

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CARRERA DE FILOSOFÍA
SUA



TESIS que para obtener el grado de Licenciatura en
Filosofía presenta el alumno:

JUAN JOSÉ BAUTISTA SEGALES

“HIPÓTESIS PARA UNA
EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS
SOCIALES DESDE AMÉRICA LATINA”

Asesor: Dr. ENRIQUE DUSSEL A.

Ciudad Universitaria, México D.F. a 1 de Mayo de

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1999



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis 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.

Juan José Bautista Segales

*Hipótesis para una
Epistemología de las ciencias sociales
desde América Latina.*

México, D.F. 1998.

*Para Ana y Pablo
mis padres.*

INDICE

<i>Palabras preliminares.</i>	.5
<i>Introducción general.</i>	.11
CAPITULO I. <i>Introducción a la problemática.</i>	.18
§ 1. Posibilidad y necesidad de una reflexión epistemológica en América Latina.	.19
§ 2. El por qué del pensar epistemológico desde América Latina.	.37
§ 3. La especificidad de la reflexión epistemológica en América Latina.	.46
CAPITULO II. <i>La constitución de la ciencia social y la epistemología.</i>	.54
§ 4. La ciencia natural como pre-supuesto de la ciencia social	.55
§ 5. La crítica constitución de la ciencia social y su relación con la crisis de la ciencia y de la racionalidad.	.66
§ 6. La acrítica recepción de la ciencia social en América Latina.	.83
CAPITULO III. <i>Hacia una fundamentación de la epistemología.</i>	.92
§ 7. La pertinencia de la ontología en la reflexión epistemológica.	.93
§ 8. El uso de la categoría de totalidad como ontología.	.106
§ 9. El uso de la categoría de totalidad como epistemología.	.113
<i>Bibliografía.</i>	.127

PALABRAS PRELIMINARES.

La dis-posición a pensar la realidad de modo radical no surge espontáneamente en ningún ser humano. Hay ciertas afecciones vitales previas que la promueven, la motivan y le dan consistencia; esto es, la dis-posición al pensar es una posición existencial en primera instancia, y luego, cuando se torna en forma de vida se puede transformar recién en teórica. La posición teórica implica entonces una pre-disposición, la cual se produce en el ejercicio de las disposiciones que desplegamos en la vida cotidiana cuando aprehendemos el mundo, sus formas de ser y sus contradicciones.

Las primeras posiciones ingenuas ante el mundo que aprehendemos en la infancia y la juventud, pronto entran en crisis y entonces surgen los por qué. ¿Por qué esto? ¿Por qué aquello? ¿Por qué las cosas son como son? Al principio los por qué preguntan por lo que es ajeno y luego, poco a poco apuntan a la realidad que nos afecta, y es entonces cuando las preguntas dejan de ser abstractas y se toman lacerantes porque afectan directamente a nuestra existencia. El sentido de la pregunta cambia entonces y se torna incómoda cuando pregunta por el ¿por qué hay tanta

miseria? o si no ¿por qué hay tanta hambre? o más precisamente ¿por qué hay tanta injusticia?

Las respuestas surgen al principio de modo inconexo, aisladas y hasta confusas. Las preguntas que uno formula se las emite al hombre común, al de la calle; éste responde como puede porque está tan confuso como uno mismo, de lo que sí está seguro es de su descontento, de su inconformidad por el modo de ser de las relaciones sociales, porque le parecen injustas. Alguien dice por ejemplo: “yo he trabajado toda mi vida, toda mi vida he sido honrado y honesto, he cumplido con el patrón y con el Estado y ¿qué he logrado? Apenas dar de comer mal a mis hijos y a mi mujer. Después de toda una vida de trabajo ¿qué tengo? apenas este traje viejo y este cuerpo gastado que últimamente se enferma de todo”.

Este concierto de respuestas exponen a la realidad en sus contradicciones, la muestran de modo crudo, pero no la explican. Es entonces cuando surge recién la necesidad de teoría pertinente a esta realidad, que nos ayuden a entenderla para poderla exponer y explicar. Uno ya no es tan ingenuo respecto de la vida cotidiana, pero sí lo es respecto de la ciencia social. Con esa ingenuidad uno se pone a devorar ávido aquellas explicaciones teóricas que supuestamente explican verdaderamente el modo de ser de las contradicciones de la realidad social. Se aprende a ver entonces a la realidad desde la perspectiva de lo que dicen esas teorías que dicen ser realmente verdaderas. Como uno es ingenuo y las explicaciones *aparecen* bien coherentes, entonces uno cree de buena fe en esas explicaciones, de tal modo que se convierten en convicciones de la realidad y de uno mismo. Pero, como dice Xavier Zubiri: “La realidad tiene su propia consistencia”. Ella puede soportar muchas interpretaciones, pero sólo hasta cierto punto, porque después ella se expresa como realmente es y no

como nos decían las teorías y es entonces cuando los esquemas y las teorías aparecen como meras idealizaciones o especulaciones de la realidad que a final de cuentas tienen poco que ver con lo que ella haya sido realmente. Lo que sigue entonces son las crisis que no son meramente teóricas, o solamente políticas, sino también existenciales.

Generacionalmente nosotros creíamos que el Materialismo dialéctico era la única teoría científica que explicaba verdaderamente las contradicciones de la realidad social, por ello es que nuestra praxis estaba orientada por esa teoría y por eso mismo creíamos que producto de las contradicciones que producía nuestra sociedad capitalista, ella iba a devenir inevitablemente en la construcción del socialismo. Hasta que llegó julio de 1980¹, salió el ejército a las calles muy bien armado y eliminó, y barrió literalmente con todo el movimiento político, obrero, minero, sindical y estudiantil de ese entonces. Esto es, de pronto lo posible, se transformó imposible. El futuro que preveíamos se cerró. Todos los diagnósticos teórico-políticos que circulaban habitualmente y que proclamaban a los cuatro vientos el advenimiento del socialismo quedaron en el mero papel. Mientras tanto los asesinados y desaparecidos y torturados y exiliados se sumaban y multiplicaban como vivo testimonio del presente. La realidad nunca se

¹El 17 de julio de 1980 hubo en Bolivia un golpe militar de Estado sangriento encabezado por el entonces general Luis García Meza (hoy encarcelado) que truncó la incipiente vida democrática que desde los sectores populares como las amas de casa, los mineros, obreros y estudiantes estuvieron impulsando desde fines de 1977. Con este golpe de estado (que fue algo así como un mortal asesinato del movimiento popular) se inició el proceso del fin de todo el movimiento popular que había surgido desde la revolución boliviana de abril de 1952.

puede equivocar, en cambio la teoría sí.

Cambiar de ropa, de casa o de vivienda es relativamente sencillo. Cambiar de forma de vida es más complicado. Pero, cambiar de forma de razonar o de racionalidad es mucho más complejo. Después de la crisis existencial que supone la pérdida ya no solamente de los compañeros de lucha, sino de un proyecto de vida, los cuestionamientos nos llevaron primero a la crítica del materialismo dialéctico, y después a las versiones que del marxismo circulaban por la época. El problema no era cambiar de una teoría errónea a una correcta, sino entender lo que había pasado en realidad, con la realidad, porque el problema que nos había motivado a intentar pensar nuestra realidad seguía existiendo en ella de modo mucho más agudo, esto es el hambre, la miseria y la injusticia seguían existiendo en lo real-social. Aquí es cuando nació nuestro profundo interés en conocer lo que sea la ciencia social, la lógica de la investigación científica y su metodología como método científico. El problema entonces era conocer el modo como se produce conocimiento verdadero, porque la experiencia que del *error* habíamos tenido había sido cuasi traumática.

Fue entonces cuando iniciamos un proceso lento, muy cuidadoso, ha veces prejuicioso y hasta desconfiado de apertura hacia otras formas posibles de teorización o sea de explicación de lo que sea la realidad humano-social. En este proceso fue que tuvimos el acceso a la obra epistemológica de Hugo Zemelman en 1983. Así como hay crisis existenciales, hay también crisis teóricas. El encuentro con esta propuesta produjo algo así como una crisis, como un quiebre o giro crítico en nuestro proceso de formación porque nos introducía en otra forma de proceder reflexivamente respecto de nuestra realidad; esto es, ya no se trataba de buscar teorías pertinentes o no a nuestra realidad, sino de lo que se trataba era de intentar pensar el modo cómo estábamos

pensando la realidad; dicho de otro modo; ¿tenía sentido seguir pensando nuestra realidad con teorías creadas a partir de otros problemas sociales, pensados en otros espacios históricos, inclusive en otros momentos, épocas o coyunturas, por cientistas sociales que tenían otros proyectos ya sean teóricos o históricos pertinentes a esas otras realidades?

El impacto fue enorme, tanto así que desde ese entonces decidimos empezar de nuevo en el proceso de investigación; esto es de lo que se trataba en adelante era de atreverse a pensar ya no sólo la realidad, sino especialmente la forma o el modo cómo se piensa la realidad, cuando se la está pensando. Para ello construimos una pregunta que se ha tornado en una constante, esto es en una forma de procedimiento en el proceso de producción de nuestro pensamiento: *¿por qué pensamos, lo que pensamos, cuando pensamos?* Esta forma de proceder con el pensar la aplicamos no solamente a nuestra forma de proceder a la hora de atrevernos a pensar, sino inclusive a la propuesta teórica que nos había motivado a proceder de este modo.

Desde ese entonces (han pasado 15 largos años) gracias a este procedimiento se han producido otras tantas crisis teóricas, las cuales han devenido en una profundización de la aproximación a la realidad, en una complejización de la forma de la exposición de la reflexión, la cual produjo cierto distanciamiento de la propuesta epistemológica original, aquella que conocimos cuando *Uso crítico de la teoría* era apenas un grueso manuscrito. La propuesta desde ese entonces ha crecido, el número de conversos también. Por ello mismo es prudente, antes de atreverse a exponer en aquello en que ha devenido la reflexión, saldar cuentas con la propuesta que la motivó y la originó.

Creo que es justo decirlo en este contexto como reconocimiento, lo que he repetido muchas veces en distintos espacios académicos donde tuve la oportunidad de exponer la obra, o el pensamiento epistemológico de Hugo Zemelman, que mi pensamiento tiene poco que ver ya con la obra de Zemelman, pero que sin su obra, habría sido imposible lograr la apertura al pensar del modo como estamos pensando ahora los temas de siempre; ¿por qué hay tanta miseria? ¿por qué hay tanta hambre? ¿por qué hay tanta injusticia social? ¿por qué?

