos pero se cuestionan para ampliar su conocimiento, y encontrarle nuevos aspectos o modificarlo. Como habíamos dicho son innumerables los pensadores que han proseguido la obra de la razón cognoscitiva en nuestro tiempo, pero si bien sería amplio el poder simplemente describirlos, todos ellos son una mínima expresión frente al total de los humanos que cultiva la forma simple, la forma fácil de la razón: la razón técnica.

Si nos hemos referido a la razón en su sentido genérico, y hemos dicho que ésta es histórica y social, y como tal tiene la premisa de la cognoscibilidad, no podemos hacer menos que acompañarla de un calificativo para diferenciarla de la razón técnica; éste debe ser el de "radical". Lo calificamos de radical porque, como ya sabemos, esto significa ir a la raíz, y una razón que mantiene la crítica es innatamente radical. La razón radical va a la raíz del ente captado y difundido, lo critica y con ello le da su valor histórico-social.

La razón radical se enfrenta a la razón técnica pero de donde surge esta razón técnica?. Históricamente ha tenido diversas connotaciones, pero su versión contemporánea se remonta a la herencia de cuando la razón iluminista pierde el ejercicio de la crítica y se articula como una actividad reproductiva de conocimientos que adopta una actitud aseverativa.

Esto lo ilustra de una manera precisa Lévy-Leblond cuando dice: "Hoy el mundo parece lleno de certezas. Todo pensamiento es afirmativo, todo discurso constitutivo. Ya no se puede hablar ni escribir sin el respaldo de un saber. El derecho de expresión se ha transformado en derecho de aserción. En lugar de las preguntas sin respuestas se opta por las respuestas sin pregunta. Que poderosa es la coacción social que obliga a aquellos que tienen en el pensamiento su profesión a convertirse en mercaderes de verdades, y a asumir constantemente los hábitos intelectuales de rigor!...Pues no hay reflexión que lo sea que no acabe planteando más interrogantes de las que resuelve." (100)

Ante las actitudes como estas, se ha levantado la voz discordante y crítica de los defensores de la razón radical que en nuestro tiempo impugnan esas posiciones. Se han convertido en prototipo de esta tendencia contemporánea de la razón radical, autores como Gastón Bachelard, Karl R. Popper y algunos miembros de la llamada Escuela de Frankfurt, como Max Horkheimer quien trabajó estrechamente con Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse y el ya citado Erich Fromm. Si bien entre algunos de estos pensadores hay diferencias en su concepción (101), todos persiguen el mismo fin; el ejercicio, promoción y difusión de la razón crítica.

(100) Lévy-Leblond, Jean Marc. "Confesar la ignorancia. reivindicar la duda". EL VIEJO TOPO. #18. Marzo de 1978. Madrid. 1972.

(101) Cfr. Adorno, Theodor. et al. LA DISPUTA DEL POSITIVISMO EN LA SOCIOLOGÍA ALEMANA. Ed. Grijalbo. España. 1972.

Bachelard en su embate contra lo que hemos calificado como razón técnica dice: "Se confunde casi siempre la acción decisiva de la razón con el recurso monótono a las costumbres de la memoria. Lo que se sabe bien, lo que se ha experimentado muchas veces, lo que se repite fielmente, fácilmente, calurosamente, da una impresión de coherencia objetiva y racional. El racionalismo toma entonces un gusto escolar. Es elemental y penoso, alegre como una puerta de presión, acogedor como una tradición. Viviendo en el "subsuelo" como una prisión espiritual, Dostoiévski pudo escribir, desconociendo el verdadero sentido de la razón viviente: "la razón conoce sólo lo que ha logrado aprender." Y sin embargo, para pensar, en primer lugar habría que adelantarse a lo que se desconoce" (102).

Más adelante exhorta al uso de la razón contra esas inercias al afirmar: "...es necesario -por medio de tentativas sutiles- llevar a la razón no sólo a dudar de su obra, sino también a dividirse en cada una de sus actividades. En resumen, es necesario devolver a la razón humana su función turbulenta y agresiva. Se contribuirá así a fundar un superracionalismo que multiplicará las ocasiones de pensar. Cuando este superracionalismo haya encontrado su doctrina, podrá relacionarse con el superrealismo, pues la sensibilidad y la razón serán restituidas, una y otra, ambas a su fluidez." (103). Y a manera de resumen expone: "La razón, felizmente incompleta, ya no puede dormirse en la tradición, ya no puede contar con la memoria para recitar sus tautologías. Sin cesar, necesita probar y probarse. Está en lucha con los otros, pero principalmente con ella misma. Esta vez tiene alguna garantía de ser incisiva y joven" (104).

Estas ideas las lleva al campo del proceso enseñanza-aprendizaje, sobre el que dice: "Para recorrer el trayecto cultural que va de lo real percibido a la experiencia realizada por la ciencia sin olvidar ninguno de los aspectos filosóficos que ayudan o entorpecen a la cultura, lo más sencillo es seguir las ideas en el devenir de su enseñanza emplazándolas sistemáticamente en el campo interpsicológico que tiene por polos a maestros y alumnos. Allí se forma el interracionalismo, que descubre ser racionalismo psicológicamente verificado."

"Al captarse su estructura, el racionalismo enseñado se verificará como un valor, como el valor por el cual se percibe que comprender es una emergencia del saber. El profesor será aquel que hace comprender, y en una cultura más avanzada, donde el discípulo ya ha comprendido, será aquel que hace comprender mejor."

"De qué modo encontrará el profesor el eco de esta comprensión? Solo mediante la aplicación de la idea comprendida, refiriéndose a ejemplos que difieren del ejemplo enseñado... Así, el interracionalismo en formación que podemos sorprender en la dialéctica maestro-discípulo es

(102) Bachelard, Gastón. EL COMPROMISO RACIONALISTA. Ed. Siglo XXI. México. p. 9

(103) Ibidem. p. 9

(104) Ibidem. p. 14

filosóficamente más rico en enseñanzas que el racionalismo en regla. Para expresar todo nuestro pensamiento tendremos que demostrar con diversos ejemplos que todo racionalismo es interracionalismo. Sin duda lo sabemos, pero lo desaprobamos estimando que la fuerza del interracionalismo reside sólo en los principios de una psicología mínima, por ejemplo en los principios de la razón, principios tan pobres, tan simples, tan evidentes, que parece ocioso ponerlos en discusión. Si se prestara más atención al racionalismo enseñado, se vería que ese carácter reductor del interracionalismo no es sino uno de los momentos del proceso. Precisamente, una de las funciones de la enseñanza científica es suscitar dialécticas. Los dos momentos, el de la integración y el de la diferenciación, son por igual valores del interracionalismo. Un tema se plantea oponiéndose a otro tema. Esta oposición puede ser enteramente racional. Ella desordena la racionalidad del discípulo en beneficio de una racionalidad, la del maestro, de más amplia duración.

"Cuando nos preocupamos menos por su funcionamiento que por su trabajo efectivo, el racionalismo aparece como una filosofía mucho más comprometida de lo que admiten sus críticos. Pero esta noción de compromiso no debe producir equívocos sobre el sentido especial de las acciones interracionalistas. Con mucha frecuencia deberemos insistir sobre los desechamientos previos a todo compromiso. De hecho, en una educación de racionalismo aplicado, de racionalismo en acción de cultura, el maestro se presenta como un negador de las apariencias, como un freno para las convicciones rápidas. Debe volver mediato lo que la percepción dá inmediatamente. De una manera más general, debe comprometer al alumno en la lucha entre las ideas y los hechos, haciéndole notar la inadecuación primitiva entre la idea y el hecho." (105)

El racionalismo de Bachelard es un racionalismo renovador, un racionalismo que refuta la razón reproductora y tradicionalista, confrontándola con la razón activa y aplicada. Esta opinión es procedente para perennar todo tipo de conocimiento, sea de la naturaleza, sea de la sociedad o del individuo; las determinaciones absolutas, siempre son insuficientes para el racionalismo aplicado.

De manera coincidente con esas propuestas sobre el uso de la razón, pero desde una perspectiva diferente, Karl Raimund Popper además de exponer sus puntos de vista sobre las condiciones en que se conserva la razón dentro de la investigación científica, se enfrenta, desde su perspectiva política-ideológica, contra algunas de las formas de interpretación de la realidad que, a su manera de ver, limitan el alcance del razonamiento cognoscitivo.

Una de las corrientes de pensamiento contra las que arremete Popper es la del llamado "Positivismo lógico" que cultivan los integrantes del "Círculo de Viena". Si bien entre los participantes de dicho círculo de estudios no existe una

(105) Bachelard, Gastón. EL RACIONALISMO APLICADO. Ed. Paidós. Argentina. 1978. pp. 25-27.

coincidencia precisa sobre sus principios doctrinarios, si se pueden encontrar algunos rasgos generales que los caracterizan, estos son los que ataca Popper.

Para entender esas generalidades, veamos cuales fueron los tesis originarias del positivismo lógico. Estas las resumen Elguea y Nosnik de la siguiente manera: "a) La teoría es formulada en una lógica matemática del primer orden con igualdad que llamaremos L. b) Los términos extra-lógicos o constantes de L estarán divididos en tres clases distintas llamadas "vocabularios". (i) El vocabulario lógico, consistente en constantes lógicas (que incluyen términos matemáticos). (ii) El vocabulario observacional, Vo, consistente en términos de observación. (iii) El vocabulario teórico, Vt, consistente en términos teóricos. c) Los términos de Vo son interpretados como referencia a objetos físicos directamente observables o atributos observables de objetos físicos. d) Existe un conjunto de postulados teóricos T cuyos únicos términos extralógicos pertenecen a Vt. e) Los términos en Vt tienen una definición explícita en términos de Vo a través de reglas de correspondencia C, es decir, para cada término F en Vt, debe haber una definición de la forma (X)(F_X=O_X), donde O_X es una expresión de L que contiene símbolos solamente de Vo y, posiblemente, el vocabulario lógico." (106)

De esas tesis originales se desprenden las proposiciones generales que podemos resumir de la siguiente manera: se busca crear una ciencia unificada que incluya a las ciencias naturales y a las sociales, y cuya finalidad será la descripción de lo inmediatamente dado; las únicas proposiciones significativas son las proposiciones matemáticas que en su esencia se reducen a tautologías; toda proposición científica debe ser verificada pues sólo así se puede aceptar como una proposición verdadera; y la única lógica posible de la ciencia es la que se encuentra en la física que tiene leyes y principios consumados. En síntesis, para el Círculo vionés, la base teórica del conocimiento se encuentra en la verificabilidad de la experiencia sensible.

Si bien hubo cambios a las tesis originales que sustentaba el Círculo, especialmente en las (a) y (c) de la versión antecitada, Popper se va introduciendo en ellas puesto que le eran satisfactorias. Esto lo manifiesta en su autobiografía intelectual cuando dice: " Yo había tenido noticia del Círculo en 1926 ó 1927, primeramente por un artículo de periódico de Otto Neurath y más tarde en una charla que este dió a un grupo de la Juventud socialdemócrata... Había leído la literatura programática del círculo... Para mi resultaba claro que todos estos pensadores buscaban un criterio de demarcación no tanto entre ciencia y pseudociencia como entre ciencia y metafísica... Como el mismo Círculo reconocía, este criterio creaba la necesidad de otro criterio, de un criterio que distinguiese entre significado y carencia de significado. Y para ello adoptaron la verificabilidad, que suponían ser lo mismo que

(106) Nosnik, Abraham y Elguea, Javier. "La discusión sobre el crecimiento del conocimiento científico en el contexto de la filosofía de la ciencia" ESTUDIOS. ITAM. México. p.33

la susceptibilidad de prueba por enunciados de observación. Pero esto era solamente otro modo de establecer el criterio de los inductivistas, consagrado por el tiempo; no había diferencia real entre las ideas de inducción y de verificación. Pero según mi teoría, la ciencia no era inductiva; la inducción era un mito que había sido destruido por Hume." (107)

Esa posición de Popper frente al Círculo de Viena, se hizo explícita en su primer texto que tituló "Logic der Forschung", sobre el cual afirma que: "El libro pretendía proporcionar una teoría del conocimiento y, al mismo tiempo, ser un tratado sobre el método de la ciencia. Esta combinación era posible porque yo consideraba al conocimiento humano como algo que consistía en nuestras teorías, nuestras actividades intelectuales...yo preferí tratarlo como un sistema de enunciados-teorías sometidas a discusión...Este modo de considerar al conocimiento me hizo posible reformular el problema de la inducción de Hume. En esta reformulación objetiva el problema de la inducción ya no es más un problema de nuestras creencias -o de la racionalidad de nuestras creencias-, sino un problema de la relación lógica entre enunciados singulares...y teorías universales...Esta solución al problema de la inducción da lugar a una nueva teoría del método de la ciencia, a un análisis del método crítico, el método de ensayo y error: el método que consiste en proponer hipótesis audaces y exponerlas a las más severas críticas, en orden de detectar dónde estamos equivocados." (108)

Para Popper el avance del conocimiento se presenta en la discusión racional sustentada en el terreno de la metodología, sobre ello dice: "...estoy completamente dispuesto a admitir un que existe un método al que podría llamarse <<el único método de la filosofía>>. Pero no es característico solamente de ésta, sino que es, más bien, el único método de toda "discusión racional", y, por ello, tanto de las ciencias de la naturaleza como de la filosofía: me refiero al de enunciar claramente los propios problemas y de examinar "críticamente" las diversas soluciones propuestas"

"He escrito en cursivas las palabras <<discusión racional>> y <<críticamente>> con objeto de subrayar que hago equivalentes la actitud racional y la actitud crítica. Ayudo a que siempre nos proponemos una solución a un problema deberíamos esforzarnos todo lo que pudiésemos por echar abajo nuestra solución en lugar de defenderla; desgraciadamente, este precepto se lleva a la práctica por pocos de entre nosotros; pero, por fortuna, otros aducen las críticas en lugar nuestro si dejamos de hacerlo por nosotros mismos. Más la crítica será fecunda únicamente si enunciarnos nuestro problema todo lo claramente que podamos y presentamos nuestra solución en una forma suficientemente definida; es decir, que pueda discutirse críticamente." (109)

(107) Popper, Karl R. BUSQUEDA SIN TERMINO. Ed. Tecnos. Madrid. 1985. p. 107

(108) Ibidem. pp. 114-115

(109) Popper, Karl R. LA LOGICA DE LA INVESTIGACION CIENTIFICA. Ed. Tecnos. Madrid. 1973. p. 17

Según Popper, una actitud crítica es una actitud racional pues establece la capacidad real del sujeto para conocer el mundo. Esto lo precisa cuando dice: "La actitud crítica, la tradición de la libre discusión de las teorías con el propósito de descubrir sus puntos débiles para poder mejorarlas, es una actitud razonable, racional. Hace un uso intenso, tanto de la argumentación verbal como de la observación, pero de la observación en interés de la argumentación... La exigencia de pruebas racionales en la ciencia indica que no se comprende la diferencia entre el vasto ámbito de la racionalidad y el estrecho ámbito de la certeza racional: es una exigencia insostenible y no razonable." (110). Ante esta última observación surgiría la duda: ¿cuál es la diferencia entre la racionalidad en general y la certeza racional?. La primera es un ejercicio de la razón reproductora, repetitiva, dogmática; y la segunda la razón crítica, renovadora.

Popper hace la diferencia entre ambas cuando afirma: "Nuestra propensión a buscar regularidades e imponer leyes a la naturaleza da origen al fenómeno psicológico del pensamiento dogmático, o con mayor generalidad, de la conducta dogmática; esperamos regularidades en todas partes y tratamos aún ahí donde no hay ninguna... Es indudable que esta actitud dogmática que nos hace aferrarnos a nuestras primeras impresiones indica una creencia vigorosa; mientras que una actitud crítica dispuesta a modificar sus afirmaciones, que admite dudas y exige test, indica una creencia débil... Pero el pensamiento dogmático, el deseo incontrolado de imponer regularidades y el manifiesto poder de los ritos y las repeticiones como tales son característicos de los primitivos y los niños; y la experiencia y la madurez crecientes a veces crean una actitud de cautela y de crítica, en lugar del dogmatismo." (111)

Sobre la forma en que opera la crítica, el autor dice: "En la medida en que el científico juzga críticamente, modifica o deshecha su propia inspiración, podemos considerar, -si así nos place- que el análisis metodológico emprendido en esta obra es una especie de <<reconstrucción racional>> de los medios por los que adquirimos conocimientos." (112)

La reconstrucción racional a la que se hace referencia se realiza metódicamente, y para Popper el método es la conjetura y su refutación mediante la falsación constante. Contemplándolo en su generalidad ilustra el método de la siguiente manera: "Supongamos que nos hemos propuesto deliberadamente vivir en este desconocido mundo nuestro, adaptarnos a él todo lo que podamos, aprovechar las oportunidades que podemos encontrar en él y explicarlo, si es posible (no necesitamos suponer que no lo es) y hasta donde sea posible, con ayuda de leyes y teorías explicativas. Si nos hemos propuesto esto, entonces no hay procedimiento más racional que el método del ensayo y del error, de la conjetura y su refutación: de proponer teorías

(110) Popper, Karl R. CONJETURAS Y REFUTACIONES. Ed. Paidós. Argentina. 1983. p.77

(111) Ibidem. p. 75

(112) Popper, Karl. LA LOGICA...op. cit. p. 31

intrepidamente de hacer todo lo posible por probar que son erróneas; y de aceptarlas tentativamente si nuestros esfuerzos fracasan...el método del ensayo y del error, por supuesto, no es simplemente idéntico al enfoque científico o crítico, al método de la conjetura y la refutación...la diferencia reside, no sólo en los ensayos como en la actitud crítica y constructiva hacia los errores; errores que el científico trata, consciente y cautelosamente de descubrir para refutar sus teorías con argumentos minuciosos, basados en los más severos tests experimentales que sus teorías y su ingenio le permitan planear."(113)

Dentro de este proceso, la falsación cumple un propósito negativo para la afirmación de las teorías; esto significa que la falsación es una aceptación de enunciados básicos que contradigan las teorías o las hipótesis, o dicho de otra manera, en lugar de buscar los argumentos justificativos que validen nuestra hipótesis o nuestra teoría, debemos buscar aquellos que la nieguen, y si nuestra conjetura resiste nuestras refutaciones, por el momento podemos aceptar como válida la sustentación de la hipótesis o la teoría. Esa es la función de la actitud falsadora, según Popper, para el avance del conocimiento científico.

Visto en toda su amplitud, este método es, de acuerdo con el autor, el ejercicio de la racionalidad para el conocimiento científico en todas las áreas de investigación. Por ello Popper piensa que es también aplicable para el conocimiento de los fenómenos sociales. Con ese sustento critica a las teorías generalizantes que pretenden explicar la totalidad de las acciones sociales. Entre esas teorías se encuentran la marxista y la psicoanalítica sobre las que dice: "Durante el verano de 1917 comencé a sentirme cada vez más insatisfecho con esas tres teorías, la teoría marxista de la historia, el psicoanálisis y la psicología del individuo; comencé a sentir dudas acerca de su pretendido carácter científico...hallé que aquellos de mis amigos que eran admiradores de Marx, Freud y Adler, estaban impresionados por una serie de puntos comunes a las tres teorías, en especial su aparente poder explicativo. Estas teorías parecían poder explicar prácticamente todo lo que sucedía dentro de los campos a los que se referían. El estudio de cualquiera de ellas parecía tener el efecto de una conversión o revelación, intelectuales, que abría los ojos a una nueva verdad oculta para los no iniciados. Una vez abiertos los ojos de este modo, se veían ejemplos confirmatorios en todas partes: el mundo estaba lleno de verificaciones de la teoría. Todo lo que ocurría la confirmaba."(114)

Leída esta cita es conveniente aclarar que si bien Popper critica al marxismo, esto lo hace por el sentido dogmático que se le impuso a la teoría de Marx y a la determinación que el mismo hizo sobre la explicación de la sociedad. Al referirse al dogmatismo dice: "Hay historicistas, especialmente entre los marxistas— que no tienen el menor propósito de liberar a los

(113) Popper, Karl. CONJETURAS...op. cit. pp. 78-79

(114) Ibidem. p. 59

hombres del peso de sus responsabilidades. Por otro lado hay algunas filosofías sociales que pueden o no ser consideradas historicistas, pero que predicán la impotencia de la razón en la vida social y que, por su antirracionalismo, propugnan la siguiente actitud: hay que seguir al Líder Supremo, al gran Hombre de Estado, o bien hay que convertirse en líder; actitud esta que significa, para la mayoría de la gente, el sometimiento pasivo a las fuerzas personales o anónimas que gobiernan la sociedad."

Es interesante observar, con todo, que algunos de aquellos que denuncian la razón y llegan a culpabilizarla, incluso, de los males sociales de nuestro tiempo, lo hacen, por un lado, porque se dan cuenta de que el hecho de que la profecía histórica, sobrepasa el poder de la razón, y por el otro, porque no pueden concebir que la ciencia social, o la razón en la sociedad, tengan otra función que la del profetizar histórico... Claro está que esta actitud debe conducir a un rechazo de la aplicabilidad de la ciencia y de la razón a los problemas de la vida social, y en última instancia, a la doctrina del poder, de la dominación, del sometimiento." (115)

En cuanto al pensamiento de Marx, considerando su tiempo y sus condiciones, Popper respeta su fe en la razón y coincide, incluso, con la orientación que le da a su ejercicio; para precisar esto el autor dice que: "Marx fue un racionalista. Junto con Sócrates y Kant vió en la razón la base de la unidad del género humano. Pero su doctrina de que nuestras opiniones se hallan determinadas por los intereses de clase apresuró la declinación de tal creencia." (116). Como se puede ver en este enunciado, Popper acepta las propuestas que sobre la razón expone Marx, pero rechaza sus determinismos en la orientación de la historia.

Para Popper la razón tiene su valor por sí misma, y acepta la de aquellos que precisan su sentido social. Pero esta no es única, sino tiene connotaciones que deben ser entendidas de acuerdo con su uso. Sobre ello dice: "...cuando hablamos aquí de "racionalismo", usamos siempre la palabra que incluye al "empirismo" además del "intelectualismo", y esto no debe extrañar puesto que la ciencia se vale por igual de la experimentación y del pensamiento. En segundo término utilizamos la palabra "racionalismo" para indicar, aproximadamente, una actitud que procura resolver la mayor cantidad posible de problemas recurriendo a la razón, es decir, al pensar claro y a la experiencia, más que a las emociones y a las pasiones... para ser más precisos convendrá explicar el racionalismo en función de las actitudes prácticas o de la conducta. Podríamos decir, entonces, que el racionalismo es una actitud en que predomina la disposición a escuchar los argumentos críticos y a aprender de la experiencia." (117)

(115) Popper, Karl. R. LA SOCIEDAD ABIERTA Y SUS ENEMIGOS. Ed. Paidós. Barcelona, España. 1982. p. 18

(116) Ibidem. p. 392

(117) Ibidem. p. 392

El racionalismo es conocimiento crítico y entendimiento, que promueve la defensa de los argumentos que se basen en el razonamiento de cualquier ser humano, por ello, sólo se puede hablar de racionalidad cuando en cualquier diálogo se argumenta; sobre ello dice: "El hecho de que la actitud racionalista tenga más en cuenta el argumento que la persona que lo sustenta es de importancia incalculable. El nos lleva a la conclusión de que debemos reconocer en todo aquel con quien nos comunicamos una fuente potencial de raciocinio y de información razonable; se establece así, lo que podría llamarse "unidad racional del género humano"...La actitud racionalista se caracteriza por la importancia que le asigna al razonamiento y a la experiencia. Pero no hay ningún razonamiento lógico ni ninguna experiencia que puedan sancionar esta actitud racionalista, pues sólo aquellos que se hallan dispuestos a considerar el razonamiento o la experiencia y que, por lo tanto, ya han adoptado esta actitud, se dejarán convencer por ellos. Es decir, que debe adoptarse primero una actitud racionalista si se quiere que una argumentación o una experiencia dadas tengan eficiencia, y esa actitud no podrá basarse, en consecuencia, ni en el razonamiento ni en la experiencia...Debemos concluir aquí que la actitud racionalista no puede basarse en el razonamiento o la experiencia y que el racionalismo no crítico es insostenible."(118)

El racionalismo no crítico al que Popper califica también de comprensivo, que es un racionalismo que se dedica simplemente a la reproducción de conocimientos, y por lo tanto de dogmas, tiene una nula aportación a la ciencia, por lo tanto, "...el racionalismo no crítico o comprensivo corresponde a la actitud de aquel individuo que expresa "que no está preparado para aceptar nada que no pueda ser defendido por medio del razonamiento o la experiencia". Esto también puede expresarse bajo la forma del principio de que debe deshecharse todo supuesto que no tenga el apoyo del razonamiento ni de la experiencia. Pues bien; no es difícil ver que este principio del racionalismo no crítico es inconsecuente, pues dado que no puede, a su vez, apoyarse en ningún razonamiento ni experiencia, él mismo nos indica que debe ser descartado...El racionalismo no crítico es, por lo tanto, lógicamente insostenible; puesto que esto puede demostrarse con un argumento lógicamente insostenible; puesto que esto puede demostrarse con un argumento lógico, el racionalismo no crítico cae derrotado por sus propias armas." (119). Esta contradicción es el argumento en que se apoya Popper para refutar el racionalismo convencional. Se apoya en los principios del racionalismo crítico, que son razonamiento y experiencia, para indicar que ambos le son ajenos al convencional; esto es, no se tienen de una manera directa sino por transmisión lógica de conceptos que son lógicamente aceptados. Por ello la crítica de la razón convencional se constituye en el sustento de la razón crítica o, como genéricamente la hemos denominado, razón radical. Los planteamientos de Bachelard y Popper hasta ahora

(118) Ibidem. pp. 393-398

(119) Ibidem. p. 397

descritos, tienen dentro de esta temática, una similitud con los que hacen algunos de los miembros de la llamada Escuela de Frankfurt. El nombre oficial de esta institución fue, de acuerdo con su promotor Felix Weil, Institut für Sozial Forschung (Instituto de investigación social)

Si bien los integrantes del Instituto trabajaron los temas más diversos, al pasar la dirección de Carl Grünberg al segundo director del mismo Max Horkheimer, cuya formación era preponderantemente filosófica, orientó los esfuerzos interdisciplinarios a ver la problemática desde la perspectiva de la filosofía social. Algunos participantes se dedicaron con especial atención a la realización de estudios sobre la razón contemporánea, en particular Horkheimer, Adorno, Marcuse y con su peculiar optimismo Erich Fromm.

Uno de los principios que articulan el trabajo de los autores citados es la formulación de la teoría de la ilustración, que tiene como intención rescatar la tradición ya largamente cultivada de la razón y la libertad. En un principio: "Los escritos que conllevan esta tendencia reflejan una actitud crítica, pero transida de optimismo, ante la realidad. Sus análisis, que quieren dar cuenta de la realidad para transformarla, tienen todavía la perspectiva de una revolución social que posibilitaría la construcción de una sociedad emancipada. Esta teoría de la ilustración va a entrar en crisis creciente ante las experiencias político-sociales de la Escuela en la Alemania de los años treinta".(120)

El fascismo y su secuela de barbarie obliga a una nueva reflexión que pone en entredicho el espíritu de la ilustración el cual manifiesta las contradicciones que se han fortificado en el ser humano. Esto genera la nueva concepción identificada como dialéctica de la ilustración.

Adorno y Horkheimer en su obra conjunta que titulan con el mismo enunciado "Dialéctica de la ilustración", se proponen el comprender el por qué la humanidad en vez de seguir su camino hacia la razón, hacia la humanización, se llegó a un nuevo género de barbarie. Entre las interrogantes que se plantean están: ¿Por qué la humanidad va camino de una nueva época de barbarie? ¿Por qué las grandes invenciones se pagan con una creciente decadencia de cultura teórica? Por qué no podemos guiarnos por el modelo actual de organización científica? ¿Por qué está en crisis la organización científica y el mismo sentido de la ciencia?" (121). A estas cuestiones se responde que "...la ilustración también significa el proceso de este pensamiento y este esfuerzo que se autodestruye a sí mismo. Es decir, el desarrollo histórico real de una razón que produce una organización racional de la sociedad (racionalidad burguesa) que no alcanza la meta propuesta de liberación del hombre, sino que concluye en su contrario: el sometimiento del hombre a su propia organización, la reducción de la persona a la impotencia frente a las fuerzas económicas y la debilitación del

(120) Mardones, José María. DIALECTICA Y SOCIEDAD IRRACIONAL. Ed. Mensajero. Universidad de Deusto. Bilbao. España. 1979.p.21
(121) Ibidem. p. 61

espíritu, corrompido y estupidizado por un alud de informaciones minuciosas y de diversiones domesticadas" (122)

La finalidad de la ilustración como crítica de la razón dogmática cumplió, en su momento, su cometido de regresar a la humanidad sus capacidades innatas, pero en su proceso, modificó esa finalidad. El principio con el que arremetió contra la razón dogmática fue el de la dominación que dialécticamente inició la eliminación del miedo frente a lo natural para posteriormente, con la forma en que se logró ese dominio, se revirtiera en el dominio de la razón y en el de la actividad social cotidiana.

Sobre el dominio de la razón dentro de este marco se considera que: "El resultado fue la instrumentalización de la razón, la reducción de los hechos a datos sin cualidades, el miedo a la verdad o la paralización en el camino hacia ella y su realización, el encerrarse en el presente de lo fácticamente existente, con la consiguiente renuncia a la esperanza activa y el erigir la fuerza como el principio de las relaciones entre los hombres" (123). En cuanto al dominio de la acción social se afirma que: "El proceso técnico, en el que el sujeto se ha reiterado, después de haber sido cancelado de la conciencia, es inmune tanto a la ambigüedad del pensamiento mítico, como a todo significado en general, porque la razón misma se ha convertido en un simple accesorio del aparato económico omnicompreensivo. Desempeña el papel de utensilio universal para la fabricación de todos los demás, rigidamente adaptado a su fin funesto como el obrar exactamente calculado en la producción material, cuyo resultado para los hombres se sustrae a todo cálculo. Se ha cumplido finalmente su vieja ambición de ser el puro órgano de los fines." (124)

Dominio de la razón, y dominio de la actividad social se entremezclaron en el proceso, la separación originaria se diluyó, por ello: "...la separación y el extrañamiento, esenciales a la dominación, conducen en primera instancia a una separación de las cosas a través del dominio ejercido mediante otros hombres (trabajo). Y esta separación —que implica ya el tránsito de la dominación sobre las cosas a la dominación sobre los hombres, a través de las relaciones de trabajo— funda la aparición del pensamiento dominador e imperante. Con este paso, simultáneo al proceso de dominio real, se alcanza el abstraccionismo conceptual, la pérdida de la imaginación y la renuncia al significado en el lenguaje. Estamos en plena razón instrumental o, lo que es lo mismo, en el corazón del reconocimiento del principio de la dominación... la ilustración ha recaído en el mito y lo natural. De nuevo estamos rodeados por la superstición y el miedo nos invade." (125)

Si como se dice en la referencia, la razón instrumental se ha enseñoreado en nuestra época, ¿qué es lo que la caracteriza?. Adorno y Horkheimer en su artículo "Sobre el concepto de la

(122) Ibidem. p. 62

(123) Ibidem. p. 65

(124) Ibidem. p. 64

(125) Ibidem. p. 66

razón" dicen en su argumentación que: "El uso lingüístico vigente sabe de la razón... como un instrumento, y trata más y más de entender, por <<razonable>> aquello cuya utilidad quepa demostrar: quien sea capaz de reconocer lo que es útil será una persona razonable; y la fuerza que lo hace posible será la capacidad de clasificar, de sacar conclusiones, de la inducción y la deducción con indiferencia del contenido particular con el que haya que habérselas. En la vida cotidiana, y no sólo en ella, la razón pasa a ser la función formal del mecanismo del pensar, y las reglas de acuerdo con las cuales trabaja serán las leyes de la lógica formal y discursiva -el principio de identidad, el de contradicción, el del tercio excluido, el silogismo-, que, como forma, a modo de esqueleto del pensamiento, se mantendrá firme frente al influjo de la cambiante experiencia. En la medida en que este concepto de razón -cuyo predominio no es separable, en absoluto, de la sociedad burguesa y caracteriza en especial el presente- no se preocupa por la cuestión de un en-sí, de algo objetivamente razonable, por tanto, sino que tiene ante la vista exclusivamente lo razonable para el que piensa, para el sujeto, se le puede llamar concepto de la razón subjetiva. Esta tiene que ver, ante todo, con la relación entre finalidades y medios, con la adecuación de los modos de comportamiento a los fines que, como tales, se aceptan más o menos, sin someterlos por su parte, en general, a una justificación razonable. En cualesquiera casos en que la razón subjetiva se ocupe de fines o es para contrastar si son razonables también en sentido subjetivo -luego razonables quiere decir que sean convenientes para los intereses del sujeto, para su autoconservación económica y vital, si no del individuo aislado, al menos del grupo con que se identifique- o se introducen los fines en las consideraciones razonables para contrastar la posibilidad de su realización y, por ejemplo, la adecuación de los medios que se hayan de escoger." (126)

De estas características que identifican la razón técnica, subjetiva o instrumental, se ha formado un criterio para su reconocimiento, sobre esto los autores afirman: "El único criterio que reconoce la razón subjetiva, formal instrumental, es el que el lenguaje del positivismo llama su valor operativo: su papel en la dominación del hombre y la naturaleza. Los conceptos no quieren ya expresarse, como tales, cualidades de la cosa, sino que sirven únicamente a la organización de un material de saber para quienes puedan disponer hábilmente de él: se consideran como meras abreviaturas de muchas cosas singulares, como ficciones destinadas a sujetarlas mejor. Todo uso de los conceptos que vaya más allá de su puro significado instrumental cae bajo el veredicto de estar detenido en la superstición. Y la lucha contra los ídolos conceptuales, que en la historia de la humanidad ha tenido una importancia tan necesaria, pues ha exigido sacrificios, ha salido triunfante ahora mediante algo así como una extrapolación; ya que no se subyugan los conceptos con un duro trabajo concreto teórico y

(126) Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. SOCIOLOGICA. Ed. Taurus. Madrid. España. 1979. pp. 201-202

politico, sino que se los explica abstracta y sumariamente, mediante lo que podríamos llamar un decreto filosofico, pero que, en consonancia con el espíritu de los tiempos, lo hace pasandolos a meros símbolos: se toman como recursos o recetas que ahorran trabajo, igual que si se llevara el pensamiento al mismo nivel de los modos de comportamiento industriales y se convirtiese en un elemento de la producción. Cuanto más degeneran las ideas de automatización e instrumentalización, cuanto menos significan en sí mismas, más sucumben a la vez a la cosificación como si fuesen un tipo de máquinas. (127)

La instrumentación, la tecnificación de la razón, la razón subjetiva, todas ellas forman la razón reproductora, que en su proceso de desarrollo le ha restado sentido al lenguaje. La articulación de conceptos en la razón reproductora es una forma de expresión y de comunicación multivalente, donde cada quien expresa sus enunciados sin escuchar y, por ende, sin entender a los otros; es un diálogo de sordos.

Sobre ello los autores referidos dicen: "Los conceptos que antes eran propios de la razón o estaban sancionados por ella están todavía en circulación pero receptos y gastados, neutralizados y sin identificación racional obligatoria; deben su persistencia a una tradición que el contemporáneo puede llamar, a su gusto, venerable o simplemente negligente. Para el tipo de conciencia que en el mundo ilustrado se insinúa cada vez más sólo hay una autoridad, la ciencia que se agota en hechos y en números; y la afirmación de que la justicia y la libertad sean en sí mejores, que la injusticia y la opresión no admite verificación con las categorías de esta ciencia. De acuerdo con el veredicto de la crítica científica del conocimiento, no hay nada que justifique que una forma especial de manera vivir, una filosofía o una religión sean consideradas mejores, más elevadas o más verdaderas que otras cualesquiera; en cuanto la razón se ha desembarazado de la reflexión sobre los fines como medida de sí misma, es imposible decir que un sistema económico o político sea irrazonable, por cruel o despótico que sea, con tal de que funcione... Cuando conceptos como el de dignidad humana pusieron anteño en movimiento al pueblo, no buscaron amparo en la tradición ni invocaron un reino de valores separado de la razón científica, sino que se interpretaron a sí mismos como objetivamente verdaderos; más tan pronto como una tradición o un valor tienen que invocarse a sí mismos -esto es, esa cualidad abstracta, separada del conocimiento obligatorio, la tradición- por no poder alegar en favor suyo ninguna otra cosa, han perdido ya su fuerza." (128)

Si bien el concepto que se sustenta en la razón, en la razón reproductora, se encuentra en una situación de crisis, también podemos ver que hay crisis en el concepto de razón. Esto se debe a la multiplicidad de sentidos que se le han dado. Sobre ello dicen los mismos autores: "El concepto de razón, que se ha puesto en crisis ahora, no es el sustrato del desarrollo histórico, sino uno de sus elementos. Todos los juicios sobre la

(127) Ibidem. p. 207

(128) Ibidem. p. 208

razón son falsos mientras se aferren a su carácter desvinculado y aislado... Es menester que se desarrolle la subjetivación de la razón, e incluso el pensamiento filosófico mismo, a partir del proceso vital conjunto de la humanidad, como un proceso meramente parcial: como la reflexión finita y limitada que subyace a la crítica. El pensamiento, escindido de los momentos materiales de la existencia, se glorifica en principio metafísico y se erige como fundamento del proceso histórico -del que, antes bien, dependen el espíritu y el pensar-; pero la razón tiene su sentido y su propio ser solamente aplicada a éste. De hecho, era necesario que la razón se desprendiera de los momentos objetivos y se hiciera independiente para arrancarse de las manos de la violencia natural ciega y dominar la naturaleza en aquella misma medida que hoy nos produce verdaderamente pavor; más la razón no se ha percatado de éste emanciparse como algo necesario a la vez que aparente: ha reunido en un montón la mitología y la superstición con todo lo que no cabe reducir al limitado espíritu subjetivo. La desventura -que ha acarreado la autodestrucción- no ha estribado en lo que la razón lleva a término, sino en su autoentronización: la razón subjetiva, con el orgullo inherente a todo cegarse, se ha resistido antes a conceder que su existencia independiente no se la deba a sí misma, sino, en proporción altísima, a la división del trabajo y al proceso de confrontación del hombre con la naturaleza; y cuanto más a sabiendas lo niega, con tanto mayor ahínco tiene que utanarse ante sí misma y ante los demás como un ser absoluto; pero también tiene, finalmente, siguiendo su propio principio de comprobación y duda, que expatriarse como una qualitas occulta al reino de los fantasmas... Solamente al concebirse a sí misma y cada uno de sus pasos, de acuerdo con su sentido, como momentos de la confrontación histórica entre los individuos, entre las clases sociales y entre los pueblos y continentes, conquista la relación a aquella totalidad que simultáneamente se le enfrenta y la abraza, y en la que sus consecuencias aisladas pueden dar una y otra vez muestras de su sinrazón. En la doctrina de una razón objetiva, que no se agota en una pura función de finalidad y medio se conservaba esta conexión... por muy irreflexiva e ingenua que fuese la forma en que lo hacía; la razón subjetiva y formal, para la que todo se convierte en medio, es la del hombre, que se contraponía a los otros y a la naturaleza meramente porque sin el paso de la discordia no puede producirse la conciliación. Pero la suspensión de la discordia no es únicamente un proceso teórico: sólo cuando la relación de ser humano a ser humano -y con ello también de hombre a naturaleza- esté configurada de otro modo que como en el período de dominación y aislamiento, desaparecerá en una unidad la disociación de la razón subjetiva y la objetiva; pero ello exige el trabajo en las totalidades sociales, la actividad histórica. La consecución de una situación social en la que uno se convierte en medio para el otro es al mismo tiempo la consumación del concepto de razón, que en la descomposición en verdad objetiva y pensamiento formal amenaza ahora con extravíarse." (129)

(129) Ibidem pp. 210-211

El sumergirse en la contradicción que hay entre la razón objetiva y la razón subjetiva, permitirá no suspender la discordia entre ellas, sino superarla haciendo que la razón se conciba a sí misma en cada uno de sus pasos de acuerdo con el sentido histórico. Para ello Horkheimer propone como "tarea inmediata", que la recuperación práctica de la razón objetiva vendrá introduciendo la razón, la reflexión sobre los fines en la cosa pública. Razón y política tienen que ir unidas, hay que vincular el pensamiento filosófico con el sociológico y político, a fin de que su exacta manifestación repercuta en la praxis, a través de los que aprenden y actúan" (130)

Para la implementación de esa tarea inmediata, Horkheimer recomienda dos estrategias: la primera será la "<<consagración fiel de la ciencia a lo que hay y allí se entenderá lo que hace falta, sin necesidad de hablar de fines, pues en todo conocer entra un momento crítico e impulsor hacia lo real, que sólo se desvanece cuando aquel se desfigura en receta y propaganda>>". La segunda: "No desligar la filosofía de la política, ya que <<con todo el pesimismo a que nos obliga la situación mundial, nos atrevemos a estar ciertos aún hoy de la estrecha vinculación de ambas e incluso de su unidad>>" (131)

Con esos planteamientos, Horkheimer y Adorno se enfrentan a la herencia de la ilustración con la dialéctica de la de sí misma. "es la razón contra la razón para salvar a la razón". (132). La propuesta aquí descrita la sustenta Adorno en una conferencia de 1959 titulada: Qué significa renovar el pasado?, en la que después de ocho años sigue afirmando: "Quien actúa racionalmente cree en la razón, de la manera que quien lo hace irracionalmente cree en su dogma. De ahí que el conocimiento dogmático de un cierto contenido revelado pretenda contar con igual verdad que un conocimiento independiente de dogmas. En el carácter abstracto de la tesis se oculta un engaño. La creencia en una y otra cosa, es algo diferente: en el dogma se trata de hacerse firme en enunciados que son los contrarios a la razón, o que son incompatibles con ella; en el caso de la razón, en cambio, se trata de nada menos que de una responsabilidad frente a una forma de actuar del espíritu, que no se arredra, o se anula, ante la fuerza, sino que progresa decididamente en la negación de la opinión falsa. La razón no puede ser subsumida bajo ningún concepto más, general de creencia u opinión. Tiene su contenido específico en la crítica de lo que cae bajo esas categorías y se relaciona con ellas. El momento individual del considerar-verdadero-algo, que, por lo demás, demuestra ser insuficiente inclusive para una teología suficientemente aguda, no es esencial para la razón. Su interés está en el conocimiento y no en el fin que este persiga. Su orientación saca al sujeto de sí mismo en lugar de confirmarlo en una convicción efímera. Sólo para una superficialidad deficiente y prepotente, pueden ponerse en un mismo nivel la opinión y el

(130) Mardones...op. cit. p.72

(131) Ibidem. p. 73

(132) Ibidem. p. 73

conocimiento, como formas comunes de apropiación subjetiva de un contenido de conciencia; pero justamente ese elemento común, la apropiación subjetiva, es ya una transición a lo falso. En la motivación de cada enunciado particular, por defectuosa que sea, aparece ya claramente la diferencia." (133)

El interés de los autores de la "dialéctica de la ilustración" es el rescate de la razón emancipadora que conlleva una dimensión de la praxis, una actitud transformadora y un momento terapéutico para curar a la inerte razón dogmática.

La crítica a la sociedad que ha instrumentalizado la razón, según la propuesta de Adorno y Horkheimer, es asumida también por Herbert Marcuse quien en su interés por desvelar el fenómeno de la sociedad capitalista, determina las posibilidades y condiciones de la razón.