INTRODUCCIÓN

En esta pequeña reflexión se intenta justificar en el sentido de fundamentar argumentativamente el por qué no sólo es posible; sino que es necesaria una epistemología que intente pensar la especificidad propia de la problemática en las que se debaten las ciencias sociales en América Latina. Su problema por ello, no es pensar lo que sea la epistemología de la ciencia¹, ni siquiera de las ciencias sociales en general, sino de la especificidad que la problemática epistemológica adquiere en esta dimensión

¹No es que queramos negar u obviar el diálogo con la epistemología contemporánea, lo que sucede es que para nosotros el debate con ella sería en un posterior tercer momento de una reflexión mayor que pensamos llevar a cabo, cuyo primer momento es esta introducción. Un segundo momento supone un diálogo-crítico constructor de categorías con científicos sociales latinoamericanos que a juicio nuestro han propuesto categorías pertinentes a la construcción de conocimiento social en América Latina, como son René Zavaleta, Hugo Zemelman, Franz Hinkelammert y Enrique Dussel. El tercer momento se propone no solamente articular una propuesta categorial de construcción de conocimiento fruto del diálogo con estos cuatro pensadores latinoamericanos; sino que también con esa articulación enfrentarse recién al debate que supone dialogar con el pensamiento epistemológico de autores como Popper, Lákatos, Kuhn, Feyerabend, Laudan etc. Cfr. Popper, K. *La lógica de la investigación científica*. Ed. Tecnos. Madrid. 1980; Lákatos, I. *La metodología de los programas de investigación científica*. Ed. Alianza. Madrid. 1989; Laudan, L. *Science and Values: The Aims of Science and their Role in scientific Debate*. University of California Press. Berkeley. 1984; Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. Ed. F C E. 1975; Feyerabend, P. *Tratado contra el método*. Ed. Tecnos. Madrid. 1992.

de la realidad social llamada Latinoamérica. En este sentido, intentando ser consecuente con este tipo de reflexión, ella no parte de lo que sea la epistemología en general, para desde ella deducir lo que podría ser, o en aquello que debiera consistir la epistemología en América Latina; sino que su procedimiento es inverso, esto es, parte de la especificidad problemática que la construcción de conocimiento plantea a esta región del planeta; por eso mismo es que hace incapié en el «desde» como lugar, como núcleo problemático a partir del cual se puede pensar, esto es, problematizar de modos mucho más pertinentes las teorizaciones.

Sin embargo conviene aclarar desde el principio lo que entendemos (no como la definimos, porque creemos que éste es un pensar en proceso de construcción) por «epistemología» desde la perspectiva de la especificidad de esta reflexión. Esta reflexión intenta ser un *logos*, es decir, un pensar de la *episteme*, entendida ella no necesariamente como ciencia² (en este sentido a priori no nos afiliamos a ninguna concepción de lo que sea ciencia), sino como proceso gracias al cual se puede crear o producir pensamiento científico. En este sentido, el *logos* como un específico pensar, cuando piensa; lo que intenta llevar con el *logos* al pensar, es el modo cómo piensa un pensador, cuando intenta pensar algo. La noción de *episteme* en este preciso sentido quisiera ser entendida más en su sentido procesual, que como un producto ya acabado, por eso es que esta noción de «epistemología» quisiera ser entendida como el proceso gracias al cual el *logos* como pensar, piensa el proceso de la creación o producción de

²Por ello es que esta «epistemología» no se puede entender como una teoría de la ciencia, porque aunque su labor es altamente abstracta, su objeto no es teórico-abstracto, ni siquiera formalizante; sino que intenta como pensar ubicarse entre el acto reflexivo y la dimensión de realidad tematizada, para desde allí intentar abrir espacios de reflexión entre los presupuestos no tematizados, pero dignos de ser sometidos a la reflexión para intentar promover una apertura del pensar hacia la realidad tematizada.

conocimiento des-mitificador, des-encubridor, o sea liberador de la cárcel en la cual suele constituirse cierto tipo de pensamiento cosificado, que en vez de liberar al pensar, lo que hace es encerrarlo al interior de esquemas, corpus, o marcos categoriales de pensamiento que se creen a sí mismos definitivos.

El «desde» para nosotros empezó siendo Bolivia, poco a poco se transformó en América Latina como totalidad³ a partir de la cual se podía entender de mejor modo esta parte de Latinoamérica que es Bolivia. Después, América Latina se transformó en otra parte de un todo mayor y más complejo como es el tercer mundo, éste último sólo se podía entender en su relación con la otra parte que se constituye en determinante de muchos fenómenos sociales que habitualmente solemos enfrentar, como es el primer mundo. Finalmente éste momento epocal al que solemos llamar modernidad había sido otra parte de otro todo mayor al que llamamos historia, con lo cual la visión que inicialmente teníamos del problema se transformó, no sólo en sentido histórico, sino que también categorial. Sin embargo esta reflexión quiso situarse en un primer momento y nada más, esto es, el «desde» para nosotros, en este contexto es Latinoamérica.

Por ello es que deliberadamente esta reflexión no ha entrado en diálogo con lo que sea la epistemología hoy⁴; y no porque no creamos que sea importante, al contrario. Lo

³El modo como se entiende esta categoría en el contexto de esta reflexión, está explicitado en el capítulo 3, donde se aclara el sentido que la categoría de totalidad adquiere en su uso ontológico y epistemológico respectivamente.

⁴Por supuesto que estamos enterados de las posiciones teóricas que supuestamente ya han superado a la epistemología, o que la han abandonado con un «adiós» cuasi rotundo a la sola posibilidad de una otra epistemología como son los casos de Rorty, e inclusive Taylor. Pensamos sin embargo que estas posiciones responden a otro contexto de realidad y no al que nos estamos refiriendo.

que sucede es que por procedimiento metódico, o sea por exigencia o necesidad de realidad: esta reflexión antes de ponerse a dialogar teóricamente con las epistemologías o teorías de la ciencia conocidas o difundidas habitualmente, necesita aclarar el por qué problemático de su especificidad. Esto es, para dialogar hay que tener de qué dialogar y este diálogo como es teórico y no meramente coloquial, necesita a partir de su propia problemática construir algunas categorías que en el plano de la reflexión estrictamente categorial expresen a la realidad que la inspiró.

En ello radica la especificidad de esta reflexión, por ello es que aspira más que nada a ser una pequeña introducción, más o menos panorámica del por qué surge una preocupación epistemológica de este nivel y con esta pretensión en América Latina. En este sentido es que como forma o manera de dar curso a la especificidad de la reflexión en nuestro continente es que lo circunscribimos en el contexto de la propuesta epistemológica de Hugo Zemelman, no sólo porque nuestras preocupaciones epistemológicas hayan sido motivadas e inspiradas por su obra, sino porque a juicio nuestro su propuesta es la primera que se plantea explícitamente como tema central la necesidad de un pensar epistemológico en Latinoamérica.

Sin embargo hay que aclarar que esta reflexión tampoco se propone ser una introducción al pensamiento epistemológico de Zemelman, sino que lo que se propone es intentar pensar a partir de su propuesta, la pertinencia de la problemática epistemológica en nuestra América, nada más. Por ello es que nuestro tercer capítulo no se propone exponer el pensamiento de Zemelman, sino que intenta pensar la pertinencia de una reflexión ontológica paralela a la intención epistemológica. Nuestra

hipótesis⁵ consiste precisamente en ello, que una reflexión de carácter epistemológico que quiera ser consecuente, necesita reflexionar también en términos ontológicos por la especificidad del problema nuestro. Porque el problema que motiva el surgimiento de una epistemología desde esta perspectiva, es un problema de falta de producción de conocimiento de esta realidad que es Latinoamérica: o sea que el problema es de conocimiento, pero no de conocimiento en general, sino de conocimiento de algo específico como es la realidad histórico-social llamada América Latina.

Lo que estamos sosteniendo es que este nuestro contexto de realidad que tiene su propia especificidad, no está contenido como presupuesto en las ciencias sociales conocidas habitualmente, por ello es que cuando se intenta producir conocimiento científico-social desde la perspectiva de las ciencias sociales standar, lo que se produce como conocimiento no es sino un encubrimiento de la especificidad de nuestros problemas. Por eso es que sostenemos que paralelamente a la reflexión epistemológica el cientista social latinoamericano, debe des-cubrir la concepción que de realidad subyace a las ciencias sociales de las cuales hace uso, para entonces estar abierto a la posibilidad de des-encubrir nuestra específica realidad y la específica historia que la ha producido, por eso es que la «*especificidad*» de reflexión acá se torna capital. En ello reside para nosotros la capacidad de desarrollar una pertinencia de reflexión; esto es, muchas teorizaciones muy interesantes de muchos cientistas sociales en Latinoamérica, además muy elaboradas y con un alto grado de abstracción son totalmente impertinentes para nuestra realidad, o sea que su grado de «*pertinencia*», o de

⁵Lo cual parece una contradicción porque el pensamiento de Hugo Zemelman se propone ir justamente más allá de la lógica hipotético-deductiva. Sin embargo nuestra intención es recuperar la lógica de la construcción de hipótesis en la perspectiva de su permanente cuestionamiento. Esto es, esta nuestra hipótesis está totalmente abierta a la crítica, por eso mismo se presenta en forma hipotética, en estado de apertura a la re-visión y cuestionamiento permanente.

pertenencia tiene poco que ver con lo que sea América Latina, porque más parecen pensados para otros espacios sociales que para los nuestros.

Desde que se inició esta reflexión, ella ha crecido y se ha complejizado tanto en el contenido como en la forma de la problematización, que por eso mismo, por la complejidad del problema es que esta reflexión ha intentado situarse en el plano o nivel de una introducción a un pensar epistemológico; situándose a su vez históricamente en el contexto histórico que la ha motivado, sin intentar debatir ni con las producciones teóricas recientes, ni con los nuevos problemas históricos que nuestro fin de siglo nos está planteando, ello en cierto sentido por prudencia y por otra porque es la primera vez que nos estamos atreviendo a someternos al criterio de la crítica⁶, para desde ella poder replantearnos la posibilidad de continuar con la tarea de profundizar esta necesidad de un pensar epistemológico. Por ello en cierto sentido se entiende la recurrencia de la bibliografía citada que "parece antigua", pero que a juicio nuestro la problemática que la inspiraba sigue siendo tan actual como el presente. Esto es que, en el presente nuestro existen todavía muchas esperanzas nacidas en el pasado con las cuales no hemos saldado cuentas y con las cuales tenemos cierta deuda. Y en la medida en que no saldemos cuentas, avanzar en la perspectiva de ir solucionando los problemas se ha de tornar mucho más problemático.