En "Razón y revolución", uno de sus primeros escritos, después de hacer una revisión de la razón en Hegel y en Marx, así como en el positivismo, afirma en el epílogo, escrito posteriormente, que: "Ni la idea hegeliana ni la idea marxista de razón se han acercado a su realización; ni el desarrollo del espíritu ni el de la revolución han tomado la forma que contemplaba la teoría dialéctica. Sin embargo estas desviaciones son inherentes a la estructura misma que esta teoría había descubierto, no vinieron desde el exterior; no eran inesperadas."

"Desde el comienzo, la idea y la realidad de la razón en el período moderno contenían los elementos que ponían en peligro su promesa de una existencia libre y plena: la esclavitud del hombre a través de su propia productividad, la glorificación de la satisfacción propuesta, el dominio represivo de la naturaleza en el hombre y fuera de él, el desarrollo de las potencialidades humanas dentro del cuadro de la dominación." (134)

Ni la razón en la corriente idealista de pensamiento, ni la de la dialéctica, han hecho prevalecer la racionalidad social, pero el autor citado no pierde la esperanza; ya al finalizar el epílogo afirma que: el preconditionamiento de los individuos, su configuración como objetos de administración, parece ser un fenómeno universal. La idea de una forma diferente de razón y libertad, contemplada tanto por el idealismo como por el materialismo dialéctico, se presenta de nuevo como utopía. Pero el triunfo de fuerzas regresivas y retardatarias no invalida la verdad de esta utopía. La movilización general de la sociedad contra la liberación última del individuo, que constituye el contenido histórico del presente período, indica cuán real es la posibilidad de esta liberación." (135)

Este interés lo sigue cultivando y acrecentando. Sus siguientes estudios se orientan a manifestar patentemente el dominio que se enseorea sobre la humanidad en la era industrial y en particular sobre su razonamiento condicionado. Su obra "El

(133) Adorno, Theodor W. INTERVENCIONES. Nueve modelos de crítica. Monte Avila Editores. Caracas, Venezuela. 1969. p.147

(134) Marcuse, Herbert. RAZON Y REVOLUCION. Alianza editorial. Madrid. 1981. p. 407

(135) Ibidem. p. 414

hombre unidimensional" causó un fuerte impacto, pues describe las limitaciones existentes en este tipo de sociedades; ello lo podemos encontrar desde la nota introductoria donde afirma que: "El análisis está centrado en la sociedad industrial avanzada, en la que el aparato técnico de producción y distribución (con un sector cada vez mayor de automatización) funciona no como la suma total de meros instrumentos que pueden ser aislados en sus efectos sociales y políticos, sino más bien como un sistema que determina a priori el producto del aparato tanto como las operaciones realizadas para servirlo y extenderlo. En esta sociedad el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales. De este modo borra la oposición entre la existencia privada y pública, entre las necesidades individuales y las sociales. La tecnología sirve para instituir formas de control social y de cohesión social más efectivas y más agradables. La tendencia totalitaria de estos controles parece afirmarse a sí misma en otro sentido además: extendiéndose a las zonas del mundo menos desarrolladas e incluso preindustriales, y creando similitudes en el desarrollo del capitalismo y del comunismo." (136)

Estas condiciones de las sociedades contemporáneas le dan primacía a la tecnología que cubre todas las esferas de actividad, a ello dice el autor: "Conforme el proyecto se desarrolla, configura todo el universo del razonamiento y la acción, de la cultura intelectual y material. En el medio tecnológico, la cultura, la política, y la economía se unen en un sistema omnipresente que devora o rechaza todas las alternativas. La productividad y el crecimiento potencial de este sistema estabilizan la sociedad y contienen el progreso técnico dentro del marco de la dominación. La razón tecnológica se ha hecho razón política." (137)

Según Marcuse la razón técnica es la última etapa a la que ha llegado el proceso histórico de la racionalidad en occidente además de las repercusiones que ésta ha tenido en los países industrializados en otras partes del mundo. Sobre ello dice el autor: "El universo totalitario de la racionalidad tecnológica es la última transmutación de la idea de razón... El cerrado universo operacional de la civilización industrial avanzada con su aterrador armonía entre la libertad y la opresión, la productividad y la destrucción, el crecimiento y la regresión, está prefigurado de acuerdo con esta idea de la razón como un proyecto histórico específico. Las etapas tecnológicas y pretecnológicas comparten ciertos conceptos básicos sobre el hombre y la naturaleza que expresan la continuidad de la tradición occidental. Dentro de esta continuidad, diferentes formas de pensamiento se enfrentan entre sí; pertenecen a diferentes maneras de aprehender, organizar, cambiar la sociedad

(136) Marcuse, Herbert. EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL. Ed Joaquín Mortiz, México. 1968. pp. 17-18

(137) Ibidem. p. 18.

y la naturaleza. Las tendencias establecidas chocan con los elementos subversivos de la razón, el poder del pensamiento positivo con el del negativo, hasta que los logros de la civilización industrial avanzada llevan al triunfo de la realidad unidimensional sobre toda contradicción." (138)

La razón crítica, que por sí misma es subversiva, cede ante los embates del pensamiento unidimensional, de cual la razón técnica es uno de sus pilares fundamentales. El pensamiento unidimensional permea al individuo en su totalidad; en el pensar y en el hacer, en síntesis, en el ser. Ser que es, porque así lo hacen, no porque quiera ser; esa es la realidad enajenada del ser unidimensional.

En torno a esto Marcuse afirma que: "...la realidad constituye una etapa más avanzada de la alienación. Esta se ha vuelto enteramente objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada. Hay una sola dimensión que está por todas partes y en todas formas. Los logros del progreso desafían tanto la denuncia como la justificación ideológica ante su tribunal, la "falsa conciencia" de su racionalidad se convierte en la verdadera conciencia."

"Esta absorción de la ideología por la realidad no significa, sin embargo, el "fin de la ideología". Por el contrario, la cultura industrial avanzada es, en sentido específico, más ideológica que su predecesora, en tanto que la ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción. Bajo una forma provocativa, esta proposición revela los aspectos políticos de la racionalidad tecnológica predominante. El aparato productivo y los bienes y servicios que producen "venden" o imponen el sistema social como un todo. Los medios de transporte y comunicación de masas, lo bienes de vivienda, de alimentación y vestuario, el irresistible rendimiento de la industria de las diversiones y la información llevan consigo hábitos y actitudes prescritas, ciertas reacciones emocionales e intelectuales que vinculan más o menos agradablemente al consumidor y productor y, a través de este, a la totalidad. Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales el adoctrinamiento que llevan a cabo, deja de ser publicidad; se convierte en modo de vida. Es un buen modo de vida -mucho mejor que antes-, y en cuanto tal se opone al cambio cualitativo. De esta manera surge el modelo de pensamiento y conducta unidimensional en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son o rechazados o reducidos a los términos de este universo. La racionalidad del sistema y de su extensión cuantitativa los redefine." (139)

El pensamiento unidimensional, también penetra en el ámbito del conocimiento academizado, donde al conocimiento que se le produce se le llama ciencia, y la ciencia se reproduce técnicamente bajo los auspicios de una lógica formalizada., una

(138) Ibidem. pp. 141-142

(139) Ibidem. pp. 34-35

lógica que generaliza conceptos para clasificar objetos; por ello "...el universo lógico más formalizado se refiere todavía a la estructura más general del mundo dado, experimentado; la forma pura es hoy todavía la del contenido que formaliza. La idea misma de la lógica formal es un suceso histórico en el desarrollo de los instrumentos mentales y físicos para el control y el cálculo universal. En esta tarea, el hombre tiene que crear una armonía teórica a partir de la discordia actual, tiene que aliviar al pensamiento de las contradicciones que hipostatizar unidades identificables y funcionales en el proceso complejo de la sociedad y la naturaleza."

Bajo el mando de la lógica formal, la noción del conflicto entre esencia y apariencia es desechable si es que no carece de sentido; el contenido material es neutralizado; el principio de identidad se separa del principio de contradicción (las contradicciones son la culpa del pensamiento incorrecto); las causas finales son apartadas del orden lógico. Bien definidos en su alcance y su función, los conceptos se convierten en instrumentos de predicción y control. La lógica formal es, así, el primer paso en el largo camino hacia el pensamiento científico; sólo el primer paso, porque todavía se necesita un grado mucho más alto de abstracción y matematización para ajustar las formas de pensamiento a la racionalidad tecnológica." (140)

La lógica formal cumple una doble función en el conocimiento; una tecnificadora, mediatizadora, y la otra política para antagonizar con el pensamiento contradictorio, con la lógica dialéctica. Sobre esta segunda función Marcuse indica: "La lógica matemática y simbólica contemporánea es desde luego muy diferente a su predecesora clásica, pero ambas comparten la radical oposición a la lógica dialéctica. En términos de esta oposición, la antigua y la nueva lógica formal expresan la misma forma de pensamiento. Es una forma purgada de ese elemento "negativo" que brilla tanto en los orígenes de la lógica y del pensamiento filosófico; la experiencia del poder negador, engañoso, falsificador de la realidad establecida. Y con la eliminación de ésta experiencia el esfuerzo conceptual para mantener la tensión entre el "es" y el "debe" y subvertir el universo establecido del razonamiento en nombre de su propia verdad es igualmente eliminado de todo pensamiento que pretenda ser objetivo, exacto y científico. Porque la subversión "científica" de la experiencia inmediata que establece la verdad de la ciencia contra la experiencia mediata no desarrolla los conceptos que llevan en sí mismos la protesta y el rechazo. La nueva verdad científica que ellos oponen a la aceptada no contienen en sí misma el juicio que condena a la realidad establecida." (141)

La ciencia que se apoya en la lógica formal es una ciencia dominadora, y además una ciencia técnica que responde a una ideología: la capitalista. Por ende su razón responde a esa ideología. Ello también lo encontramos descrito en una obra

(140) Ibidem. p. 155

(141) Ibidem. p. 157-158

posterior de Marcuse, sobre la industrialización y el capitalismo en la obra de Max Weber; sobre ello dice: "...el concepto mismo de razón -en su dimensión crítica- sigue en definitiva unido a su origen: la "razón" sigue siendo "razón burguesa"; más aún, es sólo una parte de ella, a saber, razón capitalista-técnica". Y sobre esa idea más adelante añade: "El concepto de la razón técnica es quizá en sí mismo ideología. No ya su empleo, sino la técnica misma, es dominio (sobre la naturaleza y sobre el hombre), dominio metódico, científico, calculado y calculativo. Ciertos intereses y finalidades del dominio no le han sido "añadidos" a la técnica desde fuera, sino que son ya ingredientes de la construcción del aparato técnico mismo; la técnica es siempre un proyecto histórico-social; en ella se proyecta lo que piensan hacer del hombre y de las cosas, una sociedad y los intereses que en ella imperan. Esa "finalidad" del dominio es "material", y como tal pertenece a la forma misma de la razón técnica.... Pero si la razón técnica se revela de esta forma como razón política, es porque desde el principio era ésta razón técnica y ésta razón política: la limitada por interés preciso del dominio. Como razón política la razón técnica es histórica. Si la separación de los elementos de producción es una necesidad técnica, la esclavitud por ella determinada no lo es. Por sus propios logros y progresos (por su mecanización productiva y calculable) esa separación encierra la posibilidad de una racionalidad cualitativamente diferente, en la cual la separación de los elementos de producción se convierte en separación del hombre de un trabajo socialmente necesario, pero que al hombre le rompe y quebranta." (142)

La unidimensionalidad de la razón ha repercutido ampliamente, además de en las sociedades capitalistas tradicionales, en la sociedad mundial: ya pocos cultivan la razón crítica para transformar y transformarse. La razón dominadora, sectaria o, como algunos pensadores la califican, la razón irracional, va prevaleciendo cada vez más y asentándose como la razón absoluta. En torno a ello concluye Marcuse que: "La sociedad unidimensional avanzada altera la relación entre lo racional y lo irracional. Contrastado con los aspectos fantásticos y enajenados de su racionalidad, el reino de lo irracional se convierte en el ámbito de lo realmente racional: de las ideas que pueden "promover el arte de la vida"." (143)

La perspectiva crítica sobre la razón técnica que denuncian Marcuse, Adorno y Horkheimer, la comparte, con una peculiaridad muy personal, Erich Fromm. Este autor, introdujo al final de los años 20 un programa en el que proponía una psicología social marxista para el estudio de la sociedad; y para apoyar el establecimiento de la Teoría Crítica, sugirió la integración de las propuestas principales del marxismo y del psicoanálisis.

En un artículo de 1932 sobre el método en la psicología social analítica, Fromm exponía su propuesta de que se

(142) Marcuse, Herbert. ETICA DE LA REVOLUCION. Ed. Taurus, Madrid, España 1969 pp. 128-140

(143) Marcuse, Herbert. EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL...op. cit. p.262

integrara la concepción psicósomática freudiana, con algunas reservas. A la perspectiva histórica de interpretación del marxismo. Sobre esto dice Jay: "Fromm... tenía una idea muy definida acerca de lo que constituía los aspectos más fructíferos del psicoanálisis para una psicología social. Al comienzo mismo de su artículo, destacaba su rechazo a la teoría freudiana de los instintos de vida y muerte, a los que desestimaba como una mezcla arbitraria de biología y psicología. Fromm suscribía en cambio la dicotomía freudiana anterior entre los impulsos eróticos y de autoconservación. Como los primeros podían desplazarse, sublimarse y satisfacerse por medio de fantasías (por ejemplo, el sadismo podía gratificarse a través de un cierto número de formas socialmente aceptables), mientras los segundos no (sólo el pan podía mitigar el hambre), la sexualidad era más adaptable a las condiciones sociales. La tarea de una psicología social analítica consistía en comprender una conducta motivada inconscientemente en términos del efecto de la subestructura socioeconómica sobre los impulsos psíquicos básicos... Cada sociedad, prosiguió, tiene su propia estructura libidinal, una combinación de impulsos humanos básicos y factores sociales. Una psicología social debe examinar de qué modo esta estructura libidinal actúa como el factor de cohesión de una sociedad y de qué modo ella afecta a la autoridad política... Una psicología social válida debía reconocer que cuando la base socioeconómica de una sociedad cambiaba, también cambiaba la función social de su estructura libidinal." (144)

Si bien, en un principio, estas ideas de Fromm fueron aceptadas favorablemente; después, por diferencias, fue alejándose de los integrantes de la Escuela de Frankfurt, pues agudizó su denuncia al pesimismo y al instinto de muerte de Freud, con la que los otros miembros coincidían. Por ello se le calificó de Pollyanna, con el fin de indicarle que era absurdamente optimista; frente a eso: "Reaccionando ante la acusación de que se había convertido en una pollyanna, Fromm replicó coléricamente: «He sostenido siempre la misma opinión de que la capacidad del hombre para la libertad, para el amor, etc., depende casi totalmente de las condiciones socioeconómicas dadas, y que sólo excepcionalmente puede hallarse, como lo señalé en the art of loving, que haya amor en una sociedad cuyo principio es exactamente opuesto»" (145)

Si bien ya habíamos expuesto una concepción genérica sobre el concepto de razón, consideramos adecuado rescatar la idea que sobre él nos da el autor; pues es además de una facultad para entender el mundo, una guía para la acción del individuo y la sociedad. Sobre ello dice Fromm: "... la razón quiere comprender, se esfuerza en descubrir lo que está detrás de la superficie, en reconocer el núcleo, la esencia de la realidad que nos rodea. La razón no carece de misión, pero su misión no consiste tanto en impulsar la existencia física como la existencia mental y

(144) Jay, Martin. LA IMAGINACION DIALECTICA. Ed. Taurus. Madrid. España. 1974. pp. 161

(145) Ibidem. pp. 173-174

espiritual. Pero muchas veces, lo mismo en la vida individual que en la social, se requiere a la razón para que prediga (teniendo en cuenta que con frecuencia la predicción depende del conocimiento de fuerzas que operan detrás de la superficie), y la predicción es necesaria en ocasiones aún para la supervivencia física."

"La razón exige relaciones y un sentimiento de identidad. Si sólo soy el receptor pasivo de impresiones, ideas, opiniones, puedo comparárlas y manipularlas pero no puedo penetrarlas. Descartes dedujo la existencia de sí mismo como individuo del hecho de que piensa. Dudo -argumentaba él- luego pienso; pienso, luego existo. También la inversa es verdadera. Únicamente si soy, si no he perdido mi personalidad en el "Eso", puedo pensar, es decir, puedo hacer uso de mi razón." (146)

La reserva para afirmar la pérdida de la personalidad se debe a la progresiva mecanización del ser humano, sobre ello el autor afirma que: "Los hombres son, cada vez más, autómatas que fabrican máquinas que actúan como hombres y producen hombres que funcionan como máquinas; su razón se deteriora a la vez que crece su inteligencia, dando así lugar a la peligrosa situación de proporcionar al hombre la fuerza material más poderosa sin la sabiduría para emplearla." (147)

La inteligencia que desarrolla el ser humano es una capacidad de dominio que limita la libertad. Si el iluminismo le dio a la humanidad la posibilidad de liberarse del dogmatismo religioso, su libertad ha quedado limitada por el dogmatismo mecanizado. En palabras del autor: "El hombre ha conquistado su libertad frente a las autoridades clericales y seculares, y sólo tiene como jueces su razón y su conciencia; pero siente miedo ante la libertad recientemente conquistada: ha conquistado la "libertad de", sin haber conseguido aún la "libertad para": para ser el mismo, para ser productivo, para estar plenamente despierto. Y así trató de huir de la libertad. Su misma hazaña, el dominio sobre la naturaleza, le abrió los caminos para la huida... Es incapaz de amar y de usar la razón, incapaz de tomar decisiones, en realidad es incapaz de apreciar la vida, y, así, está pronto a destruirlo todo, y aún destruirlo gustosamente. El mundo vuelve a estar fragmentado, ha perdido su unidad; el hombre ha vuelto a adorar cosas diversificadas, con la única diferencia de que ahora son cosas hechas por el hombre mismo, y no partes de la naturaleza." (148)

Ante esas condiciones, Fromm propone una racionalidad que integre la razón a la emotividad y viceversa. Para ello afirma que: "El pensamiento lógico no es racional si es puramente lógico y no lo guía el interés por la vida y el estudio del proceso total del vivir en toda su concreción y con todas sus contradicciones. Por otra parte no sólo el pensamiento sino también la emoción puede ser racional... (El corazón tiene razones que la razón ignora por completo)", como dijo Pascal. La

(146) Fromm, Erich. PSICOANALISIS...op. cit. p. 145

(147) Fromm, Erich. LA CONDICION HUMANA ACTUAL. Ed Paidós studio. México. 1984. p.15

(148) Fromm, Erich. PSICOANALISIS...op. cit. pp. 293-294

racionalidad respecto de la vida emocional significa que las emociones afirman y ayudan a la estructura psíquica de la persona a mantener un equilibrio armónico que a la vez favorecen su desarrollo. Así, por ejemplo, el amor irracional es aquel que incrementa la dependencia del individuo y, por tanto, su angustia y hostilidad. El amor racional, en cambio, es un amor que relaciona íntimamente a una persona con otra y al mismo tiempo preserva su independencia e integridad."

"La razón mana de la combinación del pensamiento racional y el sentimiento. Si separamos las dos funciones, el pensamiento se deteriora volviéndose una actividad intelectual esquizoide y el sentimiento se disuelve en pasiones neuróticas que dañan la vida". Tomando en cuenta que las características descritas no existen, Fromm observa que: "La tendencia a colocar el progreso técnico como el valor más alto se halla ligada no sólo al énfasis excesivo que concedemos al intelecto sino, en mayor medida, a una profunda atracción emocional hacia lo mecánico, hacia todo lo no vivo, hacia todo lo hecho por el hombre. Esta atracción hacia lo que no está vivo, que en su forma más extrema constituye la atracción por la muerte y la descomposición (necrofilia), lleva, aún en su forma menos drástica, a la indiferencia hacia la vida en lugar de a la "reverencia por la vida". Aquellos que se sienten atraídos por lo no vivo son los que prefieren "la ley y el orden" a las estructuras vivas, los métodos burocráticos a los espontáneos, lo artificial a lo viviente, la repetición a la originalidad, lo neto a lo exuberante, el atesoramiento a la largueza." (149)

Ante ello Fromm postula la razón como un principio de convivencia social pero desde la perspectiva de la ética, pues: "La ética... es inseparable de la razón la conducta ética se basa en la facultad de hacer juicios de valor fundados en la razón; significa decidir entre el bien y el mal, y obrar de acuerdo con la decisión. El uso de la razón presupone la presencia de una personalidad, de un yo, y lo mismo hacen la conducta y el juicio éticos." (150)

Por los enunciados hechos hasta ahora se puede apreciar una actitud optimista de Fromm, frente a la concepción de razón que promueve. Y ésta responde a las posibilidades de desarrollar las potencialidades humanas frente a las diversas condiciones sociales. Esa razón para la acción se mantiene dentro de los principios de la razón crítica.

Con lo dicho hasta aquí consideramos que hemos hecho hasta aquí un recorrido, amplio y, a nuestra manera de ver, conciso de las diversas concepciones que tienen distintos autores sobre el concepto de "racionalidad".

Y a diferencia del capítulo anterior donde teníamos como fin ver cómo algunos de los más connotados pensadores del siglo XIX propugnaron por el ejercicio sistemático de la razón crítica, y cuya intención no tuvo un impacto trascendente, en el presente hemos descrito cómo se sigue apelando a la razón para la

(149) Fromm, Erich. LA REVOLUCION DE LA ESPERANZA. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1982.

(150) Fromm, Erich. PSICOANALISIS...op. cit. p.147

acción en la actividad social cotidiana.

Así vimos que algunos de los autores incitaban al ejercicio de la razón en la actividad académica (Droysen, Dilthey, Windelband, Rickert, Weber y Durkheim), otros en la política (Weber y Marx), y también en la actividad clínica del ejercicio psicológico (Freud). Aunados a estas propuestas se han manifestado algunos pensadores de nuestro siglo.

Por ejemplo, Bachelard y Popper han insistido en que el avance de la ciencia y del conocimiento en general se hace mediante la discusión libre, la discusión racional; y, por su lado, los integrantes de la Escuela de Frankfurt, también pugnan por lo mismo, pero creando, a la vez, conciencia de que esa aspiración va cediendo ante el avance de la razón instrumental la que se sobrepone cada vez más a la discusión argumentativa, a la aceptación racional de las propuestas sustentadas.

Si bien las propuestas decimonónicas y las de este siglo han sugerido el ejercicio de la razón crítica, esta sólo se cultiva, y con un alcance limitado, tanto en las instituciones de educación, especialmente la superior, y en la actividad de los científicos; ahí el enfrentamiento con la razón dogmática sigue vigente en el conocimiento y en la acción. Y ahí parece ganar terreno el avance de la razón instrumental.

Esta razón instrumental, o razón técnica, ha permeado todas las esferas de la actividad social, de la que la educativa no ha logrado escapar. Esto lo decimos porque la educación, después del establecimiento de las normas comunicativas, se ha convertido en un sistema de reproducción crítica de ideas. Dentro de ese sistema, quienes logran el dominio, reconocimiento y separación de una parcela de la realidad, para su estudio exclusivo, inician una "lucha" académico-política para ostentar la "propiedad" exclusiva del área delimitada.

Con esa finalidad, se buscan argumentos justificativos que legitimen la separación de los objetos cognoscibles. Esto ha sido parte fundamental en el surgimiento y consolidación de las llamadas ciencias sociales.

Lo peculiar de esa "lucha" es que en la mayoría de las veces los ostentantes de esas áreas del conocimiento no tienen una verdadera oposición a sus intenciones fraccionadoras, y si esta verdaderamente existe proviene de sus epígonos por cuestión de enfoques. Por ello en la constitución de las áreas de conocimiento, el razonamiento pierde su carácter crítico y se hace reproductivo, técnico.

Ante esto que ya se había manifestado desde la primera mitad del presente siglo, los grandes críticos como Bachelard, Popper, Horkheimer, Marcuse, Adorno y Fromm, han enarbolado la bandera de la razón para enfrentarse a los dogmas sectaristas del conocimiento y a esas argumentaciones insostenibles que, no obstante, por no tener oposición se mantienen.

En la intención e interés de esos disímiles pensadores se encuentra, como una constante el ejercicio de la razón crítica, pero esta tan difundida la razón técnica y se ve tan limitado el legado de esos autores, que percibimos, no sin temor, que también en el sistema educativo se está imponiendo plenamente la razón técnica. Como muestra de ello hemos seleccionado a la parcela de conocimiento que se identifica como "disciplina de las

Relaciones Internacionales", de la que enunciaremos, a grandes rasgos, su proceso de configuración y la posición que generalmente tiene en la actividad educativa que sobre la temática se realiza en México con la información que es accesible para los estudiantes que se integran a ella.

4.- La configuración disciplinaria de las Relaciones Internacionales.

El surgimiento de las Ciencias Sociales, como área de conocimiento específica de los acontecimientos sociales, respondió en un momento y a un contexto en que las acciones de la sociedad se manifestaron de una forma violenta en contra de la estructura mantenida por los grupos de poder, en el período previo a la organización social contemporánea.

La intensidad de las expresiones de inconformidad y el antagonismo frente a las normas establecidas planteó, para muchos, la necesidad de conocer las causas que explicarían esos fenómenos considerados sin precedente en la historia. La complejidad del fenómeno limitó la capacidad explicativa sobre el mismo, por lo que, en la búsqueda de alguna base de apoyo para esa labor, se recurrió a la experiencia que ya había sido adquirida en el estudio de las ciencias de la naturaleza para avanzar hacia el conocimiento de lo social.

De las ciencias naturales se tomó, entre otros elementos, la parcelización de las áreas del conocimiento, y el llamado método científico (disección y experimentación de las partes de los objetos de estudio).

A partir de entonces, mucho camino se ha recorrido para darlo a las Ciencias Sociales una estructura homogénea, pero, hasta nuestros días, no se ha logrado un consenso sobre la teoría y el método de las mismas. Por el contrario, las diversas áreas del conocimiento, en que se han venido parcelizando, proponen su alternativa teórico-metodológica, ya sea para hacerla hegemónica o para lograr su autonomía disciplinaria.

En este marco se puede identificar a las Relaciones Internacionales que son consideradas, por algunos estudiosos, como una disciplina novel, la cual tiende a constituirse como tal en las postrimerías del conflicto bélico en Europa en los años 1914-1918. Emilio Cardenas ilustra que el surgimiento de la disciplina de las Relaciones Internacionales se debe a que: "Los observadores de la política internacional se purcataron de que existía un conjunto de fenómenos específicos que merecía ser objeto de un estudio particular. Al mismo tiempo se dieron cuenta de que esos fenómenos presentaban características tan heterogéneas que su definición y delimitación precisa era una tarea extremadamente equívoca. En efecto, todo lo que se refería a las relaciones de un Estado con otro, o de varios Estados entre sí, en sus aspectos económicos, políticos, sociales, demográficos, culturales y psicológicos, podían ser considerados, cuando se realizara a través de las fronteras nacionales como elementos de esa realidad que se llama relaciones internacionales." (151)

Efectivamente, la diversidad de aspectos de la realidad social que escapaban a las consideraciones de los estudios

(151) Cardenas Elorduy, Emilio. "El camino hacia la teoría de las relaciones internacionales". REVISTA MEXICANA DE CIENCIA POLITICA. 1971. p. 5.

localistas, invitaban a buscar un elemento unificador que articulara la heterogeneidad de lo diverso, por lo que se identificó otra área más de conocimiento que con vaguedad fué adquiriendo el enunciado de Relaciones Internacionales.

Pero su configuración como disciplina no fué inmediata, se tuvo que recorrer un buen trecho para que esa delimitación fuera prosperando en las instituciones, especialmente de educación superior, mediante la articulación de una serie de asignaturas académicas que fueran formando a los profesionales que se dedicarían a la identificación, delimitación, conocimiento, análisis, interpretación y actividad en los hechos sociales que trascienden los límites del Estado Nacional.

En un principio, a algunas cátedras se les enunció con la nominación de "Relaciones Internacionales", o con algún otro concepto que fungía como sinónimo, sin que se tuviera la idea de la configuración de una disciplina sobre ese tópico. Si bien como dice el mismo Cárdenas: "En 1919 se creó la primera cátedra universitaria de política internacional, en la universidad del país de Gales", esto no nos indica que a partir de ese momento se configuraran las "Relaciones Internacionales" como disciplina.

Los diversos cursos, conferencias, etc., sobre cuestiones políticas, económicas, etc., que se realizaron en el periodo posterior a la primera guerra mundial, fueron animados por la inquietud de promover la paz y seguridad, en particular la europea, del contexto internacional.

Sobre el proceso para identificar la configuración disciplinaria, Del Arrenal afirma: "...en la década de los veinte se producen los primeros cambios que conducen a una nueva disciplina científica, las Relaciones Internacionales, es en la década de los treinta cuando esta disciplina se afirma... Si la Gran Guerra está en la base del inicio de la renovación de los estudios internacionales, la inestabilidad de la década de los treinta y las conmociones económicas, políticas e ideológicas, internas e internacionales, que en ella se producen consumarán el proceso."

"La concepción formal, inspiradora de la mayoría de los estudios internacionales anteriores deja paso progresivamente a una concepción socio-histórica, que abre un inmenso campo de estudio, en el que las aportaciones de disciplinas tales como la Economía, la Geografía, la Sociología, la Ciencia Política, la Psicología, etc., eran necesarias."

"Se explica, así, la proliferación en el periodo de entreguerras, sobre todo en los Estados Unidos, de estudios y cursos con títulos como "Política internacional", "Relaciones Internacionales", "Política mundial", etc., que tratan de integrar, sin una idea conductora clara y definida todavía, los puntos de vista y los datos fragmentarios, aportados por esas disciplinas... de una forma paralela, por un lado, se producen los primeros pasos que darán lugar a una nueva disciplina, las Relaciones Internacionales, que trata de afirmarse frente a las disciplinas tradicionales, en concreto la Historia Diplomática y el Derecho Internacional, inician un proceso de cambio, que culmina, en el primer caso, en la Historia de las Relaciones Internacionales, y, en el segundo, en las concepciones

sociológicas e históricas del Derecho Internacional. Tal dinámica obedece a una misma realidad: la necesidad de dar cuenta adecuadamente de los nuevos fenómenos y problemas internacionales y la toma de conciencia de que las aproximaciones anteriores, eminentemente formales, son insuficientes." (152)

Como se afirma, efectivamente las Relaciones Internacionales dieron sus primeros pasos para consolidarse como una disciplina autónoma frente a otras disciplinas de mayor tradición, incluyen do a la Ciencia Política y a la Sociología; pero los criterios para lograr este fin fueron tan diversos, y ello dependía de la formación y perspectivas que tuvieran cada uno de los grupos que se interesaron por esa tarea. Si bien algunos autores, generalmente a iniciativa personal, han intentado promover una delimitación de la disciplina de las Relaciones Internacionales; esta se ha ido consolidando más por la necesidad de entender algunos hechos de las sociedades que trascienden las fronteras de los Estados nacionales y que requieren se les agrupe para su explicación.

La estructuración de asignaturas que conjugaban la investigación de los hechos y permitan la divulgación académica de los mismos iniciaron el proceso de configuración disciplinaria de las Relaciones Internacionales sin criterios unívocos. El autor que estamos citando dice que: "...las Relaciones Internacionales como disciplina científica responden a la necesidad de aprehensión global de la compleja realidad internacional, constituyendo la expresión en el ámbito internacional de la propia evolución de las fuerzas y factores actuantes en las relaciones internacionales"; y añade: "...hoy puede afirmarse que las Relaciones Internacionales constituyen la ciencia de la sociedad internacional" (153)

En base a lo descrito, las Relaciones Internacionales pueden ser consideradas, operacionalmente, como una disciplina, entendiéndola en el sentido que le da Quincy Wright a esta expresión cuando dice que: "una disciplina implica, por lo menos, la conciencia por parte de los autores de que existe una materia con una cierta unidad" (154)

En una de las tipologizaciones que se hacen sobre las Relaciones Internacionales en su proceso histórico, y que particularmente las describe en su trayectoria para la configuración disciplinaria, Graciela Arroyo ubica al enunciado de "disciplina" en una segunda etapa -posterior a la primera que se califica como etapa predisciplinaria en la que los pensadores se referían a actividades relacionadas con el contexto exógeno de la sociedad en que estamos inmersos-, sobre la que se afirma que para entonces se realizó: "...la inclusión de los llamados estudios internacionales en las universidades u otras instituciones". Además nos dice Arroyo que: "En relación con

(152) Del Arenal, Celestino. "El Derecho Internacional Público y las Relaciones Internacionales como ciencias de la realidad internacional." ANUARIO MEXICANO DE RELACIONES INTERNACIONALES. ENEP. Acatlán. UNAM. México. 1981. pp. 29-30

(153) Ibidem. pp. 31 y 34

(154) Mesa, Roberto. TEORIA Y PRACTICA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES. Ed. Taurus. Madrid. 1980. p.38

esta etapa es necesario aclarar que la denominación de Relaciones Internacionales era una expresión genérica (como lo sigue siendo aún en muchas partes) para designar grupos de materias que desde sus propias perspectivas (Historia Diplomática, Derecho Internacional, Economía Internacional, etcétera) abordaban la problemática internacional."

"Así las Relaciones Internacionales como campo de estudio quedaba de hecho más diferenciado por los objetivos con que tales estudios se hacían en los diferentes países, en donde por su categoría, la preocupación esencial era la de contar con bases más sólidas para orientar debidamente su política exterior y preparar personal capacitado para las funciones diplomáticas. La enseñanza de tales disciplinas fue adquiriendo de acuerdo a los diferentes contextos y propósitos políticos, la característica de una práctica social que involucraba junto al acervo de conocimientos mencionados, criterios filosóficos, políticos, e ideológicos, a los que a su vez daban pauta para la justificación o la toma de decisiones políticas, que en una u otra forma influirían en los procesos propios de la realidad." (155)

De acuerdo con esta referencia, el objetivo inmediato para el que se conformó la disciplina de las Relaciones Internacionales, fue responder a la necesidad de formar especialistas para que se desempeñaran en el contexto de una sociedad internacional que no respondía a los esquemas de comportamiento anteriores. Por lo que para el tiempo y el espacio en que fue concebida, la disciplina cumplió con su cometido en las sociedades que lo requerían. Pero esto cambió, así como el sentido de la conceptualización de la disciplina.

El cambio se dió en la llamada tercera etapa, de acuerdo con lo dicho por la autora antes referida, pues a ella, "...corresponden ya los estudios más sistemáticos dentro de este esfuerzo disciplinario...Así, ante la insuficiencia de los estudios anteriores, para el análisis de los nuevos fenómenos internacionales, surgió la necesidad de un replantamiento conceptual y la preocupación por la elaboración de métodos y "teorías" más apropiados a las nuevas circunstancias de la realidad. El resultado fue la elaboración sucesiva de enfoques tales como el realismo político, la sociología histórica y la teoría de los sistemas principalmente...las nuevas corrientes tenían como rasgo diferencial el de las condiciones externas de su contexto socio-político de origen (Estados Unidos, Inglaterra y Francia), por lo que la tónica de sus concepciones correspondía a su respectiva visión filosófico-ideológica del mundo y consecuentemente a determinadas proyecciones políticas." (156)

(155) Arroyo Pichardo, Graciela. "El carácter disciplinario de las relaciones internacionales y su estructura dentro del nuevo plan de estudios". RELACIONES INTERNACIONALES. #16. Ed. Centro de Relaciones Internacionales. FCPS. UNAM. México. Enero-marzo de 1977. p. 40
(156) Ibidem. p. 41

En este párrafo se encierran dos cuestiones; la primera es la ponderación del trabajo teórico-académico sobre el conocimiento empíriopragmático de la etapa anterior; y segundo, la argumentación justificativa de la existencia de la necesidad de hacer un replanteamiento conceptual que como dice la misma autora, corresponde a sus visiones filosófico-ideológicas.

Sobre ambas cuestiones, los principales representantes de cada uno de los enfoques, enunciaron sus puntos de vista sobre el alcance y contenido de la disciplina de las Relaciones Internacionales, partiendo de la premisa de que: "...los cambios ocurridos en la estructura internacional y surgidos a raíz de la Segunda Guerra Mundial, generaron en los estudiosos de la política internacional una inquietud por preparar expertos con la capacidad necesaria para analizar los fenómenos de la política internacional...Podemos afirmar que la preocupación por consolidar una disciplina autónoma de las Relaciones Internacionales, con un ámbito y objeto de estudio propios, comenzó a cobrar fuerza después de la Segunda Guerra Mundial...Así aparecen en este periodo las obras más significativas que conformarán la corriente más importante del estudio teórico de las relaciones internacionales." (157)

Algunas de las obras escritas durante ese periodo, fueron traducidas al idioma español y se convirtieron en los textos básicos para el estudio de las teorías que se constituyeron como un sustento de la disciplina de las Relaciones Internacionales en México.

Una de las obras que es considerada como uno de los clásicos para la constitución de la disciplina, es el escrito de Hans J. Morgenthau titulado en la traducción "La lucha por el poder y por la paz". En él se enuncia la propuesta para que la política internacional se establezca como una disciplina académica. Sobre ello el autor afirma que: "...la política internacional constituye una disciplina académica que es diversa de la historia contemporánea, de los asuntos internacionales del día, del derecho internacional y de la reforma política."

"La política internacional comprende más que la historia contemporánea y que los asuntos del día. El observador se ve rodeado por el escenario contemporáneo, en su énfasis siempre variable y sus perspectivas cambiantes. Le será imposible hallar un terreno de sustentación, o bien hallar normas objetivas de valoración sin penetrar a los principios fundamentales; éstos se revelan sólo por la correlación de acontecimientos recientes con un pasado más distante y con las cualidades perennes de la naturaleza humana, que son subyacentes a lo uno y a lo otro."

"La política internacional no puede reducirse a normas legales y a instituciones. La política internacional opera dentro de los marcos de tales normas y a través del instrumental

(157) Batta Fonseca, Víctor y Casasola Ramírez, Rosendo. "La evolución de las relaciones internacionales como disciplina científica desde la Segunda Guerra Mundial". EL ESTUDIO CIENTIFICO DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES. Facultad de Ciencias Políticas. UNAM. México. 1978. p. 20

de tales instituciones. Pero no puede identificarse con ellos." (158)

Después de describir las generalidades de la configuración de lo que identifica como disciplina de la política internacional, Morgenthau se remite a la función de la misma al decir: "La primera lección que debe aprender el estudiante de la política internacional y que debe asimismo no olvidar nunca, es que las complejidades de los asuntos internacionales hacen imposible las soluciones sencillas y las seguras profecías. Es aquí donde se separan el letrado y el charlatán. El conocimiento de las fuerzas que determinan la política entre las naciones, y de los medios de acuerdo con los cuales se desenvuelven sus relaciones políticas, revela la ambigüedad de los hechos en las relaciones internacionales. En toda situación política hallamos un juego de influencias contradictorias. Una de estas tendencias podrá más fácil prevalecer bajo ciertas condiciones. Pero nadie puede prever cual será la tendencia prevalente. Lo más que el letrado puede hacer, por consiguiente, es trazar las varias tendencias que como potencialidades son inherentes a una determinada situación internacional." (159)

La finalidad de esta disciplina en la que se estudia la sociedad internacional, es la integración y transmisión de conocimientos mediante la formulación de una teoría que cumpla con esa meta. Sobre ello Morgenthau dice que: "La teoría que aquí se expone ha sido llamada realista: por su preocupación teórica por la naturaleza humana tal como es y por el proceso histórico tal y como ha tenido lugar". Y complementa esa idea diciendo: "Para el realismo la teoría consiste en comprobar los hechos y en darles un significado a través de la razón. Presume que el carácter de una política exterior puede comprarse sólo a través del análisis de los hechos políticos que se llevan a cabo y de las consecuencias previsibles de estos actos. Podemos pues hallar lo que los estadistas realmente han hecho, y de las consecuencias previsibles de sus actos conjeturar cuales fueran sus objetivos probables."

Esta formulación teórica sigue una línea de conducción como se puede ver en seguida: "La directiva principal que ayuda al realismo político a encontrar su ruta a través del horizonte de la política internacional es el concepto de interés definido en función del poder. Esto nos provee del eslabón entre la razón (que procura entender la política internacional) y los hechos que deben comprenderse. Fija la política como una esfera de acción autónoma y fija su comprensión como diverso del de otras esferas como sería la económica...la ética, la estética o la religiosa...el concepto de interés definido como poder impone una disciplina intelectual sobre el observador, inculca un orden racional en materia de la política y hace posible la

(158) Morgenthau, Hans J. LA LUCHA POR EL PODER Y POR LA PAZ. Ed Sudamericana. Buenos Aires. 1963. pp. 31-32
(159) Ibidem. p.36

comprensión teórica de la política. (160)

Si bien ha sido discutido el planteamiento de Morgenthau sobre su configuración disciplinaria de la política internacional, es innegable su aportación para la estructuración de la disciplina de las Relaciones Internacionales.

Pero ésta no ha sido el único de los trabajos calificados como clásicos para lograr la finalidad enunciada, pues encontramos otra de las aportaciones principales en el trabajo de Gerog Schwarzenberger, titulado "La política del poder". En este se hacen algunas apreciaciones sobre el objeto y área de conocimiento de las Relaciones Internacionales. De entrada afirma que: "El campo de la ciencia de las relaciones internacionales es la sociedad internacional. Sus objetos son la evolución y estructura de la sociedad internacional; los individuos y grupos que se ocupan activa o pasivamente en este nexo social; los tipos de conducta en el medio internacional; las fuerzas que operan tras la acción en la esfera internacional y los modelos de las cosas futuras en el plano internacional". Y con la finalidad de identificar el objeto de esta ciencia a diferencia de otras dice: "Los asuntos o las relaciones internacionales se identifica a veces con los asuntos extranjeros. Esto entraña un contraste con los asuntos nacionales y, frecuentemente, la idea de que los asuntos internacionales revisten una importancia menor que aquellos que tienen lugar más cerca de nuestra nación. El valor de la distinción entre asuntos nacionales y extranjeros se ha puesto en duda en nuestro tiempo, aún en países que antiguamente vivían en una situación de aislamiento relativo. Actualmente la opinión de que los asuntos extranjeros deben relegarse a una posición subordinada en comparación con los nacionales, sólo puede sostenerse a riesgo de experimentar sorpresas desagradables... El otro extremo sería suponer que todo lo que sucede en cualquier parte del mundo constituye un tema adecuado para el estudio de las relaciones internacionales. Opinión tan amplia sería injustificable en el campo de los estudios internacionales." (161)

Para entender el justo adecuado entre esos extremos, Schwarzenberger dice: "Para poder incluir en el término asuntos internacionales todas aquellas cuestiones que son pertinentes para los propósitos de los estudios internacionales sólo tiene que aplicarse una prueba simple. Tenemos que preguntarnos a nosotros mismos si estas cuestiones, y en qué grado, son pertinentes desde el punto de vista de la sociedad internacional considerada en su totalidad... son asuntos internacionales las relaciones entre grupos, entre grupos e individuos y entre individuos que están de forma esencial a la sociedad internacional en cuanto tal".