Por ello es que los dos primeros capítulos intentando ser exploratorios, son en realidad introductorios a la problemática. La pertinencia de los ejemplos es solamente ilustrativa y a la vez expositiva de una intención reflexiva que siendo abstracta intenta

⁶Si bien tenemos algunos antecedentes de publicación de algunas ideas epistemológicas, nunca lo hemos expuesto de modo más o menos ordenado y articulado como ahora. Cfr. *Método y teoría del conocimiento. Un debate*. En Revista Mexicana de Sociología. Año XLIX/VOL XLIX/Núm. 1. A cargo de Hugo Zemelman.

no perder el horizonte problemático real, esto es, estos ascensos y descensos, a juicio nuestro son pertinentes en la medida en que intentan posibilitar que la reflexión no devenga en mera abstracción y que a su vez la recurrencia a los problemas concretos permita una ascensión abstracta pertinente a la problemática que la motiva. Finalmente quisiéramos agradecer la paciencia y el tiempo de los Doctores: Enrique Dussel y Hugo Zemelman, quienes han tenido la gentileza de escuchar y discutir pacientemente muchas de estas inquietudes surgidas a lo largo de estos años de investigación.

CAPITULO I

Introducción a la problemática

§ 1. *Posibilidad y necesidad de una reflexión epistemológica en América Latina.*

El problema del conocimiento en América Latina después de la segunda guerra mundial, surge luego de que ciertos intentos de producción de conocimiento científico entraron en crisis no necesariamente disciplinar, sino de las crisis políticas que se fundaron en esos conocimientos pretendidamente científicos. Por ello es que vamos a intentar introducirnos al tema dando cuenta del por qué surge una preocupación de carácter epistemológico en América Latina, en el contexto de esta problemática: la cual en la medida en que se crearon espacios académicos pertinentes, devino en la producción de un espacio teórico-crítico de primer nivel y que posibilitó el surgimiento de reflexiones teóricas pertinentes a nuestra realidad histórica, gracias a los cuales es posible ahora pensar el modo cómo nos hemos pensado hasta ahora. Por ello es que se puede afirmar que ninguna reflexión abstracta nace porque sí. Siempre hay un contexto histórico-social que la hace posible, el cual cuando es tematizado por la ciencia social y la filosofía, deviene en la posibilidad de que surja lo que se llama pensar¹.

El problema epistemológico tal como empieza a ser planteado en América Latina

¹Lo que se llama pensar surge cuando la reflexión se atreve a tematizar lo que es digno de ser pensado. Lo que es digno de ser pensado en su radicalidad, es lo grave de la época. La gravedad radicaría según Heidegger, no sólo en que no pensamos todavía lo grave de nuestro tiempo, sino en que no pensamos. Cfr. Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Ed. Nova. Buenos Aires. 1964. Esta idea heideggeriana que pudiera aparecer como muy pretenciosa, se torna toda una realidad cuando efectivamente asistimos al ejercicio del pensar. Sólo entonces podemos entender que el problema del pensar atañe no sólo a la ciencia social latinoamericana, sino a la ciencia y filosofía contemporáneas, lo cual parece más grave aún cuando comprobamos que el problema del pensar ya no es solamente teórico, sino de vida o muerte y no de unos cuantos, sino de toda la humanidad. Cfr. Hinkelammert, Franz. *El mapa del emperador*. Ed. DEI. San José - Costa Rica. 1996.

no es un problema que surja como consecuencia de los problemas ocurridos a partir de la década de los 70's, sino que está vinculado directamente con las crisis que experimenta las ciencias sociales constituida en la década de los 50's y de los 60's. Durante esos años se fundaron en varios países latinoamericanos, muchas instituciones académicas de reconocido prestigio, como formativas de científicos sociales que produjeron conocimiento científico respecto de nuestras realidades, conocimiento con el que posteriormente definieron y ayudaron a desarrollar muchos proyectos políticos, sociales, pedagógicos, económicos y hasta culturales. Sin embargo, ocurrió que a partir de la década de los 70's empezó a darse una gran ruptura no sólo de carácter político, sino también ideológico y hasta cultural, la cual afectó a la ciencia social y hasta la filosofía².

¿Qué ocurrió? que esos mismos científicos sociales que habían sido formados en la concepción de una idea de lo que era ciencia, que habían sido exponentes de esa disciplina, en una cantidad enorme de trabajos concretos, que definieron políticas, se encontraron de pronto ante un inmenso fracaso de todo ese campo disciplinario, desde la economía hasta la psicología social, pasando por supuesto por la ciencia política, la pedagogía y la sociología. Se vivió el fracaso, como la traducción de un fracaso científico en un fracaso político. Ese es el hecho y hay que tenerlo muy en cuenta para entender por qué las divagaciones epistemológicas más abstractas tienen una razón de

²Se podría decir inclusive hasta la teología entendida como ciencia social. No es casual el surgimiento de corrientes críticas del *statu quo* y a la vez propositivas del modo de superar el impasse por el cual atravesaba Latinoamérica. Basta con recordar el intenso debate que supuso la economía de la dependencia, el surgimiento de la Pedagogía de la liberación, la Sociología de la liberación, la Teología de la liberación y hasta la Filosofía de la liberación. Por supuesto que toda esta producción teórica supuso un intenso y apasionado movimiento social con marcada tendencia liberadora en toda Latinoamérica.

ser en un momento concreto de la historia de nuestros países.

Sin embargo el problema se siguió complejizando, porque gran parte de la reflexión relativa a la construcción de conocimiento social, se siguió inspirando en los llamados paradigmas epistemológicos elaborados en las ciencias naturales, -a través de esa fascinante producción de la filosofía de la ciencia a la cual tiene acceso el cientista social ya sea de modo directo o indirecto- lo que le ha llevado muchas veces a confundir y a postular los problemas epistemológicos que provienen de las ciencias naturales como si fueran propios del conocimiento social y acá nos encontramos con un segundo gran problema. La reflexión sistemática acerca del fracaso de las ciencias sociales en América Latina en la década de los 70's. se complementa con una necesidad de comenzar a repensar y revisar la pertinencia o impertinencia de las aportaciones epistemológicas de las ciencias naturales hacia las ciencias sociales, porque en ciencia no se trata de afirmar si la postura teórica propia es kuhniana o popperiana, o si tal o cual corriente epistemológica es la correcta o incorrecta, que es en gran medida el estilo dominante en las ciencias sociales inclusive hasta ahora; sino la de ponerse a pensar si la producción epistemológica proveniente de la ciencia natural es pertinente para la tematización de la dimensión de la realidad llamada histórico-social. Dicho de otra manera: ¿es posible servirse de las categorías epistemológicas que provienen de la ciencia natural, cuyo supuesto es la realidad natural; para producir conocimiento social, cuyo supuesto no es similar al de la ciencia natural, sin haber tematizado previamente la pertinencia o impertinencia de los supuestos categoriales de fundamentación propios tanto de la realidad natural, como de la realidad histórico-social sin previa reflexión?

Hay por lo tanto dos experiencias que se construyen: la política y la epistemológica. La política determina la conciencia del fracaso y esa conciencia de fracaso se traduce

en la necesidad de reubicar a las ciencias sociales en su verdadera capacidad no sólo de politicidad, sino también de reflexividad. Sin embargo, no hay que descuidar la otra cara del problema que es revisar la construcción del conocimiento social que también es producto de esta crisis y que lleva a cuestionar al paradigma epistemológico que proviene de las ciencias naturales. Por eso, plantearse como temática los problemas que hay en la construcción del conocimiento, que es la problemática epistemológica, no es un capricho de filósofos; al contrario, es el intento de la ciencia social latinoamericana, de rescatarse como ciencias sociales, un tema hasta hoy monopolizado por los epistemólogos de las ciencias naturales o por los filósofos de las ciencias.

El intento de las ciencias sociales por apropiarse de una temática monopolizada por tradición por la filosofía, da lugar en este momento a un debate epistemológico de primer orden, lo cual exige como tarea primera, apropiarse del discurso filosófico con sus correlatos categoriales, con sus conceptos, inclusive con su propio nivel de abstracción. Comenzar a apropiarse de ese discurso filosófico desde las exigencias que plantea un conocimiento concreto de nuestra realidad, como el desafío que enfrentan las ciencias sociales hoy, parece ser la tarea. Esto implica trasladar el plano de la discusión del filosófico al epistemológico, inclusive al plano metodológico, sin olvidar que el eslabón intermedio está en la discusión epistemológica, la cual tiene que dar cuenta de esos dos planos, sin desmedro del nivel de complejidad de uno y otro.

Por lo tanto no se trata de abandonar la abstracción filosófica, ni obviar las exigencias operativas del método, sino simplemente que el cientista social sea capaz de ejercer la reflexión epistemológica, a la hora de desarrollar la producción de reflexión a la luz de una práctica investigativa. No se trata de buscar fórmulas operativas, sino de reencontrar el nivel propio de explicación de los problemas

abstractos, que en el fondo son los problemas de fundamentación de la construcción del conocimiento social.

Esta empresa no se puede realizar haciendo simplemente el análisis de contenido de conceptos sobre la realidad, es necesario hacer un esfuerzo de exégesis de categorías y conceptos a la luz de una práctica investigativa, porque la única forma de hacer una reflexión abstracta y pertinente a la realidad, es a la luz de una práctica concreta de investigación. Es la práctica concreta de investigación la que tiene que plantear los problemas que orienten las reflexiones más abstractas y éstas a su vez tiendan a retroalimentar y enriquecer las posibilidades de esa práctica de investigación. Esta es una de las razones del por qué los científicos sociales tienen forzosamente que hacer esta reflexión, lo cual quiere decir que el científico social, para constituirse como tal, debiera tener la posibilidad metodológica y técnica de hacer una investigación concreta, lo cual implica que tenga a su vez, la capacidad de pensar en términos teórico-abstractos, en este caso epistemológicos.

Acá nos encontraríamos sin duda, con una limitación que comienza siendo un problema de curriculum, que después termina transformándose en una deformación, que es la ausencia general en las escuelas de ciencias sociales, de todo lo que podríamos llamar, la discusión en torno a los principios de fundamentación de las ciencias, que está absolutamente ausente de la formación intelectual y esto empobrece en extremo al cientista social como profesional. Sin embargo, es preciso aclarar que cuando hacemos una reivindicación del papel de las ciencias sociales en la perspectiva de la discusión epistemológica, estamos alegando por el científico social con formación intelectual, por sobre lo que sería la formación estrictamente técnico profesional, esto quiere decir que; los problemas de la construcción del conocimiento, tiene que hacerse

sobre la base de una formación teórica, práctica y hasta vital, que lo habilite -al cientista social- o lo capacite para formularse los problemas propios de la filosofía de la ciencia. tan simple y tan complejo como eso. Porque solamente en esa medida se va a poder avanzar en los problemas específicos de esta crisis de la construcción del conocimiento social, más allá de la apropiación pertinente o no que se pueda realizar de las categorías que provienen de las ciencias naturales.