Bajo estas consideraciones el autor determina el contenido de la disciplina, y de ello deriva que: "relaciones internacionales es el nombre con el cual esta nueva ciencia ha venido a quedar reconocida como disciplina académica distinta". Y la limitante que le encuentra es que: "Las relaciones internacionales en cuanto

(160) *Ibidem*, pp. 15-16

(161) Schwarzenberger, Gerog. LA POLÍTICA DEL PODER. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1969, p.3

a disciplina académica todavía anda en la búsqueda de los instrumentos más adecuados para manejar sus tareas." (162)

Ante ello Schwarzenberger sugiere que: "En vista del carácter complejo de las relaciones internacionales, el estudiante puede verse obligado a combinar métodos diversos para poder llegar a resultados satisfactorios. El proceder de esta forma no es nuevo en sentido alguno. Es el modo típico como se ha realizado la investigación sociológica en otros campos. El propósito de la sociología es proporcionar una síntesis que no podría lograrse de otra manera dadas las complejas condiciones de la vida moderna. La sociología alcanza este fin mediante la clasificación de tipos y formas de relaciones sociales, mediante el análisis de los factores estáticos y dinámicos que obran dentro de cualquier medio social y la determinación de su importancia relativa dentro del grupo que es objeto de investigación". Como corolario de esto dice que: "El estudio de las relaciones internacionales es la rama de la sociología que se ocupa de la sociedad internacional. Esto explicará por qué la ciencia de las relaciones internacionales no puede tener una exclusiva e íntima asociación con cualquier rama en particular de la ciencia que no sea la sociología misma... la ciencia de las relaciones internacionales comparte con la sociología en general las dificultades que surgen de la necesidad de emplear una variedad de métodos científicos." (163)

La aportación de Schwarzenberger al estudio de las relaciones internacionales se orienta a la identificación de esta disciplina con la sociología. Ambas se encuentran en la búsqueda de los "métodos adecuados" para el estudio de su área. Este profesor inglés, así como Morgenthau fueron dos de los principales promotores de la conformación disciplinaria de las Relaciones Internacionales.

Esta aseveración la ilustra Manuel Medina cuando dice: "Morgenthau y Schwarzenberger, cada uno desde su peculiar punto de vista han transformado el estudio de las relaciones internacionales de un "ciclón de sastre" en una auténtica disciplina académica. La influencia de Morgenthau ha sido, probablemente, mayor que la de Schwarzenberger, por el mayor desarrollo que la disciplina de las relaciones internacionales ha tenido en los Estados Unidos, y por la especialización del autor inglés en derecho internacional. Pero también la concepción de Schwarzenberger merece atención por su mayor influencia en la doctrina europea y por su adscripción a una corriente que parece haber dejado una huella indeleble en la teoría de las relaciones internacionales: la teoría sociológica de las relaciones internacionales." (164)

En poco tiempo se publicó otro trabajo que ya no se interesó especialmente en proponer el establecimiento de una disciplina de las relaciones internacionales, sino que dió por hecho que ésta ya está constituida, por lo que propone su perspectiva para la

(162) *Ibidem*, pp. 4-5

(163) *Ibidem*, pp. 7-8

(164) Medina, Manuel. LA TEORÍA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES Ed. Seminarios y Ediciones S.A. Madrid. España. 1973. p. 56

operativización de la misma. Nos estamos refiriendo a Raymond Aron y a su obra sobre las relaciones internacionales titulada "Paz y guerra entre las naciones". Sobre el contenido de la misma, en una nota previa a la introducción, el autor dice: "En 1954...anunciaba yo una "sociología de las relaciones internacionales". Desde hacía ya varios años, pensaba en el libro que siete años más tarde, se ha convertido en el que hoy presento. Entre tanto, el tema se ha ampliado y la distinción entre teoría, sociología y praxeología me ha parecido fundamental para poder captar, en los diferentes niveles de concepción, la textura inteligible de un universo social...mi propósito es comprender la lógica implícita de las relaciones entre colectividades políticamente organizadas." (165)

Ya en la introducción dice sin tapujo que: "Las relaciones internacionales se han convertido en objeto de una disciplina universitaria. Las cátedras, cuyos titulares se consagran a la nueva disciplina se han multiplicado. El número de manuales se ha visto incrementado en proporción...Los historiadores no han esperado la adhesión de los Estados Unidos al primer plano para ponerse a estudiar las "relaciones internacionales" pero las han descrito o contado más que analizado o explicado. Ahora bien, ninguna ciencia se limita a describir o contar...Los especialistas de las relaciones internacionales no querían seguir simplemente el camino de los historiadores: querían como todos los sabios, alcanzar una serie de proposiciones generales, para crear un cuerpo de doctrina." (166)

Habiendo descrito los derroteros que siguió la estructuración de la disciplina se refiere a su objeto cuando dice: "Las "relaciones internacionales" no tienen fronteras trazadas todas ellas en lo real y no pueden ser, ni en realidad lo son, por definición, según parece, relaciones entre naciones. Pero en este caso el término nación no está tomado en el sentido histórico que ha adquirido desde la Revolución Francesa y no designa una especie particular de comunidad política, en la que los individuos tengan, en gran número, una conciencia de ciudadanía y en la que el Estado parezca la expresión de una nacionalidad preexistente. En la fórmula "relaciones internacionales" la nación equivale a un tipo cualquiera de colectividad política, territorialmente organizada. Digamos, provisionalmente, que las relaciones internacionales son relaciones entre unidades políticas, concepto este último que designa a las ciudades griegas, al imperio romano o al egipcio, al igual que a las monarquías europeas, a las repúblicas burguesas o a las democracias populares." (167)

En seguida el autor se plantea si las relaciones entre individuos de esas unidades políticas pueden ser internacionales, y si ello sería de interés para la disciplina, a lo que responde: "Ninguna disciplina científica lleva consigo un trazado neto de fronteras. En primer lugar, no tiene casi

(165) Aron, Raymond. PAZ Y GUERRA ENTRE LAS NACIONES. Ed. Revista de Occidente. Madrid, España. 1963. p.15

(166) Ibidem. pp. 19-20

(167) Ibidem. p. 23

importancia el saber donde terminan las relaciones internacionales, y tampoco en precisar a partir de que momento las relaciones interindividuales cesan de ser relaciones internacionales. Tenemos que determinar el centro de interés, el significado propio del fenómeno o de las conductas que constituyen el eje de este campo específico. Ahora bien, el centro de las relaciones internacionales viene constituido por las relaciones que hemos llamado interestatales, aquellas que ponen en relación las unidades como tales...La ciencia de las relaciones internacionales no puede, al igual que la historia diplomática, desconocer los lazos múltiples que existe entre lo que tiene lugar en la escena diplomática y lo que pasa en los escenarios nacionales. No puede tampoco separar rigurosamente las relaciones interestatales de las relaciones interindividuales que afectan a diversas unidades políticas. Pero, en tanto que la humanidad no haya llevado a cabo su unificación en un Estado universal, subsistirá una diferencia esencial entre la política interior y la política extranjera." (168)

Habiendo delimitado, sin mucha rigurosidad, los alcances de la disciplina, Aron propone la forma de conocimiento que considera adecuada. En el paralelismo entre el objeto de conocimiento (la sociedad internacional) y el sujeto cognoscente (la teoría), el autor propone a la sociología, la cual "...es un intermediario indispensable entre la teoría y el acontecimiento..." (169)

El concepto sobre el hecho (teoría) y el hecho (actividad internacional), están intermediados por el sociólogo, pero, en virtud de que el hecho no es estático, se rescata por medio del dato, trabajo que realiza el historiador pues entrelaza lo teórico y lo sociológico. Sobre esta relación Aron dice: "El historiador...es deudor del teórico, que le facilita los instrumentos de comprensión (conceptos, funciones y modelos, como lo es del sociólogo, que le indica el marco en que se desenvuelven los sucesos y que ayuda a captar la diferencia entre los distintos tipos sociales." (170)

Por lo tanto la función de la sociología es la siguiente: La sociología busca las circunstancias que influyen sobre las consecuencias de los conflictos entre los Estados, sobre los objetivos que se asignan sus autores y sobre la fortuna de las naciones y de los imperios...La sociología muestra cómo varían las determinantes (espacio, número, recursos) y los sujetos (naciones, regímenes, civilizaciones) de las relaciones internacionales." (171)

Teoría, sociología e historia son, según Aron, la base esencial en el conocimiento en el conocimiento de las relaciones internacionales; pero la historia, que aporta los datos, se vuelve imprescindible tanto para la teoría como para la sociología, por ello sólo se deben diferenciar estas últimas. Aron lo hace con las siguientes palabras: "La distinción entre teoría y sociología es tan fácil de deducir, en abstracto en

(168) Ibidem. p. 25

(169) Ibidem. p. 34

(170) Ibidem. p. 35

(171) Ibidem. p. 38

las disciplinas sociales, como difícil de respetar en la práctica...hara falta que la teoría sea elaborada en conceptos y lógica propios para que puedan desprenderse los problemas propios de la sociología." Por ello, la teoría se elabora en esta área del conocimiento bajo los siguientes parámetros: "...la teoría rinde al estudio de las relaciones internacionales, tal y como se desarrollan concretamente, tres clases de servicios: 1) indica al sociólogo y al historiador los principales elementos que debe llevar consigo una descripción de la coyuntura (límite y naturaleza del sistema diplomático, objetivos y medios de los actores, etc.); 2) si el sociólogo o el historiador yendo más allá de la pura descripción quiere comprender la dirección de la política exterior de una unidad política, o de un estadista que asuma la dirección de esta última, puede utilizar la teoría como criterio de racionalidad y confrontar la conducta que, según esta misma teoría, hubiera sido lógica con aquella que ha intervenido de hecho; 3) el sociólogo o el historiador pueden y deben interrogarse, sobre las causas internas o externas a las relaciones diplomáticas, que determinan la formación, la transformación o la desaparición de los sistemas internacionales...intencionalmente hemos considerado conjuntamente, en el párrafo precedente, al sociólogo y al historiador. Ahora bien, la labor del primero se interpone, me parece, entre la del teórico y la del historiador. Este último relata los acontecimientos de la política exterior, y sigue el devenir de una unidad política, de un sistema diplomático o de una civilización considerada como un conjunto singular. El sociólogo busca proposiciones de una cierta generalidad, relativas tanto a la acción que ejerce una cierta causa sobre el poder o los objetivos de las unidades políticas, sobre la naturaleza de los sistemas, sobre los tipos de paz y guerra, como relativas a las sucesiones singulares o a los esquemas del futuro que estarían inscritos en la realidad, sin que los actores hayan tenido necesariamente conciencia de ello...la teoría nos sugiere una enumeración de los fenómenos-efectos, de los determinados, a los que el sociólogo se ve invitado a buscar fenómenos-causas, los determinantes...el sociólogo está en situación de negar hechos o relaciones, de alguna generalidad, si consigue dividir la materia en función de los determinantes y no de los fenómenos-efectos. La enumeración de estos determinantes debe ser sistemática, si este ensayo sociológico ha de tener alguna utilidad." (172)

Con estas observaciones, Aron delimita la función del sociólogo, el que, debe buscar las causas de los acontecimientos sociales internacionales. Asimismo, al proponer sus postulados cognoscitivos, sugiere una nueva perspectiva para el entendimiento de la fenomenología internacional que identifica como la "sociología histórica". Se asevera que esa perspectiva da a quien la practique una certeza en su conocimiento, pero además le bosqueja sus limitaciones. Sobre esta ambivalencia el autor dice: "No sugiero que la sociología histórica pueda decir con certeza lo que se debe hacer para tener la seguridad de que no

(172) Ibidem. pp. 221-223

estallará la tercera guerra mundial en los próximos años o decenios. Simplemente digo que sólo la sociología histórica -y no los análisis parciales ni las teorías abstractas- puede plantear el problema en la forma en que han de afrontarlo los políticos. Solo el sociólogo que utilice el método histórico puede llegar a ser el Consejero del Príncipe."

"Si el Príncipe o su Consejero acariciaban las mas altas ambiciones y soñaban con establecer para siempre la paz en el mundo tendrían que diagnosticar primero las causas fundamentales, ligadas a la estructura misma de las civilizaciones conocidas, que han hecho imposible una paz duradera y universal. No creo que esta tarea sea científicamente infructuosa, pero no estoy tan seguro de que la ciencia la Aliento. Temo que la conversión que las comunidades habrían de sufrir para no recurrir nunca a la violencia organizada no es considerada por la ciencia como inminente ni, a la larga, como probable." (173)

El trabajo del francés Aron, en el campo de las relaciones internacionales, se yuxtapone al del inglés Schwarzenberger para sugerir la implementación de una Sociología de las Relaciones Internacionales, como una nueva disciplina de conocimiento, es decir, no es la Sociología, como área de conocimiento, lo que vá a estudiar a las relaciones internacionales, sino la idea es constituir una disciplina que se identifique como Sociología de las Relaciones Internacionales.

En ese mismo sentido, el español Antonio Truyol hace su proposición de cómo se pueden entender las relaciones internacionales. La cuestión es muy simple, si los grupos sociales que hay en diversas regiones constituyen la sociedad internacional, la cual en su devenir conforma la vida internacional; y la sociedad en su vida cotidiana es objeto de estudio de la sociología; entonces la sociedad y la vida internacionales son objeto de estudio de la sociología de las relaciones internacionales. Sobre ello Truyol asevera: "La ciencia de las relaciones internacionales, si ha de constituir una disciplina diferenciada, con objeto propio y peculiar, y no una amalgama de conocimientos tomados de otras disciplinas, viene a ser, en definitiva, teoría de la sociedad internacional en cuanto tal, o sea, sociología internacional." (174)

Más adelante, Truyol cita las ideas de G. Young que exponen su concepción de sociología de las relaciones internacionales. Sobre ello dice: "Las ideas nuevas, surgidas en función del estado de las relaciones internacionales, son una parte integrante de la realidad internacional, y actúan sobre ella. Pero sin entrar ahora en la delimitación concreta de la temática de una teoría científica de las relaciones

(173) Aron, Raymond. "Conflicto y guerra desde el punto de vista de la sociología histórica". En, Hoffmann, Stanley H. **TEORIAS CONTEMPORANEAS SOBRE LAS RELACIONES INTERNACIONALES**. Ed Tecnos. S.A. Madrid. España. 1963. p. 253

(174) Truyol y Serra, Antonio. **LA TEORIA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES COMO SOCIOLOGIA**. Ed. Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 2da. ed. p. 54

internacionales, el hecho es que el estudio de las relaciones mismas constituye, en cuanto estudio de unas relaciones sociales como tales, una sociología." (175)

Otro autor que coincide con las ideas de Aron y de Truylol es Silviu Brucan, quien se cuestiona: "Cual es exactamente la sociología de las relaciones internacionales y que es lo que nos ofrece?". A ello responde: "En el Sexto Congreso Mundial de Sociología... se le describió como "ciencia naciente" y por primera vez figuró entre los temas principales. En el trabajo que presentó el profesor Robert C. Angell (Estados Unidos), sostuvo que los sociólogos deberían interesarse principalmente en aspectos de las relaciones internacionales que quedan fuera de la esfera gubernamental. Sin embargo, y a pesar de que el término no gubernamental ha cobrado una significación casi mítica en los Estados Unidos (sobre todo para el que paga impuestos), surge la cuestión de si el científico que se propone estudiar las relaciones internacionales reales desde un punto de vista sociológico puede darse el lujo, en efecto, de hacer caso omiso de la esfera gubernamental. Después de todo, en el mundo real, son los gobiernos quienes llevan a cabo realmente las formas primordiales de actividad internacional y toman las decisiones que afectan severísimamente a las relaciones internacionales. No obstante, es también verdad que el sociólogo tiene que entender los problemas concretos de las relaciones entre gobiernos dentro del contexto más amplio de las relaciones entre grupos sociales y particularmente entre naciones que son los grupos sociales integrados más grandes del escenario mundial. En otras palabras, es la nación en cuanto organizada en Estado nacional (sin exceptuar a los estados multinacionales) lo que debería constituir el objeto primordial de investigación del sociólogo.... La tarea propia del sociólogo consiste en descubrir qué es lo que da vida a las naciones y qué es lo que las mantiene unidas, que es lo que las hace actuar en el escenario internacional y cuándo y cómo pueden pasar a constituir agrupamientos más grandes. En efecto, podríamos decir que en la amplia gama de disciplinas de este campo general, la única razón de ser de la sociología de las relaciones internacionales - así como su utilidad social principal - estriba en esta función que acabamos de mencionar: estudiar el proceso en virtud del cual las sociedades pueden llegar a quedar incorporadas en grupos suprasocietarios, las naciones en grupos supranacionales y todo, con el tiempo, en una sola comunidad mundial." (176)

Siguiendo, en un principio, esa línea de la sociología de las relaciones internacionales, pero con la variante de que su finalidad es el estudio de la política, Hector Cuadra apunta que: "Pensamos que si la ciencia de las relaciones internacionales ha de constituir una disciplina diferenciada, con objeto propio y peculiar, y no una amalgama de conocimientos tomados de otras disciplinas, viene a ser sociología de la política

(175) Ibidem. pp. 56-57

(176) Brucan, Silviu. LA DISOLUCION DEL PODER. Ed. Siglo XXI. México. 1974. pp. 4-5

internacional, entendida en su sentido más amplio... puesto que 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, se la ha llegado a considerar como teoría de la sociedad internacional, queriendo decir con ello que es, sobre todo, sociología de la política internacional."

Más adelante precisa esta idea al decir: "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."

"Exactamente como ya lo asentamos, el objeto material de la teoría de las relaciones internacionales está constituida por los hechos de la vida internacional (política internacional, lato sensu), pero considerados como si mismos y no sólo desde la perspectiva particular de las diversas disciplinas tradicionales que abarcan también aspectos de la misma. Los hechos de la vida internacional son, como todo sector de la realidad, objeto material, al menos parcialmente, de una pluralidad de disciplinas. Lo que dá 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. Así el ángulo específico desde el cual se examinan las cuestiones de la teoría de las relaciones internacionales -cuyos resultados obtenidos, si son congruentes, contribuirán a la mejor comprensión de la naturaleza de la sociedad internacional, su desarrollo, sus elementos componentes, su estructura y la de las corrientes que tienden a su integración, desintegración o transformación- da a la teoría de las relaciones internacionales la unidad y coherencia sin las cuales no sería nada más que un conglomerado irregular de piezas sueltas de conocimiento" (177)

Estas observaciones, vertidas en el estudio preliminar de la traducción al español del libro de Burton que se tituló "Teoría general de las relaciones internacionales", editado en 1973, son posteriormente reorientadas por el autor. Primero hace una rectificación cuando dice: "Nosotros mismos, en ensayos y escritos anteriores quizás habíamos parecido partidarios de este "imperialismo sociológico" porque en trabajos de divulgación sobre el carácter científico de nuestra disciplina proponíamos, al lado de otros autores españoles y franceses, por ejemplo, para la denominación de nuestra disciplina, ser

(177) Cuadra, Hector. "La teoría de las relaciones internacionales". En, Burton, John W. TEORIA GENERAL DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES. Ed. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. México. 1973. pp. 31-33

científica. En esa dirección nosotros solamente habíamos propuesto el nombre de sociología de la política internacional, sin mayores explicaciones, que esperamos ahora haber aportado." (179)

En el mismo sentido, y como Cuadra lo refirió en algún párrafo, Marcel Merle en su libro titulado "sociología de las relaciones internacionales", afirma que: "La sociología de las relaciones internacionales debe informarse para informar del conjunto de los fenómenos internacionales, al margen de la rúbrica universitaria en la que se encuadren, antes que inventar y analizar una categoría nueva de fenómenos de los que se hayan desinteresado las otras disciplinas."

"Para fundar una empresa tan ambiciosa parece conveniente definir previamente su campo de investigación; dicho de otra forma, preguntarse cuales son los fenómenos amparados por los términos de «relaciones internacionales» y resolver la cuestión de saber si estos fenómenos constituyen un conjunto suficientemente coherente y específico como para justificar su tratamiento en una disciplina autónoma."

Estas reflexiones son consecuentes con la idea que ya habíamos encontrado en el escrito de Cuadra, pues además dice: "En buena lógica, el estudio de las relaciones internacionales debería incluirse dentro de la ciencia política; pero no como un compartimento aislado de ella, sino como la dimensión que confiere su significado al conjunto de fenómenos políticos." (180)

Asimismo, como complemento de la idea anterior, se pueden encontrar argumentaciones que pretenden sustentar que la disciplina de las relaciones internacionales es, particularmente, un apéndice de la ciencia política. Esa posición ha dependido del contexto socio-académico en que se desarrolló el antagonismo de las disciplinas. Por ejemplo, en los Estados Unidos a raíz de la concepción del realismo político de Morgenthau, se desarrollan las relaciones internacionales bajo los preceptos de la Ciencia Política, con la indiferencia de que las primeras tienen su objeto de estudio al remitirse específicamente a la sociedad internacional. Sobre la vinculación entre la disciplina de las Relaciones Internacionales y la Ciencia Política dice Mario Ojeda que: "Llámeselas relaciones internacionales o política internacional, nuestra materia debe fundarse en postulados teóricos propios y desarrollar, conforme a ello, una problemática...pero aun vista bajo esta perspectiva, la materia de las relaciones internacionales constituye, en sentido estricto, una rama de la ciencia política." (181)

En ese mismo sentido, pero con una mayor radicalidad, Marcel Prélot afirma que: "...no hay razón alguna para la autonomía

(179) Ibidem. pp. 58-60

(180) Merle, Marcel. SOCIOLOGÍA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES Ed. Alianza Universidad. Madrid, España. 1978. pp. 22-23

(181) Ojeda Gómez, Mario. "Problemas básicos en el estudio de las relaciones internacionales". FORO INTERNACIONAL. Ed. El Colegio de México. julio-septiembre de 1964. p. 86

de las Relaciones Internacionales...Todas las Relaciones internacionales son políticas por naturaleza, porque incluso tratándose de relaciones privadas, se conectan con el fenómeno de la existencia de Estados." (182)

Y además habla de la "interdependencia que indiscutiblemente existe entre la política interior y la internacional, las cuales vienen a ser como dos caras de la misma realidad." (183)

Por su parte, Manuel Medina dice que: "Las relaciones internacionales pertenecen, sin ningún género de duda a las ciencias sociales o ciencias políticas, entendidas en el sentido más amplio de la expresión". Y añade: "Existe, desde luego, una forzada coincidencia entre la ciencia política y la teoría de las relaciones internacionales, pues la política internacional es a la vez objeto de estudio de la ciencia política y de la teoría de las relaciones internacionales. Esto hace que muchos de los problemas metodológicos de la ciencia política se replanteen en nuestra disciplina, pero no parece aceptado el punto de vista de Virally de que la teoría de las relaciones internacionales debe aceptar sin discusión los métodos de la ciencia política." (184)

Jean Siotis también reconoce el ascendiente de la ciencia política sobre las relaciones internacionales cuando afirma: "La ciencia política realiza dos importantes funciones: la primera, facilita al especialista en relaciones internacionales la comprensión de los procesos políticos que son importantes en el estudio de la sociedad internacional y, segundo, aporta los conceptos unificantes sin los cuales el estudio de las relaciones internacionales no lograría alcanzar sus objetivos. Esta segunda función de la ciencia política puede ser definida de la siguiente manera: la mera yuxtaposición de perspectivas fraccionarias de la sociedad internacional, sólo podrá ser superada a través del desarrollo progresivo de las estructuras analíticas." (185)

Más adelante Siotis expone las siguientes conclusiones: "Primera, los métodos y técnicas que han influido en el avance de la investigación de la ciencia política, representa uno de los aspectos más prometedores para el estudio de las relaciones internacionales contemporáneas. Segunda, nuestra búsqueda de instrumentos analíticos y organización teórica, sólo puede ser satisfecha si acudimos a la ciencia política, cuyos recientes avances son, a nuestro juicio, una de las mejores fuentes de discernimiento para el estudio de las relaciones internacionales." (186)

Como se puede ver, todos estos criterios brevemente expuestos, consideran a la disciplina de las Relaciones Internacionales como un ramal de la ciencia política, puesto que tienen en mente que las relaciones internacionales, como acción social que

(182) Mesa, Roberto...op. cit. p. 44

(183) Trujol y Serra, Antonio...op. cit. p. 50

(184) Siotis, Jean. "La ciencia política y el estudio de las relaciones internacionales". En, PROBLEMAS DE LA CIENCIA POLITICA CONTEMPORANEA. Ed. FCPS. UNAM. Mexico. 1969. p. 125

(185) Ibidem. p. 126

(186) Ibidem. p. 136

trasciende las fronteras de los Estados Nacionales, siempre se realizan bajo la intervención del poder estatal; y como el estudio del poder es objeto de la ciencia política, ergo, las relaciones internacionales también lo son.

No obstante las diversas concepciones, los estudios de Morgenthau sobre política internacional, y de Schwarzenberger y Aron sobre la sociología en las relaciones internacionales, son la génesis formal para estructurar la idea sobre la disciplina, que se complementó con las de los autores posteriormente tratados y que han contribuido a enriquecer el material bibliográfico en español para definir la ubicación de las Relaciones Internacionales, dentro de la Ciencia Política o dentro de la sociología.

Pero esto no es todo, también se han difundido en nuestro idioma tendencias para determinar la autonomía de la disciplina, entendiéndola en el sentido que lo había sugerido Quincy Wright.

Uno de los principales bosquejos que encabezan esta tendencia de dar autonomía disciplinaria a las Relaciones Internacionales, es el de un discípulo de Aron, Stanley Hoffmann. Este autor, al inicio de su comentario en la parte primera del texto "Teorías contemporáneas sobre las relaciones internacionales" dice: "Yo creo que es posible considerar las relaciones internacionales como un campo con amplia autonomía dentro de la indefinida y abarcadora ciencia política."

"Las discusiones acerca del grado de autonomía de las relaciones internacionales como sector de la actividad humana y como disciplina intelectual pueden prolongarse indefinidamente. Nadie discutirá que su campo se puede acotar, ni que los problemas planteados por la ciencia política y por la filosofía política en general son relevantes también aquí. Pero para quienes están interesados en tratar de desarrollar la disciplina al igual que se ha desarrollado la ciencia política durante dos mil años y la sociología durante el último siglo, los dos puntos que señalamos a continuación deben ser decisivos."

"En primer lugar, puede determinarse suficientemente el campo a efectos analíticos. Las relaciones internacionales deben su carácter al hecho de que el medio en que se desarrollan es un medio descentralizado. Quizá sea fácil exagerar el grado de control que en el seno de una nación ejerce efectivamente la suprema autoridad política sobre los centros de poder inferiores. No es este el caso de la esfera de poder internacional: las relaciones internacionales deben su carácter distintivo al hecho de que el poder se ha fragmentado en grupos independientes o rivales a lo largo de la historia del mundo. La naturaleza de las unidades básicas ha cambiado; lo que no ha desaparecido es la coexistencia de unidades múltiples; no ha habido ningún imperio que abarcara el mundo entero. En segundo lugar, puesto que se cuenta con el requisito previo, es decir, puesto que intelectualmente es posible delimitar el campo, yo afirmaré que debe ser tratada como una disciplina autónoma. Esto no quiere decir que su enseñanza haya de cursarse en departamentos separados. En realidad, la fragmentación de las ciencias sociales en unidades soberanas empieza a parecerse al actual estado en los asuntos internacionales. Paradójicamente,

esta tendencia se manifiesta en una época en que los especialistas de cada campo comprueban que sus propias materias —ciencia política, sociología e incluso economía, la más autónoma de todas— requieren, a la vez, un conjunto diferenciado de teorías y técnicas y una considerable dosis de colaboración interdisciplinaria. Ciertamente la autonomía de cualquier campo de estudio dentro de las ciencias sociales, en la medida en que arbitrariamente aisle y lleve a un sector de la actividad social, lleva a cabo una especie de vivisección."

"...Existe una razón mucho más importante para defender la autonomía. Ningún estudioso de las ciencias sociales puede operar sin tener en mente, al menos, un modelo implícito en su campo de estudio. Si consideramos las dos ciencias sociales cuyas aportaciones han sido más vitales para el desarrollo de las relaciones internacionales —la ciencia política y la sociología— vemos que estas disciplinas utilizan como modelo la imagen de la comunidad integrada...Ahora bien, sea cual fuere su naturaleza, las relaciones internacionales no constituyen un sistema integrado. Sería peligroso, a la larga, continuar operando en nuestro campo con un sistema que no le va. Muchos de los errores de los intentos teóricos contemporáneos dentro del campo de las relaciones internacionales y del derecho internacional provienen de la sistemática aplicación del Rechtsstaat integrado —el Estado moderno caracterizado por una idea de propósito común, una organización racional de poder, una burocracia y la soberanía de la ley— al medio internacional descentralizado, como norma para el análisis o como meta...Queda una última y a mi juicio decisiva razón para propugnar un tratamiento autónomo de las relaciones internacionales. Sin pretender ser el imperialista de una ciencia relativamente joven, añadiría que el papel arquitectónico que Aristóteles atribuyó a la ciencia de la polis podría corresponder hoy a las relaciones internacionales, pues ha llegado a ser en el siglo XX la condición misma de nuestra vida cotidiana...Si, dentro del estudio de la política, diésemos la máxima importancia a los asuntos mundiales y tratásemos la política interna a la luz de los asuntos mundiales podría operar una revolución copernicana..."(187)

Más adelante, haciendo manifiesta la herencia de su maestro Aron, Hoffmann delimita el objeto de estudio de la disciplina cuando dice: "...definiendo las relaciones internacionales como "relaciones entre grupos poderosos" tenemos ante nosotros un disciplina tan amplia que surgirá pronto la necesidad de distinguir las relaciones políticas de las que no lo son, y de precisar más el concepto de grupos poderosos. Si tratásemos, finalmente, de responder a estas dos cuestiones diciendo que la disciplina de la política internacional se ocupa de las relaciones entre todos los grupos, en la medida en que afectan a la sociedad internacional, pero sólo de aquellas relaciones entre grupos que sean realmente importantes para la sociedad mundial, volveríamos exactamente al punto de partida, y la búsqueda de una definición de sociedad mundial nos haría

(187) Hoffmann, Stanley....op. cit. pp. 19-22

perdernos en una nueva y formidabile jungla." (188)

Otra exposición que, a nuestro entender, sintetiza adecuadamente el concepto de "disciplina" para aplicarlo a las relaciones internacionales es el de Graciela Arroyo, quien dice: "Diferentes autores coinciden en que por disciplina debe entenderse un conjunto de conocimientos organizados para la enseñanza; de ahí su diferencia con la ciencia, que es el resultado no de la actividad de enseñanza, sino de investigación. No obstante, la noción de disciplina lleva implícita la idea de enseñar y aprender un conocimiento científico. Por lo anterior se infiere que tanto entre ciencia y disciplina hay una retroalimentación constante, como que una y otra constituyen procesos no finitos, sino en constante desarrollo y transformación... Las disciplinas constan entonces de una estructura cierta que permite, por una parte, organizar adecuadamente los conocimientos que corresponden a su área y, por otra parte, reconocer los conocimientos que permitan ampliarla, perfeccionarla y convalidarla." (189)

Esta concepción que, a nuestro parecer, coincide con la enunciada tercera etapa de la evolución histórica de la disciplina de las Relaciones Internacionales que hace la misma autora, tiene una doble finalidad: primero, consolidar la existencia de las Relaciones Internacionales como una disciplina diferenciada frente a otras áreas del conocimiento y; segundo, promover el debate, aún inconcluso, sobre su autonomía y la posición de esa disciplina frente a la ciencia política y la sociología.

Hasta aquí hemos descrito someramente, la evolución histórica de la disciplina de las Relaciones Internacionales y de las principales tendencias en que se ubica. Pero en su generalidad estas pertenecen a reflexiones de pensadores sobre la materia, inmersos en el llamado mundo capitalista. Por ello no podemos dejar al margen una breve referencia a algunas generalidades de lo hecho sobre la disciplina en el llamado mundo socialista.

Como muestra de ello veamos lo que se ha escrito en el país con mayor antigüedad en este contexto, la Unión Soviética. De ella se dice que: "Hasta el XX Congreso del Partido, en 1956, las tomas de postura por parte de los políticos y científicos soviéticos ante las relaciones internacionales tenían una orientación predominantemente ideológica... Pero después de que A. Milkojan criticara duramente en el Congreso del Partido el que en la Unión Soviética no se hubiesen analizado suficientemente desde un punto de vista científico, las relaciones internacionales de los Estados capitalistas entre sí, se tendía a reconocer las relaciones internacionales no solamente como una disciplina científica aparte, sino también a afirmar la misma institucionalmente." (190)

A raíz de esto se formaron diversas instituciones para el

(188) Ibidem. pp.23-24

(189) Arroyo Fichardo...op. cit. pp. 29-30

(190) Kennig, C. D. et al. MARXISMO Y DEMOCRACIA. Ediciones Rioduero. Colección Política #7. Madrid, España. 1975. p. 47

estudio de las relaciones internacionales. Inicialmente la tónica fue la investigación de los múltiples hechos de la sociedad internacional, para después orientarse hacia estudios de tipo teórico. Roberto Mesa ilustra que: "En octubre de 1963, el proceso iniciado obtenía el debido respaldo cuando L. Ilichevs pronunciaba un discurso ante el Presidium de la Academia de Ciencias, en el que subrayaba: «la atención a las cuestiones metodológicas como un símbolo del progreso de la ciencia soviética» y se refería especialmente al «desarrollo de la teoría de las Relaciones Internacionales»... De esa forma se acentúa el interés por la aplicación de métodos matemáticos y de procedimientos electrónicos al estudio de las Relaciones Internacionales; actividad en la que sobresalen los nombres de G. Kosarev, V. Evreinov, V. A. Ustinov y otros. Consecuentemente con esta orientación, es el editorial publicado a mediados de 1967, en Mirovaia Ekonomika, en el que se hablaba de «las tareas de las ciencias sociales, en particular de las Relaciones Internacionales» y se subrayaba la importancia «del uso de computadoras, de la aplicación de la teoría de los juegos, de la teoría de las probabilidades y otros métodos matemáticos, en la esfera de la política exterior y en la ciencia de las Relaciones Internacionales»."

En este primer impulso al estudio de la disciplina en los estudios soviéticos: "...tiene lugar un movimiento que tiende a emular, "miméticamente", los caminos recorridos por los especialistas norteamericanos en la materia." (191)

Ante esa tendencia que únicamente prosigue los trabajos de los internacionalistas occidentales, surge una corriente renovadora que propugna por una por una configuración disciplinaria propia de los soviéticos. Sobre esto nos dice Mesa: "Esta línea seguida por los especialistas soviéticos... bien distantes por otra parte de sus compatriotas preñados de la cibernética y del sistematicismo, puede ser sugerentemente renovadora de un marxismo oficializado. Es el caso entre otros, de D. Tomashevski cuando alude, primero, a la complejidad y gigantismo adquiridos por las Relaciones Internacionales en nuestra época y, sobre todo, al criticar las deficiencias de las teorías que son moneda corriente en nuestra disciplina." (192)

Inicialmente, Tomashevski describe la insuficiencia del trabajo que se ha hecho en occidente sobre las relaciones internacionales, cuando afirma: "Los científicos burgueses dedican cada día mayor atención a los problemas de las relaciones internacionales contemporáneas. En los países occidentales se publican en enormes cantidades investigaciones, libros, artículos, discursos. Se celebran conferencias, seminarios, simposios científicos. Todo ello atestigua que sería erróneo reducir las funciones de la ciencia burguesa en el campo de las relaciones internacionales a la apología y propaganda de la política exterior imperialista. Las clases gobernantes de los Estados occidentales no pueden por menos de

(191) Mesa, Roberto... op. cit. pp. 164-165

(192) Ibem. p. 165.

estar interesados en el conocimiento objetivo de los complejos caminos del desarrollo mundial en la época actual, y muchos científicos burgueses, cumpliendo este pedido social, procuran analizar minuciosamente las relaciones internacionales. Ahora bien, los resultados obtenidos en esta esfera no son proporcionales a los esfuerzos aplicados."

"En las condiciones de los cambios revolucionarios en la palestra internacional se descubre cada día con mayor claridad la inconsistencia de la ciencia social burguesa. Las concepciones filosófico-sociales de los autores burgueses, limitan la importancia de las tentativas de realizar una síntesis teórica de los nuevos fenómenos en la arena internacional, impiden determinar las perspectivas correctas del desarrollo de las relaciones internacionales, los caminos prácticos a seguir para resolver los problemas actuales de la política mundial." (193)

Después de enunciar las insuficiencias de las concepciones occidentales sobre la disciplina, describe el contenido de mayor vigencia para ese momento: "En las obras de los teóricos burgueses sobre las 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 un 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 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."

Ante eso, Tomashevski propone la alternativa para la configuración de la disciplina de las relaciones internacionales afirmando que: "En oposición de las teorías burguesas, el leninismo que enriqueció y desarrolló las ideas de Marx y Engels sobre el progreso social, da la clave para investigar y comprender la esencia, la especificidad de las relaciones internacionales, su verdadera naturaleza, su lugar y papel en la vida de la sociedad humana. Esta clave está en la aplicación de los postulados fundamentales del materialismo-histórico, que parte del carácter material, la regularidad, la cognoscibilidad de los procesos de desarrollo social, al campo de las relaciones internacionales."

"Sin proponerse dar una definición exhaustiva de las relaciones internacionales los clásicos del marxismo-leninismo descubrieron las leyes del desarrollo social en su conjunto.

(193) Tomashevski, D. LAS IDEAS LENINISTAS Y LAS RELACIONES INTERNACIONALES CONTENPORANEAS. Ed. Progreso. Moscú. 1974.

pp. 10-11

elaboraron los fundamentos de la investigación científica en todos los aspectos de la vida de la sociedad humana. Ellos mostraron un modelo de aplicación de estas leyes y de los métodos de investigación científica al análisis de la realidad internacional de su tiempo... Apoyándose en el materialismo histórico de Marx y Engels, Lenin analizó las raíces de las relaciones internacionales de su tiempo, descubrió su concatenación con los otros fenómenos de la vida social, mostrando, al mismo tiempo, sus rasgos específicos. El enfoque de las relaciones internacionales por Lenin responde a las exigencias metodológicas generales del marxismo en la investigación de cualquier fenómeno social. Este enfoque está basado en la dialéctica materialista." (194)

La proposición de Tomashevski se plantea como una concepción alternativa de configuración disciplinaria de las relaciones internacionales que se antoja interesante, pero si se busca en el texto la dialéctica materialista, esta no aparece y en cambio se identifican una serie de apologías prosoviéticas.

Esa tendencia renovadora, si bien rompe con la influencia occidental en la estructuración disciplinaria de las Relaciones Internacionales, conserva el sustento básico en el que se fundamentó globalmente esa concepción, ya que: "...la teoría soviética de las relaciones internacionales no ha podido librarse de la idea primitiva de que los Estados son los protagonistas de las relaciones internacionales, determinadas por los supuestos de la lucha de clases, permaneciendo adherida, por tanto, al pensamiento estricto de la política del poder, cuya cuestionabilidad se puso muy claramente de manifiesto con ocasión de la ocupación de Checoslovaquia en el año de 1968." (195)

Hasta aquí hemos descrito someramente, algunas de las principales propuestas de que se dispone para el estudio sobre la disciplina de las Relaciones Internacionales en México, algunas tendientes a afirmar su autonomía disciplinaria y otras a negarla, pero esto, según se dice que con motivo de su "juventud", aún está en discusión.

Esse lo ilustra Del Arenal cuando se refiere al surgimiento tardío de la disciplina: "Este carácter tardío explica las controversias en que todavía se debate esta ciencia, tanto en lo que a su contenido y delimitación se refiere, como por lo que hace a su enfoque, metodología y función. Controversias que afectan también a la cuestión terminológica pues la denominación "Relaciones Internacionales" todavía no ha sido plenamente aceptada, sobre todo en aquellos países en los que la disciplina se considera una parte de la Ciencia Política." (196)

El camino hasta ahora recorrido para la identificación de la disciplina de las Relaciones Internacionales ha sido, formalmente hablando, progresivo. Cárdenas Elorduy hace una síntesis precisa del mismo en el siguiente párrafo: "Las Relaciones Internacionales como disciplina, se desarrollan, como toda ciencia, en primer lugar por una acumulación de hechos; hay un

(194) Ibidem. pp. 26-27

(195) Kernig...op. cit. p. 44

(196) Del Arenal...op. cit. p. 34

progreso de conocimiento científico porque se conocen más hechos y se los conoce mejor. Esta fue la tarea básica de la etapa de los historiadores diplomáticos y de los juristas. Se desarrolló, 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 de 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 a la realidad internacional. Esta es precisamente la preocupación básica que caracteriza a la actual etapa de desarrollo teórico de nuestra especialidad; la etapa de la crítica epistemológica. Esta se encuentra animada por un inmenso debate teórico. Para el bien de la teoría de las relaciones internacionales la polémica y el diálogo continuará por mucho tiempo todavía. Quizá sea ese el aspecto principal de la reflexión teórica política, la tarea incesante e infinita que consiste en elaborar y rectificar el andamiaje teórico que permita la existencia y el mantenimiento de una disciplina científica." (197)

Pensamos que Cardenas Elorduy tiene razón al afirmar que el diálogo y la polémica continuará por mucho tiempo, incluso creemos que aún continúa. Esto se podría identificar también como lo que Graciela Arroyo llama la cuarta etapa en el camino hacia la configuración de la disciplina que expone de esta manera: "...la cuarta etapa del proceso que nos ocupa y que sería propiamente la de la disciplina de las Relaciones Internacionales. Aquí el criterio de disciplina debe entenderse ya no como mero consenso por parte de los estudiosos y especialistas acerca de la existencia diferenciada de este campo de estudio -lo que a menudo es interpretado como lo que da autonomía a dicha disciplina- ni como un tipo de especialidad académica cuyas características de científicidad se las da el hecho de su práctica en instituciones de todo el mundo a través de los procesos de enseñanza-aprendizaje y de investigación, sino como un problema de integración y estructura." (198)

El criterio de esa integración y estructura, lo ubica la autora en un contexto social y la disciplina debe cubrir las necesidades de ese contexto el cual estará sujeto a las contingencias históricas.

Partiendo de ese criterio, podemos entender que la configuración de una disciplina no responde a moldes absolutos, sino a contextos sociales y a particularidades históricas. Esto coincide con la aseveración de Hector Cuadra, quien dice que: "...la discusión teórica es interminable, que no hay posiciones fijas para siempre, que el conocimiento siempre se

(197) Cardenas Elorduy...op. cit. p. 23
(198) Arroyo Pichardo...op. cit. p. 42

está poniendo en duda y que lo más valioso de la especulación científica es su relatividad. Cuando se piensa que ya se ha avanzado un buen trecho en la discusión sobre una ciencia respecto a las demás ciencias sociales, surge algo nuevo, un nuevo enfoque...Esa es la grandeza y la miseria de las ciencias sociales. (199)

Imbuídos de esta discusión, expondremos, no lo que consideramos como un nuevo enfoque, sino la vuelta a la intención originaria en las ciencias sociales; la crítica radical.

Como se mencionó anteriormente, a través de la historia, distintos pensadores encontraron en la razón la base fundamental para dos finalidades: interpretar su universo histórico y actuar sobre él. La primera ha sido la más favorecida pues se ha hecho, aunque no extensivamente, el sustento de la actividad intelectual, especialmente en el trabajo académico; la segunda ha sido privilegio de unos pocos y lo han utilizado en favor propio o de la sociedad. El problema es que en la mayoría de las sociedades, y la mexicana que estudia la disciplina de las Relaciones Internacionales, no escapa a ellas, no cultivan el ejercicio de ninguna de las perspectivas enunciadas de la razón, sino que, en los diversos ámbitos, incluido el académico, la razón se ha vuelto una razón reproductora, una razón técnica; esto lo podemos encontrar en el ejercicio de la disciplina enunciada. Pero esto es tema para nuestro siguiente capítulo.

(199) Cuadra, Hector. "Las Relaciones Internacionales y las Ciencias Sociales"...op. cit. p.66

5.- La disciplina de las Relaciones Internacionales y la razón técnica.

La disciplina de las Relaciones Internacionales se ha perfilado como se vió en el capítulo anterior, como un Área de conocimiento diferenciada dentro del contexto de las Ciencias Sociales. Las etapas descritas, fueron la enunciación explicativa del proceso que se ha seguido, desde que se fue generalizando la idea de que existía un sector de la realidad social que debe ser conocido de una manera autónoma frente a los otros.

Ese criterio se ha reproducido de una manera especial en las actividades docentes que sobre la materia se realizan en México, donde la "lucha" por la autonomía ha rendido sus frutos. Y si bien no está generalizado el criterio de concebir la disciplina de las Relaciones Internacionales como una disciplina autónoma, sí ha logrado entronizarse en algunas instituciones de enseñanza en las que sus apologistas esgrimen toda una serie de argumentos para obtener el derecho de ostentación exclusiva de esa Área de conocimiento.

Como se recordará, el proceso de autonomización disciplinaria se inició, principalmente, en instituciones educativas de los países desarrollados en las que se cumplía con una doble finalidad: primero, mantener y justificar su posición dominante; y, segundo, con el parapeto de su criterio de cientificidad, abrir una nueva alternativa de especialización universitaria.

Esa segunda finalidad tuvo a la vez dos funciones: reproducir los conceptos y las interpretaciones generadas en esos países y exportar a los países subdesarrollados los modelos ahí elaborados.

El mantenimiento de las Relaciones Internacionales como disciplina, se ha sustentado en la segunda finalidad descrita, aunque ya no estrictamente con las dos funciones. Ahora, si en un momento y un contexto se justificó el surgimiento de la disciplina, cuál es el motivo para que se siga preservando aún si las condiciones han cambiado?

Generalmente, y de manera subyacente, en el momento y en el proceso de exportación de la disciplina a los países subdesarrollados, se transmitieron modelos que aún se reproducen. En estos países, y especialmente en la mayoría de los latinoamericanos, salvo algunas excepciones, se reproducen los modelos interpretativos elaborados en los países desarrollados de occidente. Esto, "...ha provocado que el sistema educativo universitario... siga como modelos epistemológicos para clasificar la especialización y los diferentes currícula o carreras profesionales, a aquellos originados en sociedades altamente desarrolladas... Esta imitación extralógica del catálogo de especializaciones se traslada sin crítica a los diferentes polos de desarrollo, cada vez menores, de un país; a tal grado, que se pretende reproducir los modelos de las universidades instaladas en las metrópolis nacionales, en los nuevos centros de educación superior... La amplia gama de especializaciones representa un esfuerzo económico y de

organización para los centros universitarios, que dispersa los escasos recursos...y obliga a los estudiantes a prepararse en campos de trabajo que aún no han sido reconocidos por la actividad económica general."(200)

Esta referencia que la estamos usando para ilustrar el caso de la disciplina de las Relaciones Internacionales en México, no es privativa de la misma. Varias ramas del conocimiento surgieron como una necesidad en algún momento y contexto histórico y se han convertido en disciplinas universitarias que, por su configuración no son consideradas de utilidad en nuestro mundo tecnológico, pero siguen siendo toleradas.

En ese esquema entran, inclusive, las aportaciones de los pensadores que pugnarán por la razón crítica, pues en la actualidad se reproducen ahístórica y acriticamente. Esto se identifica cuando vemos que reflexiones como las de Kant, Hegel y Comte, generalmente no se entienden en la intención y finalidad de su momento, que fue recordarle al ser humano su capacidad y posibilidad racional. Ahora sólo se les rememora para exaltar su erudición, mediante la reproducción de infinidad de referencias extraídas de sus obras; o para atacar su pensamiento con múltiples adjetivos que indiquen lo relativo o intrascendente de algunos de sus planteamientos para nuestro tiempo.

En el mismo caso podríamos encontrar a pensadores de períodos posteriores como Durkheim, Weber y Marx, e incluso al más contemporáneo, Freud. Así como a productores intelectuales de nuestro tiempo como Bachelard, Horkheimer, Marcuse y Popper, entre otros. Todos ellos han sido cultivadores y apologetas de la razón crítica en su tiempo, lo que no invalida que algunas ideas de su pensamiento puedan trascender a la actualidad.

No obstante, los resultados de sus esfuerzos se nulifican, porque en vez de recuperar lo recuperable de sus propuestas se les deifica o sataniza. Ya sea la uno o lo otro, la actividad del intelecto en las instituciones académicas se concentra especialmente en la reproducción de citas célebres de los pensadores célebres, lo que provoca que el pensamiento crítico se diluya para dar paso al pensamiento dogmático y reproductivo.

Ejemplos de ello hay muchos y en especial en el caso de los pensadores antecitados; pero como no está en nuestro objetivo hacer una exposición de la dogmatización de sus diversos postulados, solamente pondremos un ejemplo representativo.

La concepción positivista de Comte, inmersa en el entusiasmo de la herencia iluminista, respondió, en su momento, a los intereses de la burguesía que buscaba la estabilidad necesaria para mantener la nueva estructura política adquirida con la revolución. Su filosofía se sustentaba en la triada orden, ciencia y progreso que regulara la secuela de la efervecencia revolucionaria. Por lo tanto, "Apoyado en las ciencias positivas, Comte estableció el ideal de un nuevo orden social en el cual los intereses de su clase quedarán justificados...A la idea

(200) Del Rio de Icaza, Lorenza. "La sociedad en crisis y sus repercusiones en la vida universitaria". DESLINDE. #72. Ed. U.N.A.M. dic. 1975. pp. 20-21

revolucionaria de una libertad sin límites opuso la idea de una libertad ordenada, de una idea que sólo sirviese al orden. A la idea de igualdad opuso la idea de una jerarquía social. Ningún hombre es igual a otro; todos los hombres tienen un determinado puesto social. Este puesto social...podía estar determinado...por el trabajo...En este nuevo orden todos los hombres reconocerían lo justo de su puesto en la sociedad, porque este puesto dependería de las capacidades de cada uno; pero esto no implicaría un desacuerdo social, sino simplemente el reconocimiento de que todas las clases son necesarias, de que todos tienen unas determinadas obligaciones que tienen que cumplir. Conte considera necesario que haya en la sociedad hombres que dirijan y trabajadores que obedezcan. Superiores e inferiores deben estar subordinados a la sociedad. La sociedad debe estar por encima de los intereses de los individuos. En ella los filósofos y los sabios bien preparados deberán dirigirla dentro del orden más estricto, conduciéndola hacia el progreso más alto." (201)

Estas ideas de Conte han tenido, universalmente, una trascendencia mayor a la que podemos imaginar, el comportamiento social de nuestros días nos lo confirma. El expediente de orden y progreso aún mantiene su vigencia, sin que se excluya la concepción de ciencia que se determina como un progreso constante en el conocimiento para llegar a leyes cada vez más universales, de manera tal que la representación del mundo sea cada vez más perfecta, aunque nunca llegue a ser del todo completa.

La aspiración de la ciencia positivista es ampliar, cuantitativamente, los conocimientos de lo inmediatamente dado, y esto se ha constituido en uno de los pilares fundamentales del conocimiento de los fenómenos sociales. Si bien, como se enunció anteriormente, la concepción contiana tuvo su razón histórica de ser, ello se ha diluido para que en la actividad académica de nuestro tiempo se reproduzcan esos planteamientos; así se forma el científico positivista, pues para él se deben recibir los conocimientos organizados del devenir cotidiano, y lo que no sea científicamente comprobable (marcas de referencia, justificación teórica, verificación empírica) no tiene nada que ver con el positivismo, es metafísica.

Así como el positivismo es estructurado de manera dogmática, el marxismo, otra de las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo, tampoco ha escapado a la dogmatización. La actividad teórico-práctica de Marx plasmada en sus obras económicas y políticas pasó a ser una religión de Estado y un Discurso del Método tendiente a constituir una teoría del conocimiento. Sobre ello Marcuse dice: "Desde el momento en que la teoría marxista deja de constituir el órgano de la conciencia y práctica revolucionarias y pasa a formar parte de la superestructura de un sistema de dominación establecido, el movimiento del pensamiento dialéctico es codificado en sistema filosófico...Las dificultades del marxismo soviético para

(201) Zea, Leopoldo. EL POSITIVISMO EN MEXICO. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1981. p. 41

elaborar un manual adecuado de dialéctica y de lógica no son solamente de naturaleza política; la misma esencia de la dialéctica se revela contra semejante codificación" (202).

Esta aseveración la podemos complementar con una idea de Paz quien asegura: "El marxismo ha sido, contradictoriamente, un pensamiento crítico y una ortodoxia. En la segunda mitad del siglo XX ha cesado de ser crítico y se ha convertido en un dogmatismo pseudoreligioso. Nos ayudó a pensar libremente y hoy es un obstáculo que impide la libertad de pensamiento." (203)

Efectivamente, como en el caso del positivismo, el marxismo, de Marx, pasó de ser una perspectiva de entendimiento y acción con y sobre la realidad, para convertirse en una serie de conceptos reproducibles que reflejan ahistórica y acriticamente, cualquier fenómeno. La lógica del discurso se ha estereotipado para constituirse en dogma y este se cultiva como un área de conocimiento eminentemente académica.

Otro ejemplo lo constituye la psicología freudiana que, generalmente, también ha perdido su sentido crítico al hacerse una disciplina académica. Sobre la función de la psicología en general, surge la pregunta: ¿qué hace la psicología académica con la conciencia y el comportamiento individuales?. La respuesta ya está formulada en uno de los textos coordinados por Braunstein: "observa hechos, los registra, los clasifica, los cuantifica, determina las posibilidades de aparición de los fenómenos, produce nuevos hechos a través del método experimental, encuentra regularidades, es decir, induce leyes, establece relación entre distintas leyes y deduce nuevas, organiza el conjunto de datos y leyes en un modelo teórico que pone a prueba mediante nuevas observaciones y experimentos, todo esto de un modo interminable que permite la constante acumulación de datos". A esa función se contraponen la respuesta de que: "Los problemas que esperan a la psicología no son científicos, son "problemas prácticos de esta índole", es decir, problemas políticos. La psicología científica es utilizada como un "instrumento de política nacional". El asunto es cómo hacer para que no se note el carácter político de las cuestiones y hacerlas pasar por científicas. Porque si el problema es político sólo podrá ser resuelto por la práctica política de los pueblos. Pero si lo vemos un ropaje "científico", la solución parecerá corresponder a técnicos, a especialistas que deberán satisfacer la demanda de solución ocultando la presencia del encargo...Es necesario seguir cumpliendo con el encargo proveniente de las clases dominantes al mismo tiempo que se lo oculta detrás de un discurso sobre la eficacia técnica y de un discurso ideológico." (204)

Así como la psicología, el psicoanálisis freudiano también ha adquirido en el ejercicio académico ese carácter. No ha

(202) Marcuse, Herbert. EL MARXISMO SOVIETICO. Ed. Alianza, Madrid, España. 1975. p. 41

(203) Paz, Octavio. HOMBRES EN SU SIGLO. Ed. Seix Barral, Barcelona, España. 1984. p. 38

(204) Braunstein, Nestor. "Introducción a la lectura de la psicología académica". EN PSICOLOGÍA: IDEOLOGÍA Y CIENCIA. Ed. Siglo XXI, México. p. 35o

podido escapar a la sobreposición de los aspectos técnicos a los de la teoría crítico-reflexiva. Sobre esta primacía de la técnica observa Pasternac que: "Los conceptos psicoanalíticos se inscriben en contextos de dominante técnica y con mayor o menor fecundidad utilitaria permiten fundar operaciones destinadas a obtener determinados resultados empíricos. En medicina y en psicología clínica, por ejemplo, los problemas técnicos de la relación clínico-paciente pueden ser esclarecidos sobre la base de toda concepción psicoanalítica de la relación transferencial, la problemática edípica, etc., pero más allá del indudable progreso técnico, que ello puede implicar importa tener en cuenta que nos hallamos fuera del campo de validez científica del psicoanálisis y que las elaboraciones pasan a ser dominadas por la lógica de la problemática técnica ineludiblemente marcada por los intereses vigentes en una estructura social (los de sus clases dominantes). Una vez más corresponde destacar que con ello nos desvalorizamos los logros que estas aplicaciones extracientíficas producen. Simplemente tratamos que ello no obnubile nuestra capacidad de diferenciar las problemáticas en juego. En un caso será el psicoanálisis de sus objetos específicos. En el otro será el materialismo histórico el que podrá explicar la subordinación de una aplicación técnica a los intereses dominantes en una fase determinada de una formación social, su relación con el desarrollo de las fuerzas productivas, su vinculación con una coyuntura particular de la instancia ideológica, etc." (205)

En los ejemplos aquí expuestos, podemos encontrar una coincidencia con la disciplina de las Relaciones Internacionales, ya que en todos ellos se reproduce un esquema educativo dominante que se valida con el difuso criterio de científicidad actualmente en vigencia. Esta científicidad se pretende objetiva y, por ende, neutral; con este fundamento se justifica la autoridad del especialista, quien se supone tiene la capacidad de entender, interpretar y explicar los diversos acontecimientos de la esfera de su competencia. Pero podemos ver que: "El cientificismo, como característica de la ideología tecnocrática, sitúa a la ciencia por encima de los conflictos de la sociedad. Dentro de esta orientación, la lógica empirista juega un papel principal, porque coincide la realidad "natural o social" como objeto empírico que puede ser conocido en su exactitud a través del perfeccionamiento del método y de las técnicas de investigación." (206)

Si ponemos una poca de atención, veremos que estos criterios se afirman cotidianamente en la práctica educativa del sistema escolarizado dominante, el cual reúne las siguientes características: "1) cobra forma sobre la base de las necesidades de reproducción del sistema económico social vigente; 2) transmite "conocimientos acabados; 3) por lo tanto, no desarrolla

(205) Pasternac, Marcelo. "El método psicoanalítico". en *Ibdem*. p. 230

(206) Jiménez, Isabel. "Práctica educativa escolarizada". *PERFILE EDUCATIVOS*. #17. Centro de Investigaciones y Servicios Educativos. U.N.A.M. Julio-septiembre. 1982. p. 6

capacidades creativas, sino hábitos de repetición; 4) no propicia en los que participan en el proceso educativo el desarrollo de medios de producción intelectuales, de carácter científico-crítico; 5) por lo contrario tiende a limitar el desarrollo de esos medios de producción intelectuales, y más propiamente, los atrofia en la medida en que mata en los participantes la creatividad." Los efectos de estos criterios en que se centra la práctica educativa, especialmente en el proceso de transmisión de conocimientos, son: "1) por una parte que los "conocimientos" que se han de transmitir ya existen; 2) consecuentemente, que la práctica educativa escolarizada no es un proceso creativo sino repetitivo; 3) que los conocimientos que se transmiten son la "verdad"; 4) que quienes transmiten esos conocimientos los poseen; por tanto, poseen la "verdad" y eso les da poder de dominación sobre los que no la poseen; 5) de igual modo, los que reciben la "verdad", no la poseen; 6) y puesto que el control de la verdad da poder, quienes detentan ese control tienen poder de dominio sobre aquellos que no disfrutan de tal privilegio." (207)

La disciplina de las Relaciones Internacionales en particular, y las Ciencias Sociales en general, mantienen este patrón en el proceso enseñanza-aprendizaje, el cual, en gran medida, ha sido importado de los países desarrollados que es donde se elaboró. Y aunque de alguna manera responde a las necesidades de los países subdesarrollados, la concepción integral que se tuvo al elaborar el modelo es antagónica.

Afortunadamente, en algunos países que importaron esas disciplinas, ya se están haciendo algunas reflexiones para adecuar o transformar los modelos heredados. En México tenemos un ejemplo de ello, con lo que se demuestra el principio de una rebelión intelectual.

Esa rebelión intelectual, se inicia con la autocrítica, y entre los primeros que manifestaron su ejercicio está Graciela Arroyo quien afirma: "...por la forma y circunstancias en que hasta nuestros días la enseñanza y la investigación se han desarrollado en todos aquellos países que no han tenido precisamente el papel de sujetos, sino de objetos de la política internacional --entre ellos México--...como por la condición de países receptores de la producción científica y tecnológica de los primeros, no solamente han creado instituciones e incorporado en sus planes de estudio los criterios e ideologías de tales corrientes haciéndolas suyas, sino arguyendo, muchas veces, --como en el caso de algunas industrias-- incapacidad de producción original, lo cual en otros términos sólo significa autonegación de la propia inteligencia, además de falta de disposición para contribuir en un proceso que por esencia corresponde a todos." (208)

Otro de los críticos y por ende autocríticos de la importación de modelos de la disciplina de las Relaciones Internacionales, hispano de origen, es Roberto Mesa quien observa que: "...un especialista de las Relaciones Internacionales está

(207) Ibidem, pp. 8-9

(208) Ibidem, p. 9

al servicio del imperialismo, tanto cuando defiende sus opciones políticas concretas de explotación, como cuando utiliza técnicas, aparentemente objetivas, que persiguen la justificación y perpetuación del mismo sistema imperialista." Por ello el especialista en Relaciones Internacionales debe adoptar otra perspectiva: "Se trata, sencillamente, de que al igual que cualquier otro especialista de las ciencias sociales, o de las ciencias sin más, asuma su condición de individuo comprometido con su tiempo y acepte el reto que supone la edificación de un futuro distinto y mejor." "Estimamos que el experto en Relaciones internacionales, de no abandonarse en los brazos de ridículas disputas metafísicas, si no acepta confortablemente, la función de apuntador del orden establecido, tiene un amplio campo para el desarrollo de una profesión que, para ser tal, debe confundirse con la vocación de la humanidad entera. Para ello, cuenta con un caudal informativo que le es ajeno a otros profesionales, más delimitados por la parcelización de su propio conocimiento." (209)

De una forma casi simultánea se expusieron las ideas referentes a que se analicen los diversos hechos de la sociedad internacional desde la perspectiva cosmológica del materialismo histórico-dialéctico, la que por su posición, nos orienta a negar la especificidad de las Relaciones Internacionales como una disciplina exclusiva.

En que basamos esa afirmación?. Debemos de recordar que en los escritos de Marx, promotor de la perspectiva descrita, de 1844, decía que: "La ciencia natural comprenderá algún día la ciencia del hombre, así como la ciencia del hombre comprenderá a la ciencia natural; serán una sola ciencia...la realidad social de la naturaleza y la ciencia natural humana o ciencia natural del hombre, son expresiones idénticas." (210). Esto es, el conocimiento es histórico y dialéctico a lo cual se aúna la totalidad concreta del objeto determinado y la praxis transformadora. Por ello esta definición artificiosa de las áreas de estudio, estas concepciones disciplinarias, son innecesarias para esta perspectiva.

Entre los primeros escritos que propugnan por la utilización de esta perspectiva en el conocimiento de las Relaciones Internacionales en México, está el de Roberto Peña que, para el momento de su exposición, es novedoso, no obstante que se concentra en la particularidad metodológica para, desde ahí, contemplar el formalismo disciplinario. Eso lo podemos constatar en el párrafo donde afirma: "...quisiera realizar un llamado general a todos aquellos interesados en la disciplina de las relaciones internacionales...si buscan rigurosidad científica en sus estudios, deben utilizar el método que capta la realidad tal y como es, sin distorsionarla, sin deformarla, sino en su

(209) Mesa, Roberto. "Una propuesta para el desarrollo del estudio de las relaciones internacionales". RELACIONES INTERNACIONALES. # 31. CRI. FDPS. UNAM, 1984.

(210) Fromm, Erich. MARX Y SU CONCEPTO DEL HOMBRE. Ed. Fondo de Cultura Económica. Breviarios # 166. México. 1981. p. 145

totalidad concreta, con sus contradicciones, su génesis, desarrollo y cambio. Este método es el materialista dialéctico, el cual proponemos como la alternativa metodológica de la disciplina de las relaciones internacionales." (211)

Continuación de esta perspectiva la encontramos en los trabajos de González Souza, quien en uno de ellos nos dice: "...lo que se estudia en la disciplina de las relaciones internacionales es el conjunto de relaciones, protagonistas, fenómenos y procesos que afectan de manera relevante la dinámica mundial, así como las tendencias que se infieren de esta última...en forma aún más abreviada, el objeto material de estudio de las relaciones internacionales es la totalidad histórico-concreta en un mundo de evolución constante: la realidad mundial." Y añade: "Solo a través de una concepción totalizadora de las relaciones internacionales puede discernirse la especificidad de esta frente al resto de disciplinas sociales académicas. Y únicamente determinando la especificidad de las relaciones internacionales podemos destacar su importancia...hemos llegado a la conclusión de que el materialismo dialéctico e histórico constituye una brecha natural no sólo hacia la concepción totalizadora que hemos propuesto, sino también hacia la consolidación teórico-metodológica de las relaciones internacionales." (212)

Iliana Cid, sin romper con la línea, enuncia una reorientación sobre la concepción de la disciplina enunciada; primero dice: "La actividad cognoscitiva del hombre...no encuentra su fin último en sí misma. Es decir, el hombre no conoce por conocer, aunque este es un objetivo intermedio que da su finalidad a la ciencia que le permite alcanzar otros que están determinados por su posición social. En ciencias sociales el conocimiento se busca fundamentalmente por dos razones, según sea la clase social que lo promueva: con el fin de perpetuar el sistema, con base en su reproducción, o con el fin de provocar su destrucción y el cambio a un nuevo sistema. Son estos objetivos, (según el caso) los que históricamente han permitido el surgimiento de la ciencia...Así pues, desde el momento en que nace, se encuentra determinada por la ideología." (213)

Si asumimos esta consideración, entenderíamos que incluso el hacer una delimitación disciplinaria para cualquier objeto de conocimiento, incluyendo las relaciones internacionales, respondería a la concepción ideológica del momento histórico dominante en la actividad académica. No obstante, la autora dice

(211) Peña Guerrero, Roberto. "La alternativa metodológica para la disciplina de las relaciones internacionales". en: EL ESTUDIO CIENTIFICO DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES. C.R.I. FCPS. U.N.A.M. p. 151

(212) González Souza, Luis F. "Una concepción totalizadora de las relaciones internacionales: clave para comprender la especificidad e importancia de la disciplina". en: RELACIONES INTERNACIONALES. # 23. C.R.I. FCPS, UNAM, 1978. pp. 14 y 22

(213) Cid Capetillo, Iliana. "Reflexiones críticas sobre el surgimiento teórico de la disciplina de las relaciones internacionales". en: Ibidem. pp. 38-39

para concluir: "...si queremos conocer y explicar la sociedad internacional y las relaciones que en ella se dan...tendremos que seguir el camino teórico-metodológico correcto, que únicamente nos brinda el materialismo histórico-dialéctico, y no sólo refutar, sino desenmascarar aquellas "teorías de las relaciones internacionales" que lejos de descubrir la esencia del problema, la disfrazan desde una perspectiva ideológica dada, desde y para la dominación" (214). La sugerencia es atractiva, pero si vemos la cotidianidad del sistema educativo académico, éste critica pero no transforma.

Quien a nuestro parecer trasciende el formalismo académico de la disciplina de las Relaciones Internacionales basado en esta misma perspectiva es Roberto Mesa. Quizá se le pueda considerar como uno de los principales eslabones para cambiar esa concepción. Síntoma de ello son las apreciaciones que hace, por ejemplo, cuando dice: "El marxista no es un entomólogo de la realidad, un coleccionista de datos, un fabricante de memorias pre-fabricadas para ordenadores; al igual que tampoco puede ni debe ser un funcionario al servicio de un sistema establecido; tampoco, en modo alguno, un fideísta en posesión de la verdad establecida inamoviblemente. El marxismo, el materialismo dialéctico, para el estudio de las Relaciones Internacionales, como de cualquier otra actividad científica, teórica y práctica, supone una opción personal inequívoca: el deseo de transformar el mundo, de cambiar una sociedad cuya característica esencial es la injusticia." (215)

Con esa convicción, le resta validez al carácter preponderantemente académico que se le ha dado al materialismo dialéctico e histórico para ubicarlo en su justa dimensión. Esto lo hace al afirmar que: "El materialismo dialéctico no mira hacia el pasado: es una utopía, absolutamente afeerrada al presente, con sus miras puestas hacia el porvenir de la humanidad." (216)

Por lo descrito hasta ahora, podemos ver que en la disciplina de las Relaciones Internacionales se han establecido nuevos criterios, distintos a la herencia recibida de los países centrales; y en México, la rebelión intelectual se ha manifestado mediante la proposición de diversas alternativas que permitan una nueva visión de esa delimitación del conocimiento de la realidad, apoyada también, por algunas ideas como las expuestas por Roberto Mesa. Pero, si observamos con detenimiento la forma en que genéricamente se está reproduciendo la idea de la disciplina antedicha, sabremos que ésta responde a una repetición insistente e inconsistente de datos que limitan las potencialidades creativas. Por ello consideramos que en la disciplina de las Relaciones Internacionales, la razón técnica se ha incorporado ineluctablemente.

Ante esas condiciones creemos que efectivamente, el materialismo histórico-dialéctico no es, como se expone generalmente en nuestro tiempo, una teoría del conocimiento, ni

(214) Ibidem. p. 42

(215) Mesa, Roberto. TEORÍA Y PRÁCTICA...op. cit. p. 174

(216) Ibidem. p. 284

un método de conocimiento; es una concepción del mundo comprometida con el conocimiento para la acción, para la praxis, que busca la transformación. Y en ese sentido es una utopía.

Por lo tanto, ante el insistente interés de sustentar una disciplina que sea el paradigma para el entendimiento, la interpretación y la explicación de las Relaciones Internacionales, herencia ideológica de los grupos dominantes que nos permiten únicamente el cultivo de la razón técnica, de la razón reproductora; luchamos porque se ejerzca la razón crítica que históricamente se ha diluido ante el academicismo limitante, y se reavive la razón y por ende la práctica transformadora.

El principio y proceso de esa intención debe postularse mediante utopía, que de acuerdo con Roberto Mesa: "La utopía no es sólo una desiderata, más o menos metafísica, es también un proyecto organizativo, con una aplicación inmediata a la sociedad internacional." (217)

Hasta aquí hemos planteado, el ser y el hacer de la disciplina de las Relaciones Internacionales, y nuestro entendimiento de la misma a la luz de algunos de los principales criterios de la concepción contemporánea sobre la razón. Pero ello, nos indica que el seguir con esa perspectiva, acentuará el establecimiento de la razón técnica, con la que estamos en desacuerdo, por lo cual proponemos insistir en la rebelión intelectual orientados bajo otra alternativa, la de la ya enunciada utopía, que desarrollaremos en la segunda parte de nuestro escrito.

(217) Ibidem. p. 28-29

"El mapa que no contenga
el país de utopía no
merece una mirada."

Oscar Wilde

Las condiciones en que se encuentra el ejercicio de la razón en nuestros días es, según la opinión de diversos pensadores, deplorable. Las generaciones han cambiado, de acuerdo a su situación histórica, pero los modelos de comportamiento social siguen siendo incompatibles con sus concepciones sobre la razón.

Recientemente, utilizando la expresión como un momento histórico, hubo una generación, en nuestros países occidentales, que explotó ampliamente el ejercicio de la razón crítica con miras a la acción transformadora; la joven generación de los 60. En ella se arraigó el pensamiento radical del estímulo político de la conciencia crítica.

En esa generación se promovió una ideología contestataria. La juventud se mostró creativa, emprendedora, racional; dejó volar su imaginación para encontrar nuevas alternativas de vida. Se buscaron nuevas formas de organización social, la vida comunitaria fue ejemplo de ello. Se impugnó la moralidad impuesta, esto mediante la práctica del amor libre y la lucha por la aceptación de la liberación sexual. Se propuso una cohabitación con la naturaleza que evitara su explotación. Las estrategias para la liberación inmediata se buscaron en las experiencias místicas, derivadas de estimulantes que van desde la mescolina hasta el ácido lisérgico dietilamida. El pacifismo y el amor se convirtieron en religión y se generó una corriente musical de jóvenes y para jóvenes en la que se reflejaba las vivencias generacionales. Se pugó por una nueva concepción educativa y una cultura liberadora.

El impulso no duró más allá de la misma década. Además de la drástica represión de 1968 que desmovilizó políticamente a los jóvenes, especialmente a los estudiantes organizados; se usó otra serie de medios que, aunque más sutiles, no menos drásticos para desarticular el resto de las actitudes contestatarias que devino en el adormecimiento y la enajenación cada vez más intensificadas.

La crítica pasó de ser una posibilidad transformadora a constituirse en una exaltación de la egolatría. La crítica se hizo un juicio parcial que sobrepone los puntos de vista de quienes tienen el poder frente a quienes no lo tienen. Ahora se critica con base en la vaga intuición pues se carece de la información fidedigna por haberse perdido el hábito de la lectura. La reflexión teórica para el análisis y la interpretación cede el paso a la repetición de datos, se tenga conciencia o no de su significado. Los apologetas de la razón que intentaron heredar su ejercicio crítico, han perdido ascendiente para ser únicamente remembranzas bibliográficas que sirven para acumular créditos, y han cedido el paso a

deportistas o cantantes famosos inflados por la publicidad. Las drogas pasaron de ser una estimulación creativa a la posibilidad de escaparse de esta realidad enajenada. El pensamiento se ha reducido a la reproducción de ideas sin ubicarlas en su momento ni en su contexto; se ha hecho escéptico, incrédulo, apático.

Lo menos que podemos hacer es reconocer que el avance de la mediatización que ejerce el sistema es cada vez más determinante. Con ello la razón humana tiende en mayor medida hacia su tecnificación.

Como una parte, aunque ínfima, en ese proceso, encontramos a la disciplina de las Relaciones Internacionales que ha surgido en la razón técnica y ahí se ha quedado inmersa. Esto lo aseveramos puesto que en la mentalidad, la mayoría de los abogados a la misma, se tiene el interés de hacerla un objeto de estudio exclusivo, se ha pretendido darle un método propio y además separar, "académicamente", los hechos que se consideran particulares de esa disciplina.

Así, ha seguido el camino de otras disciplinas sociales que intentan separar su objeto del de otras áreas del conocimiento para apropiarse de la parcela que se considera de su competencia. Hasta ahora, el fracaso para hacer esas parcelizaciones ha sido evidente; el economista, además de estudiar la economía sigue estudiando, institucionalmente o no, política. El politólogo asuntos jurídicos y el abogado sociología. El sociólogo filosofía y el filósofo economía. Todos estos profesionistas de lo social, de una u otra manera, se ocupan de los asuntos internacionales, así como el internacionalista se ocupa de todas esas áreas de estudio.

No obstante que en la realidad, la necesidad humana de conocimiento es integral, académicamente se siguen haciendo parcelizaciones, lo cual no es más que la expresión de una razón tecnificada que depende de la razón dominante.

Esta razón dominante, ejercicio de los grupos sociales dominantes, ha cubierto todos los ámbitos de la actividad humana. Ejemplo de ello lo podemos encontrar en algunas ideas de Marcuse quien dice: "En la realidad social, a pesar de todos los cambios, la dominación del hombre por el hombre es todavía la continuidad histórica que liga a la razón pre-tecnológica con la tecnológica. Sin embargo, la sociedad que proyecta y realiza la transformación tecnológica de la naturaleza altera la base de la dominación reemplazando gradualmente la dependencia personal (del esclavo con su dueño, del siervo con el señor de la hacienda, el señor con el donador del feudo, etc.) por la dependencia al "orden objetivo de las cosas" (las leyes económicas, los mercados, etc.). Desde luego, el "orden objetivo de las cosas" es en sí mismo resultado de la dominación, pero también es cierto que la dominación genera ahora una racionalidad más alta: la de una sociedad que mantiene su estructura jerárquica mientras explota cada vez más eficientemente los recursos mentales y naturales y distribuye los beneficios de la explotación en una escala cada vez más amplia. Los límites de esta racionalidad y su siniestra fuerza, aparecen en la progresiva esclavitud del hombre por parte de un aparato productivo que perpetúa la lucha por la existencia y la extiende a una lucha internacional total que arruina las vidas de aquellos

que construyen y usan este aparato." (218)

Así entendida, la razón cognoscitiva, es una razón enajenada, y la enajenación se reproduce, especialmente, en la actividad académica que es donde se configuran las disciplinas.

Si aceptamos esa realidad, aunque esté en contra de nuestras concepciones, veremos que se nos presenta una dicotomía; seguirla reproduciendo o transformarla. Pero las transformaciones, como es sabido, van desde las reformas inmediatas hasta las transformaciones radicales que requieren de todo un proceso premeditado, por ello si pretendemos actuar en el presente para el futuro, debemos de considerar seriamente la construcción de utopías basadas en una fundamentación racional.

Pero si nos referimos al concepto de utopía, podremos ver que éste ha tenido una diversidad de significados; su semántica, depende de la orientación que le ha dado cada uno de los diversos pensadores con su connotación particular.

Pero antes de referirnos a algunas de sus principales tendencias, veamos su proceso genético; sobre él Plum escribe: "«Utopía», el título de la obra escrita en 1516 por Thomas More -Tomás Moro- (1478-1535) se ha convertido en nombre genérico de una construcción del pensamiento y de un modo de obrar, difíciles de definir. El propio concepto de «Utopía» se originó en un juego de Moro con las palabras griegas «au-topos» (ningún lugar) y «eu-topos» (lugar hermoso), a cuya fusión procedió en la palabra «utopos» de su propia creación." (219)

La obra de Moro, expuesta en dos libros, hace en el primero una crítica de la situación social en Inglaterra y propone buscar las causas reales de tal situación; y en el segundo hace la descripción de un viaje realizado por un personaje ficticio a un lugar llamado Utopía, su Estado ideal, en el que hace aproximaciones para bosquejar una sociedad sin clases, en la que se busca la felicidad del hombre en general. En la obra se identifican las raíces del concepto que representan tanto el "lugar hermoso" como el "ningún lugar", y ello lleva a calificar las utopías en un sentido o en otro.

Bajo el concepto establecido por Moro, se publicaron múltiples escritos, especialmente dentro del género de la novela política, en los que se presenta de manera muy especial: "...una invitación a dejarse sorprender por una visión del mundo, de la historia y del hombre, que no se fundamenta en las líneas trazadas del pasado y en los elementos familiares del presente sino que se caracteriza principalmente por su apertura hacia el futuro...A través de la construcción imaginaria de una anti-sociedad quieren diagnosticar las causas de la miseria y el descontento. Y así, la utopía esbozada se convierte siempre, de un modo u otro, en meta y objetivo...La utopía en todas sus formas gira siempre en torno a dos polos: la sociedad actual y la sociedad nueva, la sociedad donde los valores fundamentales del

(218) Marcuse, Herbert. EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL.....op. cit. p. 161

(219) Plum, Werner. UTOPIAS INGLESAS. Ed. ILDIS. Ediciones internacionales. Bogotá, Colombia. 1978. p. 26

ser humano no tienen el lugar que tienen en sus sueños desde siempre, y la sociedad donde se habrán convertido en las condicionantes fundamentales de toda existencia." (220)

Esta expresión genérica del concepto utopía tuvo en el marxismo, primeramente, un doble sentido. El primero se identifica en las diversas críticas que hacen tanto Marx como Engels a diversas concepciones sobre la sociedad ideal, y en particular sobre el socialismo. Sobre ello Sánchez Mora afirma que: "El desarrollo del pensamiento marxista comienza con la ruptura de la utopía. Hasta entonces el socialismo se había limitado a elaborar un ideal de sociedad lo más perfecto posible, basado en una interpretación ilusoria del mundo que no podía contribuir a la transformación de la realidad. La crítica del utopismo emprendida por Marx y Engels era indispensable para desplegar una acción que tuviera como base la interpretación científica del mundo." (221)

Marx despliega su crítica al utopismo especialmente en sus ataques a Proudhon; sintéticamente, describe su posición en una carta a Schweitzer de enero de 1865 en la que dice: "Toda relación económica tiene su lado bueno y su lado malo; éste es el único punto en que el señor Proudhon no se desmiente. En su opinión, el lado bueno lo exponen los economistas y el lado malo lo denuncian los socialistas. De los economistas toma la necesidad de unas relaciones eternas, y de los socialistas esa ilusión que no les permite ver en la miseria nada más que la miseria (en lugar de ver en ella el lado revolucionario destructivo que ha de acabar con la vieja sociedad). Proudhon está de acuerdo con unos y otros, tratando de apoyarse en la autoridad de la ciencia. En él la ciencia se reduce a las magras proporciones de una fórmula científica; es un hombre a la caza de fórmulas. De este modo el señor Proudhon se jacta de ofrecernos a la vez una crítica de la economía política y del comunismo, cuando en realidad se queda muy por debajo de una y de otro. De los economistas, porque considerándose, como filósofo, en posesión de una fórmula mágica, se cree relevado de la obligación de entrar en detalles puramente económicos; de los socialistas porque carece de la perspicacia y del valor necesarios para alzarse, aunque solo sea en el terreno de la especulación, sobre los horizontes de la burguesía. Pretende flotar sobre burgueses y proletarios como hombre de ciencia, y no es más que un pequeño burgués, que oscila constantemente entre el capital y el trabajo, entre la economía política y el comunismo." (222)

Después de descalificar el trabajo de Proudhon, critica el utopismo cuando afirma que: Así como los economistas son los representantes científicos de la clase burguesa, los socialistas y los comunistas son los teóricos de la clase proletaria. Mientras el proletariado no esté aún lo suficientemente

(220) Krotz, Esteban. UTOPIA. Edicol. México. 1980. pp. 10-12

(221) Sánchez Mora, Elena. UTOPIA Y PRAXIS. Ed. Trillas. México. 1980. p. 55

(222) Marx, Carlos. MISERIA DE LA FILOSOFIA. Ediciones de Cultura Popular. México. 1974. pp. 189-190

desarrollado para constituirse como clase; mientras por consiguiente, la lucha misma del proletariado contra la burguesía no revista todavía carácter político, y mientras las fuerzas productivas no se hayan desarrollado en el seno de la propia burguesía hasta el grado de dejar entrever condiciones necesarias para la emancipación del proletariado y para la edificación de una sociedad nueva, estos teóricos son sólo utopistas que, para mitigar las penurias de las Clases Oprimidas, improvisan sistemas y se entregan a la búsqueda de una ciencia regeneradora. Pero a medida que la historia avanza, y con ella empieza a destacarse con trazos cada vez más claros la lucha del proletariado, aquellos no tienen ya la necesidad de buscar la ciencia sobre sus cabezas; les basta darse cuenta de lo que se desarrolla ante sus ojos y convertirse en portavoces de esa realidad. Mientras se limitan a buscar la ciencia y a construir sistemas, mientras se encuentran en los umbrales de la lucha, no ven en la miseria más que la miseria, sin advertir su aspecto revolucionario, destructor, que terminará por derrocar a la vieja sociedad. Una vez entendido este aspecto, la ciencia, producto del movimiento histórico en el que participa ya con pleno conocimiento de causa, deja de ser doctrinaria para convertirse en revolucionaria." (223)

Por su parte, Federico Engels, en su célebre escrito titulado "Del socialismo utópico al socialismo científico", hace lo propio en contra de los planteamientos de unos cuantos utopistas, en particular a los de Saint Simon, Fourier y Owen, sin descartar a algunos de sus contemporáneos. Para impugnar la influencia que estos han ejercido sobre las concepciones socialistas del siglo XIX, aún las siguen dominando hoy. Les rendían culto, hasta hace muy poco tiempo, todos los socialistas franceses e ingleses, y a ellos se debe también el incipiente comunismo alemán, incluyendo a Weitling. El socialismo es, para todos ellos, la expresión de la verdad absoluta, de la razón y de la justicia, y basta descubrirlo para que por su propia virtud conquiste el mundo. Y, como la verdad absoluta no está sujeta a condiciones de espacio ni de tiempo, ni al desarrollo histórico de la humanidad, sólo el azar puede decidir cuando y donde este descubrimiento ha de revelarse. Añádase a esto, que la verdad absoluta, la razón y la justicia varían con los fundadores de cada escuela; y, como el carácter específico de la verdad absoluta, de la razón y la justicia está condicionado, a su vez, en cada uno de ellos, por la inteligencia subjetiva, las condiciones de vida, el estado de cultura y la disciplina mental, resulta que en este conflicto de verdades absolutas no cabe más solución que estas se vayan puliendo unas a otras. Y, así, era inevitable que surgiese una especie de socialismo ecléctico y mediocre, como el que, en efecto, sigue imperando todavía en las cabezas de la mayor parte de los obreros socialistas de Francia e Inglaterra; una mescolanza extraordinariamente abigarrada y llena de matices, compuesta de los desahogos críticos, las doctrinas económicas y las imágenes sociales del porvenir menos

(223) Marx, Carlos. "Notas para una crítica del socialismo utópico de Proudhon". en Krotz, Esteban. UTOPIA...op. cit. p.230

discutibles de los diversos fundadores de sectas, mezcla tanto más fácil de componer cuanto más los ingredientes individuales habían ido perdiendo, en el torrente de la discusión, sus contornos perfilados y agudos, como los quijarros lamidos por la corriente de un río. Para convertir al socialismo en una ciencia, era indispensable, ante todo, situarlo en el terreno de la realidad." (224)

Estas críticas de Marx y Engels a los utopistas sociales, le dieron al concepto una connotación peyorativa en la cual lo utópico es precisamente, lo irrealizable, lo ilusorio y, por lo tanto lo reaccionario; ya que la base del socialismo utópico se fundaba en principios éticos sin que estuviera sustentado en el análisis de la realidad material.

No obstante, en la tradición del marxismo, se ha recuperado el concepto de utopía en otro sentido, lo que se identifica con la alternativa radical para modificar lo que existe. En este sentido, el concepto de utopía es un acicate para la transformación revolucionaria en las sociedades dominadas y explotadas. Entre los impulsores de la concepción contemporánea y revolucionaria sobre la utopía, están Ernst Bloch y Herbert Marcuse.

Este segundo autor hace manifiesta la reorientación al concepto de utopía, frente a la herencia dogmática que se cultivó, derivada del texto de Engels precitado. En su célebre conferencia titulada "El final de la utopía", Marcuse afirma sobre ello que: "Hoy día podemos convertir al mundo en un infierno; ustedes saben, estamos en el buen camino para conseguirlo. También podemos transformarlo en todo lo contrario. Este final de la utopía -esto es, la refutación de las ideas y de las teorías que han utilizado la utopía como denuncia de las posibilidades histórico-sociales- se puede entender ahora, en un sentido muy preciso, como final de la historia, en el sentido, a saber...de que las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su mundo circundante no son ya imaginables como continuación de las viejas, no se pueden representar en el mismo continuo histórico, sino que presuponen precisamente una ruptura con el continuo histórico, presuponen una diferencia cualitativa entre una sociedad libre y las actuales sociedades no-libres, la diferencia que, según Marx, hace de toda la historia transcurrida la prehistoria de la humanidad."

Pero creo que aún Marx estaba demasiado atado al concepto de continuo del progreso, que su idea misma del socialismo no representa aún, o no representa ya, aquella negación determinada del capitalismo que tenía que representar. O sea, el concepto de final de la utopía implica la necesidad de discutir al menos una nueva definición de socialismo, discusión precisamente enmarcada en la pregunta de si la teoría marxiana del socialismo no representa un estadio hoy ya superado del desarrollo de las fuerzas productivas...Creo que una de las nuevas posibilidades, representativa de la diferencia cualitativa entre la sociedad libre y la no-libre, consiste en hallar el

(224) Engels, Federico. DEL SOCIALISMO UTOPICO AL SOCIALISMO CIENTIFICO. Ed. Progreso. Moscú. s/f. pp. 44-45

reino de la libertad en el reino de la necesidad, en el trabajo y no más allá del trabajo. Si desean ustedes una formulación provocativa de esta idea especulativa, yo consideraría que hemos de considerar al menos la idea de un camino al socialismo que vaya de la ciencia a la utopía, y no, como aún creyó Engels, de la utopía a la ciencia."