El hecho es obvio aunque no lo parezca, pues si se examinara la literatura de la epistemología en general, concerniente a las ciencias naturales, todas ellas están escritas por gente que tiene alguna experiencia central en alguna de las ciencias naturales. Lo paradójico es que de la epistemología del conocimiento social, habla y escribe gente que no sabe ni lo que es la historia como acontecimiento y no sólo como disciplina científica. Tal vez ahora sí tenga sentido preguntarse en ¿cómo vamos a seguir aceptando recetas que provienen de una u otra escuela epistemológica, cuyo supuesto es una disciplina de las ciencias naturales, las cuales presuponen una concepción de lo que sea la realidad natural, concepción que es distinta de la realidad histórico-social? Esto no significa, ni quiere decir que todo aquello que proviene de la ciencia natural sea inútil, lo cual sería absurdo. El problema es simplemente tener un criterio crítico para saber; qué es aquello que podemos apropiarnos de las ciencias físicas y qué no, y este criterio no lo va a dar la epistemología de las ciencias naturales, sino que tendría que surgir de una epistemología de las ciencias sociales.

Habría que matizar sin embargo la afirmación anterior, porque no es gratuita la necesidad de especificidad de la ciencia social frente a la ciencia natural y uno de los motivos a partir de los cuales se podría seguir con esta afirmación es la siguiente: la realidad social, a diferencia de la naturaleza, es una realidad que no está sometida a

regularidades empíricas o de tipo estadístico, idénticas a la de la naturaleza, porque en la realidad social, si bien es cierto que hay dimensiones posibles de regularidad, también hay aquellas que no se someten a ninguna regularidad y que generalmente son desdeñados por los científicos sociales.

Una otra cuestión que también hay que tener en cuenta es que, la realidad social, a diferencia de la naturaleza, es una realidad que se construye, no es por lo tanto una realidad que se limite a ser explicada; es decir, porque en la realidad natural es posible ubicar regularidades, se puede hablar de la formulación de leyes, a partir de las cuales se pueden deducir muchos conocimientos empíricamente verificables. Ahora bien, ¿pasa lo mismo con la realidad histórico social? Durante varias décadas cierta ciencia social de inspiración marxista (más concretamente la inspirada en el materialismo dialéctico) creyó que su corpus teórico tenía el rango de “ciencia” porque había sido capaz de formular leyes históricas, a partir de las cuales se podían deducir cambios históricos en las sociedades. Esto es, si en Europa el materialismo histórico demostró que las sociedades debido al desarrollo de sus propias contradicciones estaban marchando progresivamente del capitalismo, hacia el socialismo (el caso de los socialismos de Europa del este), entonces como América Latina es también una realidad histórica sometida a contradicciones similares, acá también no es que se pueda dar, sino que se va a dar. Paradójicamente esta “lógica del silogismo” sigue presente en la mente de muchos científicos sociales, pero al revés; esto es que, porque el socialismo fue imposible en los países de Europa del este, en América Latina también es imposible el socialismo. Es muy posible que esos científicos sociales ya no sean marxistas, pero la lógica con la cual razonan sigue siendo la misma, la cual no proviene de la ciencia social, sino de la ciencia natural, la cual concibe como presupuesto que la realidad

(natural por supuesto) a pesar del cambio sigue siendo la misma, por ello es que las leyes pueden funcionar indistintamente de un lugar a otro. Ahora bien, en la dimensión de la realidad llamada histórico-social. ¿se podría afirmar que ella a pesar del cambio, sigue siendo la misma?

La formulación de leyes es parte constitutiva de la ciencia natural. para poder explicar el modo de ser de sus fenómenos. Por ejemplo, si lográramos formular las leyes de Kepler, explicaríamos el movimiento de los sistemas planetarios; si pudiéramos formular las leyes de la mecánica clásica, explicaríamos lo que Newton explicó en su momento, la especificidad del movimiento simple en relación al espacio. Viene el señor Einstein y corrige a Newton. Vendrá el señor X y cuestionará a Einstein y así sucesivamente. Seguramente la física está en este momento desarrollando sobre aquello que se ha dado en llamar los hoyos negros del universo y esto es probable que modifique la física de Einstein, porque el parámetro fundamental de Einstein es la velocidad de la luz; si habría una física que planteara el uso del ángulo, evidentemente la física de Einstein quedaría reducido a un ámbito de la realidad, así como quedó reducida a un ámbito de la realidad la mecánica clásica. Pero, qué es aquello que se está haciendo si no es un poco de leyes, leyes que tienen un distinto grado de universalidad, o de periodización, lo que se está ofreciendo claramente son regularidades, susceptibles -todas ellas- de ser reducidas o sometidas a leyes matemáticas.

En el caso de la historia o la sociedad la realidad es distinta, no sólo porque la realidad toda no haya sido conocida, sino porque en la realidad social, hay algo que no existe en otras realidades y ese algo de la sociedad que son su realidad, son *los sujetos sociales*. No se puede entender ninguna dimensión de la realidad social, absolutamente

ninguna -ni el mundo de las ideologías, ni de la economía, ni de la política o del Estado- sino se tiene conciencia clara que quienes crean la realidad social son los sujetos sociales. Pero la realidad de un espacio social, como podría ser un país por ejemplo, no es la realidad sólo de un sujeto, sino de todos los sujetos que impulsan prácticas sociales -ya sean económicas, culturales, ideológicas, pedagógicas, políticas y hasta étnicas- al interior de ese espacio social. Por eso, mal se podría decir que la realidad de un país es exclusivamente la del sujeto dominante, porque lo es también del o de los sujetos dominados.

Cierto historiador francés decía que la historia real de un país, es la relación de la historia dominante con las historias posibles, es decir, que la historia es la historia escrita y aquella que no se alcanzó a escribir. No se puede reducir la historia de un país a lo que es la historia de su clase dominante, porque ésta es sólo una parte, porque a su vez, la historia de la clase dominante, condensa la historia de las clases dominadas, porque no se puede entender ningún actuar de las clases dominantes, sin la presión o no de las clases dominadas.

Por lo tanto, hay que afirmar que existe una historia que se escribió y otra historia que no se alcanzó a escribir, pero que también forma parte de la historia, porque sucede que en los espacios históricos, hay sujetos sociales y estos sujetos se mueven y desarrollan de maneras muy complejas, debido a sus propios intereses y aspiraciones y esto no es sencillo de captarlo, porque acá hay otro elemento que hay tomar en cuenta, porque es una dimensión de la realidad sin la cual no se podría entender el accionar de los sujetos sociales, y es que no hay ninguna realidad histórica que no tenga direccionalidad, o sea tendencia; la cual no necesariamente está indicada en tal o cual teoría, o paradigma por más sofisticado que fuese. Lo que sucede es que los

sujetos sociales construyen una realidad por y para algo, y este es un punto sumamente importante, que podría ser ilustrado por muchos ejemplos provenientes de distintos países latinoamericanos.

Por ejemplo en Chile, durante decenios se pensó que la burguesía por tradición histórica, era democrática: muchos fenómenos propios de su desarrollo -como por ejemplo, el incremento de la masa de votantes, una organización jurídica muy bien normada, etc.- hacían pensar que la dirección general a que apuntaba el proyecto de construcción de la sociedad chilena, estaba dentro de los parámetros de lo que era la direccionalidad del proyecto de la burguesía -esta era una de las convicciones de Allende. Muchos científicos sociales construyeron entonces brillantes tesis acerca de la imposibilidad del golpe militar en Chile. Si existía un contexto histórico que demostraba la imposibilidad de un golpe de estado, mal podía ocurrir, y si sucediera, éste no iba a pasar de un cuartelazo de 24 horas, para inmediatamente entregar el poder al otro segmento de la burguesía que tenía la otra parte del poder en el congreso, pero nunca, en ningún caso, podría darse un régimen militar permanente y, ya sabemos lo que pasó.

Qué sucedió, que aquello que en era principio un fenómeno de proyecto político, pasó a ser ideológico y luego terminó por transformarse en un fenómeno de nivel cultural, lo que lo llevó a convertirse en un *parámetro analítico* de quienes se supone que tienen que construir el conocimiento desde la perspectiva de los sujetos sociales y sus proyectos, y no así desde lo que parece que es, o se supone que sea: y si en ese intento, se parte de cualquier paradigma científico o epistemológico que ha sido construido para reflejar otras exigencias de las cuales no está anoticiado el investigador, o los usuarios de esa metodología, ¿cuál será el resultado? Este es el

punto que hay que destacar por su complejidad, porque el conocimiento social plantea otros problemas mucho más desafiantes, como por ejemplo el de la historia.

El conocimiento social es básicamente el conocimiento del presente. Puede que sea muy elaborado, con categorías muy abstractas y conceptos muy sofisticados y hasta en sus teorizaciones, pero en última instancia es un conocimiento del presente, lo cual tiene sus dificultades. Veamos: las distintas aportaciones a la construcción del conocimiento vengan del paradigma que vengan, expresan una constante y es la exigencia que hay entre el sujeto y el objeto de estudio, lo cual implica un cierto distanciamiento por lo menos temporal.

En las ciencias naturales no hay tanto problema en la medida en que ella puede controlar su objeto, pero esto no ocurre en las ciencias históricas. ellas no pueden ni manipular ni controlar el objeto de estudio. Este es un hecho que ha sido registrado también por la filosofía, en especial por Ernst Bloch. El hace cierta afirmación contundente apoyada en el conjunto de tesis que sobre Feuerbach escribió Marx, para sostener que se puede producir un cambio en la forma de construir conocimiento social, cambiando lo que se llama *el eje arquímido*, o sea el punto de apoyo de la construcción de conocimiento social. Si antes la correlación era presente-pasado; ahora pasaría a ser presente-futuro ¿por qué? Porque el presente no tiene sentido conocerlo sólo como presente; sino que, tiene sentido conocerlo como presente en términos de que contiene posibilidades de futuro. Pero aquí recuperamos entonces la idea anterior, ese futuro no está mecánicamente determinado por el presente, porque hay muchos presentes y justamente por ello muchos futuros posibles. Puesto que en el presente hay muchos factores, algunos de los cuales los conocemos y otros no, que tienen sus direcciones. Si no tenemos un conocimiento en esta perspectiva no sabremos ni cuál

factor es el dominante, ni cuál de ellos le dará en definitiva direccionalidad hacia tal o cual tipo de futuro.