"El concepto de utopía es un concepto histórico. Se refiere a los proyectos de transformación social que se consideran imposibles. Por qué razones imposibles? En la corriente discusión de la utopía, la imposibilidad de la realización del proyecto de una nueva sociedad se afirma, primero, porque los factores subjetivos y objetivos de una determinada situación social se oponen a la transformación; se habla entonces de inadecuación de la situación social...En segundo lugar, el proyecto de una transformación social se puede considerar irrealizable porque este en contradicción con determinadas leyes científicamente comprobadas...Creo que sólo podemos hablar de utopía en este segundo sentido, o sea, cuando un proyecto de transformación social entra realmente en contradicción con con leyes científicas comprobables y comprobadas. Sólo un proyecto científico así es utópico en sentido estricto, o sea, extrahistórico." (225)

De acuerdo con Marcuse, la utopía es tal cuando entra en contradicción con las leyes científicas pues es ahistórica, pero no será irrealizable si parte de ellas. Esto lo afirma casi al final de su disertación cuando dice: "...las posibilidades llamadas utópicas no son en absoluto utópicas, sino negación histórica social determinada de lo existente, la toma de conciencia de esas posibilidades y la toma de conciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan exigen de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática. Una oposición libre de toda ilusión, pero también de todo derrotismo, el cual traiciona ya por su mera existencia las posibilidades de la libertad en beneficio de lo existente." (226)

Este rescate de la utopía como posibilidad de cambio, es cultivada también por Bloch, quien dice sobre ella que: "...la utopía es un concepto dual..." "No aquí y ahora" (sentido negativo) y, por inferencia, "si allá y después" (sentido positivo), con la necesaria condición de que el NO pueda desaparecer. Un negativo al comienzo, una negación de la negación en el proceso y, por esto, un posible futuro positivo; en esto consiste el horizonte utópico de la historia social y de la existencia humana." (227)

La relación y el proceso entre el sentido negativo y el positivo en la concepción de la utopía de Bloch se encuentra en la dialéctica praxis-utopía. Esto lo ilustra Aguilar de la forma siguiente: "Por su relación a la praxis la utopía no es

(225) Marcuse, Herbert. EL FINAL DE LA UTOPIA. Ed. Ariel. Barcelona, España. 1981. pp.7-9

(226) Aguilar Villanueva, Luis. "Ernst Bloch, filósofo de la utopía" REVISTA DE FILOSOFIA.#28 Ed. Universidad Iberoamericana. México. Enero-abril de 1977. pp. 30-31

(227) Ibidem. p. 28

ya puro ensueño veleidoso o un mecanismo evasivo de defensa ante la rudeza de la vida social, sino encuentra ya su futuribilidad y su proceso histórico de realización y aterrizaje. Por su relación a la utopía, la praxis se convierte exclusivamente en una pura estrategia política o una mera actividad económica. Por la praxis la utopía se vuelve revolución y liberación; pero por la utopía la praxis revolucionaria se vuelve humanista. La utopía será el horizonte de la praxis material y esta el motor y la mediación de la utopía. La utopía, que prefigura siempre la identidad acabada del hombre, da a la praxis su recta finalidad y orientación; la praxis, que se opone en movimiento al rechazar la alienación o no identidad del hombre en el presente momento histórico, abre el camino a la tierra utópica de la apropiación e identidad. Por la utopía la praxis no se desvía y cae en la tentación de identificar la verdadera identidad del hombre con el programa de un partido político, con un Estado, con una organización social, un programa de desarrollo, un sistema económico. Por la utopía, la praxis se dilata y se exige más, busca inquieta e inquietante lo último y lo óptimo, la humanización del hombre, el reino de la libertad." (228)

Entre el presente y el futuro está la dialéctica praxis-utopía, pero ello implica un pensamiento intencionado que vincula el hoy y el mañana, el "topos" y el "u-topos". La identificación de ellos la hace Aguilár de la siguiente manera: "El "topos" (el lugar) es la objetividad empírica, el mundo social aquí y ahora, lo dado ahí delante de nosotros. Su simple lectura es "topografía", aún si leída con la más correcta y sofisticada metodología científica. El sólo conocer el mundo y el sólo conocerlo objetivamente es topográfico. Pensar el mundo como un dato objetivo o con una perspectiva objetivista, diagnosticarlo y pronosticarlo a partir de la objetividad, es ya estructuralmente quedarse enraizado y enredado en el mismo sitio. Por esto, la ciencia positivista a ultranza, en razón de su misma estructura objetivista de conocimiento, es ideología de la conservación. Considerar la verdad como un dato objetivo comporta siempre una justificación lógica de la objetividad social, de su política y de su economía; es hacer el juego al poder drushumano."

"El "topos", más bien, implica un "u-topos" (lo sin lugar) y conlleva un "tópico". Esse utopos es el sujeto humano que no tiene aún su lugar en ese lugar objetivo que es la sociedad histórica, es el hombre que existe en este mundo social y que no logra ser hombre en este mundo, es el hombre como sujeto empírico y vivencial pero sin substancia objetiva.... Ahora bien, si hay un NO en el topos mundano y social, si hay utopía humana y natural en la presente sociedad, hay ya un punto de partida dialéctico para la utopía. En efecto, la dialéctica arranca y se desarrolla por la fuerza de lo negativo y por la capacidad de negación de lo negativo. Y la utopía del sujeto humano dentro de la topía social posee esta fuerza, porque la sociedad no es un dato objetivo permanente, una esencia natural inmutable, o una

(228) Ibidem. p. 28

creación de los dioses, sino un producto de la praxis humana material, un efecto histórico producido por actores históricos que quedan, ellos mismos, irrealizados en los productos que han realizado." (229)

En resumen, la concepción actual de la ciencia y de las disciplinas que se articulan para la especialización de la ciencia, son insuficientes si las pensamos en favor de la humanidad; por ello se hace especialmente necesaria la utopía. Basados en esa convicción, coincidimos con la aspiración de Bloch, que Aguilar describe de la siguiente manera: "Bloch pide, más bien, que la ciencia topográfica se englobe dentro de la filosofía utópica para que obtenga un sentido emancipatorio, así como pide a la filosofía utópica que se remita a la ciencia topográfica para que obtenga una base y desarrollo real. Esta relación dialéctica y no puramente contradictoria entre topos y utopía, entre ciencia y filosofía, debe ser el camino correcto del marxismo: la utopía orienta la ciencia; la ciencia realiza la utopía. Por la utopía la ciencia se vuelve dialéctica y no permanece en lo que se ha mal llamado dato positivo; por la ciencia la utopía se vuelve concreta y no se reduce a una nostalgia psicológica o a un ideal moral. Por la utopía la ciencia se convierte en praxis revolucionaria; por la ciencia la utopía se vuelve una realidad posible. Por la utopía la ciencia deja de ser ideología de la sociedad capitalista avanzada." (230)

Por lo hasta aquí descrito, podemos ver que la utopía, entendida en su sentido contemporáneo, como se expuso en las concepciones de Bloch y Marcuse, tiene mucho por hacer; por ello apelamos a que se rescaten las utopías cognoscitivas en su intención dialéctica, para que se relacionen directamente con la praxis. Tomando esto en cuenta, podremos entender lo inútil de la argumentación para la delimitación de la disciplina de las Relaciones Internacionales y la primordial necesidad de que se busquen las alternativas para la educación liberadora.

(229) Ibidem. pp. 29-30

(230) Ibidem. pp. 32-33

1.- La educación liberadora frente a la ingeniería social

En el proceso histórico de las diversas sociedades, el conocimiento del entorno ha jugado un doble papel: como promotor de la acción social para consensualmente adecuarlo a sus necesidades, o como mediatizador y/o enajenador y, por ende, al servicio de la dominación de unos grupos sobre otros.

En nuestra época pervive esa dicotomía. Algunos grupos sociales ejercen el conocimiento para transformar, con una perspectiva social, la naturaleza y las conciencias; otros para dominarlas, y aunque esto no ha sido absoluto, sí tiene una preponderancia.

La lucha se da entre la razón técnica y la razón liberadora. La primera es una razón conservadora, una razón dominante; la segunda es una razón transformadora, una razón socializante.

La disciplina de las Relaciones Internacionales se encuentra en este momento dentro del marco de la confrontación: o se mantiene como una ingeniería social, una razón técnica, o se constituye como parte del proceso de la educación liberadora. ¿Qué se entiende por cada una de estas perspectivas de la educación?

A la ingeniería social se le identifica como la "...ciencia del manejo, de la dirección de la organización; de la toma de decisiones bien fundadas; de la optimización de los circuitos económicos, de las fluctuaciones tecnológicas, de la dirección de algunos procesos sociales (como la movilidad, la migración, la urbanización, etcétera)."

La ingeniería social está constituida por una parte teórica que "...se presenta bajo la forma de una investigación social completa, en el verdadero sentido de la palabra, y se propone ganar o abarcar algunos aspectos comprensivos de los fenómenos estudiados. Está buscando la revelación de las diversas facetas del fenómeno -sociológicas, económicas, psicológicas, médico-higiénicas, etc.- en su coligación objetivada, con objeto de percibir la esencia de la causalidad y las tendencias de fenómenos estudiados, para poder sugerir soluciones y proponer mejoras... aparece, así, como una investigación social completa, conectada con la práctica, que usa procedimientos selectivos y sintéticos, y formas de investigación específicas, de varias ciencias sociales (y no sólo de ellas) en el intento de incluirlas en su propia metodología, con el fin de liquidar la parcialidad o unilateralidad tanto de la investigación como de la solución de problemas."

También la ingeniería social tiene su aspecto operativo en el que: "...busca establecer modelos viables, eficaces desde el ángulo socio-económico y desde el de su verificación experimental, y, en este contexto, la ingeniería social representa una composición de investigación operante." (231)

(231) Badina, Ovidiu. "La ingeniería social y la importancia de la investigación científica" REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGIA, #3. Ed. IIS. UNAM. julio-septiembre de 1973. pp. 631-632

En su desarrollo cognoscitivo, la ingeniería social implica un enfoque multidisciplinario y para ello parte de las siguientes tesis: "1) la de que la realidad circundante es, en forma distintiva, compleja y dinámica, mientras que los fenómenos están en interconexión recíproca sobre una multiplicidad de niveles y en todas direcciones; 2) la de que las relaciones de todos y cada uno de los objetos (fenómenos, etc.), no sólo son múltiples y diversas, sino también universales; 3) la de que cualquier objeto (fenómeno, proceso, etc.), está conectado con cualquier otro; 4) la de que sólo a partir de las necesidades del conocer los podemos organizar en temas y problemas mientras que como individuos, realizamos el proceso pero en sucesiones, conjuntadas como resultado de análisis de diversos grados. A partir de esas tesis, podemos afirmar que hoy, más que nunca, se impone el volver a pensar el sistema de investigación." (232)

Los promotores de la ingeniería social, contrariamente a lo que se dice, son racionales, tienen una racionalidad que responde a sus intereses, una racionalidad que les permite mediatizar, una racionalidad que les permite dominar. Su razón es una razón instrumental que deviene en razón técnica.

Este tipo de razón, como razón dominante, mediatiza a la razón dominada, a la razón técnica y la hace una razón reproductora, armónica, conformista. Este tipo de racionalidad: "...substrae a toda reflexión y a toda reconstrucción racional el contexto y la conexión de los intereses sociales dentro del cual se escogen las estrategias, se utilizan las tecnologías y se implantan los sistemas. Esta racionalidad no va más allá de meras relaciones de posible disposición técnica y por tanto exige implícitamente un tipo de acción caracterizada por el dominio sobre la naturaleza o sobre la sociedad. La acción racional es estructuralmente un ejercicio de controles. Por este motivo, la "racionalización" de las relaciones y los contextos de vida, realizada según los criterios de esta racionalidad, es idéntica en su significado a la institucionalización de la dominación que políticamente permanece desconocida. En efecto, la razón técnica de un sistema social, estructurado de acuerdo a una acción racional con arreglo a fines, no manifiesta su contenido político." (233)

Un ejemplo de ello es la actividad del ingeniero social, especialmente en el área industrial. Sobre ello se dice: "...la ingeniería social está desempeñando un papel muy importante, en cuanto se le está considerando como indispensable en las grandes fábricas. Sus tareas son extremadamente complejas y heterogéneas; van desde el diseño de productos a la venta de la producción; desde el análisis de los presupuestos de tiempo a la estructuración de los grupos (en cuanto a su organización, así como el de las sucesiones, etc.). Estas tareas se desarrollan a partir de una noción completa. Los métodos tayloristas no se

(232) Ibidem. p. 637-630

(233) Habermas, Jürgen. "Técnica y ciencia como ideología" RAZON Y ESTADO. Revista A. Ed. Universidad Autónoma Metropolitana Vol. II. No. 3 mayo-agosto. 1981. p. 48.

subestiman...El ingeniero social industrial estudia fenómenos sociopsicológicos que aparecen en el marco de las relaciones individuales. En el centro de las investigaciones está colocado el grupo de los trabajadores, su ley de formación y su acción, la capacidad del individuo social y del colectivo para crear y para desarrollar habilidades y talentos. Estos factores están contribuyendo a armonizar las relaciones humanas y a establecer un clima propicio para el trabajo y para la creación." (234)

Como se puede intuir por la cita referida, esto no es exclusivo de la actividad en la fábrica, también en la escuela se condiciona la actividad social desde una perspectiva ingenieril así como se hace en otras instituciones sociales. Esto lo ilustra Illich de la siguiente manera: "La escuela no es de ningún modo, por cierto, la única institución moderna cuya finalidad primaria es moldear la visión de la realidad del hombre. El currículum escondido de la vida familiar, de la conscripción militar, del llamado profesionalismo o de los medios informativos, desempeña un importante papel en la manipulación institucional de la visión del mundo que tiene el hombre, de su lenguaje y de sus demandas. Pero la escuela esclaviza más profunda y sistemáticamente, puesto que sólo a ella se le acredita la función principal de formar el juicio crítico y, paradójicamente, trata de hacerlo haciendo que el aprendiz sobre sí mismo, sobre los demás y sobre la naturaleza, dependa de un proceso preempacado." (235)

El conocimiento escolarizado es generalmente, y de manera formal, estereotipado, que se reproduce de acuerdo con programas preestablecidos. Según Illich: "Las escuelas pretenden desglosar el aprendizaje en "materias", para incorporar en el alumno un currículum hecho con estos ladrillos prefabricados, y para medir el resultado con una escala internacional...La escuela vende currículum: un atado de mercancías hecho siguiendo el mismo proceso y con la misma estructura que cualquier otra mercancía. La producción del currículum para la mayoría de las escuelas comienza en la investigación presuntamente científica, fundados en la cual los ingenieros de la educación predicen la demanda futura y herramientas para la línea de montaje, dentro de los límites establecidos por presupuestos y tabúes. El distribuidor-profesor entrega el producto terminado al consumidor-alumno, cuyas reacciones son cuidadosamente estudiadas y tabuladas a fin de proporcionar datos para la investigación que servirán para preparar el modelo siguiente...El resultado del proceso de producción de un currículum se asemeja a cualquier otro artículo moderno de primera necesidad. Es un paquete de significados planificados, una mercancía cuyo "atractivo equilibrado" lo hace comercializable para una clientela lo bastante grande como para justificar su elevado coste de producción. A los consumidores-alumnos se les enseña a ajustar sus deseos a valores comercializables. De modo que se los hace sentirse culpables si no se comportan de conformidad con las

(234) Badina, Ovidiu...op. cit. p. 436

(235) Illich, Ivan. LA SOCIEDAD DESESCOLARIZADA. Editorial Posada. México. 1978 pp. 93-94

predicciones de la investigación sobre consumidores mediante la consecución de grados y diplomas que los colocará en la categoría laboral que se les ha inducido a esperar." (236)

Como se puede apreciar, la ingeniería social penetra en todas las áreas de la actividad humana, y forma ingenieros sociales que realizan actividades muy específicas. Sobre ellas Popper dice: "De la misma forma que la tarea principal del ingeniero físico consiste en proyectar máquinas y remodelarlas y ponerlas en funcionamiento, la tarea del ingeniero social fragmentario consiste en proyectar instituciones sociales y reconstruir y manejar aquellas que ya existen. La expresión <<institución social>> se usa aquí en un sentido muy amplio, que incluye cuerpos de carácter tanto público como privado... como tecnológico o como ingeniero las contemplará desde un punto de vista <<funcional>> o <<instrumental>>. Las verá como medios para ciertos fines, o como algo transformable para ser puesto al servicio de ciertos fines como máquinas más que como organismos... el tecnológico deberá estudiar diferencias tanto como semejanzas, expresando sus resultados en forma de hipótesis, y, en efecto, no es difícil formular en forma tecnológica hipótesis sobre instituciones." (237)

La expresión que hace Popper sobre la ingeniería social fragmentaria, la había definido previamente de la siguiente manera: "...usaré la expresión <<ingeniería social fragmentaria>> para describir las aplicaciones prácticas de los resultados de la tecnología fragmentaria. El término es útil, ya que es necesario un término que incluya las actividades sociales, tanto privadas como públicas que, para conseguir algún fin o meta, utilizan conscientemente todos los conocimientos tecnológicos disponibles. La ingeniería social fragmentaria se parece a la ingeniería física en que considera que los fines están fuera del campo de la tecnología. (Todo lo que la tecnología puede decir sobre fines es si son compatibles entre sí o realizables)." (238)

Lo dicho por Popper, coloca a la ingeniería social en una posición que lleva, a quien la practica, a actuar ante todo y sobre todo. En otra parte el mismo autor afirma sobre esto que: "El ingeniero social no se plantea ningún interrogante acerca de la tendencia histórica del hombre o de su destino, sino que lo considera dueño del mismo, es decir, capaz de influir o modificar la historia de la misma manera en que es capaz de modificar la faz de la tierra. El ingeniero social no cree que estos objetivos nos sean impuestos por nuestro marco histórico o por las tendencias de la historia, sino por el contrario, que provienen de nuestra propia elección, o creación incluso, de la misma manera en que creamos nuevos pensamientos, nuevas obras de arte, nuevas casas o nuevas máquinas... el ingeniero social cree que la base científica de la política es algo completamente diferente; en su opinión, ésta debe consistir en la

(236) Ibidem. p. 82-84

(237) Popper, Karl R. MISERIA DEL HISTORICISMO. Ed. Alianza-taurus. Madrid, 1981. pp. 79-80

(238) Ibidem. p. 78

información fáctica necesaria para la construcción o alteración de las instituciones sociales, de acuerdo con nuestros deseos y propósitos. Una ciencia semejante tendría que indicarnos los pasos a seguir si deseáramos, por ejemplo, eliminar las depresiones, o bien, producirlas; o si deseáramos efectuar una distribución de la riqueza más pareja, o bien, menos pareja. En otras palabras: el ingeniero social toma como base científica de la política una especie de tecnología social... "(239)

Para Popper, el ingeniero social es un instrumentalista que sirve a los intereses de la facción social que lo pueda contratar. Su razón no es una razón comprometida socialmente, sino que la ejercita de una manera técnica para su propia satisfacción, y posiblemente no intelectual.

En la actividad cotidiana una razón técnica es, tal vez inconcientemente, una razón política, y esta actitud responde a la política de dominación frente a la emancipación. Sobre ello Marcuse afirma que: "...si la razón técnica se revela de esta forma como razón política, es porque desde el principio era esta razón técnica y esta razón política: la limitada por el interés preciso de dominio. Como razón política la razón técnica es histórica. Si la separación de los elementos de producción es una necesidad técnica, la esclavitud por ella determinada no lo es. Por sus propios logros y progresos (por su mecanización productiva y calculable), esa separación encierra la posibilidad de una racionalidad cualitativamente diferente, en la cual la separación de los elementos de producción se convierte en separación del hombre de un trabajo socialmente necesario, pero que al hombre le rompe y quebranta." (240)

Si bien eso nos muestra la totalidad y complejidad de la relación social contemporánea, a ello no escapa el aspecto que nos ocupa; el proceso educacional, particularmente en la disciplina de las Relaciones Internacionales. En él se persigue la descripción, el análisis y la interpretación de la realidad internacional siguiendo, generalmente, los siguientes criterios: "a) que el educador es siempre quien educa; el educando el que es educado; b) que el educador es quien disciplina; el educando, el disciplinado; c) que el educador es quien habla; el educando, el que escucha; d) que el educador prescribe; el educando sigue la prescripción; e) que el educador elige el contenido de los programas; el educando lo recibe en forma de "depósito"; f) que el educador es siempre quien sabe; el educando, el que no sabe; g) que el educador es el sujeto del proceso, el educando su objeto." (241)

Este proceso es un proceso mediatizador, generador de razón técnica y, por ende, de dominio político. Ante ello se ha postulado la razón crítica que se fundamenta en la educación

(239) Popper, Karl R. LA SOCIEDAD ABIERTA...op. cit. pp.36-37

(240) Marcuse, Herbert. ETICA DE LA REVOLUCION...op. cit. pp. 139-140

(241) Barreiro, Julio. "Educación y concienciación". En: LA EDUCACION COMO PRACTICA DE LA LIBERTAD. Ed. Siglo XXI. México. Segunda edición. 1971. pp. 84-85

predicciones de la investigación sobre consumidores mediante la consecución de grados y diplomas que les colocará en la categoría laboral que se les ha inducido a esperar." (236)

Como se puede apreciar, la ingeniería social penetra en todas las áreas de la actividad humana, y forma ingenieros sociales que realizan actividades muy específicas. Sobre ellas Popper dice: "De la misma forma que la tarea principal del ingeniero físico consiste en proyectar máquinas y remodelarlas y ponerlas en funcionamiento, la tarea del ingeniero social fragmentario consiste en proyectar instituciones sociales y reconstruir y manejar aquellas que ya existen. La expresión <<institución social>> se usa aquí en un sentido muy amplio, que incluye cuerpos de carácter tanto público como privado... como tecnólogo o como ingeniero las contemplará desde un punto de vista <<funcional>> o <<instrumental>>. Las verá como medios para ciertos fines, o como algo transformable para ser puesto al servicio de ciertos fines como máquinas más que como organismos... el tecnólogo deberá estudiar diferencias tanto como semejanzas, expresando sus resultados en forma de hipótesis, y, en efecto, no es difícil formular en forma tecnológica hipótesis sobre instituciones." (237)

La expresión que hace Popper sobre la ingeniería social fragmentaria, la había definido previamente de la siguiente manera: "...usaré la expresión <<ingeniería social fragmentaria>> para describir las aplicaciones prácticas de los resultados de la tecnología fragmentaria. El término es útil, ya que es necesario un término que incluya las actividades sociales, tanto privadas como públicas que, para conseguir algún fin o meta, utilizan conscientemente todos los conocimientos tecnológicos disponibles. La ingeniería social fragmentaria se parece a la ingeniería física en que considera que los fines están fuera del campo de la tecnología. (Todo lo que la tecnología puede decir sobre fines es si son compatibles entre sí o realizables)." (238)

Lo dicho por Popper, coloca a la ingeniería social en una posición que lleva, a quién la practica, a actuar ante todo y sobre todo. En otra parte el mismo autor afirma sobre esto que: "El ingeniero social no se plantea ningún interrogante acerca de la tendencia histórica del hombre o de su destino, sino que lo considera dueño del mismo, es decir, capaz de influir o modificar la historia de la misma manera en que es capaz de modificar la faz de la tierra. El ingeniero social no cree que estos objetivos nos sean impuestos por nuestro marco histórico o por las tendencias de la historia, sino por el contrario, que provienen de nuestra propia elección, o creación incluso, de la misma manera en que creamos nuevos pensamientos, nuevas obras de arte, nuevas casas o nuevas máquinas... el ingeniero social cree que la base científica de la política es algo completamente diferente; en su opinión, esta debe consistir en la

(236) Ibidem. p. 82-84

(237) Popper, Karl R. MISERIA DEL HISTORICISMO. Ed. Alianza-taurus. Madrid. 1981. pp. 79-80

(238) Ibidem. p. 78

liberadora. A la práctica de la dominación es necesario anteponer la práctica de la libertad.

Paulo Freire ha trabajado insistentemente sobre esta nueva concepción de la práctica educativa liberadora, la cual responde a las expectativas y aspiraciones de emancipación de los pueblos del llamado "tercer mundo".

Sobre ello dice Freire que: "Una de las preocupaciones fundamentales, a nuestro juicio, de una educación para el desarrollo y la democracia debe ser proveer al educando de los instrumentos necesarios para resistir los poderes del desarraigo frente a una civilización industrial que se encuentra ampliamente armada como para provocarlo...Una discusión que posibilite al hombre para la discusión valiente de su problemática, de su inserción en esta problemática, que lo advierta de los peligros de su tiempo, conciente de ellos, gane la fuerza y el valor para luchar, en vez de ser arrastrado a la pérdida de su propio "yo", sometido a las prescripciones ajenas. Educación que lo coloque en diálogo constante con el otro, que lo predisponga a constantes revisiones, a análisis críticos de sus "descubrimientos", a una cierta rebeldía, en el sentido más humano de la expresión; que lo identifique, en fin, con métodos y procesos científicos...no admitimos una educación que lleve al hombre a posiciones quietistas, sino a aquellas que lo lleven a procurar la verdad en común, "oyendo, preguntando, investigando". Solo creemos en una educación que haga del hombre un ser cada vez más conciente de su transítividad, críticamente, o cada vez más racional." (242)

Antes de continuar, es necesario hacer referencia a un concepto que aparece en el último párrafo y al que Freire le da una gran importancia, así es el concepto de transítividad. Para el autor, la transítividad es la conciencia y la convicción de que está en un proceso para pasar de una condición a otra; en ella se sabe que lo que tuvo vigencia en un momento ya no la tiene con las mismas características, pero que aún no se ha llegado al momento de negación total del momento primario. La transítividad es el momento del conflicto entre el ayer y el mañana, en el que el primero se mantiene pero se diluye y el segundo se vislumbra pero no se consolida.

En palabras de Freire: "La época transicional, aun cuando se nutre de cambios, es más que simples cambios. Implica realmente, en esta marcha acelerada que lleva la sociedad, la búsqueda de nuevos temas y de nuevas tareas. Y si todo tránsito es cambio, no todo cambio es tránsito. Los cambios se realizan en una misma unidad del tiempo histórico cualitativamente invariable, sin afectarlos profundamente. Se verifican en el juego normal de las alteraciones sociales que resultan de la propia búsqueda de plenitud que el hombre tiende a dar a los temas. Cuando estos temas empiezan a perder significado y nuevos temas emergen, es señal de que la sociedad comienza su paso hacia la nueva época." (243)

En el caso de la disciplina de las Relaciones Internacionales,

(242) Freire, Paulo. LA EDUCACION COMO PRACTICA...Ibdem. pp. 84-85
(243) Ibidem. p. 36

la transktividad está aun en ciernes, ya hay inquietudes, ya hay inconformidades, pero todavía no se generalizan, no se aceptan como modificaciones, no se asientan como transktividad.

La enseñanza de la disciplina se mantiene, generalmente, en el terreno de la tradición. Dentro de ella se encuentra el problema que afecta a la actividad educativa de este tipo. Este problema lo describe el mismo Freire de la siguiente forma: "No hay nada o casi nada en nuestra educación que desarrolle en nuestro estudiante el gusto al estudio, a la comprobación, a la revisión de los "descubrimientos" que desarrollaría la conciencia transktiv-crítica. Por el contrario, su peligrosa superposición a la realidad intensifica en nuestro estudiante su conciencia ingenua."

"La propia posición de nuestra escuela, generalmente maravillada ella misma por la sonoridad de la palabra, por la memorización de los fragmentos, por la desvinculación de la realidad, por la tendencia a reducir los medios de aprendizaje a formas meramente nacionales, ya es una posición característicamente ingenua."

"Nos convencemos cada vez más de que en nuestra inexperiencia democrática se hallan las raíces de este nuestro apego a la palabra hueca, al verbo, al énfasis en los discursos, a la elegancia en la frase. Toda esta manifestación oratoria, casi siempre sin profundidad, revela, ante todo, una actitud mental; revela ausencia de permeabilidad característica de la conciencia crítica. Y es precisamente la crítica la nota fundamental de la mentalidad democrática."

"Cuanto más crítico un grupo humano, tanto más democrático y permeable es. Tanto más democrático, cuanto más ligado a las condiciones de su circunstancia. Tanto menos experimentadas democráticas exigen de él el conocimiento crítico de su realidad, participando en ella, intimando con ella, cuanto más superpuesto esté a su realidad e inclinado a formas ingenuas de encarnarla -formas ingenuas de percibirla, formas verbosas de representarla-, cuanto menos crítica haya en nosotros, tanto más ingenuamente tratamos los problemas y discutimos superficialmente los asuntos."

"Esta nos parecía una de las grandes características de nuestra educación: ir acentuando cada vez más posiciones ingenuas que nos dejan siempre en la periferia de lo que estamos tratando, poco o casi nada que nos lleve a posiciones más indagadoras, más quietas, más creadoras, todo o casi todo que nos lleve, desgraciadamente a la pasividad, al mero "conocimiento" memorizado que, no exigiendo de nosotros elaboración o reelaboración nos deja en posición de sabiduría inauténtica."

"Nuestra cultura basada en la palabra corresponde a nuestra inexperiencia dialogal, de investigación, de estudio, que, por su lado, está íntimamente ligada a la crítica, nota fundamental de la mentalidad democrática."

"...Dictamos ideas, no cambiamos ideas. Dictamos clases. No debatimos o discutimos temas. Trabajamos sobre el educando. No trabajamos con él. Le imponemos un orden que él no comparte, al cual sólo se acomoda. No le ofrecemos medios para pensar auténticamente, porque al recibir las fórmulas dadas

simplemente las guarda. No las incorpora porque la incorporación es el resultado de la búsqueda de algo que exige, de quien lo intenta, un esfuerzo de recreación y de estudio. Exige reinvencción." (244)

Ante esas condiciones, Freire propone un cambio de actitud, una educación que en lugar de mediatizar oriente hacia la emancipación, una educación liberadora. Para ello, afirma que se necesita una: "...educación valiente, que discuta con el hombre común su derecho a aquella participación. Una educación que lleve al hombre a una nueva posición frente a los problemas de su tiempo y de su espacio. Una posición de intimidad con ellos, de estudio, y no de mera, peligrosa y molesta, repetición de fragmentos, afirmaciones desconectadas de sus mismas condiciones de vida. Educación del "yo me maravillo" y no solo del "yo hago"...la educación tendría que ser, ante todo, un intento constante de cambiar de actitud, de crear disposiciones democráticas..." (245)

Para ello, para la implementación de una educación liberadora, se requiere la crítica sistemática que, además de criticar, proponga una nueva perspectiva de la educación, una nueva pedagogía, una pedagogía del oprimido.

Esa frase que utiliza el autor, describe una nueva perspectiva de la pedagogía, la cual no tiene que responder a los intereses de los grupos dominantes, sino a la emancipación de los oprimidos. Por eso: "...debe ser elaborada con él y no para él, en tanto hombres o pueblos en la lucha permanente de recuperación de su humanidad. Pedagogía que haga de la opresión y sus causas el objeto de reflexión de los oprimidos, de lo que resultará el compromiso necesario para su lucha por la liberación, en la cual esta pedagogía se hará y rehará."

El gran problema en cómo podrán los oprimidos, como seres duales, inauténticos, que "alojan" al opresor en sí, participar de la elaboración de la pedagogía para su liberación. Solo en la medida en que descubran que "alojan" al opresor, podrán contribuir a la construcción de su pedagogía liberadora. Mientras vivan en la dualidad en la cual ser es parecer y parecer es parecerse con el opresor, es imposible hacerlo. La pedagogía del oprimido, que no puede ser elaborada por los opresores, es un instrumento para este descubrimiento crítico: el de los oprimidos por sí mismos y el de los opresores por los oprimidos, como manifestación de la deshumanización (...)"La pedagogía del oprimido que, en el fondo, es la pedagogía de los hombres que se empeñan en la lucha por su liberación, tiene sus raíces ahí. Y debe tener, en los propios oprimidos que se saben o empiezan a conocerse críticamente como oprimidos, uno de sus sujetos."

"Ninguna pedagogía realmente liberadora puede mantenerse distante de los oprimidos, vale decir, hacer de ellos seres desdichados, objetos de un tratamiento humanitarista, para intentar, a través de ejemplos sacados de entre los opresores, la elaboración de modelos para su "promoción". Los oprimidos

(244) Ibidem. pp. 90-93

(245) Ibidem. pp. 88-89

han de ser el ejemplo de sí mismos en la lucha por su redención.

"La pedagogía del oprimido, que busca la restauración de la intersubjetividad, aparece como la pedagogía del hombre..." (246)

El proceso para la configuración de esta perspectiva, de esta pedagogía liberadora, lo describe Freire de la siguiente manera: "La pedagogía del oprimido, como pedagogía humanista y liberadora, tendrá, pues, dos momentos distintos aunque interrelacionados. El primero, en el cual los oprimidos van descubriendo el mundo de la opresión y se van comprometiendo, en la praxis con su transformación y, el segundo, en que una vez transformada la realidad opresora, ésta pedagogía deja de ser del oprimido y pasa a ser la pedagogía de los hombres en proceso de permanente liberación."

"En cualquiera de estos momentos, será siempre la acción profunda a través de la cual se enfrentará, culturalmente, la cultura de la dominación. En el primer momento, mediante el cambio de percepción del mundo opresor por parte de los oprimidos y, en el segundo, por la expulsión de los mitos creados y desarrollados en la estructura opresora, que se mantienen como aspectos míticos, en la nueva estructura que surge de la transformación revolucionaria." (247)

Las propuestas para la creación de una nueva pedagogía que sea de, por y para los oprimidos, están establecidas; la duda que surgiría es la forma en que podrá establecerse. Para Freire, esto no depende de un fórmula, ni de un mecanismo preestablecido, alcanzarla depende de algo muy simple, pero que para la sociedad de nuestro tiempo resulta difícil; la dialogicidad.

Por qué la dialogicidad? Así como Freire remite sencillamente al diálogo como base de una nueva pedagogía, sustenta su argumento en una afirmación de perogrullo, pero que, por ello, se diluye. En su argumentación dice: "Los hombres no se hacen en el silencio sino en la palabra, en el trabajo, en la acción, en la reflexión."

"Más si decir palabra verdadera, que es trabajo, que es praxis, es transformar el mundo, decirlo no es privilegio de algunos hombres, sino derecho de todos los hombres. Precisamente por esto, nadie puede decir la palabra verdadera sólo, o decirlo para los otros, en un acto de prescripción con el cual quita a los demás el derecho de decirlo. Decir la palabra, referida al mundo que se ha de transformar, implica un encuentro de los hombres para esta transformación."

"El diálogo es este encuentro de los hombres, mediatizados por el mundo, para pronunciarlo no agotándose, por lo tanto, en la mera relación yo-tú."

"...Si diciendo la palabra con que al pronunciar el mundo los hombres lo transforman, el diálogo se impone como el camino mediante el cual los hombres ganan significación en cuanto tales."

(246) Freire, Paulo. PEDAGOGÍA DEL OPRIMIDO. Ed. Siglo XXI. México, 1985. pp. 34-35
(247) Ibidem. pp. 47-48

"Por esto, el diálogo es un exigencia existencial. Y siendo el encuentro que solidariza la reflexión y la acción de sus sujetos encauzados hacia el mundo que debe ser transformado y humanizado, no puede reducirse a mero acto de depositar ideas de un sujeto en el otro, ni convertirse tampoco en un simple cambio de ideas consumadas por sus permutantes."

"Tampoco es discusión guerrera, polémica, entre dos sujetos, que no aspiran a comprometerse con la pronunciación del mundo ni con la búsqueda de la verdad, sino que están interesados solamente en la imposición de su verdad."

"Dado que el diálogo es el encuentro de los hombres que pronuncian el mundo, no puede existir una pronunciación de unos a otros. Es un acto creador. De ahí que no pueda ser mero instrumento del cual eche mano un sujeto para conquistar a otro. La conquista implícita en el diálogo es la del mundo, por los sujetos dialógicos, no la del uno por el otro. Conquista del mundo para la liberación de los hombres."

"...no hay diálogo si no hay un profundo amor al mundo y a los hombres. No es posible la pronunciación del mundo, que es un acto de creación y recreación, si no existe amor que lo infunda. Siendo el amor fundamento del diálogo, es también diálogo. De ahí que sea, esencialmente, tarea de sujetos y que no pueda verificarse en la relación de dominación... El amor es un acto de valentía, nunca de temor. El amor es compromiso de los hombres. Donde quiera existe un hombre oprimido, el acto de amor radica en comprometerse con su causa. La causa de su liberación. Este compromiso, por su carácter amoroso, es dialógico." (248)

Esta concepción de Freire sobre la dialogicidad, coincide con algunos de los planteamientos principales que sobre el mismo tema, hace otro autor en otro contexto, nos referimos a Jürgen Habermas. Si bien los campos del conocimiento en que ha incurrido este autor es mucho más amplio de lo que aquí describiremos, gran parte de ellos se han orientado hacia la formulación de una teoría de la acción comunicativa en la que se exponen las limitantes para una discusión irrestricta y libre de coacción.

Para introducirnos a algunas de las ideas nodales de Habermas, haremos una breve referencia a sus reflexiones sobre teoría de la ciencia en las que expone las directrices del conocimiento.

Según Habermas, el conocimiento está correlacionado con el momento del sujeto histórico. Por ello el conocimiento corresponde a un interés. El "interés", según Habermas, es un acto de vida, una acción vital, y en base a ella se realiza la intención del conocimiento con lo cual se lleva a cabo una selección de lo conocido. (249)

En la exposición de su perspectiva, Habermas describe un triple interés cognoscitivo: el técnico, el práctico y el emancipativo. Cada uno de estos tipos de interés cognoscitivo

(248) Ibidem. pp. 101-103

(249) Gabás, Raúl. J. HABERMAS: DOMINIO TECNICO Y COMUNIDAD LINGUISTICA. Ed. Ariel. Quincenal. Barcelona, España. 1980. p. 188

guía a sus consecuentes procesos de investigación; el técnico a las ciencias empírico-analíticas, el práctico a las ciencias histórico-hermenéuticas y el emancipatorio a las ciencias orientadas críticamente.

Cada uno de estos procesos de investigación tienen su contenido particular: "(1) En las ciencias empírico-analíticas el sistema de referencia, que prejuzga el sentido de los posibles enunciados científico-experimentales, fija reglas tanto para la construcción de teorías como para su comprobación crítica. Son apropiadas para teorías interrelacionales hipotético-deductivas de enunciados que permiten la deducción de hipótesis legales empíricamente llenas de contenido. Estas pueden interpretarse como enunciados sobre la covariación de actitudes observables; permiten prognosis partiendo de condiciones iniciales dadas. Con ello el saber empírico-analítico es un posible saber prognóstico. Ahora bien, el sentido de tales prognosis, a saber, la posibilidad de su utilización técnica, se deduce de las reglas según las cuales aplicamos teorías a la realidad... podemos decir que los hechos y las relaciones entre ellos son aprehendidos descriptivamente, pero esta forma de hablar no puede ocultar que los hechos relevantes como tales de las ciencias experimentales se constituyen por primera vez mediante una organización previa de nuestra experiencia en el círculo funcional de la acción instrumental."

"Ambos momentos tomados juntos, la construcción del sistema de enunciados válidos y el tipo de las condiciones de comprobación, insinúan la interpretación de que las teorías de las ciencias experimentales desentrañan la realidad bajo el interés director por una posible seguridad informativa y ampliación de la acción controlada por el éxito. Ese es el interés cognoscitivo por la disposición técnica sobre procesos objetivados."

"(2) Las ciencias histórico-hermenéuticas logran sus conocimientos en otro marco metodológico. Aquí el sentido de la validez de los enunciados no se constituye en el sistema de referencia de la disposición técnica. Los niveles del lenguaje formalizado y de la experiencia objetiva, todavía no se han escindido; pues ni las teorías están construidas deductivamente, ni las experiencias se organizan de cara al éxito de operaciones. La comprensión del sentido en lugar de la observación abre paso a los hechos. A la verificación sistemática de hipótesis legales allí, corresponde a la interpretación de los textos. Por eso, las reglas de la hermenéutica determinan el posible sentido de los enunciados de las ciencias del espíritu."

A aquella inteligencia del sentido, al que deben estar dados con evidencia los hechos del espíritu, ha vinculado el historicismo la apariencia objetivista de una teoría pura. Parece como si el intérprete se trasladara al horizonte del mundo o del lenguaje desde el que un texto transmitido recibe en cada caso su sentido. Pero también aquí los hechos se constituyen por primera vez en relación con los standards de su fijación. Del mismo modo que la autointeligencia del positivismo no asume en sí explícitamente la interrelación entre operaciones de medición y controles de éxito, así también

silencia aquella inteligencia previa del interprete que va inherente a la situación de partida, a través de la cual viene siempre mediado el saber hermenéutico. El mundo del sentido transmitido sólo se abre al interprete en la medida en que se esclarece allí a la vez el propio mundo. El que comprende establece una comunicación entre ambos mundos; entiende el contenido objetivo de lo transmitido en cuanto se aplica la tradición a sí mismo y a su situación."

"Pero si las reglas metódicas unen así la interpretación con la aplicación, entonces es obvia la interpretación de que la investigación hermenéutica desentraña la realidad bajo el interés director por la conservación y ampliación de la intersubjetividad de una posible inteligencia mutua orientada hacia la acción. El comprender el sentido se dirige según su estructura a un posible consensus de los actores en el marco de una transmitida inteligencia de sí mismo. Aquí, a diferencia del interés técnico, usamos la designación de interés práctico de conocimiento."

(3) "Las ciencias sistemáticas de la acción, a saber, economía, sociología y política, lo mismo que las ciencias naturales empírico-analíticas, tienen el fin de obtener saber nomológico. Evidentemente, una ciencia social crítica no se conformará con eso. Se esfuerza además por comprobar cuándo los enunciados teóricos captan leyes invariantes de la acción social en general y cuando reflejan relaciones de dependencia ideológicamente congeladas, pero, en principio, mutables. En tanto este es el caso, la crítica de la ideología, como también el psicoanálisis, cuenta con que la información sobre interdependencias legales desata un proceso de reflexión en la conciencia del afectado mismo; con ello puede cambiarse el estado de la conciencia sin reflexión, que pertenece a las condiciones iniciales de tales leyes. De este modo, un saber crítico sobre la ley puede por la reflexión, si no derogar la ley, por lo menos dejarla sin aplicación."

"El marco metodológico que fija el sentido de la validez de esta categoría de enunciados críticos, se mide en el concepto de la autorreflexión. Esta desata al sujeto de la dependencia de poderes hipostasiados. La reflexión sobre sí mismo está determinada por un interés cognoscitivo emancipatorio. Las ciencias orientadas críticamente lo comparten con la filosofía" (250)

En el marco de las ciencias sistemáticas de la acción, y aprovechando lo aprovechable de las perspectivas anteriores, Habermas se propone el desarrollo de una teoría de la pragmática universal o, como también la identifica, de la competencia comunicativa. Con la competencia comunicativa, el autor pretende reconstruir el sistema de reglas mediante las cuales se produce la situación posible de habla, o dicho de otra manera, se genera una situación de diálogo.

El diálogo constituye una experiencia comunicativa mediante la cual se reconocen los hechos que son, concretamente,

(250) Seiffert, Helmuth. INTRODUCCION A LA TEORIA DE LA CIENCIA. Ed. Herder. Barcelona, España. 1977. pp. 442-444

enunciados justificados en una discusión racional. (251)

Reafirmando esta idea de Habermas, Gabás nos dice: "... los hechos son estados de cosas existentes. Pero existencia (o "existente") no significa aquí un estar dados los objetos, sino la verdad de contenidos proposicionales. Y la verdad no se refiere a la adecuación de la percepción con el objeto (objetividad), sino a la aceptación discursiva de los enunciados." (252)

Además del diálogo, que es una situación ideal, Habermas se refiere al discurso, alternativa que se presenta cuando entran en crisis las normas de comunicación entre los sujetos o sobre los objetos. Sobre el discurso para Habermas, nos ilustra Gabás: "... el mundo experimentado pasa a ser un "estado de cosas", un hecho que existe posiblemente, pero sin reconocimiento (consenso) general... Las afirmaciones discutidas en los discursos son "estados de cosas", pues se suspende o virtualiza la existencia de su contenido... Para Habermas, es típico de la situación de discurso que se cuestiona esta suposición. Los discursos están desligados de la acción y de la experiencia; su única ley es la del mejor argumento. En consecuencia no aportan información, aunque las informaciones entran en los discursos como medio de argumentación. La acción acredita su objetividad por su propio éxito en la actuación (instrumental o comunicativa); las afirmaciones sometidas a los discursos se legitiman por la argumentación con éxito. Pero en ellos suponemos que los estados de cosas, si existen, pueden confirmarse por experiencia. Un medio primordial para esta confirmación es el experimento, por el cual las experiencias se sustraen a la praxis de vida para fines de argumentación y se transforman en datos." (253)

Las pretensiones de validez de los actos lingüísticos son, para Habermas, cuatro: comprensibilidad, verdad, rectitud y veracidad. Y los interpreta Gabás de la siguiente manera: "El buen funcionamiento del juego lingüístico exige un trasfondo de consenso sobre esas cuatro pretensiones: el acto lingüístico ha de hacerse comprensible en sus dos partes (la preformativa y la proposicional); debe reconocerse la verdad del contenido enunciativo, así como la rectitud de la norma relacionada con el acto lingüístico; no ha de ponerse en duda la veracidad de los sujetos participantes."

Entre las pretensiones de validez justificables racionalmente, Habermas incluye sólo la rectitud de normas y la verdad de enunciados. Y aduce, como razón fundamental de esto, que la comprensibilidad y la veracidad implican cierta relación inmediata (y legitimadora) con la experiencia y con la propia vivencia de certeza, mientras que la fuente de seguridad de la verdad y la rectitud está en las "argumentaciones" correspondientes. Junto a ello, Habermas resalta que las pretensiones de validez relativas a la veracidad se legitiman en contextos de acción, (no de discurso); me convengo de la veracidad de alguien por sus acciones, continuando la

(251) Gabás, Raúl...op. cit. pp. 234-235

(252) Ibidem. p. 235

(253) Ibidem. pp. 244-245

interacción con él. Y, por otra parte, advierte que, en nuestro hablar cotidiano la comprensibilidad se presupone siempre como una condición ya cumplida de la comunicación. En cambio, en el caso de la Verdad y de la rectitud observa Habermas, se trata de pretensiones de validez que se alcanzan en el acto presente de hablar y que se aceptan contando con la posibilidad de que, si es necesario, podrán legitimarse discursivamente."

"Verdad y rectitud son, pues, las pretensiones de validez que, según Habermas, refieren propiamente a "discursos". Si se problematiza (perturba) el contexto de acción, restablecemos el consenso interactivo mediante discursos ya teóricos (en relación con enunciados), ya prácticos (en relación con normas). Ambos tipos de discurso coinciden en su estructura de fundamentación "argumentativa", pero se diferencian esencialmente en la "manera" de fundamentación."

"Aunque todo acto lingüístico, implica, según Habermas, cierto trasfondo normativo y un momento enunciativo (proposicional), hay actos donde queda resaltado el momento constativo y otros donde el énfasis recae sobre la dimensión normativa. La pretensión de validez (verdad) de los actos constativos se refiere a momentos de experiencia y hechos; la de los actos regulativos (rectitud) se refiere a las normas reconocidas." (254)

Para Habermas, mediante el discurso, se anticipa una situación ideal de diálogo. "¿Qué significa esta anticipación?. Si analizamos un acto lingüístico según su naturaleza, es innegable que su realización implica la confianza de que nuestro interlocutor reciba lo mismo que le comunicamos y que nosotros recibamos lo mismo que él nos comunica. Por el hecho de hablar suponemos la posibilidad de producir un mundo común transparente, donde la palabra esté exenta de desfiguraciones extrañas a su propia naturaleza comunicativa.... Habermas resalta dos puntos decisivos. Primero: por el hecho de entrar en el contexto de discurso (de discusión racional), presuponemos que éste ha de basarse en la argumentación en cuanto tal, que en él no ha de haber coacción, ficción enmascaradora de intereses o engaño, sino que ha de valer sólo la fuerza del mejor argumento. Segundo: en cuanto yo alizo la pretensión de validez de mi afirmación, pretendo que ella ha de valer para todo interlocutor presente o futuro que acepte las bases de la argumentación pura. Ambos momentos contienen una dimensión contrafáctica elevada sobre las limitaciones del discurso empírico, la cual consiste en que, cuando participo en un discurso empírico, simultáneamente me remito al discurso ideal, que no se si se realiza de hecho; y que, por otra parte, pretendo defender mi afirmación ante cualquier interlocutor de cualquier tiempo." (255)

En cuanto a las proposiciones de Habermas para la argumentación racional encontramos fundamentalmente dos: "Todos han de poder argumentar y todo ha de poder argumentarse. "Todos han de poder argumentar" significa ninguna situación de

(254) Ibidem. pp. 237-238

(255) Ibidem. pp. 262-263

privilegio o dominio debe impedir que cualquier hombre tenga acceso al discurso bajo todas las modalidades del acto lingüístico...Y "todo ha de poderse argumentar" significa que ningún estado de cosas debe estar sustraído en principio al discurso. Esto implica sobre todo una fluidez y libertad plena en la transición del contexto de acción al de discurso en orden al esclarecimiento en un estado de cosas...Habermas incluye también, entre las exigencias del discurso, que el sistema lingüístico mismo pueda modificarse mediante otro más adecuado."

En la concepción Habermasiana, el movimiento histórico se entiende como un auténtico nacimiento de la realidad. Este nacimiento se produce a través de una penetración del mundo en el lenguaje, que cumple la doble misión de estabilizar la realidad como objetividad y la de crear una base de intersubjetividad precisamente a través de esa estabilización intersubjetivamente. El consenso humano es a un tiempo creación de objetividad y creación de intersubjetividad. El medio de ambas dimensiones es el lenguaje. Y éste, como criatura de la comunidad humana, es una autooposición del sujeto colectivo. Puesto que el lenguaje, según su naturaleza, apunta a un consenso universal, todo acto de habla anticipa de algún modo la comunidad ideal de diálogo." (256)

Para resumir las ideas de lo antedicho, Gabas afirma que: "La situación ideal de diálogo es el paradigma de toda praxis, pues a través de ella anticipamos el sujeto colectivo que se ha puesto definitivamente a sí mismo. Y, a la vez, es el paradigma de la "razón", que en Habermas se entiende primordialmente como reflexión sobre lo que hacemos cuando damos razones. Y puesto que este dar razones es un proceso de intersubjetividad, la razón deviene "prácticamente" como diálogo." (257)

Como se ha podido apreciar, tanto Freire, en su lenguaje sencillo y pragmático, como Habermas en su concepción elaborada de la acción comunicativa, encuentran en el diálogo el fundamento de la sociabilización de las individualidades y por ende, la posibilidad de emanciparse de los estereotipos vigentes que han sido impuestos por los grupos sociales dominantes. Desde esa perspectiva, rescatan el ideal de la razón crítica, reflexiva y por ello, liberadora. Esta es la alternativa que se presenta ante las apabullantes incidencias de la razón técnica en la sociedad contemporánea, en general y en la disciplina de las Relaciones Internacionales en particular.

(256) Ibidem. pp. 263-264

(257) Ibidem. p. 267

2.- Conciencia del conocimiento y de la praxis cognoscitiva

Hablar de conciencia del conocimiento indica, en una primera impresión, una tautología, ya que en el sentido originario de esta expresión se entiende que quien conoce, tiene conciencia de la realidad que percibe. Pero la semántica de la expresión ha variado debido a las diversas connotaciones que se le han dado.

Una de las expresiones contemporáneas es la que expone Mannheim quien dice: "Por "conciencia" no entiendo la mera acumulación de conocimientos racionales. Conciencia, tanto en la vida del individuo como en la de la comunidad, significa una disposición activa a ver la totalidad de la situación en que uno se encuentra y a no orientar tan solo nuestras acciones de acuerdo con propósitos y tareas inmediatas, sino sobre la base de una visión más amplia. Una de las formas en que esa conciencia se expresa es en el diagnóstico correcto de una situación... la conciencia, por tanto, no se mide solamente por el conocimiento adquirido, sino por la capacidad de ver el carácter único de nuestra situación y de captar los hechos que, estando en el horizonte de nuestra experiencia personal o colectiva, sólo pueden entrar en nuestra conciencia merced a un esfuerzo personal." (258)

La conciencia así entendida, es la capacidad del individuo y de la sociedad para entender y vincularse con su entorno. Pero esto es sólo una parte de la actividad de la conciencia.

Erich Fromm, amplía la perspectiva descrita pues, según él: "Conciencia significa que tenemos conciencia de la realidad dentro o fuera de nosotros... estar conciente de algo significa tener conocimiento u observar lo que existe dentro y fuera..." (259).

Por lo tanto, la conciencia además de entender y vincularse históricamente con el entorno, tiene la capacidad y posibilidad de la introspección."

La conciencia sabe que sabe al vincularse con el exterior, y sabe que sabe que sabe al realizar la introspección. Esta forma de conciencia se adquiere a través del desarrollo histórico del individuo y de los grupos sociales. Pero esa conciencia se hace inmediata, cotidiana y además, social e históricamente mediatizada. Por lo tanto es una conciencia no conciente.

Esto que aparece como una antinomia, ha ido ganando terreno a raíz de los estudios sobre las sociedades contemporáneas. Ya habíamos referido en la carta de Marx a Freud que el gran merito del segundo es haber puesto la psicología sobre sus pies al constatar que en el comportamiento social es decisiva la realización de los actos psíquicos no conscientes, pues hay procesos fetichizados bastante poderosos que ocurren a pesar de

(258) Mannheim, Karl. DIAGNOSTICO DE NUESTRO TIEMPO. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1969. p. 88

(259) Fromm, Erich. "Conciencia y sociedad industrial." en: LA SOCIEDAD INDUSTRIAL CONTEMPORANEA. Ed. Siglo XXI. México. 1978. p. 3

la conciencia.

Si bien Marx impulsó la idea de la conciencia socialmente enajenada, Freud lo hizo con la de que el individuo tiene una vida mental no consciente la mayor parte del tiempo. Eso lo verificamos con la opinión que sobre él da Fromm cuando dice: "Freud descubrió que podemos tener emociones como ansiedad, temor, tensión, de las que no tenemos conocimiento y que sin embargo existen en nuestro sistema fisiológico y mental." (260)

El psicoanálisis, si bien enfoca su trabajo sobre el individuo, tiene siempre presente que éste está inmerso en un contexto social histórico y geográfico. Por ello la conciencia es transitoria. En palabras de Freud: "Ser consciente es, en primer lugar, un término puramente descriptivo que se basa en la percepción más inmediata y segura. La experiencia nos muestra luego que un elemento psíquico (por ejemplo, una percepción) no es, por lo general, duraderamente consciente. Por el contrario, la conciencia es un estado eminentemente transitorio. Una representación consciente en un momento dado no lo es ya en el inmediatamente ulterior, aunque pueda volver a serlo bajo condiciones dadas. Pero en el intervalo hubo de ser algo que ignoramos. Podemos decir que era latente, significando con ello que era en todo momento de tal intervalo capaz de conciencia. Más también cuando decimos que era inconsciente damos una descripción correcta. Los términos <<inconsciente>> y <<latente>>, <<capaz de conciencia>>, son, en este caso, coincidentes... hemos llegado al concepto de lo inconsciente... por la elaboración de cierta experiencia en la que interviene la dinámica psíquica. Nos hemos visto obligados a aceptar que existen procesos o representaciones anímicas de gran energía que, sin llegar a ser conscientes, pueden provocar en la vida anímica las más diversas consecuencias, algunas de las cuales llegan a hacerse conscientes como nuevas representaciones... Bastaría recordar que en este punto comienza la teoría psicoanalítica, afirmando que tales representaciones no pueden llegar a ser conscientes por oponerse a ello cierta energía, sin la cual adquirirían completa conciencia, y se vería entonces cuán poco se diferenciaban de otros elementos reconocidos como psíquicos. Esta teoría quedaba irrefutablemente demostrada por la técnica psicoanalítica, con cuyo auxilio resulta posible suprimir tal energía y hacer conscientes dichas representaciones. El estado en que estas representaciones se hallaban antes de hacerse conscientes, es el que conocemos con el nombre de represión, y afirmamos advertir durante la labor psicoanalítica la energía que ha llevado a cabo la represión y la ha mantenido luego."

"Así pues nuestro concepto de lo inconsciente tiene como punto de partida la teoría de la represión. Lo reprimido es para nosotros el prototipo de lo inconsciente. Pero veamos que se nos presentan dos clases de inconsciente: lo inconsciente latente, capaz de conciencia, y lo reprimido, incapaz de conciencia. Nuestro mayor conocimiento de la dinámica psíquica ha de influir tanto en nuestra nomenclatura como en nuestra

(260) Ibidem. p. 2

exposición. A lo latente, que sólo es inconsciente en un sentido descriptivo y no en un sentido dinámico lo denominamos preconciente, y reservamos el nombre de inconsciente para lo reprimido, dinámicamente inconsciente."(261)

Si se asume esta diferencia y la vinculamos con nuestro punto de partida que es, como se puede recordar, la conciencia del conocimiento, veremos que ésta es transitiva la mayor parte del tiempo y, por ende, preconciente.

¿Que tendría esto que ver con nuestro objeto de estudio?. Si a la disciplina de las Relaciones Internacionales la ubicamos en la concepción de la conciencia descrita, mediante la cual sabemos que sabemos, es decir, tenemos conciencia de que nos vinculamos con nuestro entorno; y además la entendemos con la conciencia de que podemos estar concientes de nuestro entorno, es decir, sabemos que sabemos que sabemos, entenderíamos que esos momentos de la conciencia son transitorios porque una concepción disciplinaria es eminentemente académica y, por ello, los momentos de esa conciencia se reducen a la actividad que la enmarcan. Esto nos indicaría que en el ejercicio de la disciplina de las Relaciones Internacionales hay conciencia del conocimiento, que no trasciende hacia la praxis cognoscitiva.

¿Que entendemos por "praxis cognoscitiva"? La praxis cognoscitiva implica, además de la conciencia la convicción de que se conoce, para qué y por qué se conoce, además de cómo y cuando se conoce. En otras palabras, la praxis cognoscitiva, a diferencia de la conciencia del conocimiento, no pretende el saber como se acumulan cuantitativamente los datos ya que estos no tienen ningún valor por sí mismos de tener el dato por el dato; lo que pretende es recuperar el dato con una finalidad de acción que generalmente será de servicio, y si este es social, como debería serlo el tipo de conocimiento al que nos estamos refiriendo, tiene que articularse de y con la sociedad, no para la sociedad desde una perspectiva subjetivista.

Esta actividad, la praxis cognoscitiva, no debe ser, no puede ser, y, en la actualidad, no es, una actividad eminentemente académica una actividad que sea propia o exclusiva de iniciados y selectos, sino que es actividad de todo humano que tenga en su ser mismo su propia identidad; entendiendo por ello, que sea conciente de su ser y de su conocer, de su pensamiento y de su acción. Su identidad, que en principio es individual porque se sabe humano, es también social; y es social porque la sociedad es ese conjunto de humanos, aunque, generalmente, no tengan conciencia de ello. Así también el ser social se identifica en su individualidad. En síntesis, el ser individual se socializa en su saberse humano y se individualiza en su ser social.

Ese doble momento simultáneo, esa dialéctica del individuo social y la sociedad individualizada, implica necesariamente un proceso, el paso de la conciencia enajenada, del subconsciente transitorio, a una conciencia propia y social, a una conciencia humana constante y permanente. Este proceso lo ilustra Sánchez Vásquez de la siguiente manera: "...el hombre común y corriente

(261) Freud, Sigmund. "El <<yó>> y el <<ello>>" en OBRAS COMPLETAS...op. cit. TOMO III. p. 2702

se halla en una relación directa e inmediata con las cosas - relación que no puede dejar de ser consciente-, pero en ella la conciencia no destaca o separa la práctica como su objeto propio, para darse ante ella un estado teórico, es decir, como objeto de conocimiento. La conciencia ordinaria piensa los actos prácticos, pero no hace de la praxis -como actividad social transformadora- su objeto; no produce -ni puede producir- una teoría de la praxis."

"Sin embargo, en su actitud natural, el hombre común y corriente muestra también cierta idea -por limitada y oscura que sea- de la praxis; una idea a la que seguirá aferrado mientras no salga de la cotidianidad y se eleve al plano reflexivo que es el propio, en su forma más elevada, de la actitud filosófica. Pero, como puede desprenderse la conciencia ordinaria de esta concepción ingenua y espontánea para elevarse a una conciencia reflexiva?...mientras la conciencia ordinaria no recorre la distancia que la separa de la conciencia reflexiva, no puede nutrir una verdadera praxis revolucionaria. La conciencia ordinaria de la praxis tiene que ser abandonada y superada para que el hombre pueda transformar creadoramente, es decir, revolucionariamente, la realidad." (262)

Cierto es que la exhortación para que se pugne por la conciencia reflexiva, por la conciencia racional, ha tenido casi tantos siglos como la humanidad misma; y cierto es también que el avance en la adquisición de la conciencia racional ha sido precario, pero ello no ha sido obstáculo para que se insista, para que se continúe con esa tarea.

Tarea ardua para quienes tienen idea de su complejidad. Tarea difícil para quienes conocen la magnitud de sus contradicciones. Tarea inmediata para quienes identifican el carácter de su historicidad. Pero todo ello, lo complejo, lo contradictorio y lo histórico; no ha impedido que se siga instando a la sociedad en general a que asuma su responsabilidad de humano, ello porque se sabe que "...La conciencia racional no registra un desarrollo uniforme -en una sola forma-, ni unilateral -de un solo lado-, ni monolítico -como una masa constante-. La validez de esta afirmación reside en el hecho de que la conciencia racional comienza por ser una conciencia a nivel del individuo, de los individuos con diferentes grados de organización de dicha conciencia. El mundo de nuestros días hace más bruscos y nitidos los contrastes de este desarrollo desigual de la conciencia, e incluso (o sobre todo) de la conciencia revolucionaria (o sea de la praxis como autoconciencia de la subversión)...No existe una relación de causalidad entre la adecuación de la conciencia racional y el nivel que guarde coetáneamente la conciencia del ser social. Puede existir en un país una conciencia racional muy avanzada y en un alto grado de desarrollo, junto a una conciencia de ser social a un nivel muy bajo. A la inversa, puede una conciencia racional dispersa, desorganizada, cuyos exponentes no se puedan manifestar sino a nivel de individuos o grupos aislados, incapaces de dar la

(262) Sanchez Vásquez, Adolfo. FILOSOFÍA DE LA PRÁXIS. Ed. Grijalbo. México. 1980. pp. 25-26

respuesta contextual adecuada." (263)

Ante esta antinomia es necesario que se insista que la conciencia racional y la conciencia social tienen que formar un lazo indisoluble. Y para hacerlo se debe ejercer una praxis como actividad del ser humano social que se conciba no sólo como interpretación del mundo, sino también como un elemento del proceso de su transformación.

Es evidente, como dice Sánchez Vásquez, que: "La praxis se presenta en diversas formas específicas, pero todas ellas concuerdan en ser transformación de una materia prima dada y creación de un mundo de objetos humanos o humanizados. Todas estas formas específicas lo son de una praxis total cuyo resultado o producto es, en definitiva, el hombre social mismo. Independientemente del grado en que cada individuo, grupo social o sociedad participe en esa praxis total, ella es la actividad por la que el hombre se produce y se crea a sí mismo. Aunque el objeto de la acción humana no sea directamente el hombre -como acontece en la praxis productiva o artística-, toda forma específica de praxis se integra en un proceso práctico universal de producción del hombre. Concebida así, a través de sus avances y repliegues, zigzags o estancamientos, esta praxis total tiene un carácter creador. Gracias a ella, históricamente el hombre se ha elevado frente a la naturaleza, y ha surgido ese mundo específicamente humano de la cultura material y espiritual." Pero aunque la praxis total es creadora, es decir, humanizante, en sus formas o niveles específicos puede oscilar...entre una praxis puramente creadora y una actividad reiterativa, mecánica." (264)

La praxis creadora postula una concepción antigua con una adecuación contemporánea, la comunicación interactuante entre la humanidad y la naturaleza, sabiendo que la parte moderada, comprensiva, racional y reflexiva debe corresponder a la humanidad. En la expresión de Sánchez Vásquez: "Hombre y naturaleza constituyen hoy más que nunca dos términos de una relación indisoluble; no se puede salvar el uno sin salvar el otro. El dominio del hombre sobre la naturaleza (el desarrollo de las fuerzas productivas) tiene que ejercerse contando con las barreras naturales sin tratar de saltarlas. Las consecuencias ecológicas de la praxis material productiva que hoy se dan, sobre todo en los países capitalistas industrializados, y a las que no escapan por supuesto las de los países subdesarrollados, o en vías de desarrollo, están vinculadas a las exigencias de una producción orientada a la obtención de plusvalía. Ahora bien, para resolver los problemas ecológicos no basta abolir las relaciones sociales de producción en las que rige esa orientación, pues el «fetichismo productivista» puede reaparecer -como lo demuestra la experiencia histórica de los países del Este- bajo imperativos burocrático-estatales. Sólo el control consciente y social de la producción de los propios productores libremente asociados (la verdadera autogestión

(263) Revueltas, José. DIALECTICA DE LA CONCIENCIA. Obras completas. Tomo 20. Ediciones ERA. México. 1982. pp. 166-167
(264) Sánchez Vásquez, Adolfo. FILOSOFIA...op. cit. p. 458

social) y, por tanto, su subordinación al desenvolvimiento pleno y libre de los individuos, o sea la producción para el hombre, puede garantizar que la transformación de la naturaleza mediante el desarrollo necesario de las fuerzas productivas no degenera en su destrucción y ponga fin así a la amenaza de un desastre ecológico." (265)

La praxis cognoscitiva no se detiene ante las limitaciones establecidas por los indefinidos parámetros de las concepciones disciplinarias; no se detiene a justificar el porqué debe o no estudiarse un objeto o área de conocimiento para que académicamente tenga un valor. En la praxis cognoscitiva se sabe que todo conocimiento es valioso, porque está como fundamento del proceso la finalidad de buscar el bienestar social en armonía con la naturaleza. Así entendido el conocimiento persigue la constante acción transformadora y que la praxis sea una actividad consciente, objetiva e histórica.

La praxis cognoscitiva se relaciona dialécticamente con la realidad y asume el compromiso de trascender la mera interpretación para constituirse en un pilar de la transformación en todos los niveles.

Rescatando lo dicho anteriormente sobre la disciplina de las Relaciones Internacionales, las cuales se formaron como: "...la disciplina que los países capitalistas desarrollados han creado con el objeto de contar con una visión -que no explicación- propia y global -que no total- de la realidad." (266); diremos que nos parece insustancial seguir reproduciendo y sustentando una concepción que se ha heredado y, por lo tanto, impuesto a la actividad cognoscitiva en México. Por eso pensamos que si se quieren trascender los estrechos límites que se han impuesto en su proceso mexicano de configuración, se debe dejar al margen la preocupación originaria de argumentar si las Relaciones Internacionales son o no una disciplina académica, y aprovechar lo que como una perspectiva de conocimiento nos han legado para la praxis cognoscitiva; a saber, su visión totalizadora.

En este sentido coincidiríamos con González Souza cuando afirma que: "...las relaciones internacionales se distinguen de las otras de las otras disciplinas académicas por ser ésta la única, o la que se encuentra en mejor posición, para estudiar la realidad en su totalidad y como una totalidad" (267)

Bajo esas consideraciones, pensamos que no es necesario seguir el camino trazado por el academicismo positivista, que nos orienta e incita a sustentar argumentos para diferenciar las Relaciones Internacionales, como disciplina, de las demás disciplinas sociales y darle su status propio; sino por el contrario, ejercer la praxis cognoscitiva para que en vez de entender, interpretar y explicar el mundo abstractamente, se actúe racional y socialmente para su transformación. Así bajo los lineamientos trazados para la praxis cognoscitiva, proponemos la formulación de la antidisciplina de las Relaciones

(265) Ibidem. p. 462

(266) González Souza. Luis F. "una concepción totalizadora..." op. cit. p.8

(267) Ibidem. p.9

Internacionales como una alternativa para enfrentarnos a la dogmatización académica que ha contribuido a ahogar la libertad de pensamiento en los estudiantes mexicanos de esa disciplina.

3.- La antidiciplina de las Relaciones Internacionales

Una de las premisas fundamentales de la herencia cultural que hemos recibido, y cultivamos con gran ahinco, es justificar nuestras afirmaciones con las argumentaciones que algunos pensadores han hecho, en algún momento, sobre el tema que nos interesa. Gran parte de este trabajo se ha sustentado en esa premisa.

Esto que se reproduce en mayor medida en el ámbito académico, no es de su privacidad exclusiva, ya que nos ilustra la forma de comportamiento de la mayoría de los individuos en nuestros días. De una manera muy general, Fromm nos describe esto cuando dice: "...ciertos factores propios del sistema industrial moderno en general y de su fase monopolista en particular conducen al desarrollo de un tipo de personalidad que se siente impotente y sola, angustiada e insegura... Esta afirmación refuta la creencia convencional de que la democracia moderna ha alcanzado el verdadero individualismo al liberar al individuo de todos los vínculos exteriores. Nos sentimos orgullosos de no estar sujetos a ninguna autoridad externa, de ser libres de poder expresar nuestros pensamientos y emociones, y damos por supuesto que esta libertad garantiza -casi de manera automática- nuestra individualidad. El derecho de expresar nuestros pensamientos, sin embargo, tiene algún significado tan sólo si somos capaces de tener pensamientos propios; la libertad de la autoridad exterior constituirá una victoria duradera solamente si las condiciones psicológicas íntimas son tales que nos permitan establecer una verdadera individualidad propia." (268). Esto es deseable, pero ello se nos imposibilita debido a la imposición de formas de conducta estereotipadas.

Lo mismo sucede en el ámbito del conocimiento, sobre éste el mismo autor afirma: "Quiero referirme brevemente a algunos de los métodos educativos hoy en uso que dificultan el pensamiento original. El primero es la importancia concedida a los hechos o, deberíamos decir, a la información. Prevalece la superstitión patética de que sabiendo más y más hechos es posible llegar a un conocimiento de la realidad. De este modo se descargan en la cabeza de los estudiantes centenares de hechos aislados e inconexos; todo su tiempo y toda su energía se pierden en aprender cada vez más hechos, de manera que les queda muy poco lugar para ejercitar el pensamiento. Es cierto que el pensar carente de un conocimiento adecuado de los hechos sería vacío y ficticio; pero la "información" sin teoría puede representar un obstáculo para el pensamiento tanto como su carencia."

"Otra manera de desalentar el pensamiento original, estrechamente ligada con la anterior, es la de considerar toda verdad como relativa. Se considera la verdad como un concepto metafísico, y cuando alguien habla del deseo de descubrir la

(268) Fromm, Erich. EL MIEDO A LA LIBERTAD. Ed. Paidós. Buenos Aires, Argentina. pp. 265-26

verdad, los pensadores "progresistas" de nuestra época lo tildan de reaccionario. Se declara que la verdad es algo enteramente subjetivo, casi un asunto de gustos... Las consecuencias de este relativismo, que a menudo se presenta en nombre del empirismo o del positivismo, o bien se caracteriza por su preocupación por el exacto empleo de las palabras, son que el pensamiento pierde un estímulo esencial: los deseos e intereses de la persona que piensa; en su lugar surge, por el contrario, una máquina registradora de "hechos". En realidad, así como el pensamiento, en general, ha surgido la necesidad de dominar la vida material, la búsqueda de la verdad se arraiga en los intereses y necesidades de los individuos y grupos sociales. Sin tales intereses desaparecería todo estímulo de buscar la verdad. Siempre existen grupos cuyos intereses se ven favorecidos por la verdad, y sus representantes han sido los precursores del pensamiento humano; y también hay otros grupos a quienes favorece, por el contrario, el ocultamiento de la verdad. Solamente en este último caso la existencia de algún interés resulta dañosa para los fines del conocimiento. El problema no consiste, por lo tanto, en el hecho de la existencia de un interés comprometido en la búsqueda, sino en la especie de interés implícito, en la actitud cognoscitiva." (269)

Estas dos características que, de acuerdo con Fromm, dificultan el pensamiento original, las encontramos en la disciplina de las Relaciones Internacionales. Eso lo encontramos en la idea de que para darles su autonomía, se pretende postular un objeto de conocimiento exclusivo, una teoría general y un método propio, esto que de alguna manera que ya se encuentra vigente en la literatura sobre el tema, se ha venido reproduciendo de la manera antes descrita, y tiene viso de, como ha ocurrido en otras disciplinas académicas, convertirse en una reproducción dogmática de slogans académicos.

Ante esto nos preguntáramos con Krishnamurti: "Por qué concedemos tanta importancia a las ideas, las creencias y las conclusiones?" Y con él responderíamos: "La acción colectiva solamente podrá existir cuando nos libremos del deseo de buscar refugio en ideologías, creencias y sistemas, en grupos, en una persona o en las enseñanzas de algún instructor. Mientras sigamos leyendo libros, citando autoridades, persiguiendo ideales, cifndonos de fórmulas religiosas, practicando cultos, buscando maestros... es evidente que no habrá libertad." (270)

Por ello estamos convencidos de que si se sigue por la misma línea, en la insistencia de establecer una disciplina de las Relaciones Internacionales con autonomía en el terreno de la actividad académica, lo único que se logrará será reproducir las condiciones de la razón técnica a la que ya, de una u otra manera, nos encontramos sometidos; y con ello continuaremos contribuyendo a limitar la posibilidad de la praxis cognoscitiva y, por ende, la histórica búsqueda de la libertad social.

Entre las premisas que consideramos fundamentales para

(269) Ibidem. pp. 273-274

(270) Citado en: Powell, Robert. CONCIENCIA EN CRISIS. Ed Diana. México. 1970. p. 4

sustentar esa apreciación, diremos que la pretensión de la autonomía disciplinaria lleva aparejada diversas confusiones; una de las principales es la forma en que se utilizan los conceptos disciplina y ciencia.

Para algunos estudiosos, especialmente si se encuentran ajenos a esta área del conocimiento, esos conceptos se entienden como sinónimos, pues la ciencia es la forma en que se conoce un objeto de estudio determinado, y la disciplina la selección de ese objeto en base a los valores e intereses del investigador sin fraccionar la realidad; es decir, ciencia y disciplina son expresiones inherentes al proceso de conocimiento sin que, generalmente, sean excluyentes o complementarios. Por ello se las usa indistintamente.

Por no ser ese un criterio generalizado, la intención que se ha tenido de diferenciarlos es lo que crea confusión, ya que para las concepciones, como la que ilustrábamos, no hay necesidad de separarlos.

En cambio para las novedosas áreas de conocimiento que dentro de la división del mismo pretenden establecer un sitio reconocido, si se justifica hacer una división entre ciencia y disciplina con argumentaciones proparadigmáticas. En nuestra nota introductoria esbozábamos que, en la actualidad, la intención de formar las nuevas áreas de conocimiento se argumenta con el interés de diferenciar los conceptos ciencia y disciplina para escapar de los alcances establecidos en la tradición cogitativa vigente. Por ello al haber una separación del objeto identificado como relaciones internacionales, se acentúa esta diferencia al calificar a esa perspectiva cognoscitiva como una disciplina científica. Esa diferenciación la podemos encontrar en la afirmación de Graciela Arroyo cuando dice: "...una disciplina debe entenderse como un conjunto de conocimientos organizados para la enseñanza." (271); esta concepción de la disciplina la diferencia de la ciencia con la observación siguientes "...de ahí su diferencia con la ciencia, que es el resultado no de la enseñanza, sino de la investigación. No obstante la noción de disciplina lleva implícita la idea de enseñar y aprender un conocimiento científico. Por tanto se infiere que tanto entre ciencia y disciplina hay una retroalimentación constante, como que una y otra constituyen procesos no finitos sino en constante desarrollo y transformación." (272).

A nuestro entender, e intentando desprender del párrafo anterior su sentido esencial, la ciencia es resultado de la investigación, es decir, del escudriñamiento de la realidad posible; y la disciplina es ese resultado pero organizado para la enseñanza. No obstante también se hace referencia que la disciplina (enseñanza), para cumplir su función también requiere del aprendizaje, es decir, la actividad perceptiva en el proceso de conocimiento. En síntesis, la ciencia es el conocimiento de la realidad mediante la investigación y la

(271) Arroyo Pichardo, Graciela. "El carácter disciplinario...op.

cit. p. 29

(272) Ibidem. p. 29

disciplina la enseñanza organizada de ese conocimiento.

Si hemos interpretado bien la idea antecitada, podemos decir que la disciplina de las Relaciones Internacionales se aboca a la enseñanza o transmisión organizada de los conocimientos que se adquieren mediante las investigaciones de la realidad internacional. Pero ahora nos preguntariamos ¿qué es la realidad internacional?. La respuesta a la precisa identificación del objeto ha sido difícil, los principales pensadores de esta área de conocimiento no se han puesto de acuerdo.

Vemos que nos dicen algunos de ellos en sus obras traducidas al español y que comunmente se utilizan en México. Raymond Aron, uno de los autores que se consideran de gran trascendencia en el área nos dice: "...las relaciones internacionales son relaciones entre unidades políticas, concepto este último que designa a las ciudades griegas, al imperio romano o al egipcio, al igual que a las monarquías europeas, a las repúblicas burguesas y a las democracias populares". Si bien previamente a esta afirmación, Aron expresa sus reservas al decir que esta es una enunciación provisional, a lo largo de su trabajo la asume ya para el objeto de estudio de la disciplina de las relaciones internacionales es las relaciones entre Estados, o como particularmente las califica "entre comunidades políticas". Esto coincide con el punto de vista de otros autores que también consideran que las relaciones entre los Estados es la base de la disciplina de las Relaciones Internacionales, pero esto lo veremos un poco más adelante.

Siguiendo con las ideas de Aron, en las reservas que guarda para identificar precisamente el objeto de esa disciplina dice: "Esta definición lleva consigo una doble dificultad. ¿Habrá que incluir en las relaciones entre unidades políticas las relaciones entre individuos pertenecientes a cada una de esas unidades?. ¿Donde comienzan y donde terminan las unidades políticas, es decir, las colectividades territorialmente organizadas?" (273). Y para precisar esas cuestiones continúa diciendo: "Cuando los jóvenes europeos van a pasar sus vacaciones más allá de las fronteras de sus patrias respectivas, ¿se trata de un fenómeno que interesa al especialista de las relaciones internacionales?. ¿Cuando yo compro en una tienda francesa una mercancía alemana o cuando un improductor francés trata con un fabricante del otro lado del Rin?, ¿estos intercambios económicos pertenecen o no a las "relaciones internacionales"?"

Para eludir el problema de delimitar qué es el objeto y qué no, Aron se coloca en una posición eminentemente gnoseológica, y por ende, academicista, desde la cual dice: "Parece igualmente difícil responder afirmativa como negativamente. Las relaciones entre los Estados, es decir, las relaciones verdaderamente internacionales constituyen el tipo de relaciones internacionales por excelencia; así, los tratados representan un ejemplo indiscutible de relaciones interestatales. Supongamos que los intercambios económicos de país a país vengyan regulados íntegramente por un acuerdo entre Estados; en esta hipótesis,

(273) Aron, Raymond. PAZ Y GUERRA...op. cit. p. 23

pertenecerán sin duda al campo de estudio de las relaciones internacionales. Supongamos por el contrario que los intercambios económicos de uno y otro lado de la frontera se vean sustraídos a una reglamentación escrita y supongamos también que el libre cambio reine; desde ese momento, las compras en Francia de mercancías alemanas y las ventas en Alemania de mercancías francesas serán actos individuales que no presentarán las características propias de las relaciones interestatales." (274)

La diferencia que hace Aron para indicar que sólo son objeto de las Relaciones Internacionales las actividades realizadas por los integrantes de la "sociedad política", marginando las que realizan los integrantes de la "sociedad civil", precisa cuál es para él, el objeto de la disciplina. La ejemplificación del prototipo de las relaciones entre unidades políticas, en el proceso de interacción, la encuentra el autor en dos personajes simbólicos: el embajador y el soldado. Ellos son: "Dos hombres y tan sólo dos, actúan plenamente no ya como miembros cualesquiera, sino en el papel de las colectividades a las que pertenecen. El embajador en el ejercicio de sus funciones es la unidad política en nombre de la cual habla; el soldado en el campo de batalla es la unidad política en nombre de la cual da muerte a su prójimo...El embajador y el soldado viven y simbolizan las relaciones internacionales que, en tanto que interestatales, nos llevan a la diplomacia y a la guerra. Las relaciones interestatales presentan una característica original que las distingue de cualesquiera otras relaciones sociales: se desarrollan a la sombra de la guerra o, para emplear una expresión más rigurosa, las relaciones entre estados llevan consigo, por esencia, la alternativa de la guerra o de la paz" (275)

En nombre de la unidad política a la que pertenece, el soldado, es símbolo de la guerra: "...porque lleva un uniforme y porque actúa en cumplimiento de su deber...El ciudadano de los Estados civilizados mata sin problemas de conciencia" (276).

Las actividades de los personajes simbólicos de los Estados, en tanto que actúan con representatividad son, de acuerdo con Aron, el objeto de estudio de la disciplina. Aunque ello tampoco queda precisamente definido por el autor.

Esto último lo justifica diciendo que: "Ninguna disciplina científica lleva un trazado neto de fronteras", y añade que: "...no tiene casi importancia donde terminan las relaciones internacionales, y tampoco en precisar a partir de qué momento las relaciones interindividuales cesan de ser relaciones internacionales". No obstante esos valvenes, retoma la idea primaria al decir: "Tenemos que determinar el centro de interés, el significado propio del fenómeno o de las conductas que constituyen el eje de este campo específico. Ahora bien, el centro de las relaciones internacionales viene constituido por las relaciones que hemos llamado interestatales, aquellas que ponen en relación las unidades como tales" (277)

(274) Ibidem. pp. 23-24

(275) Ibidem. p. 24

(276) Ibidem. p. 24

(277) Ibidem. p. 24

Como habíamos enunciado anteriormente, la idea de que el objeto de estudio de esta disciplina son las relaciones entre Estados, ha sido muy favorecida. Otro de los pensadores que preserva esa visión es Nicholas J. Spykman, para quien las relaciones internacionales pueden ser llamadas más precisamente relaciones interestatales, ya que: "Las relaciones internacionales son relaciones entre individuos pertenecientes a Estados diferentes, o en otros términos, la conducta internacional es la conducta social de los individuos dirigida a o influida por, la existencia o conducta de individuos o grupos pertenecientes a un Estado diferente." (278). Como se puede apreciar, en esta referencia no se habla de los representantes simbólicos de los Estados, sino que cada individuo, simplemente por pertenecer a Estados diferentes, al interactuar están implicando el ejercicio de las relaciones interestatales.

También Quincy Wright hace su apreciación conceptual particular al decir que las relaciones internacionales son "relaciones entre grupos con poder", pero esa expresión tan genérica la precisa al decir que: "...entre los grupos dotados de poder, algunos han alcanzado un poder no sólo predominante sino también cualificado, y que por ello les confiere un lugar privilegiado: son aquellos que poseen el monopolio del uso legítimo de la fuerza; es decir las entidades o sociedades políticas, los Estados en un sentido amplio" (279). Como se puede ver, aquí también la idea nos remite a los grupos sociales que forman la llamada "sociedad política".

Por su parte J.J. Chevallier, dice que el entendimiento de la sociedad internacional debe adecuarse a la complejidad de su objeto por lo que una denominación adecuada sería el de complejo relacional internacional, en el cual se comprende: "...el entrelazamiento de relaciones de toda clase entre los diversos Estados, anudadas en el seno de ese medio especial que se denomina comúnmente "sociedad internacional", y secundariamente también relaciones entre los Estados y ciertos organismos a los que se les llama "internacionales"... 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 trascienden sus límites" (280)

Para este autor, la idea de Estado es la idea de una unidad social homogéneamente identificada y su interacción con otras similares, es lo que se entiende como el complejo relacional internacional, en el que se incluyen, además los organismos derivados de acuerdos de esos grupos sociales.

También Marcel Merle coincide con los planteamientos antes descritos cuando afirma que: "El Estado se mantiene, en las circunstancias actuales, como el instrumento privilegiado de las relaciones internacionales"; en éste enunciado queda una reserva

(278) Trujol y Serra, Antonio. LA TEORIA...op. cit. p. 24-25

(279) Ibidem. p. 26

(280) Ibidem. p. 27-28

que después aclara cuando dice: "Es exacto que las relaciones entre Estados son relaciones internacionales. Esta proposición es evidente para la mayoría de las personas. Sin embargo no es admitida universalmente..."; y el significado de la reserva nos lo describe de la siguiente manera: "Sea cual sea la importancia del papel desempeñado por los Estados en la sociedad internacional, las relaciones internacionales no pueden reducirse a los intercambios de todo tipo que se opera entre los gobiernos. Las relaciones internacionales comprenden el conjunto de intercambios públicos o privados, que se desarrollan por encima de las fronteras." (281)

Aquí, coincidiendo con Quincy Wright, Merle identifica al Estado como un grupo social en el poder, es decir, "lo público" y aunque es el "instrumento privilegiado", también los grupos privados o "sociedad civil", cuando se interactúan, se puede hablar de relaciones internacionales, cuando esa interacción se hace necesariamente atravesando una frontera territorial.

Ello lo precisa el autor cuando dice: "Las relaciones entre grupos sociales diferentes no se hacen relaciones internacionales más que a partir del momento en que se interpone, entre los grupos considerados, el fenómeno de las fronteras, que traduce, sobre el terreno, la diferenciación de los ordenes jurídicos y de las solidaridades que resultan de la yuxtaposición de las colectividades estatales. Mientras los Estados subsistan, la separación jurídico-política del espacio será la que cree el hecho <<internacional>>." (282)

Como se ha descrito hasta aquí, de acuerdo con los diversos autores, se pondera al Estado cuando se interactúa con otros, ya sea una unidad monólica o no, como el objeto de estudio de la disciplina de las Relaciones Internacionales. Objeto que, de una u otra manera es el núcleo central de la llamada "realidad internacional". Para resumir estas ideas parafrasearíamos las de Merle, quien dice que tanto la sociedad política como la sociedad civil, cuando trascienden las fronteras geofísicas en sus interacciones con otros grupos sociales, constituyen el objeto de la disciplina de las Relaciones Internacionales.

Estas aseveraciones plantean, ontológicamente hablando, una serie de dudas, por ejemplo: ¿cuando un ciudadano (por utilizar una expresión genérica) va de un Estado a otro, sería objeto de estudio de la disciplina de las Relaciones Internacionales en el momento en que su medio de transporte cruza la frontera, o en el momento en el que se detiene en la oficina para la revisión de sus documentos, o en el momento en que se los están revisando, o en el momento en que llega al sitio en donde tenía premeditado ir? Pues con esto nos estamos refiriendo exclusivamente a la transgresión de fronteras por parte de seres humanos con intención o voluntad propia que respetan los ordenes jurídicos y políticos establecidos. ¿O acaso esto no tiene importancia para la disciplina de las Relaciones Internacionales? Porque de ahí se desprendería otra duda; cuando se pasa de manera clandestina las fronteras establecidas, en que momento se

(281) Merle, Marcel. SOCIOLOGIA...op. cit. pp. 145-148

(282) Ibidem. p. 150

convierte en objeto de estudio de esa disciplina: ¿cuando está pasando la frontera, cuando ya la pasó, cuando se identifica que pasó de manera clandestina a otro Estado-nacional o cuando se le detiene y se le repatrias?