Lo importante de destacar acá es que, cuando producimos conocimiento en la correlación presente-futuro: esto es, cuando nos atrevemos a conocer el presente desde la perspectiva de lo que pudiese ser el futuro, estamos yendo más allá no solo de la habitual concepción de conocimiento como contemplación, sino que lo que en definitiva hacemos es, buscar el vínculo entre teoría y práctica, producir un conocimiento pertinente a una realidad, a una práctica específica y no a cualquiera, porque en definitiva el vínculo de la teoría con la práctica, se da sólo en la medida en que el conocimiento es construido en el ámbito de una praxis específica y no otra.

En consecuencia, el investigador tiene que ser capaz de situarse en un recorte de realidad, en un campo de observación de la realidad que esté en primera medida conformado o configurado por la exigencia de una práctica, y precisamente allí, al interior de ese recorte es desde donde el investigador puede o no hacer la vinculación con la teoría, en tanto la teoría no sea sólo la justificación de esa práctica, sino la posibilidad de definición de prácticas alternativas. Lo interesante de esta manera de construir el conocimiento, es que ella nos habitúa para reconocer prácticas alternativas, a reconocer que en el presente hay coexistencia de sujetos sociales que con sus proyectos y prácticas le imprimen a la realidad orientaciones o direcciones diferentes.

Desde esta perspectiva, ya no se puede deducir mecánicamente el futuro, ni predecirlo a través de una lógica de determinaciones, por ello esta forma de construir el conocimiento implica un desafío y un problema, porque ahora el conocimiento social debe ser capaz de reconocer una coyuntura en un contexto determinado y que sea a su

vez viable para una u otra alternativa. Porque el problema del concepto de lo objetivamente posible, no es que exista de hecho ya, sino que es posible, o sea que es una posibilidad contenida realmente en la realidad.

Con esta reflexión lo que intentamos es enfrentarnos a la lógica de la investigación tal cual la conocemos, porque ella está basada en la idea aristotélica de la verdad como correspondencia. Esta concepción de verdad que ha sido resucitada en el siglo veinte por la ciencias físicas y por aquellas susceptibles de reconocer un lenguaje formalizado, sería bueno cuestionarla desde la perspectiva del reconocimiento de estos problemas, es decir, ver en la construcción de conocimiento social, en qué medida nos permiten resolver los problemas acerca de lo viable y lo no viable, ver en qué medida se puede trabajar con el concepto de verdad de las ciencias naturales, cuando lo que queremos es reconocer lo que es objetivamente posible en una realidad histórica que intentamos transformar, este es el problema.

Es un problema en la medida en que toca otros tantos fenómenos dignos de ser problematizados, como el de la identidad o no de los fenómenos sociales, o el de la viabilidad, pero lo importante acá es reconocer que es un problema especulativo, que surge del esfuerzo de buscar la relación entre teoría y práctica, la cual no se encuentra en un razonamiento silogístico, ni deductivo, más bien es un razonamiento que surge a partir de la constatación de que la realidad social tiene su propia especificidad, que la producción de su conocimiento obliga a dar ciertos pasos que llevan a determinados procesos reflexivos que están plenamente en discusión, no están nada resueltos y por eso mismo no podemos guiarnos mecánicamente por ellos, ni aplicarlos ingenuamente. Este es un punto que tiene que resolverse no sólo en el plano especulativo, sino también en la confrontación de lo que es una concepción paradigmática y la cuestión

epistemológica, en el marco de una práctica de investigación. En este esfuerzo de confrontación entre concepciones epistemológicas y exigencias prácticas de investigación es donde se puede reconocer las potencialidades de algunos paradigmas abiertos a la realidad y otros que no lo son.

La situación es bastante compleja como para no atreverse a pensar en ello, porque en el proceso de investigación de nuestras realidades pueden darse desfases intelectuales lúcidos, como el que ejemplificamos más arriba recordando los años 70 en Chile, ahí hubo un desface racional explícito, no fue un acto de fe, por ello es preciso resaltar como problema la constitución del científico social capaz de enriquecer su propia capacidad de apertura a la realidad. Por esto es que se toma central el debate de la razón y su capacidad de construir conexiones con la realidad cada vez más lúcidas, más apropiadoras, para que el intelectual en la construcción del conocimiento de la realidad histórico-concreta pueda reconocer y construir horizontes en términos de que los sujetos sociales sean capaces de apropiarse de ese conocimiento y reconstruirlo de acuerdo a la pertinencia de los proyectos. Evidentemente ello tiene que ver con que si los procesos son o no irreversibles. Tiene que ver con las escalas históricas de tiempo en la medida en que estamos trabajando con procesos humanos y no a escala cósmica, por eso importa el tema de la irreversibilidad o no de la historia.

La historia tiene muchas direcciones posibles, muchas de ellas coexistentes, porque son producidas por actores sociales que se mueven de un sector a otro con mucha facilidad, entonces ¿cómo reconocemos la direccionalidad de ellas? Lo que en definitiva plantea este tipo de construcción de conocimiento social, es la construcción de una realidad deseada, querida, o sea buscada. Este otro problema involucra de lleno el de la construcción de los sujetos sociales, el cual ya no es un problema

epistemológico, o dicho de otro modo, *la construcción de los sujetos sociales es la temática central*. No partir de los sujetos ya constituidos como suele ocurrir normalmente, que se parte de la idea de los sujetos sociales ya existentes y ya concebidos de tal o cual modo, a los cuales se los transforma en premisa, y por medio de una deducción se sacan las conclusiones lógicas del caso, que es lo que habitualmente sucede.

Como los sujetos sociales nunca están constituidos de una vez y para siempre, el problema central, o sea real, no meramente especulativo, es el relativo a la forma de su construcción, pero ésta está estrechamente ligada con la idea de direccionalidad múltiple de la historia y que sale al paso de este falso dilema de reversibilidad o irreversibilidad de la historia. Empieza a ser un problema de construcción de conocimiento cuando se constata que no se puede conocer a un sujeto social si no es al paso de cómo reflexiono cuando construyo ese conocimiento.

Sin embargo surge acá otro problema: el de los diagnósticos, que comenzó siendo tan necesario y terminó como algo inútil, porque fue gradualmente reducido a una lógica normativa absurda, que era la que utilizaban los organismos internacionales, tanto como los nacionales. No obstante había aquí un problema no reconocido, de que hacer un diagnóstico de cualquier realidad, era en el fondo reconocer el campo histórico de opciones viables. Lo que normalmente hacen las ciencias sociales es buscar las condiciones para que se hagan posibles ciertas metas predeterminadas. A lo máximo a que llegan éstas en un supremo esfuerzo de imaginación, es a fijarse metas alternativas. Pero el problema lógico que está en el fondo, es que la realidad es mucho más que las metas, en la medida en que las metas, o los diagnósticos, no tienen en cuenta entre otras cosas, que la realidad no es sólo aquello que se dice desde el nivel

científico propio, sino que la realidad es muchísimo más de lo que se dice, o se llega a percibir, ese es el problema y eso es lo que en definitiva hay que pensar.

Por lo tanto, pueden estar existiendo o coexistiendo en la realidad proyectos societales en estado empírico-prácticos, no necesariamente racionalizados de modo programático y sin embargo estar influyendo de modo determinante en una realidad nacional. Este problema nos conduce a rescatar o recuperar una dimensión importante de la vida social como dimensión epistemológica, o como ángulo desde el cual se puede construir esto que llamamos como *dimensión de lo político*. Este desafío del conocimiento del presente y en tanto presente vinculado a la práctica, es por definición un conflicto político que no es conocimiento social necesariamente, sino historiográfico aún cuando su contenido sea económico, antropológico, etc. y la diferencia, está dada por el parámetro del tiempo; aquí es donde el presente es fundamental. Por ello es que rescatar lo político es complejo, cuasi arbitrario y hasta azaroso como aquello que no es posible deducirse de ninguna lógica; pero que tiene su lógica y eso es lo que hay que saber descubrir y por ello se precisa una gran capacidad problemática³.

Porque en el mundo de lo político, o sea en esa dimensión de la realidad llamada política hay una dimensión que no necesariamente está sometida a regularidades que

³Siempre es bueno recordar que muchas grandes verdades de las ciencias naturales han sido encontradas a pesar de los investigadores. Kepler es uno de esos hermosos ejemplos. Era él un hombre místico, profundamente religioso pero de una gran capacidad problemática. La problemática de Kepler es la de todo gran hombre de ciencia como la de Pitágoras o Copérnico. Buscaba él las esferas perfectas y ello lo motivó a ubicar el movimiento de los astros, en ese intento descubre la elipse, y cuando la describe matemáticamente, no lo reconoce como hallazgo. Sin embargo, destaca como grandes hallazgos cosas que no tienen validez; ¿por qué? Simplemente porque esos hallazgos eran congruentes con sus supuestos teológicos, mientras que la elipse rompía con el presupuesto de que el movimiento perfecto era el circular, por tanto cualquier hallazgo en la realidad que no correspondiera con ese presupuesto, era para él un error. Digamos entonces que la ley del movimiento elíptico lo encontró por error y lo encontró a pesar de él.

son las que caracterizan al mundo de lo histórico. Pero, el hecho de que no lo esté, no significa que no sea importante para la reconstrucción político-social de la realidad, a la hora de producir su propio conocimiento, especialmente cuando en las últimas décadas ha crecido la capacidad del hombre de actuar sobre la realidad. Por ejemplo, los planificadores que son un conjunto de hombres que pretenden actuar sobre la realidad y que creen que pueden influir sobre ella, por primera vez en la historia se sienten capaces de teorizar sobre ello. Esto es lo que sucedió con las llamadas transiciones del capitalismo al socialismo y después con las transiciones del socialismo a la economía de mercado y últimamente con las transiciones de las economías capitalistas, a las economías de mercado neoliberal más propiamente. Si nos detenemos un poco en este fenómeno, tal vez podamos comprobar que los pasajes del esclavismo al feudalismo y del feudalismo al capitalismo fueron pasajes o pasos sin siquiera un intento de teorización, porque el proceso fue práctico-empírico, no es que no haya sido racional, lo que pasa es que fue cuasi intuitivo, sin una reflexión deliberada y sistemática, es decir, nadie teorizó sobre las contradicciones, sobre los pasos de un modo de producción a otro, salvo algunos estudios de tipo cuasi autobiográficos donde no hay propiamente la conciencia de todo el horizonte histórico que se está viviendo.