En otro ejemplo, si hablamos de objetos de la naturaleza animal, mineral y/o vegetal, ya sean originarios o transformados; ¿cuando podemos decir que son objetos de la disciplina como resultado de una interacción social? ¿cuando cruzan la frontera, o cuando revisan la documentación en la aduana respectiva, o cuando llegan al destinatario o cuando se paga el impuesto correspondiente?. Y si esos objetos cruzan una frontera de forma "ilícita", son objeto de estudio de la disciplina, ¿cuando se "piensa" el acto, o cuando van cruzando la frontera, o cuando ya la cruzaron, o cuando llegan al distribuidor o cuando se consumen?.

Como un ejemplo más nos preguntaríamos: si alguien llama por teléfono de un Estado-nacional a otro, ¿en qué momento es objeto de estudio de las Relaciones Internacionales: cuando la señal va cruzando la frontera (ya sea vía satélite o por cable), o cuando existe la comunicación, o cuando se cobran los derechos por uso de servicio?. Y así podríamos seguirnos cuestionando.

Si tomamos los parámetros expuestos por Merle y los de los pensadores que opinan que el objeto de estudio de la disciplina de las Relaciones Internacionales son las relaciones entre Estados y en particular todos los hechos que trascienden las fronteras, podemos ver que la identificación de ese objeto es bastante difícil si no es que imposible. Con ello surgiría una nueva duda: ¿Para qué se quiere justificar la formación de un conjunto ordenado de conocimientos para la enseñanza (disciplina) si no se dispone de un objeto preciso del que se desprendan esos conocimientos?

Seguramente, estas interrogantes ya se las habían hecho algunos otros estudiosos de la "realidad" internacional. Esto intuitivamente lo desprendemos de una afirmación que hace Roberto Mesa, quien identifica que ante la dificultad de precisar el objeto de estudio, lo ontico, la construcción de la disciplina debe hacerse en el nivel de la gnoseología. Esto lo entendemos así porque el autor indica: "...debe dilucidarse el campo propio de los estudios de las Relaciones Internacionales, algunos autores, con criterio poco meditado, establecen límites, con pretensiones de firmeza, que marcan líneas fronterizas entre disciplinas que, desde distintos ángulos y con instrumentos peculiares o comunes, se dedican a la observación del mismo campo."

"Por nuestra parte, habiendo partido del carácter interdisciplinario que caracteriza específicamente a nuestra disciplina, nos hemos inclinado por un criterio distinto. Reside, simplemente, en aceptar plenamente las aportaciones de otras fuentes de reconocimiento que con un criterio excesivamente académico se ha venido considerando como compartimientos estancos. Evidentemente, adoptamos esta perspectiva tras unas consideraciones que nos vienen dadas por la realidad y por la práctica de un Departamento de Estudios Internacionales en el que las Relaciones Internacionales se constituyen en la

disciplina matriz, pero acompañada por otras de igual o parecida entidad. Es decir, que tanto en la investigación como en la docencia, el conocimiento de las Relaciones Internacionales exige una actividad interdisciplinaria" (283)

Hasta donde entendemos esta propuesta, la disciplina de las Relaciones internacionales debe ser interdisciplinaria. ¿Que quiere decir el autor con esto? ¿qué se va a formar una disciplina desprendiendo partes de otras disciplinas? Y esta confusión se acrecenta por lo que el mismo pensador había escrito en unas páginas precedentes de donde extraía unas conclusiones preliminares. Ahí decía: "...una primera conclusión: Que las Relaciones Internacionales en cuanto a disciplina científica, no precisamente en lo que atañe a su contenido, todavía se encuentra en una fase infantil de búsqueda de su identidad. Quiere decir ello que su concepción no es tarea fácil; no se trata de una disciplina o de un campo de estudios con cimientos sólidos en una tradición cultural que facilite esta tarea definitoria. Otra segunda conclusión atañe a lo muy debatido de su esfera de competencias propias; su campo de estudios está invadido por otras ramas del saber humano; algo inevitable dada la segunda juventud de nuestra disciplina frente a la mayor tradición de otras cuya atención se centra igualmente en la Sociedad Internacional. Esta situación se complica aún más si recordamos que, al mismo tiempo, y como ya hemos subrayado, la Ciencia Política, por una parte, y la Sociología, por la otra, también se disputan la paternidad o la hegemonía científica sobre las Relaciones Internacionales" (284)

En la primera afirmación que hace Mesa, descalifica de inmediato a los autores que pretenden formular la disciplina de las Relaciones internacionales a partir de un objeto difuso, por lo que ante la limitante ontológica, se pronuncia por la alternativa gnoseológica, es decir, se tiene el interés de seleccionar, según entiendo, las fracciones de las otras disciplinas para el conocimiento de lo social que impliquen lo "internacional", para que con ello se constituya una disciplina matriz, esto es, una disciplina con fracciones de disciplinas.

Para justificar lo inconsistente de esa aspiración, el autor nos dice en la segunda referencia que esta disciplina científica se encuentra en una fase infantil de búsqueda de su identidad. Y decimos justificar, porque si los autores con pretensiones de firmeza no pueden precisar su objeto, el criterio de la interdisciplinarietà tendría el mismo obstáculo; eso lo consideramos debido a que la delimitación de la disciplina de las Relaciones Internacionales es subjetiva, por parcelas subjetivizadas de la realidad social. Amén que dentro de estos imprecisos criterios de lo que es la disciplina se han mantenido las divergencias sobre si hay paternidad y/o hegemonía de la sociología o la politología sobre las Relaciones Internacionales. Esas divergencias se han hecho explícitas, principalmente al interior de las posiciones de los estudiosos y

(283) Mesa, Roberto. TEORIA Y PRACTICA...op. cit. p. 241

(284) Ibidem. p. 179

proponentes que aspiran a identificar, y en su caso, precisar el significado de la disciplina de las Relaciones Internacionales.

Ante esas limitantes para la elaboración de la disciplina de las Relaciones Internacionales, se han buscado propuestas alternativas que minimicen o soslayen la problemática de precisar el contenido de esa disciplina, sobre lo cual se han realizado algunas reflexiones; pero estas van orientadas sobre las formas de entendimiento de la realidad social que comprende las interpretaciones (teorías) y las posibilidades de conocimiento de la realidad social misma (ciencia), bajo ese impreciso enunciado que se identifica como "disciplina de las Relaciones Internacionales". Y ese soslayo o minimización de la problemática se cubre con la utilización de paradigmas teórico-metodológicos de fuerte impacto en las actividades docentes los cuales son mecánicamente aplicados lo que implica que el educando aprenda a hacer las cosas sin que el educando aprenda qué hace y por qué lo hace.

Ejemplo de esas alternativas lo encontramos en las propuestas de entendimiento de la realidad internacional como la que hacen González y Cid, en un texto que a nuestro parecer tendrá una próxima difusión, quienes dicen: "Nuestra concepción... de las relaciones internacionales radica en su comprensión como una totalidad en movimiento y contradictoria... Este movimiento sociohistórico, en la época contemporánea, tiene lugar en el ámbito específico y es producto de la praxis social de los sujetos internacionales". En opinión de estos autores, han sido tres los sujetos internacionales que realizan la praxis social; en sus propias expresiones: "La constitución de una formación social capitalista internacional, ha sido posible únicamente por las fuerzas motoras de tres sujetos que hayan podido aparecer pero que no son sino derivados de aquellos que nosotros consideramos como los de mayor relevancia: las clases sociales, el Estado y la Nación. En consecuencia, el reconocimiento de estos como sujetos en la formación social internacional debe de partir de la delimitación de sus actividades que, a su vez, originan procesos y fenómenos que rebasan las fronteras nacionales." (285)

Como se puede apreciar, en esta propuesta se hace un esfuerzo por vincular los conceptos que se han considerado inherentes a la disciplina de las Relaciones Internacionales, con uno que se identifica comúnmente como propio del marxismo. Los conceptos Estado y Nación corresponden a la primera y el de clases sociales al segundo.

Por ser el marxismo una perspectiva teórico-metodológica ampliamente aceptada, se le toma como apoyo para el estudio de la "realidad internacional". Los autores antecitados se refieren a ello cuando dicen que: "...era notable la ausencia del marxismo como corriente explicativa de los fenómenos internacionales... el corpus teórico del materialismo histórico-dialéctico permite el estudio de los fenómenos de la realidad social -incluidos los

(285) Cid Capetillo, Ileana y González Olvera, Pedro. LOS SUJETOS DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES: ESTRUCTURA Y DINAMICA. Tesis. FCPS. UNAM. México. 1983. pp. 76-77

internacionales- con un potencial explicativo que ninguna otra teoría ha logrado hasta la fecha (286). En ese mismo sentido, Sau Aguayo afirma que "...el marxismo abre posibilidades ciertas de aprehensión de la esencia de los fenómenos internacionales. Aquellas categorías marxistas que, consideradas en su conjunto, constituyen una teoría general de la sociedad, integran una sólida base analítica de validez universal que permite el examen de las relaciones internacionales". Esta idea de la potencialidad de la comprensión de la realidad internacional la complementa el autor con la siguiente aseveración: "La importancia que el marxismo da a la praxis social del hombre considerado como sujeto de la historia, constituye otra clave interpretativa de la realidad internacional que permite superar la concepción abstracto formal de la misma, en la que las estructuras y los sistemas son pensados como entes autónomos e inmutables, que poseen movimiento propio." (287)

Aquí se emula al marxismo para el estudio de la "realidad internacional", y con ello, parece eliminarse el problema de buscar la sustentación sobre la vigencia de una disciplina de las Relaciones Internacionales, puesto que ya el objeto de estudio será dilucidado por el marxismo. Pero a nuestro entender, sino de una manera explícita, si de una manera implícita, queda latente la idea de la existencia de una disciplina de las Relaciones Internacionales, lo cual, es incompatible con las propuestas de Marx, ¿porqué?

Para Marx, el conocimiento es básico para la actividad humana, pero la misma actividad humana ha hecho del conocimiento una actividad meramente contemplativa e interpretativa, lo cual considera insuficiente, ya que el conocimiento debe ir ligado estrechamente a la praxis social transformadora; recordemos las tesis sobre Feuerbach y en especial la decimoprimeras.

Por lo descrito hasta aquí hemos visto que no hay ningún sustento sólido que permita la configuración de la disciplina de las Relaciones Internacionales y, por el contrario, si existen diversas inconsistencias, especialmente ontológicas.

En base a lo descrito consideramos el interés de formular una disciplina de las Relaciones Internacionales, no ha sido más que un conjunto de intentos diversificados con aspiraciones preparadigmáticas (entendiendo esta expresión en el sentido final que le da Kuhn al concepto de paradigma), que no se han podido consolidar, y que, a nuestro modo de ver, es difícil que se consoliden; ya que el objeto, ante su imprecisión, se diluye en otras ramas del conocimiento ya establecidas.

Hipotéticamente podríamos anunciar que ninguna de las perspectivas del entendimiento de la disciplina de las Relaciones Internacionales puede sostenerse, porque en sus dos vertientes, tanto para la concepción de la disciplina autónoma como para la de la interdisciplina, se está delimitando un objeto de estudio que en esencia es, para nuestro entender, sólo una fracción de

(286) Ibidem. pp. 1-2

(287) Sau aguayo, Julio. "Marxismo y relaciones internacionales". En: Anuario Mexicano...op. cit. pp 339 y 346

la ideología vigente en nuestro tiempo. Creemos esto porque consideramos que la actual división del mundo en Estados-nacionales es, primeramente, una división ideológica, pues quienes la promueven y reproducen son los grupos defensores de la ideología dominante. Y como se puede intuir, es sobre esa concepción ideológica de la división de la humanidad que se ha intentado consolidar una disciplina de conocimiento para técnicamente, interpretar y explicar esa división.

Así entendida, la disciplina de las Relaciones Internacionales se pretende hacer o formular teniendo como objeto de estudio una arista de las múltiples que conforman la ideología dominante. Pero si tratamos de abordar el problema de la ideología, veremos que éste es mucho más complejo para comprenderse exclusivamente desde la perspectiva de la disciplina de las Relaciones Internacionales como una disciplina autónoma, por lo que tenemos que entenderlo dentro del marco de las diversas actividades humanas; y como cada una de esas actividades, ya sea en la interacción con la naturaleza o con la sociedad misma, es ya objeto de estudio de las diversas disciplinas existentes, consideramos que es estéril la insistencia para que se consolide esa disciplina.

Ante esas proposiciones preparadigmáticas que persiguen o toleran la formación de una disciplina de las Relaciones Internacionales, proponemos que se reflexione bajo el estímulo básico de la razón crítica, para que ante el difuso avance logrado para consolidar la disciplina de las Relaciones Internacionales, se promueva el estigma de la antidisciplina de las Relaciones Internacionales.

¿Qué entendemos por ello? El concepto de antidisciplina cumple aquí una doble función: la antitética de negar el establecimiento de una disciplina que es a todas luces subjetiva, porque intenta establecerse en una esfera eminentemente gnoseológica; y la de colaborar en el rescate de la perspectiva del conocimiento de los fenómenos histórico-sociales en su totalidad y complejidad para que, desde esa posibilidad se pueda actuar sobre ellos con miras a su transformación.

La antidisciplina al cubrir la primera de esas facetas, de negar antitéticamente la formación de una disciplina subjetivizada que fálidamente intenta explicar una de las formas ideológicas de la hegemonía social, hace evidente que con las pretensiones insustanciales de parcelización del conocimiento, la razón técnica se haya ensobernado en la actividad educativa.

Y al cubrir la segunda quiere colaborar en la formación de una actividad que tienda al rescate de la educación en su sentido originario de estimular el ejercicio de las potencialidades humanas, fomentando la directa relación entre teoría y praxis. Los parámetros que regirán esta intención deberán ser la dialogicidad y la praxis cognoscitiva que promovidos por la racionalidad social colaborarán en la construcción de utopías posibles.

En síntesis la antidisciplina arremetería contra la razón teórica y promovería las utopías. Apoyados en este preludio proponemos que se deje de insistir en la argumentación justificativa de que se requiere una disciplina de las

Relaciones Internacionales, para entender, interpretar y explicar los hechos de la "realidad internacional", y, con toda la intención requerida, se entre al proceso transitivo para que mediante la concepción totalizadora que se está adquiriendo se pugne porque en la enseñanza de lo que actualmente se identifica como Relaciones Internacionales, sea una intensa y constante búsqueda del rescate de la razón humana en su sentido crítico y autocrítico, con la idea de romper la estructura de dominación (en el sentido amplio de la expresión) vigente.

Como se puede percibir, esta propuesta lleva el interés de impugnar la ya tradicional perspectiva positivista de establecer disciplinas para el conocimiento de la realidad e inducir hacia una nueva perspectiva, la de la antidisciplina, para que pasemos del primigenio proceso de entender, interpretar y explicar los hechos sociales, hacia la actividad humana que puede ser radical de reflexionar y transformar.

¿Cuáles son las posibilidades que podemos vislumbrar para ese tránsito, ante el fortificado nihilismo, casi generalizado, que pulula en la vida académica? Por principio hay que tener siempre presentes, las condiciones en que se mantiene la actividad universitaria, marco en que se produce la idea de sustentar la existencia de una disciplina de las Relaciones Internacionales.

En un documento elaborado por estudiantes de la Universidad de Estrasburgo y miembros de la internacional situacionista, creemos que se hace un adecuado bosquejo para la identificación de la universidad contemporánea: "La universidad ha llegado a ser una sociedad para la propagación de la ignorancia; la "alta cultura" ha caído en el ritmo de la banda de producción. Y si el pensamiento crítico es suficientemente reprimido, el estudiante se abandonará sencillamente a las delicias del saber cuando el profesor le susurre las verdades últimas del mundo. He aquí pues, la total menopausia del espíritu...La verdadera miseria de la vida cotidiana encuentra aquí su inmediata, fantástica, compensación dentro del opio de las comodidades intelectuales. En el espectáculo cultural el estudiante tiene su rol asignado - habitual - de manso discípulo. A pesar de estar cerca del punto de producción, su acceso al santuario del pensamiento está prohibido; y él se ve obligado a descubrir la cultura moderna como un admirado espectador." (288)

La universidad constituye el germen de sabiduría de una sociedad, con la cual está comprometida a ser creativa, renovadora y crítica; y si su actividad, producto del ejercicio intelectual, se orienta hacia la reproducción del conocimiento sin que conozca su sentido, y hacia el desarrollo tecnológico, al margen de las necesidades y posibilidades sociales, estará perdiendo su intencionalidad y respondiendo a intereses particulares. Por el contrario, si mantiene su actitud crítica especialmente desde una perspectiva social, su actividad será constantemente radical, pues siempre estará creando conciencia

(288) "De la miseria del tiempo presente". DESLINDE. # 16
Departamento de Humanidades, Dirección General de Difusión
Cultural. UNAM. 1972. p. 22

social para realmente contribuir a regular los excesos de quienes ejercen el poder. La universidad, producto social, tiene el compromiso de ser crítica y radical.

¿Cómo podemos entender este compromiso? En el documento antecitado se dice sobre el particular: "Una crítica radical del mundo moderno debe tener a la totalidad con su objeto y su objetivo. Su lucidez debe revelar el verdadero pasado del mundo, su existencia presente y las perspectivas de su transformación como un todo indivisible. Si nosotros vamos a investigar la verdad total acerca del mundo moderno debemos ser capaces de exponer su historia oculta y aún más forzosamente si pretendemos formular el proyecto de su subversión total." (289)

En su generalidad estamos de acuerdo con esa propuesta, pues creemos que esa es la finalidad, el objetivo y si se quiere que históricamente se mantenga, también históricamente se debe mantener la crítica radical de la intelectualidad, entendiendo esta expresión en su sentido más amplio.

La intelectualidad, y por ende la universidad, como refugio de una parte de la misma, no ha mantenido constantemente esa crítica radical; como ejemplo tenemos que en la segunda parte de la década de los sesenta se produce un proceso de desadormecimiento de dicha intelectualidad, y en él se proponían fórmulas para la transformación social entre ellas estaba la atractiva frase que los estudiantes de la Sorbona escribían en algunos de los muros de París: "La imaginación al poder". Después de las reformas que se introdujeron a raíz de las diversas manifestaciones, especialmente estudiantiles, de inconformidad que sólo un poco contribuyeron a los cambios; la intelectualidad, salvo contados brotes de inconformistas, volvió al letargo que parece profundizarse cada vez más.

No obstante, lo realizado nos legó la enseñanza de alternativas a seguir; entre ellas, fomentar la imaginación y la creatividad, pero ello sólo se logrará si exhortamos a que el estudiante se olvide de la simple reproducción de "recetas". Hay que pensar por uno mismo e invitar a pensar. En lugar de dar los conocimientos hay que orientar a la búsqueda de los mismos y coincidiendo con Garaudy diríamos que: "La imaginación y la creatividad pueden ser estimuladas, no sólo apartando los obstáculos que se oponen a su despliegue, es decir los prejuicios, las alienaciones del positivismo y del dogmatismo, sino de una manera positiva no formando a los cultivadores de la prospectiva como "especialistas" lo esencial es, por el contrario, iniciarlos en las grandes creaciones del espíritu, desde las ciencias hasta la estética. Una visión suficientemente amplia y suficientemente sintética de la historia y de los desarrollos actuales de las ciencias y de las artes permite comprender el papel de la fecundación recíproca no sólo entre las disciplinas que tienen fronteras comunes -la química y la biología, por ejemplo-, sino entre dominios aparentemente sin relación." (290)

Con ello proseguiríamos el rompimiento de la herencia

(289) Ibidem, p. 23

(290) Garaudy, Roger. "Ideología y utopía. El hombre del siglo XXI" En: CRITICA DE LA UTOPIA...op. cit. p. 228

positivista que, de manera conciente o no hemos heredado, y como se puede intuir, al hablar de positivismo estamos implicando lo que normalmente hacemos en la actividad académica. ¿Por qué decimos esto?, ha habido muchos estudios implicando las razones; así solamente tomaremos una referencia del mismo Garaudy en donde afirma: "El positivismo, al definir la ciencia como la observación de cierto número de "hechos" y la determinación de relaciones constantes entre esos "hechos", al confinar el pensamiento dentro de los límites del "dato", encierra al hombre dentro de los límites del orden establecido." (291)

Ante esta observación que se expresa de manera generalizada, haríamos la reserva de que no todo en nuestro quehacer académico está positivizado, incluso, y retomando las propuestas enunciadas anteriormente, se podría decir que en el estudio de las relaciones internacionales se está incorporando, de manera académica la metodología del marxismo. Pero no debemos olvidar que si se queda en esa sola actividad, al marxismo se le positiviza y para que mantenga su esencia se requiere la estrecha vinculación entre teoría y praxis.

Si recordamos la esencia del marxismo, de las propuestas de Marx, el estudio de la realidad y su metodología implícita no tienen valor por sí y para sí mismos, ya que sólo se validan si llevan la intencionalidad de la acción transformadora. En lo que vale de las propuestas de que se utilice al marxismo para el estudio de la disciplina de las Relaciones Internacionales, se debe tomar en cuenta que si entendemos al conocimiento como una mera herramienta para la actividad académica, aquí la aplicabilidad del marxismo no dejaría de ser más que un "positivismo marxista" o un "marxismo positivizado". Eso también lo ilustra Garaudy cuando afirma que "...ni el propio marxismo se ha salvado de las contaminaciones y de las regresiones positivistas, por las interpretaciones naturalistas; siempre que -a pesar de las reiteradas advertencias de Marx- se considera la historia humana como un caso particular de una "dialéctica de la naturaleza", que obedece a leyes "naturales" y a las "necesidades" propias de todo sistema de alienación, inherente al desarrollo de capitalismo, por ejemplo, volvemos al positivismo, y, concibiendo las ciencias humanas según el modelo de las ciencias de la naturaleza, confundimos la evolución biológica y la historia humana, el mundo de la naturaleza y el de la cultura; aplicamos a la historia futura (propiamente humana) de la sociedad, las mismas leyes de necesidad inexorable que eran válidas para la historia del hombre y olvidamos que el paso al socialismo y después al comunismo no está regido ni garantizado por ninguna necesidad natural, por ningún automatismo. Como constantemente lo ha subrayado Marx, son los hombres los que hacen su propia historia, aunque no la hagan arbitrariamente sino en condiciones siempre estructuradas por el pasado." Y resaltando una idea de Marx el mismo autor afirma: "Los hombres hacen su propia historia (libertad) pero en condiciones estructuradas por el pasado (necesidad)" (292)

Como se puede desprender de esta referencia, y rescatando lo

(291) Ibidem. pp. 207-208

(292) Ibidem. pp. 208-210

antedicho, entendemos que el marxismo concebido exclusivamente como una forma de conocimiento, no es otra cosa que conceptos marxistas imbuidos por la ideología positivista pues la idea o interés de reproducir como slogan el pensamiento de Marx no es otra cosa que positivismo encubierto con fraseología marxista.

Como alternativa ante la extrapolación que se hace del positivismo al marxismo, hay que sobreponer la crítica de la razón dialéctica, pensando en que: "La dialéctica contra la alienación y el fetichismo positivista del "hecho" y del "dato", es el método que recuerda a cada instante la contingencia de lo que es, el movimiento de las cosas condenadas a la destrucción por sus contradicciones internas, la relación posible y de lo real. La dialéctica es así la toma de conciencia y la formalización de una práctica que tiende a transformar el mundo."(293)

Las alternativas están planteadas, si se quiere seguir reproduciendo la parte de la estructura ideológica dominante en lo que compete a la actividad educativa, sigamos haciendo ejercicios intelectuales de interpretar, comprender y explicar la realidad, si no, fomentemos el conocimiento para la praxis transformadora, por ello Freire decía "...si nuestra opción es por el hombre, la educación es, por consiguiente, acción cultural para la libertad. Lo cual equivale a decir que la educación es un acto de conocimiento y no de memorización"(294) A ello, añadiríamos que el conocimiento para la libertad es un acto de transformación.

De esta serie de ideas podemos concluir, provisionalmente, que el estudio de las relaciones internacionales realizado puramente, como tal, desde cualquier perspectiva, no es otra cosa que la reproducción de la herencia positivista, entendiéndola en su sentido más amplio. Y seguir buscando la fundamentación de una disciplina de las Relaciones Internacionales, en ese marco, es seguir reproduciendo la estructura ideológica y, por ende, las formas de dominio social vigente.

Si queremos realmente cambiar de perspectiva, dejemos las apologías que implícita o explícitamente se hacen para la formalización de la disciplina de las Relaciones Internacionales y pugneemos por la antidisciplina, es decir, por el conocimiento para la crítica, para la acción y para la transformación sin límites o justificaciones que coarten nuestras potencialidades humanas.

En una posibilidad comparativa podríamos decir que el camino para consolidar la disciplina implica justificación, el camino para optar por la antidisciplina implica dialogicidad y praxis cognoscitiva, ambas dialécticamente interrelacionadas. La antidisciplina conlleva la autocrítica, la acción y la transformación, lo que nos llevará a entender los dogmas que nos rigen y a romper con ellos, con lo que podremos abrir nuestro pensamiento al conocimiento ilimitado y liberador e iniciar el proceso de construcciones utópicas para que racionalmente avancemos a la transformación.

(293) Ibidem. p. 212

(294) Freire, Paulo. ACCION CULTURAL PARA LA LIBERTAD. Ed. CUPSA. Argentina. P.7

4.- La potencialidad de la utopía

Como se dijo anteriormente, el cultivo de una disciplina es delimitar el alcance del conocimiento, lo que nos indica una reducción de las posibilidades nacionales; y esa limitación se justifica con la sustentación epistemológica: gnoseológica y ontológica, de un Área de conocimiento.

Por ello en el caso de la disciplina de las Relaciones Internacionales, cuando se intenta sustentar el carácter de la forma y el alcance del conocimiento (epistemología y/o gnoseología), y la especificidad del objeto de estudio, (ontología), vemos que en la "juventud" del proceso de su configuración, lo único que se ha logrado es hacer la exposición de una serie de argumentos que, si los vemos a la luz de la reproducción de las disciplinas contemporáneas, mantienen los criterios académicos del conocimiento: intentar entender y explicar el fenómeno de su competencia sin, manifiestamente, tener ningún otro objetivo o finalidad inmediata.

Si Aron dijo en alguna parte de su texto ya citado que: "No tiene casi importancia el saber donde termina las relaciones internacionales, y tampoco el precisar a partir de que momento las relaciones internacionales cesan" (1) "ser relaciones internacionales" (sic), eso no fue más que una constatación, tal vez una intención que, dentro del caso, no trascendió allí allá. Esto significa que aunque quizás se hicieran los acuerdos necesarios para la formalización de la disciplina de las Relaciones Internacionales, obviamente producto de su herencia cultural, no logró consolidar su objetivo, como tampoco lo han autores lo han hecho.

Ante esta observación nos preguntáramos si en la actividad de los autocalificados como internacionalistas, interesaría que el sacerdote Ernesto Gómez Martínez de la diócesis de Tehuantepec, Oaxaca, haya dicho el 3 de diciembre de 1985 que poco más de 250 mil indígenas chontales y zapotecos viven marginados de los servicios de salud más indispensables por lo que padecen de enfermedades crónicas como las gastrointestinales, la desnutrición y la tuberculosis. En este tiempo en donde políticamente se pretende que con el apoyo y solidaridad internacional deberían estar erradicadas ¿lo interesaría que Baby Burke, ciudadana norteamericana de 43 años y madre de 4 hijos se haya acercado a un Altar en la Basílica de San Pedro el 3 de diciembre de 1985 para extraer una hostia y un cáliz lleno de vino para unir al Vaticano a que conceda el sacerdocio a las mujeres; acto que fue impedido por dos guardianes que detuvieron y se llevaron a la mujer?

Y para poner un último ejemplo, pues de querer estos se harían innumerables, nos preguntáramos, ¿qué tanto interés tendría un internacionalista en saber que Yoshitada Ono y Osamu Wakamatsu hayan sido detenidos por la policía japonesa, acusados de haber cortado cables vitales de comunicación del sistema de transporte ferroviario el primero de diciembre de 1985, y que además hayan sido identificados como miembros del grupo de

extrema izquierda Chukaka-Ha?

Si damos respuesta a estas interrogantes podríamos afirmar, con alto grado de certeza, apoyados en la concepción que se tiene sobre la disciplina de las Relaciones Internacionales, que ninguno de estos asuntos serían de interés para los versados en el conocimiento de las relaciones internacionales. Por qué?, porque no son asuntos relevantes para la sociedad internacional". Ellos serían objeto para el interés propio de un sociólogo, un teólogo o un jurista interesado en las Derechos Humanos, que se ocupen de los asuntos domésticos.

Los asuntos relevantes que pensamos sí podrían ser objeto de conocimiento del internacionalista, serían la deuda externa de México (aunque ello también sería objeto de interés del economista), la reunión Reagan-Gorbachov (que también le interesaría al politólogo) o la condona a Chile por las sistemáticas violaciones a los Derechos humanos, que hizo la Comisión Interamericana de los Derechos Humanos ante la reunión de los miembros de la OEA en diciembre de 1985 (lo que obviamente le interesaría a los juristas versados en la temática).

Si partimos de esos supuestos e intentamos identificar el alcance del conocimiento de la llamada "realidad" internacional, veríamos que la disciplina de las Relaciones Internacionales es una de las áreas de estudio que tienen un conocimiento impotente de la totalidad, además de que, generalmente, no se puede actuar sobre ella. Partiendo de esos supuestos y rescatando lo dicho en el apartado anterior, reafirmaríamos que es inútil insistir en la sustentación de la disciplina de las Relaciones Internacionales, para abocar nuestro interés en rescatar la particularidad de los asuntos humanos y poner por el conocimiento del para y con la sociedad.

Esto obviamente nos indicaría que nuestro conocimiento y acción no podrían ser socialmente empíicos, pero ello no importaría si tenemos la real convicción de conocer para transformar nuestro entorno.

Para ello debemos pensar en rescatar el potencial que tiene la construcción de utopías. La utopía, recordemos, es el mañana a partir del hoy, del futuro hecho en el presente de la posibilidad de ser lo que no es, del pensamiento que se hace acción y orienta la transformación de la realidad por una realidad pensada, hacia una realidad futura del pensamiento que no por el pensamiento se hace realidad sino por la acción.

Es a partir de la utopía que se promueve la antidisciplina, para que el conocimiento no sea un conocimiento parcelizado, un conocimiento restringido que encuentra su parapeto en el concepto de "especialización". Promover la antidisciplina tiene como finalidad hacer una exhortación para que nos despojemos del vestuario místico que nos da la imagen de la ostentación del conocimiento especializado y, por ende, apropiado. Mediante la utopía buscamos ser e invitamos a ser (como se autocalifican Illich y Freire) "peregrinos de lo obvio".

Por ello Freire entiende lo siguiente: "...me he convertido en una especie de "peregrino de lo obvio". En esta peregrinación estoy aprendiendo que importante es tomar lo obvio como objeto de una reflexión crítica y al ir examinándolo con mayor profundidad, encuentro que no es a veces tan obvio como

aparece"(295). A él se une Illich quien afirma: "Me gustaría decir que, efectivamente, yo me considero como uno de los peregrinos de lo obvio, tal como Paulo nos definió: personas que tratan de explicar lo obvio"(296)

La obviedad de ambos es muy simple, pero a la vez compleja, si entendemos la relación dialéctica de ello. Kennedy en su escrito "peregrinos de lo obvio: ¿o no tan obvio?" nos esboza el perfil de ambos autores de la siguiente manera: "Nuestros dos profetas experimentan desazón por la situación actual del ser humano. Ambos denuncian la opresión que caracteriza hoy la vida de la mayoría de las personas y de las sociedades. Para ambos la dependencia es la condición generalizada de los seres humanos, bajo el dominio de fuerzas y estructuras opresoras. Constatan que los seres humanos son menos de lo que deberían ser: taciturnos, tensos deshumanizados, en comparación con la visión de la humanidad...que ambos sostienen."(297)

Si bien hay coincidencias en las concepciones de ambos autores, también hay diferencias, estas disconformidades las ilustra el autor citado diciendo: "Difieren entre ellos, sin embargo, en el análisis de esa opresión y en la identificación del enemigo. Para Illich el problema se origina en la avanzada institucionalización de la sociedad industrial moderna, tecnocráticamente organizada, planeada y ritualizada a tal punto que condiciona a los pueblos a necesitar de los servicios institucionalizados para poder subsistir. Esa fuerza opresora forma a la gente tan dependiente que no puede ni siquiera concebir la transformación de las condiciones en que vive, y sucho menos actuar en forma conjunta para lograrlo...Para Freire, la opresión es igualmente real, y tiene algunos de los mismos elementos que señala Illich. Pero el enemigo toma forma en las estructuras económicas y políticas de determinadas naciones. Estas estructuras se vinculan, por supuesto, con las estructuras internacionales que las sostienen...Para Illich el ser humano oprimido parece un consumidor que recibe y toma pasivamente (en lugar de hacer o de vivir), sólo preparado para extraer los recursos de la tierra. Critica tanto a las naciones capitalistas como a las socialistas por perpetuar esa meta en la humanidad. Con el crecimiento continuo como objetivo, el desarrollo comparte el mismo mal. Ve incluso a la justicia social basada en el consumo y hace hincapié en la distribución equitativa de los recursos, ya que la gente ha sido habituada a gastar cantidades siempre mayores. Para Freire los oprimidos parecen más bien esclavos, dóciles, cobardes; hacen lo que les ordenan, son "asistidos" en su actividad por otras personas o proyectos (planeados en algún lugar para su propio beneficio). Están, por tanto, hundidos en una cultura de silencio, incapacitados para "decir su palabra" y participar en la transformación del mundo, como deberían."(298)

(295) Freire, Paulo, Illich, Iván, et. al. DIALOGO. Ediciones

Búsqueda. Argentina. 1975. p.33

(296) Ibidem. p. 37

(297) Kennedy

(298) Ibidem. pp. 8-10

Más adelante Kennedy asevera que: "Para ambos esa opresión involucra la sujeción a mitos dominantes, que impiden que los pueblos se den clara cuenta de su situación. Freire analiza la introyección del valor dominante de la sociedad en los individuos, y cómo pierden la percepción estructural necesaria para ver que tales valores representan las ventajas de sus dominadores más que las suyas propias. Estos mitos culturales, a menudo respaldados por la enseñanza religiosa, sumerge a la gente en una ideología que limita su sentido de la realidad. Esta "misticación de la realidad" produce una falsificación de la conciencia. El hombre común, en semejante situación, se ve aplastado por los mitos que determinan su percepción de la realidad. Freire describe diferentes niveles en dicha sujeción, tales como la conciencia ingenua transitiva o semitransitiva, ninguno de los cuales alcanza la conciencia crítica necesaria para la plena actividad humana... Illich también presta la mayor atención a estos niveles opresivos... Vincula, particularmente, el elemento mítico a la religión. Teniendo en cuenta el rol de las escuelas en la interpretación de esos mitos y en la socialización del pueblo a través de ellos, acusa al sistema educativo de ser la religión moderna, ya que enseña a la gente el credo común de la vida perdurable, el mito de un interminable consumo de bienes. Señala que la escuela provee a la gran mayoría que marcha hacia la madurez, los rituales de iniciación al fracaso. El proceso educativo hace tolerables las contradicciones de la sociedad, y así produce una conformidad continua entre las sucesivas generaciones de ciudadanos." (299)

De esta visión general, de esta concepción del mundo que tienen los autores, se desprende su particular objeto de interés; la educación. Cada uno desde su particular perspectiva considera que: "...los sistemas educacionales contribuyen a la opresión de los seres humanos... Para Illich, la educación no es una variante que depende de otras estructuras, sino un sistema por sí mismo significativo. La desescolarización debe ser parte de cualquier programa político revolucionario. Un cambio social fundamental debe comenzar con un cambio de conciencia sobre la institución. Para Freire la educación es claramente un subsistema dependiente de estructuras políticas y económicas. Sirve, por eso, a los poderes que controlan esas estructuras, y sólo pueden cambiar fundamentalmente cuando las estructuras cambian." (300)

Ambos son críticos de la sociedad contemporánea, y en particular de los sistemas educativos, y ambos propugnan por su transformación.

Pero las proposiciones de Illich, si bien son interesantes, no trascienden ese nivel, el de ser proposiciones. El mismo autor reconoce que su última reflexión sobre cuestiones educativas fue en julio de 1971 durante la asamblea final del Consejo Mundial de Educación Cristiana. Sobre ella dijo: "...he estado realmente mal ubicado durante estos años. La Conferencia de Lima fue la última vez que pense seriamente sobre la educación... Al

(299) Ibidem. pp. 10-11

(300) Ibidem. p. 12

menos en el terreno de la educación yo soy, algo que fué." (301)

En cambio Paulo Freire, además de ser crítico y pugnar por la transformación, se dedicó a la búsqueda de estrategias para lograrlo, y ello con plena conciencia de sus alcances y limitaciones. Esto se identifica en la frase siguiente: "En la historia hacemos lo históricamente posible, y no lo que desearíamos hacer." (302)

No obstante las diferencias y limitaciones de ambos, su aportación a la crítica y transformación del sistema educativo ha sido sustantiva por lo que Kennedy afirma antes de concluir el escrito citado que: "Su valor como peregrinos de lo obvio nos induce a pedirles que sigan adelante pregonando lo obvio más obviamente." (303)

Freire, en su búsqueda de estrategias, tiene presente su pasado, aprende de sus errores y tiene fija la convicción de que hay una estrecha relación entre política y educación. Sobre ello dice: "En experiencias más recientes reconozco el error que cometí al comienzo de mi trabajo, recurriendo una y otra vez, algunas veces de modo más marcado, a educadores que no ven las dimensiones y las implicancias políticas de su práctica pedagógica. Este es el porqué ellos hablan acerca de una "concientización estrictamente pedagógica", diferente de aquella que los políticos desarrollan. Esta concientización tiene lugar en la intimidad de sus seminarios, de manera más o menos aséptica, sin ninguna implicancia política."

"Esta especie de separación entre educación y política, ya se realice ingenua o astutamente, es -debemos enfatizar esto punto-, no meramente inreal, sino también peligrosa. Pensar en la educación desconectada del poder que la establece, separarla de la realidad concreta en que fue engendrada, da lugar a las siguientes consecuencias: por una parte, reduce la educación al ámbito de las ideas y de los valores abstractos que el educador alimenta en el interior de su conciencia sin darse cuenta del condicionamiento que lo hace pensar de ese modo; por otra, se convierte a la educación en un semillero de patrones sin conductas." (304)

Si bien ya se había enunciado anteriormente que la formulación de una pedagogía del oprimido se presenta como estrategia alternativa para la educación liberadora, Freire dice: "Mientras que la acción cultural para la libertad se caracteriza por el diálogo, y su objetivo fundamental es concientizar al pueblo, la acción cultural para la dominación no opone al diálogo y sirve para domesticar al pueblo. La primera problematiza, la segunda "esloganiza". El conocimiento científico no puede ser un conocimiento meramente transmitido, porque de esta manera se volvería un mito ideológico, incluso si es transmitido con una intención liberadora. La discrepancia entre intención y práctica resultaría favorable a la práctica, los únicos puntos de partida auténticos, para el

(301) Ibidem, p. 41

(302) Ibidem, p. 31

(303) Ibidem, p. 20

(304) Ibidem, p. 30

conocimiento científico de la realidad, son las relaciones dialécticas entre el hombre y el mundo, y la comprensión crítica de que tales relaciones se desarrollan y condicionan la percepción de la realidad concreta por parte del hombre." (305)

La acción cultural liberadora se caracteriza por estimular el pensamiento creativo e ilimitado, pero a ella se opone la acción cultural dominadora que en nuestro tiempo se caracteriza por el surgimiento de las especializaciones. Sobre ellas Freire afirma que: "...la especialización achica el campo del conocimiento, de tal manera que los llamados "especialistas" generalmente se vuelven seres incapaces de pensar. Debido al hecho de haber perdido la visión de la totalidad, de la cual su "especialidad" es sólo una dimensión, no pueden siquiera pensar correctamente en el área de su especialización...el racionalismo básico para la ciencia y la tecnología, desaparece bajo los efectos extraordinarios de la propia tecnología, y es sustituido por el irracionalismo creador de mitos. Tal irracionalismo explicaría al hombre como un tipo superior de robot."

"En la sociedad de masa, las formas de pensamiento se vuelven tan estandarizadas, como las formas de vestimenta o gustos en materia de alimentos. El hombre empieza a pensar y a actuar según las prescripciones que recibe diariamente a través de los medios de comunicación, en lugar de hacerlo en respuesta a sus relaciones dialécticas con el mundo." (306)

La acción cultural para la libertad implica el conocimiento de lo obvio, pero ello tiene una serie de implicaciones que Freire nos la señala de la siguiente forma: "La experiencia nos enseña a no dar por sentado que lo obvio es claramente entendido. Eso también sucede con una verdad evidente que importa mucho demostrarla que sea necesario: toda práctica educacional implica una postura teórica por parte del educador. Y esta postura teórica implica, -a veces más, a veces menos implícitamente-, una interpretación del mundo y del hombre. No podría ser de otra manera. El proceso de orientación del hombre en el mundo no comprende solamente la asociación de imágenes, como en los animales. Comprende, ante todo, pensamiento-lenguaje; es decir, la posibilidad del acto de conocer a través de la praxis, por medio de lo cual el hombre es capaz de transformar la realidad...El proceso de orientación en el mundo que el hombre vive a través de su educación es un acontecimiento permanente, en el cual la subjetividad y la objetividad están unidas. La orientación en el mundo, entendida de esta manera, coloca la cuestión de los propósitos de la acción en el nivel de la percepción crítica de la realidad." (307)

Como se enunció anteriormente, la acción cultural puede ser dominadora o liberadora, y esta última tiene como condición ser crítica y utópica. Acerca de ella dice Freire: "Lo que distingue ante todo la acción cultural para la libertad, de la

(305) Freire, Paulo. ACCIÓN CULTURAL PARA LA LIBERTAD...op. cit. pp. 30-31

(306) Ibidem, pp. 24-25

(307) Ibidem, pp. 17-18

acción cultural para la dominación, es la naturaleza utópica de la primera. La acción cultural para la dominación, basada en los mitos, no puede presentarse al pueblo problemas sobre la realidad, ya que ambos proyectos implicarían denuncia y anulación. Por el contrario, en la acción cultural para la libertad, la anulación de una nueva realidad es el proyecto histórico propuesto para la realización del hombre." (308)

La acción cultural liberadora, crítica y utópica, implica la creación de una pedagogía utópica, la cual, "...está llena de esperanza, ya que ser utópico no significa que sea idealista o impracticable, sino que está comprometida en una constante denuncia y anulación. Nuestra pedagogía no tiene sentido sin una visión del hombre y del mundo. Formula una concepción científica y humanista que encuentra su expresión en una praxis dialógica en la cual profesores y alumnos juntos en el acto de analizar una realidad inhumana, la denuncian, anunciando al mismo tiempo su transformación en nombre de la liberación del hombre."