Sin embargo, en el presente la capacidad de teorizar sobre el futuro, implica la exigencia de actuar, porque en el proyecto de la construcción de sociedades hay el imperativo y la conciencia de la necesidad de la acción, lo cual está ubicando de alguna manera el problema de lo político. Es interesante el modo cómo por ejemplo Gramsci define al partido; el partido político -dice- "es aquello que permite hacer real, aquello que está contenido como potencial en la realidad"; esto es, se está hablando de un actor capaz de reconocer las potencialidades que están contenidas en la realidad, que tiene

una función: que es la de reconocer aquello que hay de potencial en la realidad para hacerlo real. Esta es una idea casi filosófica muy pertinente a nuestro debate epistemológico, porque está incluida en ella una concepción epistemológica del partido político, lo cual enfatiza esta capacidad del hombre racional, lúcida y conciente de poder reconocer lo que permite construir el futuro. Porque si el cientista social o el político no puede reconocer lo que deviene como transcoyuntural no puedo construir el futuro, porque la utopia social no es producto de la invención.

Entonces no se trata de determinar si la razón la tiene el autor X o el autor Y que proviene de las ciencias naturales, sino que lo que se pretende es desarrollar una realidad contenida en la propia realidad, pero no desarrollada y además hacerla a partir de las particularidades que tiene el conocimiento social. De lo que se trata entonces es de desarrollar una teoría que permita abrirse a la riqueza de la realidad y vigilarla a su vez con la práctica investigativa, este es el punto.

Ahora bien, cualquier apropiación intelectual o racional de la realidad, presupone fundamentalmente alguna mediación de conceptos y abstracciones, lo cual quiere decir que para apropiarse de la realidad, hay que construir una conexión con ella, de lo contrario sería una apropiación no mediada como la poética, o la mística. En este sentido es que podemos problematizar el concepto o la lógica de la verdad, al interior de lo que denominamos como reconocimiento de opciones; porque si un investigador se atiene sólo a la lógica de la verdad puede que la realidad se le aparezca como X, porque eso es lo que se deduce de sus hipótesis, y sucede que la realidad es otra cosa ¿qué sucede entonces? Se produce un error, que puede devenir en pésimos diagnósticos de la realidad social. Dicho de otro modo, el trabajo epistemológico no consiste tanto en establecer una correspondencia, sino en entablar una estructura

conceptual que le permita al investigador construir un abanico de alternativas posibles.

Esta idea está asociada con la idea de que la especificidad de la reflexión epistemológica está cuasi obligada a detenerse a pensar en supuestos demasiado obvios, los cuales suelen no serlo habitualmente y por ello mismo suelen constituirse en obstáculos no sólo epistemológicos, sino cognitivos, los que se traducen en velos que impiden reconocer las contradicciones propias o específicas de la realidad que se pretende conocer. Por ello es que cuestionar lo obvio, suele ser la tarea inmediata, el primer obstáculo a salvar.

Preguntar por lo que habitualmente no se suele hacerlo, a partir de lo cual se puede estructurar o formular otras preguntas que permitan avanzar en el proceso de profundización y pertenencia respecto de la realidad que se quiere transformar, aparece hoy como un gran desafío para la ciencia social que quiera seguir aspirando a ser ciencia y no a reducirse a mera explicación cuantitativo-descriptiva y exquisita del orden imperante⁴. Esto es; si alguien se atreve a cuestionar algo que es aceptado por todos como obvio, es posible que se transforme en un genio, si se atreve a cuestionarlo de modo sistemático. El problema ahora es cuestionar la obviedad de la modernidad y su secuela posmoderna, que aparecen hoy como si fueran lo incuestionable.

§ 2. *El por qué del pensar epistemológico en América Latina.*

No basta con que en la realidad estén dadas las condiciones histórico-empíricas para

⁴Einstein es un claro ejemplo del hombre de ciencia, porque él se atrevió a cuestionar algo que era demasiado obvio, como es la simultaneidad de tiempo y espacio.

que debido al cuestionamiento que ello provoca, surja lo que acá entendemos como reflexión epistemológica, porque es necesario que se dé no sólo la conciencia del hecho, sino la necesidad conciente, o sea predicativa de que es necesario reflexionar en términos abstractos para intentar alguna posible formalización racional del hecho histórico. De ahí el surgimiento y la pertinencia de la actitud crítica en toda la dimensión que ella contiene; esto es, como forma de vida y no como mero inconformismo.

La radicalidad de la actitud crítica deviene pues en su profundización; ella ya no se limita a cuestionar el presente, sino que ella debe atreverse a cuestionar sus presupuestos. La actitud crítica respecto de este tiempo epocal que parta en la reflexión de los mismos supuestos sobre los que ella se edifica, está condenada al fracaso, por las grandes y serias limitaciones que contiene en sí, para su posible superación. Lo que sin embargo hará es limitarse a desarrollar la crítica en el marco de las limitaciones que ésta contiene, lo cual a devenido casi siempre en la constante perpetuación de este tiempo histórico, el de la modernidad.

La falta de reflexión teórica⁵ en este plano del análisis -el de los presupuestos ontológicos sobre los que se sostiene la modernidad- ha devenido casi siempre, en el desconocimiento de la naturaleza de aquello contra lo cual se lucha. Muchos

⁵ “«Toda teoría es gris», hace decir Goethe a Mefistófeles en su sermoneo al estudiante, a quien lleva por la nariz, la frase fue ideología ya desde el principio; también fue engaño, puesto que no es tan verde el árbol de la vida plantado por los prácticos... El diputado imbécil de la caricatura de Doré, que se gloria: «Señores, yo soy ante todo práctico», revela ser un pobre diablo incapaz de ver más allá de los problemas que lo acosan y que sin embargo se cree importante; su gesto denuncia al espíritu de la praxis, como tal, de falta de espíritu... El que piensa opone resistencia; más cómodo es seguir la corriente... Sólo piensa quien no se limita a aceptar pasivamente lo dado”. Cfr. Adorno, Theodor. *Consignas*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1973. Pp. 159-163- 165.

intelectuales, políticos y reconocidos hombres de gran trayectoria de lucha cuando, en el intento de criticar a la modernidad y anunciar los grandes males que ella contiene y engendra, lo único que al final hacen es seguir expresando a la modernidad, o sea a lo mismo, con otras palabras, por supuesto bien intencionadas.

Una reflexión epistemológica profunda respecto de lo real, ha de devenir en el cuestionamiento ontológico del ser de la modernidad, lo que ha de permitir modificar la relación con la realidad, la ha de cualificar en la perspectiva de generar condiciones de posibilidad para la superación de la modernidad, la cual se yergue hoy como horizonte cuasi irrebalsable de cognoscibilidad, y producción y reproducción de la vida. Con esto lo que queremos afirmar desde el principio, es la inescindible unidad de ontología y epistemología; esto es que, una reflexión epistemológica inspirada en el cuestionamiento de la modernidad, al margen de la reflexión relativa al cuestionamiento de los presupuestos ontológicos sobre los que ella se yergue, carece de sentido crítico⁶.

La actitud crítica nació y se constituyó como actitud transformadora del orden imperante. Ésta es todavía una cuestión pendiente, no resuelta aún ni teórica, ni prácticamente. El verdadero objeto a transformar sigue siendo el tiempo histórico que ha producido la sociedad moderna. Será imposible superarla sin conocerla, es decir, sin conocer el modo cómo ella ha devenido, el modo cómo ella ha constituido la historia, las relaciones sociales, la economía, la pedagogía, la democracia, y hasta la subjetividad. Producir entonces una de-STRUCCIÓN de la historia de la modernidad parece

⁶Esta es una de las grandes lecciones críticas que se puede aprender todavía de Marx, la que generalmente se ha descuidado por ignorancia, o porque no se reconoció la importancia y la naturaleza de este tipo de reflexión tendiente a cuestionar los presupuestos no sólo teóricos, sino fundamentalmente epocales. El prejuicio confundía a Marx con la actitud transformadora, esto es que, muchos pensaban que bastaba con ser marxista para ser un auténtico revolucionario.

una tarea pendiente que tendrá que hacerla conjuntamente la ciencia social y la filosofía.

La crítica ingenua todavía piensa que el objeto a transformar está solamente allá afuera; por eso ha veces la crítica deviene en vulgar crítica, es decir, en unilateral crítica. Es constitutiva a la actitud crítica, la auto-crítica; sin ella es imposible la auto-conciencia, y sin ésta es imposible la conciencia histórica, la cual es fundamental a la hora de querer producir conocimiento transformador de la realidad. Por esto se dice que la crítica que no ejerza la auto-crítica es demagógica. Hay por lo tanto una *crítica funcional al sistema*, la que se debe distinguir de la *crítica cuestionadora del sistema*. La primera, porque no critica los presupuestos, deja intacto el orden imperante. La segunda, porque empieza criticando los presupuestos ontológicos es cuestionadora del sistema⁷.

Sin embargo, la producción de la reflexión crítica está empezando a ser subsumida por el tiempo de circulación del capital, o sea por la velocidad vertiginosa con la que hoy se vive. Se escribe mucho, se publica mucho, también se lee mucho; pero se reflexiona muy poco. Lo que se llama *pensar*, está empezando a agonizar. En la comunidad científica también se habla de modas teóricas⁸; antaño se era marxista, luego

⁷"Lo que la teoría tradicional se permite admitir sin más como existente,... son cuestionadas por el pensamiento crítico... La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente: solo expresa su secreto". Cfr. Horkheimer, Max. *Teoría crítica*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1990. Pág. 248.

⁸"Quienes fomentan la moda de una idea no la usan para un servicio ocasional: más bien acentúan su pretensión de verdad, y rechazan la pretensión equivalente de cualquier otra idea. Lo que no esté de moda sería automáticamente erróneo... La 'última moda' no sería última porque fuese recién llegada, sino porque acabaría con todas las modas... La moda pasa, la verdad se queda. Si no se queda es porque no era verdad... La moda es mortífera". Cfr. Nicol, Eduardo. *La primera teoría de la praxis*. Ed. UNAM. México. 1978. Págs. 6 y 7.

kuhniano, o foucaultiano, después muchos se convirtieron en habermasianos, los cuales todavía creen en la democracia. Hoy sin embargo, ya empiezan a aparecer los posmodernos, los que no creen en nada. Hay tantas corrientes teóricas como mercancías en el mercado, para escoger a gusto o medida. Se discute mucho, se dialoga poco. Se reúnen los científicos sociales para "discutir"; es decir, para demostrar que la posición teórica propia es la mejor, la superior, o la auténticamente verdadera. El objetivo en este plano ya no es conocer ni dar razón, sino demostrar que ^{se} tiene razón, y se cree que se logra, cuando se tiene mayoría de votos, de aplausos, cuando no por razón de fuerza. Se confunde el carisma con el saber. Se confunde el saber con la abundancia de información; en fin, la experiencia con el conocimiento. Quien mucho actúa, generalmente reflexiona poco. Quien solamente lee, generalmente se limita a impresionar a los menos leídos.

Los que antaño creían que el marxismo era sinónimo de verdad absoluta, hoy no creen que la verdad sea posible, por eso es que creen que ser relativista es estar a la altura de los tiempos. Los que siempre fueron antimarxistas, afirman a voz en cuello que la historia les dió la razón y que el capitalismo siempre fue y es la única alternativa. Por eso es que ya no les parece descabellado hablar del fin de la historia, porque ya no sería posible pensar en una realidad más allá o mejor que esta, que sería lo mejor que la humanidad pudo crear, por ello mismo es que pensar en una posible utopía sería la posición menos realista.

En fin, también están los que creen que la historia demostró que el método científico siempre lo tuvo la *science*, esto es la ciencia natural y que sería imposible que las ciencias históricas pudiesen ellas por sí mismas adquirir el status de ciencia si no copian o adquieren como suyo el método científico.

En efecto, se podría decir que la ciencia social vive una situación innegable de "crisis", o de desconcierto. Sin embargo es menester recordar que en las situaciones de crisis, suelen plantearse condiciones de posibilidad justamente para la superación de ella. Muchos cientista sociales en América Latina, a pesar de estos fenómenos negativos, continúan trabajando y produciendo conocimiento social pertinente a nuestras realidades, porque si bien es cierto que la realidad histórica ha cambiado, también es cierto que el problema fundamental no solo que permanece, sino que se está agudizando.

Una consideración crítica que quiera devenir en radical crítica, no puede dejar de lado estos problemas, ni puede limitarse a dar respuestas fáciles que más que ayudar a aclarar los problemas, confunde y contribuye a seguir produciendo encubrimiento de la problemática fundamental de nuestra realidad. Las crisis no sólo conllevan limitaciones, sino también posibilidades negativas y positivas. Hay que desarrollar las positivas.

Sin embargo, la radicalidad de la crisis impone la radicalidad en la actitud crítica. Hay que cavar en las entrañas del presente con una actitud sumamente aguda y lúcida, porque en la crisis es donde con más riqueza de contradicciones suelen expresarse los fenómenos de la realidad social. En la crisis suele ofrecerse como algo concentrado la historia. Esto es, la crisis puede generar un horizonte de cognoscibilidad a partir del cual se torna posible conocer la complejidad de lo real en toda su riqueza y diversidad, la que suele mostrar la riqueza y multiplicidad de determinaciones que contiene la realidad, las cuales no siempre se muestran en situaciones de normalidad. Es tarea de una reflexión epistemológica transformar en objeto de investigación esa multiplicidad de determinaciones que aparecen en esta situación crítica.

Nos encontramos pues en una situación sin igual, porque en crisis no sólo están las ciencias sociales, sino la racionalidad en general. Lo cual no quiere decir que esté en crisis sólo la teoría, sino la vida misma⁹. Se está pues en una situación crítica y problemática a la vez. Frente al reconocimiento de este panorama surgen muchas preguntas, muchas dudas, muchas interrogantes, ¿qué actitud asumir? ¿qué posición tomar?

Hay lecciones del pasado que desde el presente hay que retomarlas en toda su radicalidad como el de la constitución del pensamiento de Marx, porque éste nació no sólo criticando la realidad, sino siendo crítico él mismo; es decir, hoy el pensamiento crítico debe abocarse no sólo a producir un conocimiento crítico tendiente a la superación de los grandes problemas que plantea hoy la realidad, en la perspectiva de su posible transformación; sino que ella misma debe, para seguir siendo lo que fue, actuar transformándose a sí misma. Este proceso implica que la crítica debe ser profundamente autoreflexiva; es decir, debe pensar-reflexionar de tal modo el presente como si fuera la última vez. Porque en el ejercicio de este tipo de reflexión no está en juego solamente la validez de una teoría, doctrina o escuela, ni siquiera de la teoría misma, sino vidas humanas, las de los oprimidos y de las víctimas en general; es decir lo que está en juego, o sea en peligro, es la vida humana. Por eso se dice, lo cual no es

⁹Es sintomático que muchos intentos de transformación o innovación teórica partan de diagnósticos críticos del mundo de la vida, como es el caso de Habermas, quien muestra cómo la racionalidad teleológica instrumental, fundada en el paradigma de la conciencia puede desconstituir las formas comunitarias integradoras de la vida, lo cual produce no sólo una pérdida de sentido, sino también de libertad. "La racionalización del mundo de la vida hace posible un tipo de integración sistémica que entra en competencia con el principio de integración que es el entendimiento y que, bajo determinadas condiciones, puede incluso reobrar, con efectos desintegradores, sobre el mundo de la vida". Cfr. Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Ed. Taurus. Madrid. 1989. Vol. 1. Pág. 437.

ninguna exageración que: por la construcción de conocimiento científico de la dimensión de la realidad llamada humano social, "no es tan sólo tinta lo que corre, sino también sangre humana"¹⁰. La historia ha mostrado que los fracasos políticos o económicos suelen estar fundados en diagnósticos equivocados acerca de la realidad, los cuales generalmente suelen construirlo los científicos sociales. Lamentablemente quienes padecen o sufren las consecuencias de esos "errores" no son los propios políticos o teóricos, sino las sociedades.

No puede haber pues, pensamiento crítico si no es como aquel pensar que se atreve a romper con los marcos racionales que como ataduras impone la tradición o la normalidad: sino es desconstruyendo las limitaciones que impone la familiaridad y la cotidianidad. El pensar como compromiso con el presente intenta en este sentido desconcertar a las opiniones tradicionales con preguntas implacables para intentar una sistemática de-strucción de la historia del presente para reconocer los presupuestos fundamentales sobre los que se yergue la época que nos ha tocado vivir; o sea de lo que se trata es de cuestionar a la época actual; la cual desde el derrumbe de los "socialismos reales" aparece como incuestionable.

Por ello afirmamos que la crítica en este contexto tiene que transformarse a si misma para ponerse a la altura no sólo de la situación, sino de la empresa que va a emprender; por eso es que la situación es doblemente crítica. Esta vez la especificidad de la situación, impone a la crítica una modalidad excepcional, lo cual quiere decir que la crítica debe transformarse, porque la situación de crisis misma ha puesto en crisis a la crítica, a tal grado que la crítica ya no critica. La situación impone una cualificación

¹⁰Cfr. Sebreli, Juan José; en "prólogo" a: Tran-Duc-Thao, *El materialismo de Hegel*. Ed. Siglo Veinte. Buenos Aires. 1974. Pág. 16.

de la crítica para que ésta no devenga en vulgar crítica, la que generalmente no ayuda a entender las reales contradicciones en las que se debate la humanidad hoy. Por eso es que la crítica no puede ni debe limitarse a discrepar o refutar; la crítica no puede reducirse a una actitud orientada a encontrar defectos o errores en lo criticado. En fin, la actitud crítica no debiera limitarse a polemizar con otras doctrinas, ni a marcar diferencias entre la propia y las demás.

Cuando la situación es de crisis generalizada, la crítica no ha de ser doctrinaria o partidaria. Cuando la realidad total está en crisis, la crítica ha de ser histórica, es decir constructiva, o sea propositiva y ha de serlo en la medida en que desconstruya. La crítica histórica ha de contribuir a descubrir los motivos y razones de la crisis. La crítica se ha de tomar en condición de posibilidad en cuanto colabore con la comprensión, en cuanto ayude a entender y a hacer apreciaciones cabales de la situación histórica y por eso mismo ha de ser profunda y antidogmática. Una crítica unilateral, externa y fácil, aunque sea actual se torna retrógrada, porque no ayuda a entender el origen de la crisis. Por ello es que la actitud crítica ha de dialogar con el presente y con el pasado, (lo cual quiere decir que no se puede asumir una actitud nihilista del pasado) desde la perspectiva de un futuro deseado y anhelado, para mostrar el problema de modo nitido; no solamente cómo es y cómo ha llegado a ser; sino cómo podría o debiera ser.

Si alguien se ha cuestionado y se ha puesto a reflexionar alguna vez sobre estos problemas, entonces se acercará a dialogar; de lo contrario pasará de largo, porque sólo se busca respuestas cuando la interrogación existe, o cuando la duda inspira a la reflexión. La generalidad de las veces, la actitud del cientista social suele ser similar a la del pensamiento común; esto es que, ya no se cree en que se pueda remontar o superar la crítica situación actual; por eso es que aunque se proponga posibles

respuestas. éstas pasan inadvertidas y desapercibidas como si proponer posibles respuestas fuera ya imposible; entonces ni se las entiende, ni se las toma en cuenta y pasan como si nunca hubiesen existido¹¹.

§ 3. *La especificidad de la reflexión epistemológica en América Latina.*

No basta con afirmar que necesitamos una nueva epistemología, sino que hay que dar razón de esta necesidad. Los motivos y las razones se complejizan cuando de lo que se trata no es tan sólo de producir una epistemología en sentido general, sino una epistemología de las ciencias sociales problematizada a partir de la situación histórica concreta latinoamericana. Esto es que, cuando hablamos de una epistemología de las ciencias sociales, en primera instancia nos estamos refiriendo a una epistemología que se atreve a pensar no desde una situación generalizada, sino de una realidad específica como es la latinoamericana lo cual parece contradictorio, porque supuestamente la ciencia es universal. Ahora de lo que se trata es de preguntarse si lo es: esto es que, hay que empezar a dudar sistemáticamente de lo que es obvio.

Las razones fundamentales principian por el principio, esto es: ¿es posible una epistemología de las ciencias sociales? Si la respuesta es afirmativa habría que

¹¹Desgraciadamente es el caso de científicos sociales y filósofos de nuestro medio Latinoamericano, que produjeron obras críticas y propositivas a la vez, cuyas obras pasan como inéditas no sólo ante el medio intelectual euro-norteamericano, sino inclusive en el nuestro. Tal vez el caso más trágico sea el de René Zavaleta Mercado, quien en vida propuso un núcleo categorial muy rico a partir del cual se puede pensar con rigor nuestras tan "abigarradas" realidades.

preguntarse entonces: ¿cómo es ella posible? Y para darle más fundamento a la pregunta habría que interrogar por las condiciones históricas que hacen posible pensar en la posibilidad de una epistemología de las ciencias sociales. Porque la interrogación ha de tener sentido si se reconoce el problema; pero ¿cuál es éste? o mejor: ¿cuáles son los problemas que permiten pensar en la posibilidad de una epistemología de las ciencias sociales?