"Por esta razón, la denuncia y la anulación en esta pedagogía utópica no podrán ser palabras vacías sino un compromiso histórico. La denuncia de una situación deshumanizadora demanda cada vez más una precisa comprensión científica de tal situación. Además, la anulación de esa transformación requiere una teoría de acción transformadora. Sin embargo, ningún acto por sí mismo, implica la transformación de la sociedad denunciada ni el establecimiento de lo anunciado. La realidad anunciada como un momento en un proceso histórico, está ya presente en el acto de denuncia y anulación."

"Esta es la razón por la cual el carácter utópico de nuestra teoría y práctica educacional es tan permanente como la propia educación que, para nosotros, es acción cultural. Su impulso hacia la denuncia y la anulación no podrá ser agotado, cuando la realidad denunciada hoy ceda lugar mañana a la realidad previamente anunciada en la denuncia. Cuando la educación deja de ser utópica, es decir, cuando ya no enfoca la dramática unidad de la denuncia y la anulación, es porque el futuro ya no significa nada para el hombre, o porque el hombre teme arriesgar su futuro por la dominación creadora del presente, el cual ha envejecido." (309)

La pedagogía utópica es una herramienta que nos sirve para modificar nuestra concepción educacional, para pasar de la disciplina (como una visión parcializada de la realidad) a la antidisiplina (concepto antagónico que nos sirve como antítesis del anterior) y formular una perspectiva diferenciada del proceso de conocimiento llevado hasta sus últimas consecuencias. En esta perspectiva: "El acto de conocimiento comprende un movimiento dialéctico que va de la acción a la reflexión y de la reflexión sobre la acción a una nueva acción. Para que el alumno sepa lo que no sabía anteriormente, debe comprometerse en un auténtico proceso de abstracción, por medio del cual podrá

(308) Ibidem. pp. 91-92

(309) Ibidem. pp. 43-44

reflexionar sobre la acción-objeto como un todo o, más generalmente, sobre formas de orientación en el mundo. En este proceso de abstracción, se le proponen situaciones representativas de cómo el alumno se orienta en el mundo, como objetos de su crítica... Los alumnos deben descubrir las razones ocultas detrás de muchas de sus actitudes hacia la realidad cultural desde un nuevo punto de vista. La re-admiración de su "admiración" anterior, es algo fundamental a fin de lograrlo. La capacidad del alumno para el conocimiento crítico —mucho más allá de la mera opinión— es establecido en el proceso de revelación de sus relaciones con el mundo histórico-cultural en el qué y con el que él existe."

"No queremos sugerir que el conocimiento crítico de las relaciones hombre-mundo surge como un conocimiento verbal fuera de la praxis. La praxis está comprendida en las situaciones concretas que fueron codificadas para el análisis crítico. Analizar la codificación de su "estructura profunda" es, por esta misma razón, reconstruir la praxis anterior y volverse capaz de una praxis nueva y diferente. La relación entre el contexto teórico, en el cual se analizan representaciones codificadas de hechos objetivos, y en el contexto concreto, donde estos hechos ocurren, debe volverse real."

"Tal educación debe tener el carácter de compromiso. Implica un movimiento desde el contexto concreto que proporciona hechos objetivos, al contexto teórico donde tales actos son analizados en profundidad, y vuelve al contexto concreto donde los hombres experimentan nuevas formas de praxis." (310)

Esta nueva concepción educativa debe implementarse en la disciplina de las Relaciones Internacionales, que por su visión globalizadora de la problemática social tiene la prerrogativa, frente a otras disciplinas, de formular el nuevo paradigma educativo. Entre sus principales objetivos debe estar: el conocimiento dialéctico de lo obvio; la autocrítica y la crítica de la razón con miras a la concientización de las diversas formas de dominación; el ejercicio cotidiano de la relación teoría praxis para preservar el pensamiento revolucionario; y la estructuración de la razón utópica en la que confluyen los objetivos anteriores para que, a partir del presente, contruyamos el futuro, y entendamos que el pasado es solamente referencia de nuestros errores.

La utopía tiene la potencialidad de las posibilidades humanas, las cuales tienen el límite que marque la condición histórica del mismo devenir humano. Esto puede ser más factible en el terreno más difícil, el de las Ciencias Sociales, porque tienen, si se quiere, una mayor maleabilidad para poder modificar criterios. Es precisamente en ellas, por su heterogeneidad, donde surgió la utopía.

Si vertimos esa afirmación en la disciplina de las Relaciones Internacionales, vemos que, como en las demás disciplinas sociales, hay una bifurcación que mantiene el paralelismo entre la interpretación y la transformación. Esto lo ilustra Krotz cuando dice: "...la bifurcación más importante, es, sin duda,

aquella que dividía las ciencias sociales entre las que aceptaban el orden social existente y, a lo sumo trataban de reformarlo en algunas de sus partes, y las que partían de la impugnación global del desorden establecido tratando de proponer proyectos alternativos. Esta línea divisoria se puede encontrar en todas las ramificaciones de las ciencias sociales. Solamente la segunda puede entenderse realmente como heredera del impulso utópico donde el análisis es, al mismo tiempo, denuncia de condiciones que no permiten la realización humana plena, donde la proyección científica se combina con un anuncio de un mañana mejor y donde la praxis científica forma parte de una estrategia más amplia para la transformación social que quiere realizar los sueños utópicos populares milenarios." (311)

Como se puede apreciar nuestra propuesta no tiene nada de novedosa, simplemente, en otro momento y en otro contexto, retoma la vieja disputa entre lo que es y quiere seguir siendo, y lo que es y quiere transformar su ser. A esta segunda posición pertenece la utopía, pues: "La utopía impulsada por el sufrimiento de las víctimas del desorden establecido, recoge los anhelos más profundos de estas; así califica la sociedad existente en términos del todavía-no-ser, guía el análisis y orienta al proyecto histórico. Las ciencias sociales, por su parte, detectan el curso general de la evolución y los mecanismos involucrados en ella y la situación concreta de los seres humanos; así proporciona los elementos necesarios para una formulación verdaderamente histórica de una estrategia social. La unidad entre la denuncia y el anuncio permanece. La utopía no es un elemento extraño a la evolución social o al análisis de esta; en el ser humano mismo que es el sujeto de esta evolución y su víctima y que es también analista, el planificador y el soñador, se unen todos estos elementos." (312)

En las Ciencias Sociales la utopía cumple una doble función; como promotora de la teoría social y de la acción social. Y ambas, vistas en ese marco, persiguen una consecución liberadora lo que ilustra Krotz de la siguiente manera: "La utopía como principio se convierte así en una condición necesaria para la liberación. Sin la imaginación utópica, sin su orientación del proceso analítico, sin su inspiración en el modelado de un proyecto histórico que realiza más que la sociedad actual la humanidad del ser humano, no habrá liberación alguna. La utopía es una especie de "visión del mundo", pero siempre teórica y práctica a la vez. Pero aún así la utopía sigue siendo fuundamentalmente abierta: no puede ser un sistema cerrado donde todas las preguntas e implicaciones, todos los dolores y sufrimientos encuentran una acogida asegurada y aclarada de antemano. Se representa como un reto para la evaluación de nuestro presente en términos de sus elementos que apuntan a un porvenir distinto y mejor para la construcción de una sociedad nueva que toma en cuenta los sueños de los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares. La utopía es, pues, un llamamiento a un nuevo realismo, un realismo que no parte de los

(311) Krotz, Esteban. UTOPIA...op.cit. pp.86-87

(312) Ibidem. p. 122

límites cada vez más estrechos que le imponen a la humanidad sus propias creaciones, sino un realismo que se cimienta en las metas que estas creaciones habían apuntado alguna vez antes de caducar. La utopía es verdaderamente la única garantía de una liberación total." (313)

Aquí habría que decir, para que no se malentienda la referencia anterior, que la liberación total es histórica y concreta, no absoluta. La liberación es la conciencia social de que se actúa con convicción para lograr las metas históricas de los conjuntos sociales diversos. La utopía como algo absoluto, como algo acabado, sería limitativa de la razón y de la constante renovación de los grupos sociales, por ello podemos afirmar que las utopías absolutas carecen de posibilidad histórica. Sobre esto dice Cerruti que: "Las afirmaciones acerca de la imposibilidad absoluta de la utopía, como una especie de horizonte en permanente desplazamiento, como un horizonte necesariamente fluyente, la hacen aparecer entonces como la única garantía de la realización de la liberación real y efectiva del hombre concreto, que tiene necesidades y que exige su satisfacción. Este enfoque tiene la ventaja de que siempre se podrá juzgar acerca de la eficiencia de un estado de institucionalización vigente en función de la satisfacción relativa de esas necesidades. Siempre el hombre estará por encima del statu quo, sea cual sea. En este sentido podría incluso agregarse que no es la intención hacer la revolución, sino una revolución, la que podamos hacer." (314)

Las utopías son compromiso de crítica a las condiciones vigentes; y también de acción transformadora, de proyecto revolucionario.

Quien formula utopías, y trabaja para su implementación, querido o no se convierte en un líder revolucionario, pues si su propuesta es socialmente aceptable, tendrá un séquito que depositará en él su confianza para la realización del proyecto. Y ser líder no es un privilegio, sino una responsabilidad en la que se corren riesgos. Sobre ellos Freire dice: "En la medida en que la utopía implica la denuncia de una realidad injusta y la proclamación de un pre-proyecto, los líderes revolucionarios no pueden:

- a) denunciar la realidad sin conocerla;
- b) proclamar una nueva realidad sin tener el esquema de un proyecto que, aunque emerge de la denuncia, sólo se hace viable en la praxis;
- c) conocer la realidad sin confiar en el pueblo, así como en hechos objetivos que deben ser la raíz de su conocimiento;
- d) denunciar y proclamar individualmente;
- e) crear nuevos mitos a través de la denuncia y de la enunciación que deben ser anti-ideológicas, en la medida en que resultan de un conocimiento científico de la realidad;

(313) Ibidem. pp. 126-127.

(314) Cerruti Guldberg, Horacio. "Crítica de la razón utópica?" en UTOPIA Y ANTIUTOPIA. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales. FCPS. UNAM. México. No.119. Enero-marzo de 1985. p.25.

f) renunciar a la comunión con el pueblo no sólo durante el período entre la dialéctica de la denuncia y de la anulación y la concreción en un proyecto viable, sino también en el acto de darle a tal proyecto los datos de la realidad concreta."

"Por lo tanto, el líder revolucionario cae en contradicciones internas que comprometen su propósito, cuando, víctima de un concepto fatalista de la historia, trata de domesticar mecánicamente al pueblo para conducirlo hacia un futuro que el líder conoce a priori, pero que supone que el pueblo es incapaz de conocer. En este caso, el líder revolucionario deja de ser utópico y termina por identificarse con la derecha." (315)

Hecha esa advertencia podemos aseverar que ser utópico es ser revolucionario pues utopía y revolución se constituyen en el núcleo de la dialéctica entre el hoy y el mañana. Partiendo de esa premisa, estamos de acuerdo con la afirmación que hace Sánchez Vásquez cuando dice: "...si la revolución es una praxis creadora y, por tanto, implica siempre una incursión en lo inesperado, en lo incierto y, en parte, en lo imprevisible, cierta anticipación imaginativa allí donde el conocimiento y la previsión científica basada en él se detiene, es inevitable e incluso necesaria. Lo utópico apunta entonces a un posible, irrealizable hoy, y tal vez realizable mañana, pero a condición de que lo posible tenga cierto arraigo en lo real."

"En este sentido, lo utópico no es sólo síntoma o índice revelador de una crisis o expresión de una pérdida de contacto con la realidad, o de una carencia del conocimiento de lo real, sino también la indicación de un posible que hoy todavía no podemos fundar ni realizar. El utopismo no puede ser abolido total y definitivamente. Esto quiere decir que la transformación del socialismo de utopía en ciencia, o sea, la fundación de la praxis en un conocimiento de lo real, así como la anticipación del futuro a partir de condiciones reales sigue siendo una empresa que no termina con Marx y Engels. Por el contrario, necesita ser renovada cada día." (316)

La utopía no es un esquema ideológico ni inevitable, sino que posee la misma vivacidad que el pensamiento humano. La opinión de Freire: "La utopía revolucionaria tiende a ser dinámica antes que estática; tiende a la vida antes que a la muerte; al futuro, como un desafío para la creatividad humana, antes que como una repetición del presente; al amor como liberación de sujetos, antes que como posesión patológica; a la emoción de la vida antes que a las frías abstracciones; a vivir conjuntamente en armonía antes quegregarmente; al diálogo antes que al mutismo; a la praxis antes que a la "ley" y al "orden"; a hombres que se organizan reflexivamente para la acción antes que a hombres organizados para la pasividad; al lenguaje creador y comunicativo antes que a signos prescriptivos; a desafíos reflexivos, antes que a slogans domesticadores; y a valores que se viven antes que a los impuestos." (317)

(315) Freire, Paulo. ACCION CULTURAL...op. cit. pp. 83-84

(316) Sánchez Vásquez, Adolfo. "Del socialismo científico al socialismo utópico" en CRITICA DE LA UTOPIA...op. cit. p. 142

(317) Freire, Paulo. ACCION CULTURAL...op. cit. p. 85

Por ello podemos decir que la potencialidad de la utopía es ilimitada, tanto como a capacidad del pensamiento humano. Los límites son impuestos por los estereotipos, los dogmas, la lógica de la forma, de lo formal; en síntesis, por la razón técnica. El resquebrajamiento de esos límites está en la utopía, pero ello sólo es posible con la razón dialéctica que se enfrenta con la realidad dialéctica. En palabras de Bloch: "La realidad dialéctica es la realidad criticándose a sí misma. En ella acontecen cosas nuevas. Cosas que nunca han ocurrido a hombre alguno. La dialéctica es el canon crítico del mismo mundo. No es el simple monólogo consigo mismo del espíritu del mundo, en el curso del cual este espíritu recuerda anablemente sus propias configuraciones."

"Se establece la dialéctica como un método crítico -un método de sublevación mordazmente crítico-: primero, algo va a suceder (lo que ocurre no se limita a una cabeza o se produce únicamente bajo un modo de dormir); y segundo, al saber uno que clase de contradicciones están ocurriendo (el quehacer utópico -ir en busca de cosas que nunca habían existido antes-) tiene un pie en la realidad, concretándose y mediando en el mundo."

"Solo de esta manera, en este importante proceso autoanalítico de mediación, hay apertura hacia el futuro, el futuro genuino que representa algo más que un simple ir delante de nosotros. Solo así se pueden realizar cambios concretos." (318)

La dialéctica es utópica y es revolucionaria, por ello es más que un método de conocimiento, entendiéndolo en el sentido que se le da académicamente a esta expresión, para constituirse en una actitud ante la realidad social y natural; una actitud crítica que la entienda y la modifique permanentemente en plena convivencia. La dialéctica tiene la utopía para ligar el pasado con el futuro teniendo en cuenta el complejo y cambiante presente; y se apoya en lo revolucionario para buscar permanente e históricamente el sentido de lo humano.

En ese sentido, la historia no puede ser solamente contemplada, para decir, desde el presente, lo que debió o no haber pasado, la historia es sólo una referencia que nos muestra los errores y aciertos de la acción humana por y para la humanidad, y nos indica la trayectoria que se ha seguido para construir el futuro; pero ella no es en sí misma futuro.

Por ello la dialéctica puede recobrar su esencia si se encuentra sustentada en lo utópico y en lo revolucionario pues en ella se unen pasado, presente y futuro que saturarían la necesidad humana y la de la naturaleza humanizada. El resumen sobre ello lo expone Bloch con las siguientes ideas: "Asir algo que ha sido significa asirlo no como lo fue -no como algo que ya ha llegado a ser, que ya está hecho- sino como algo que llega a ser que se está haciendo. Es aprehenderlo como algo que no se ha desarrollado definitivamente, que busca lo que le pertenece y que, sobre todo, necesita al hombre para realizar todas las potencialidades que están pendientes en el proceso del mundo: el

(318) Bloch, Ernst. "El hombre como posibilidad" en EL FUTURO QUE LA ESPERANZA. Ed. Sigüeme. Salamanca, España. 1972. p. 70

tránsito del reino de la necesidad al de la libertad." (319) Estas expresiones genéricas sobre la utopía y la revolución dialécticas, si bien permean la actividad humana individual y social en su totalidad, también son propias de la actividad académica comprometida. Como se describió anteriormente, en las Ciencias Sociales (entendiéndolas específicamente como conocimiento de lo social), las distintas perspectivas teórico-metodológicas, incluido el marxismo dogmático, se han reproducido específicamente como una mera razón técnica.

La razón técnica es una razón que toma datos de los hechos sociales, especula sobre ellos e intenta verificarlos empírica o lógicamente. Realizado ese proceso, y si la comunidad académica lo aprueba (si ella existe) se puede decir que hay un nuevo conocimiento científico o un avance en él. La razón técnica, particularmente en las Ciencias Sociales tiene como finalidad el conocimiento por sí mismo, es decir, el conocimiento por el conocimiento. Por ello las Ciencias Sociales, así entendidas, van siempre a la zaga de los acontecimientos de las sociedades; y ante ello se rescatan las potencialidades de la utopía. La utopía será la posibilidad real de lograr las metas que por la humanidad se propongan algunos hombres. El hombre activo, subjetivo, elaborará sus utopías con, por y para la humanidad, y para ello debe armonizar su subjetividad con el movimiento objetivo de la realidad.

Algunas utopías se realizarán, y si no existen determinadas condiciones que les permitan su realización, otras fracasarán. Pero siempre la utopía como razón revolucionaria y dialéctica irá a la par con la realidad social para sustituir la insuficiencia de las Ciencias Sociales. Esto lo observa Sánchez Vásquez cuando dice: "Si se genera la utopía... cuando al faltar un verdadero conocimiento de lo real, es decir, cuando la ciencia social se queda a la zaga de los movimientos de ella, y los conceptos tradicionales, usados dogmáticamente no pueden ya dar razón de esos cambios." (320)

Si la razón técnica es reproductora, limitativa y dogmática en la vida cotidiana en general y en las Ciencias Sociales en particular, y si adoptamos el criterio generalmente aceptado de que la disciplina de las Relaciones Internacionales es parte de las Ciencias Sociales, entonces, por inferencia lógica, diremos que esta disciplina, tal y como se cultiva en México, es reproductora, limitativa y dogmática. Ante eso, debemos rescatar el valor de la concepción de totalidad que la disciplina tiene y transformarla de una perspectiva de conocimiento a un proceso de formación de profesionales para la acción en pro de la sociedad. Recetas para lograrlo no las hay, ni debe haberlas. Lo único que debe haber son convicciones para que a la razón técnica le enfrentemos la utopía.

La utopía tiene su germen natural (o debe tenerlo) en la razón crítica que se cultiva, y esto, pretendidamente, se hace en la universidad. Pero vemos que generalmente, y en particular el el ejercicio de la disciplina de las Relaciones Internacionales en México, la razón que se sobrepone es la técnica. Por ello, y de acuerdo con Bloch diremos: "...si nuestras universidades quieren conservar las viejas tradiciones universitarias, no pueden dedicarse con demasiada pasión a las

transiciones visibles en nuestra sociedad o a los cambios radicales de nuestro tiempo hacia una apertura en el futuro. Ellas deben encender la luz." (321)

Para concluir, y retomando la invitación de Bloch, si queremos que la disciplina de nuestro interés deje la razón técnica y pase a la utopía, como universitario, propongo a los universitarios que nos atrevamos a "encender la luz".

CONCLUSIONES

La cantidad y diversidad de información que se ha vertido en este escrito es ínfima en relación a lo que se ha publicado sobre la temática tratada. Lo que indica que sobre esa diversidad de ideas es casi incontable la producción.

La pregunta que desprende de esa aseveración, y que sirve así mismo como autocritica es: "para que escribir más de lo mismo?" Ante esta cuestión, la explicación la podemos encontrar en el párrafo de Wilde con el que iniciamos la primera parte de nuestro trabajo.

Como se recordará ahí decía que al ser humano (utilizando genéricamente la expresión), único animal racional, le saca de quicio que se le invite a obrar de acuerdo con los dictados de la razón. Haciendo una exposición interprotativa del mismo, diremos que, como ya se indicó en el trabajo, no quiere decir que el humano no razona, sino que su razonamiento se ha concentrado particularmente en el logro de sus propias satisfacciones y con ese parámetro, rechaza la posibilidad del razonamiento social.

El ser humano ha razonado desde que adquirió dicha condición y cierto desarrollo; pero su forma de hacerlo ha variado dependiendo de los momentos históricos y del contexto en el que se encuentre el grupo social del cual es participante. Pero en todos esos momentos y contextos ha prevalecido primordialmente la razón individual, que al interactuarse socialmente busca imponerse.

Por tanto podemos decir que la historia de la razón ha sido, en forma preponderante, la historia de la razón dominante. La razón dominante deviene ha sido la razón del individuo o del grupo social que ejerce su poder, de cualquier tipo que este sea, para mantener sus privilegios sobre los demás.

En algunos momentos de la historia de la humanidad, la razón de los dominados se ha impuesto, pero al ser impuesta se vislumbra el preludio del proceso de transición de una razón dominante a otra. Ello porque cuando la mayoría del grupo social dominado entiende su condición de dominado, lo hace o lo intuitivamente o por influencia de sus dirigentes, y finalmente, por convicción. Por ello cuando apoyan la imposición de la razón de los dominados, lo que en realidad hacen es cambiar una razón dominante por otra.

Si bien la razón de los dominados es una razón crítica que se interpone entre la razón de los privilegiados que aspiran a preservar sus intereses, y la de los sometidos que no tienen conciencia de ello; no se mantiene permanentemente esa posición. Y cuando la razón crítica no mantiene sus propuestas alternativas de transformación, es, en sí misma, insuficiente, quizá estéril, y sólo forma parte de la transición del dominio de una razón a la otra.

En la historia de la humanidad uno de los aspectos que la caracteriza es la lucha por la razón. Pues la razón, como entendimiento social, ha cedido ante las razones particulares,

ante las razones de los intereses. Estas racionalidades particulares, son pequeños universos que se enfrentan, y a partir de su egocidad crítica, sugieren y proponen su perspectiva ya sea a lo hecho o a lo que se piensa hacer. A esta forma de razón que, para nuestro tiempo, la hemos identificado como razón técnica, le interesa ser preponderante, dominante; le interesa tener "la" razón.

Entendemos que Wilde se refiere a esa razón que se pretende como absoluta, única, ahistórica, a la que le saca de quicio que se le invite a obrar de acuerdo con los dictados de la razón, sí, pero de la razón social. Esto porque a la razón dominante no se le puede decir que no tiene la razón, ya que utilizará el poder, la coacción de que disponga para demostrar que sí la tiene.

Es por ello que hemos hecho un escrito más, que se une al llamado para apelar y exhortar a la razón social, a la razón que sea crítica permanente. La razón social es la razón de la sociedad, con la sociedad, por la sociedad y para la sociedad. Todas estas proposiciones no deben, no pueden, no son vacuas; son una convicción, son un compromiso que implica argumentar, dialogar, discutir y convencer en pro de la razón de, con, por y para la sociedad.

La razón social se modifica históricamente de conformidad con los intereses de la sociedad en su conjunto. No es estática, por el contrario, es tan dialéctica como la interacción social. Para la consecución de la razón social todos los individuos deben (y si tienen convicción lo harán) ser críticos de la razón. La crítica así entendida, es procedente cuando se ejerce la autocrítica. La crítica es una actitud que procede solamente cuando se ha aprendido la autocrítica, pues así, además de argumentar se escuchará y, de ser necesario, se rectificará.

La razón social, no obstante que mucho se convoca, poco se cultiva, por ello es razón de pocos; de aquellos que están dispuestos a escuchar ideas y a argumentar en pro de las suyas, de quienes establecen un diálogo y sostienen una discusión sin criterios rígidos o estereotipados y de quienes tienen conciencia del momento y del proceso histórico que viven para transformarlo.

Por ello la razón social es una razón radical, cuya finalidad es simplemente el ser humano social, con sus reflexiones y sus emotividades, sus limitaciones y su historicidad.

La razón social, aún con sus desventajas y sus restricciones, se enfrenta y se ha enfrentado a la razón dominante. Sus logros han sido mínimos y la tarea sigue siendo ardua. Por ello no aspiramos a universalizar nuestra perspectiva de la razón, sólo queremos llevarla a un área del conocimiento en donde la razón técnica, como razón dominante, ha sustituido sus reales; en el área que académicamente se identifica en la actualidad como disciplina de las Relaciones Internacionales. Recordemos que la disciplina de las Relaciones Internacionales se genera en los países identificados como desarrollados, para tener una visión conjunta del mundo y con ello, en un momento dado, ejercer una praxis hegemónica. No

obstante, esta se traslada a los países subdesarrollados de una manera acritica, con la idea de tener una visión similar, pero vemos, que su utilidad es limitada pues las posibilidades de acción internacional se rigen exclusivamente por sus condiciones de dependencia, y la disciplina se convierte en un mero ejercicio intelectual, en una mera reproducción de conocimientos sin más.

Aunque han existido algunos brotes de rebelión intelectual en los países del llamado "tercer mundo" para combatir la influencia de la razón técnica en la disciplina referida, los cuales se han unido a las perspectivas discordantes que se dan al interior de los mismos países industrializados, su repercusión no ha sido considerable.

Por eso, en la lucha de la razón social (que también identificamos como razón radical), en contra de la razón dominante (y sus efectos sociales que generan como secuela una razón diluyente), estamos proponiendo que se rescate el valor de la utopía.

La utopía, como se afirmó, es la liberación del pensamiento; la posibilidad creativa de construir hoy el mañana con una perspectiva social. Y proponemos que esta se ejercite en la disciplina de las Relaciones Internacionales que se cultiva en México para aprovechar su visión cosmológica, pero readecuándola para no mantener su perspectiva de parcelización del mundo, sino que, mediante la antidisciplina, es decir, mediante una visión humanizante, sin cortapisas académicas, se oriente a la lucha en pro de la razón social.

A esta disciplina hay que quitarle muchos prejuicios, muchos estigmas, muchos dogmas, hay que separarla de su visión parcelizada de la realidad internacional. Quizá con ello deje de ser una disciplina académica; pero lo que pierda en ese terreno lo ganará en pro de la razón social.

La utopía en la disciplina de las Relaciones Internacionales, es la posibilidad de rescatar el valor de lo humano, en y por la sociedad, pero además, en y por la individualidad, que es lo que integra la humanidad.

El proyecto utópico no es determinado, definido, sino por el contrario es infinito. Es un proyecto que se renueva cada día, en cada momento, es un proyecto de la razón social que debe enfrentarse al ascendente social de la razón técnica. Ante la tradicional posición de un sujeto o grupo de ellos que desde su perspectiva determinan la orientación de los fines sociales, se hace necesario buscar y proponer tácticas y estrategias diversas para generar razón social en la propia sociedad y que ella misma determine la orientación de sus fines.

Es en el marco de la utopía en donde proponemos como posibilidad el surgimiento de la idea de la antidisciplina de las Relaciones Internacionales, cuya función antitética impugne los criterios rígidos, definidores y fragmentadores de la realidad social. Pretendemos que se entienda al presente, pero no sólo para explicarlo, sino como producto de un pasado normalmete aciago y como germen de un futuro transformado; que se mire al futuro, pero no con la expectativa de adquirir poder para imponer ideas, sino con la de discutir las con la finalidad formular la razón social. Pasado, presente y futuro; ser y no ser, se unen en lo real y lo posible de una acción transformadora; de una

esperanza emancipadora.

En este marco inscribimos la antidisciplina de las Relaciones Internacionales, porque, como tal, es utopía, que con su incipiente existencia aspira a contribuir a la concienciación y con sus, por ahora, escasas perspectivas pretende colaborar para combatir la razón técnica.

Ante la razón técnica y su fuerte arraigo, antepoemos la utopía, o dicho de otra manera; ante la reproducción insustancial de datos, proponemos la fecundidad cognoscitiva cuyo compromiso es promover la generación de una mayor capacidad para la transformación.

La utopía para cumplir con ese papel requiere de una razón dialéctica, sin esquemas ni a priori. Y para que ese valor sea fecundo, no debemos ceñirlo en la antidisciplina de las Relaciones Internacionales pues, como dice Wilde, la utopía es el país que debemos poner en cualquier mapa para que valga la pena.

En síntesis, este trabajo no es un fin en sí mismo, sino un principio, que no da, ni puede dar, fórmulas ni conclusiones. Es sólo una invitación para proponer tantas utopías, como las generaciones de apologetas radicales de la razón social lo deseen. Los resultados los veremos tarde o temprano si mantenemos la diaria batalla de la razón social contra la hidra de la razón técnica, por ahora, dominante. Y tal vez así, nuestras soluciones ideales se acercarán, cada vez más, a las que requiere la realidad social.

B I B L I O G R A F I A C O N S U L T A D A

- Adorno, Theodor W. INTERVENCIONES. Nueve modelos de crítica. Ed. Monte Avila. Caracas, Venezuela. 1969.
- Adorno Theodor W. y Horkheimer, Max. SOCIOLOGICA. Ed. Taurus, Madrid, España 1977
- Adorno, Theodor W. et. al. LA DISPUTA DEL POSITIVISMO EN LA SOCIOLOGIA ALEMANA. Ed. Grijalbo. colección Teoría y realidad #1. Barcelona España. 1972.
- Aguiar Villanueva, Luis. "Ernst Bloch. Filósofo de la utopía". REVISTA DE FILOSOFIA. #28. Ed. Universidad Iberoamericana. México. Enero-abril. 1977.
- Aron, Raymond. PAZ Y GUERRA ENTRE LAS NACIONES. Ed. Revista de Occidente. Madrid, España. 1963.
- Arostegui, Antonio. INICIACION AL ESTUDIO DEL PENSAMIENTO ACTUAL. Ed. Marsiega. Madrid, España. 1977.
- Arroyo Pichardo, Graciela. "El carácter disciplinario de las relaciones internacionales y su estructura dentro del nuevo plan de estudios". RELACIONES INTERNACIONALES. #16 Ed. Centro de Relaciones Internacionales. FCPS. UNAM. México. Enero-marzo. 1977.
- Assoun, Paul-Laurent. INTRODUCCION A LA EPISTEMOLOGIA FREUDIANA. Ed. Siglo XXI. México. 1973.
- Bachelard, Gastón. EL COMPROMISO RACIONALISTA. Ed. Siglo XXI. México. 1973.
- Bachelard, Gastón. EL RACIONALISMO APLICADO. Ed. Paidós. Buenos Aires. Argentina. 1976.
- Badina, Ovidiu. "La ingeniería social y la eficacia de la investigación científica". REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGIA. #3. Ed. Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM. México. Julio-septiembre de 1973.
- Batta Fonseca, Víctor y Rosendo Casasola. "La evolución de las Relaciones Internacionales como disciplina científica desde la II Guerra Mundial." en EL ESTUDIO CIENTIFICO DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES. Ed. Centro de Relaciones Internacionales. FCPS. UNAM. México. 1978.
- Bendix, Reinhard. LA RAZON FORTIFICADA. Ed Fondo de Cultura Económica. México. 1973.
- Bernal, John D. LA CIENCIA EN NUESTRO TIEMPO. Ed. Nueva Imagen. México. 1981.
- Bloch, Ernst. et. al. EL FUTURO DE LA ESPERANZA. Ed. Sigueme. Salamanca, España. 1972.
- Braunstein, Nestor. et. al. PSICOLOGIA: IDEOLOGIA Y CIENCIA. Ed. Siglo XXI. México. 1982.
- Brucan, Silviu. LA DISOLUCION DEL PODER. Ed. Siglo XXI. México. 1974.
- Cárdenas Elorduy, Emilio. "El camino hacia la teoría de las Relaciones Internacionales" REVISTA MEXICANA DE CIENCIA POLITICA. #65. Ed. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. México. Enero-marzo. 1971.
- Cerroni, Umberto. METODOLOGIA Y CIENCIA SOCIAL. Ed. Martinez Roca. Barcelona, España. 1971.

- Cerruti Guldberg, Horacio. et. al. UTOPIA Y ANTIUTOPIA. Revista Mexicana de Ciencias Politicas y Sociales. # 119. Ed. Facultad de Ciencias Politicas y Sociales. UNAM. México. Enero-marzo de 1985.
- Cid Capetillo, Ileana. "Reflexiones criticas sobre el surgimiento teórico de la disciplina de las relaciones internacionales. RELACIONES INTERNACIONALES. # 23. Ed. Centro de Relaciones Internacionales. FCPS. UNAM. México. 1978.
- Cid Capetillo Ileana y Pedro González Olvera. LOS SUJETOS DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES: ESTRUCTURA Y DINAMICA. tesis. FCPS. UNAM. México. 1983.
- "Correspondencia Marx-Freud" Revista PALOS de la critica. #1. México D.F. Julio-septiembre de 1980. pp. 13-27
- Cuadra, Hector. "Estudio preliminar sobre la teoria de las Relaciones Internacionales. en Burton, John. TEORIA GENERAL DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES. Ed. FCPS. UNAM. México. 1973.
- Cuadra, Hector. "Las relaciones Internacionales y las Ciencias Sociales". en ANUARIO MEXICANO DE RELACIONES INTERNACIONALES... Del Arenal, Celestino. et. al. ANUARIO MEXICANO DE RELACIONES INTERNACIONALES. Ed. Escuela Nacional de Estudios Profesionales de "Acatlán" UNAM. México. 1980.
- Del Arenal Celestino. "El derecho internacional público y las relaciones internacionales como ciencias de la realidad internacional". En Anuario Mexicano de Relaciones Internacionales...
- Del Rio de Icaza, Lorenza. "La sociedad en crisis y sus repercusiones en la vida universitaria." DESLINDE #72. Ed. UNAM. México. diciembre de 1975.
- Durkheim, Emilio. LAS REGLAS DEL METODO SOCIOLOGICO. Ediciones Quinto sol. S.A. México. s/f.
- Engels, Federico. DEL SOCIALISMO UTOPICO AL SOCIALISMO CIENTIFICO. Ed. Progreso. Moscú. s/f.
- Freire, Paulo. ACCION CULTURAL PARA LA LIBERTAD. Ed. CUPSA. Argentina. 1984.
- Freire, Paulo. LA EDUCACION COMO PRACTICA DE LA LIBERTAD. Ed. Siglo XXI. México. 1971.
- Freire, Paulo. PEDAGOGIA DEL OPRIMIDO. Ed. Siglo XXI. México. 1985.
- Freire, Paulo. Illich, Iván. et. al. DIALOGO. Ediciones Búsqueda. Argentina. 1975.
- Freud, Sigmund. OBRAS COMPLETAS. tres tomos. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, España. 1981.
- Freund, Julien. LAS TEORIAS DE LAS CIENCIAS HUMANAS. Ediciones Peninsula. Colección Homo scienciologicus #5. Barcelona, España. 1975.
- Fromm, Erich. LA CONDICION HUMANA ACTUAL. Ed. Paidós Studio. México. 1984.
- Fromm, Erich. GRANDEZA Y LIMITACIONES DEL PENSAMIENTO DE FREUD. Ed. Siglo XXI. México. 1981.
- Fromm, Erich. MARX Y SU CONCEPTO DEL HOMBRE. Ed. Fondo de Cultura Económica. Colección Breviarios no. 166. México. 1981.
- Fromm, Erich. EL MIEDO A LA LIBERTAD. Ed. Paidós. Buenos Aires, Argentina. s/f.
- Fromm, Erich. PSICOANALISIS DE LA SOCIEDAD CONTEMPORANEA. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1981.

obstante, esta se traslada a los países subdesarrollados de una manera acritica, con la idea de tener una visión similar, pero vemos, que su utilidad es limitada pues las posibilidades de acción internacional se rigen exclusivamente por sus condiciones de dependencia, y la disciplina se convierte en un mero ejercicio intelectual, en una mera reproducción de conocimientos sin más.

Aunque han existido algunos brotes de rebelión intelectual en los países del llamado "tercer mundo" para combatir la influencia de la razón técnica en la disciplina referida, los cuales se han unido a las perspectivas discordantes que se dan al interior de los mismos países industrializados, su repercusión no ha sido considerable.

Por esto, en la lucha de la razón social (que también identificamos como razón radical), en contra de la razón dominante (y sus efectos sociales que generan como secuela una razón dilatante), estamos proponiendo que se rescate el valor de la utopía.

La utopía, como se afirmó, es la liberación del pensamiento; la posibilidad creativa de construir hoy el mañana con una perspectiva social. Y proponemos que ésta se ejercite en la disciplina de las Relaciones Internacionales que se cultiva en México para aprovechar su visión cosmológica, pero readecuándola para no mantener su perspectiva de parcelización del mundo, sino que, mediante la antidisciplina, es decir, mediante una visión humanizante, sin cortapisas académicas, se oriente a la lucha en pro de la razón social.

A esta disciplina hay que quitarle muchos prejuicios, muchos estigmas, muchos dogmas, hay que separarla de su visión parcelizada de la realidad internacional. Quizá con ello deje de ser una disciplina académica; pero lo que pierda en ese terreno lo ganará en pro de la razón social.

La utopía en la disciplina de las Relaciones Internacionales, es la posibilidad de rescatar el valor de lo humano, en y por la sociedad, pero además, en y por la individualidad, que es lo que integra la humanidad.

El proyecto utópico no es determinado, definido, sino por el contrario es infinito. Es un proyecto que se renueva cada día, en cada momento, es un proyecto de la razón social que debe enfrentarse al ascendiente social de la razón técnica. Ante la tradicional posición de un sujeto o grupo de ellos que desde su perspectiva determinan la orientación de los fines sociales, se hace necesario buscar y proponer tácticas y estrategias diversas para generar razón social en la propia sociedad y que ella misma determine la orientación de sus fines.

Es en el marco de la utopía en donde proponemos como posibilidad el argumiento de la idea de la antidisciplina de las Relaciones Internacionales, cuya función antitética impugne los criterios rígidos, definidores y fragmentadores de la realidad social. Pretendemos que se entienda al presente, pero no sólo para explicarlo, sino como producto de un pasado normalmente actaje y como germen de un futuro transformado; que se mire al futuro, pero no con la expectativa de adquirir poder para imponer ideas, sino con la de discutir las con la finalidad formular la razón social. Pasado, presente y futuro; ser y no ser, se unen en lo real y lo posible de una acción transformadora; de una

- Marcuse, Herbert. ETICA DE LA REVOLUCION. Ed. Taurus. Madrid, España. 1969.
- Marcuse, Herbert. EL FINAL DE LA UTOPIA. Ed. Ariel quincenal. Barcelona, España. 1981.
- Marcuse, Herbert. EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL. Ed. Joaquín Mortiz. México. 1968.
- Marcuse, Herbert. EL MARXISMO SOVIETICO. Alianza Editorial. Colección el libro de bolsillo. Madrid, España. 1975.
- Marcuse, Herbert. RAZON Y REVOLUCION. Alianza editorial. Madrid, España. 1981.
- Mardones, José María. DILECTICA Y SOCIEDAD IRRACIONAL. Ed. Mensajero, Universidad de Deusto. Bilbao, España. 1979.
- Mardones, José María y Nicolás Ursua. FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES. Ed. Fontamara. Colección logos. Barcelona, España. 1982.
- Marx, Carlos. EL CAPITAL. Tomo I. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1976.
- Marx, Karl. ELEMENTOS FUNDAMENTALES PARA LA CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA. 1857-1858. Ed. Siglo XXI. México. 1971.
- Marx, Carlos. MISERIA DE LA FILOSOFIA. Ediciones de Cultura Popular. México. 1974.
- Marx, Carlos. TESIS SOBRE FEUERBACH. Ediciones de Cultura Popular. México. 1977.
- Marx, Carlos y Engels, Federico. MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA. Ed. Progreso. Moscú. 1969.
- Mehering, Franz. CARLOS MARX. Ed. Grijalbo. México. 1967.
- Merle, Marcel. et. al. "EL ESTUDIO CIENTIFICO DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES." Ed. Centro de Relaciones Internacionales. FCPS. UNAM. México. 1978.
- Merle, Marcel. SOCIOLOGIA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES. Ed. Alianza universidad. Madrid, España. 1978.
- Mesa, Roberto. TEORIA Y PRACTICA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES. Ed. Taurus. Madrid. España.
- Mesa, Roberto. "Una propuesta para el desarrollo del estudio de las relaciones internacionales." RELACIONES INTERNACIONALES # 31. Ed. CRI. FCPS. UNAM. México. 1984.
- Morgenthau, Hans J. LA LUCHA POR EL PODER Y POR LA PAZ. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, Argentina. 1963.
- Ojeda Gómez, Mario. "Problemas básicos en el estudio de las relaciones internacionales." FORO INTERNACIONAL. #17. Ed. El Colegio de México. Vol. V. Julio-septiembre. 1964. México.
- Peña Guerrero, Roberto. "La alternativa metodológica para la disciplina de las relaciones internacionales." en. EL ESTUDIO CIENTIFICO...op. cit.
- Plum, Werner. UTOPIAS INGLESAS. Ed. ILDIS. Ediciones Internacionales. Bogotá, Colombia. 1978.
- Popper, Karl R. BUSQUEDA SIN TERMINO. Ed. Tecnos. Madrid, España. 1985.
- Popper, Karl R. CONJETURAS Y REFUTACIONES. El desarrollo del conocimiento científico. Ed. Paidós. Buenos Aires, Argentina. 1983.
- Popper, Karl R. LA LOGICA DE LA INVESTIGACION CIENTIFICA. Ed. Tecnos. S.A. Madrid, España. 1967.
- Popper, Karl R. LA MISERIA DEL HISTORICISMO. Ed. Alianza-Taurus. Madrid, España. 1981.

- Popper, Karl R. LA SOCIEDAD ABIERTA Y SUS ENEMIGOS. Ed. Paidós. Barcelona, España. 1982.
- Powel, Robert. CONCIENCIA EN CRISIS. Ed. Diana. México. 1970.
- Revueltas, José. DIALECTICA DE LA CONCIENCIA. Obras completas. tomo 20. Ed. Era. México. 1982.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. ENSAYOS MARXISTAS SOBRE FILOSOFIA E IDEOLOGIA. Ed. Oceano. España. 1983.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. FILOSOFIA DE LA PRAXIS. Ed. Grijalbo. Colección Teoría y praxis. México. 1980.
- Sauer, Friedrich. FILOSOFOS ALEMANES. Ed. Fondo de Cultura Económica. Colección Popular. México. 1973.
- Schaff, Adam. HISTORIA Y VERDAD. Ed. Grijalbo, México. 1974.
- Schwarzenberger, Georg. LA POLITICA DEL PODER. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1960.
- Seiffert, Helmuth. INTRODUCCION A LA TEORIA DE LA CIENCIA. Ed. Herder. España. 1977.
- Siotis, Jean. "La ciencia política y el estudio de las relaciones internacionales". en PROBLEMAS DE LA CIENCIA POLITICA CONTEMPORANEA. Ed. FCPS. UNAM. México. 1969.
- Tinashoff, Nicolás S. LA TEORIA SOCIOLOGICA. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1977.
- Tomashovski, D. LAS IDEAS LENINISTAS Y LAS RELACIONES INTERNACIONALES CONTEMPORANEAS. Ed Progreso. Moscú. 1974.
- Truyol y Serra, Antonio. LA TEORIA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES COMO SOCIOLOGIA. Ed. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, España. 1973.
- Varios autores. "De la miseria del tiempo presente" DESLINDE #16. Ed. departamento de humanidades. DSDC. UNAM. 1972
- Vranicki, Pedro. HISTORIA DEL MARXISMO. 2 tomos. Ed. Sigueme. Salamanca, España. 1977.
- Weber, Max. ENSAYOS SOBRE METODOLOGIA SOCIOLOGICA. Ed Amorrortu. Argentina. 1978.
- Xirau, Ramón. INTRODUCCION A LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA. Ed. UNAM. México. 1977.
- Zea, Leopoldo. EL POSITIVISMO EN MEXICO. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1981.