De hecho los problemas son muchos, pero uno de ellos puede considerarse como central desde esta perspectiva: el problema de la crisis no sólo de las ciencias sociales, sino el de la racionalidad en general. Esta situación sin embargo impone la manera de reflexionar, la cual no puede ser unívoca sino abierta y desprejuiciada, es decir crítica ella misma. A su vez, el reconocimiento del fenómeno de la crisis ha de cambiar inclusive la manera de comunicar la indagación, la cual ha de ser constantemente interrogativa, es decir, reflexiva ella misma. Y por ello mismo no puede aspirar a plantear soluciones inmediatas, sino solamente limitarse a proponer criterios a partir de los cuales se pueda construir posibles respuestas desde las distintas formas de acceso que la ciencia social tiene respecto de la realidad.

Dicho de otro modo, la posibilidad de una epistemología de las ciencias sociales no surge del vacío, ni de la genial imaginación de un pensador solitario por más grande que éste sea; al contrario, hay circunstancias históricas que permiten pensar primero en el reconocimiento del problema y segundo; producto de una toma de conciencia o posición respecto de éste, pensar en la posibilidad de plantearse como posible respuesta, una nueva epistemología que esté a la altura de la nueva situación. Por ello afirmamos que es posible y necesaria, o sea legítima la pretensión de plantearse una nueva u otra epistemología de las ciencias sociales. Sin embargo este reconocimiento

contiene la necesidad de una revisión crítica de los motivos y razones por los cuales ha permanecido como posibilidad latente y no explícita; entraña pues una indagación profunda de las mismas.

Proponer ideas nuevas sobre la base de una revisión crítica de las tradicionales, acaso requiera de un esfuerzo de comprensión mayor que la simple aceptación no sólo de ellas, sino de lo dado como realidad. Esto sin embargo es posible solamente como diálogo profundo y fecundo con el presente; con las visiones que tenemos del pasado desde la perspectiva, no del futuro que se nos quiere imponer; sino desde un futuro en el cual todos puedan desplegar lo que hasta hoy entendemos como vida humana. De ahí la especificidad de esta epistemología la cual no se plantea una reflexión abstracta, ni formal del conocimiento en general. De lo que se trata entonces es de plantearse la posibilidad de una epistemología de las ciencias sociales cuya tematización no tiene que ver sólo con lo que es en tanto que dado, sino con lo que podría ser como proyecto deseado y que no existe en la realidad, pero que es posible. Una epistemología como ésta, podrá constituirse como tal, sólo después de haber dado razón de su ausencia histórica. Solamente entonces su presencia podrá ser no sólo posible, sino necesaria.

Una indagación crítica relativa al origen de la crisis de la racionalidad no puede empezar dando una definición de lo que ella sea. Pero tampoco puede dejar de tener en cuenta lo que se entiende por crisis a partir de las diferentes versiones que la afirman, ni puede dejar de lado las tendencias que inclusive niegan siquiera la posibilidad de la crisis. Por ello es que la reflexión precisa detenerse aunque no sea de modo exhaustivo en algunos puntos que nos permitan configurar la génesis de la crisis de la racionalidad. Porque partir de supuestos obvios o no reconocidos en ciencias sociales suele ser fatal; por eso es que una indagación crítica no puede limitarse a

empezar desde el origen de la crisis, sino que también desde el reconocimiento de ella debe descubrir en el origen, la pertinencia de esta correlación crítica.

Sin embargo, en la construcción o producción de cualquier forma de conocimiento partimos siempre de supuestos; aquellos que nuestras sociedades concretas nos transmiten a través de la cultura y de las cuales nos apropiamos consciente e inconscientemente. Ese fondo obscuramente intuido al cual se considera habitualmente como natural, al que también llamamos inconsciente colectivo, que se lo conoce como conocimiento ante-predicativo o sea no explícito y que acá lo denominaremos como conocimiento pre-ontológico, porque antecede o presupone cualquier tematización explícita de lo que sea la realidad. Este horizonte de pre-juicios, el que se lo aprehende en el mundo de la vida cotidiana, de las inconciencias y las ingenuidades; suele ser no sólo el fundante de los pensamientos y de los actos, sino el más determinante a la hora de intentar entender el sentido de las praxis humanas. Es cierto que en la construcción de conocimiento científico es fundamental la formación científica del cientista; pero, normalmente suele ser más determinante su horizonte de prejuicios, o sea el conocimiento pre-ontológico que le precede, a la hora de la construcción del sentido de ese conocimiento. Y lo es más cuando ese conocimiento tiene que ver directamente con la dimensión social de la realidad. Por ello preguntarse por algo que es tan obvio como el conocimiento se torna fundamental.

¿Qué es pues, o qué significa el conocimiento? Que el conocimiento existe (en sus diferentes niveles o planos) es una verdad de hecho. Donde empiezan a surgir los problemas es en el momento en el cual nos ponemos a preguntar por cuál es, o sería el conocimiento verdadero: ¿el de fulano? ¿el de sutano? ¿talvez el nuestro? Dicho en otras palabras; ¿cómo podemos legitimar la validez o veracidad de un conocimiento,

en este caso el científico? Los problemas crecen en demasía cuando comprobamos que la forma de construir el conocimiento al cual estábamos acostumbrados se demuestra insuficiente y que la realidad no sólo funciona de otros modos, sino que inclusive se expresa de otras maneras mucho más complejas que las contempladas en la ciencia habitual o standar, a las cuales estamos acostumbrados. Y, hablamos de la crisis de la racionalidad cuando comprobamos el desconcierto de la ciencia social ante el hecho de la producción de un conocimiento de la realidad que tiene poco que ver con ella. La crisis se agudiza cuando frente a este hecho se expresa nuestro desconcierto como impotencia ante semejante problema aparentemente insoluble. Lo paradójico es que en semejante situación se siga produciendo "conocimiento".

Toda praxis siempre presupone el conocimiento de tal o cual dimensión de la realidad, por eso es capaz de actuar sobre ella y transformarla, aunque no siempre conforme a fines; es decir, la transformación no siempre se hace concientemente; por ello mismo ha veces los resultados no suelen ser los deseados o los previstos. Parece que toda praxis humana se mueve siempre en una tensión entre el modo de ser de la realidad y la forma como se la concibe a ella. En efecto, "El conocimiento de la realidad, el modo, la posibilidad de conocerla, dependen, en fin de cuentas, de una concepción explícita o implícita de la realidad. La cuestión de cómo puede ser conocido lo real, va precedida de otra fundamental: qué es la realidad"¹².

Dicho de otro modo, la pregunta relativa a lo que sea la realidad, está íntimamente ligada a la pregunta por el modo cómo la concebimos. Sin embargo habría que recordar antes por el ¿por qué? nos hacemos estas preguntas, porque parece que nuestra forma

¹²Cfr. Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto*. Ed. Grijalbo. México. 1983. Pág. 54.

de concebir a la realidad no nos permite conocerla en la medida que deseamos; es decir, parece que nuestra forma de concebir a la realidad se ha tomado en limitación. Pero: ¿importa a los cientista sociales este tipo de disquisiciones? La tendencia es a afirmar que este tipo de reflexión carece de interés, o que en todo caso no es incumbencia del cientista social. Veamos pues en qué medida si importa.

Habíamos dicho que todo sujeto, en cualquier tiempo y en cualquier espacio, es siempre formado, interpelado, constituido y sobredeterminado por la sociedad, la cultura y la historia. Aprende sus costumbres, sus ideas, sus formas de pensar, su lengua. Aprendiendo su lengua, “lo que aprende en realidad no es el ejercicio de una facultad natural, es el mundo del hombre”¹³ lo que que aprehende; por eso se dice que “el hombre no nace en la naturaleza, sino en la cultura... [es decir, de lo que se apropia cuando aprende a hablar]... es el mundo en el cual vive en realidad, que el lenguaje le entrega y sobre el cual aprende a actuar. Aprendiendo el nombre de una cosa, adquiere el modo de obtenerla”¹⁴; esto es, con la comprensión de las cosas nos las habemos la comprensión del mundo, gracias al cual accedemos a la realidad y gracias a lo cual lo ante nosotros tiene sentido. El uso habitual y cotidiano no solo de los útiles sino, de los nombres con los cuales nombramos a los útiles deviene usualmente en la identificación de la palabra con la cosa, lo cual funda la condición de posibilidad gracias a la cual es posible hacer un uso independiente de la palabra, al margen de la cosa.

Este proceso, en su desarrollo permite o posibilita que todo sujeto humano se apropie de la forma societal, epocal, o histórica de concebir a la realidad que su propio

¹³Cfr. Benveniste, Emil. *Problemas de lingüística general*. Ed. Siglo XXI. México. 1986. Pág. 23.

¹⁴Ibid. Pág. 26.

entorno social concibe; sin embargo menester es recordar que todo este proceso se da de forma tal que se lo asume inconscientemente como si fuera natural, o en sí. Por eso se dice que éste conocimiento no es explícito, temático o reflexivo; pero sin embargo es un conocimiento, que por adquirido es poseído y tenido como parte fundamental del propio ser, por eso tiene su propia consistencia. Ahora, ¿qué tiene que ver esto con la construcción de conocimiento científico, o sea explícitamente tematizado?

Uno de los problemas, talvés el más grave y complicado sea que cuando el futuro cientista social (no sólo el latinoamericano) aprende a conocer aquello de que trata la ciencia social en sus diferentes versiones o especialidades; casi nunca problematiza los supuestos fundamentales que sostienen a tal o cual versión que de ciencia social se apropia; y lo más curioso es que tampoco hace una reflexión respecto de los presupuestos de los cuales es portador; es decir no hace un esfuerzo de reflexión conciente, explícito, o sea temático respecto de sus conocimientos pre-ontológicos; es decir, no se hace explícito a través de la reflexión, tanto aquello que es implícito a los presupuestos con los que se quiere conocer; así como los presupuestos de la teoría con la que se quiere conocer.

Dicho de otro modo, la concepción que de realidad subyace a la ciencia ¿es la misma concepción que subyace a la intencionalidad cognoscitiva del cientista? Sin embargo, para recuperar la complejidad del problema habría que formular la siguiente pregunta: ¿la concepción que de realidad subyace a la ciencia, es real; o sea verdadera? Y; ¿qué hay de la concepción de realidad que subyace al cientista social, que es aquella que aprehendió del mundo de la vida cotidiana; es ella verdadera o falsa? Dicho sea de paso, si la realidad que subyace a la ciencia social es histórica, ¿es ella siempre la misma? De modo que hay tres problemas de concepción de realidad presupuestos de

por medio: primero está la concepción que de realidad subyace a la ciencia: en segundo lugar la concepción de realidad con la cual a través del mundo de la vida fue formado el cientista, antes de asumir la posición de cientista; y tercerco, lo que la realidad sea, que es aquello que se pretende conocer.

CAPITULO II

La constitución de la ciencia social y la epistemología

§ 4. *La ciencia natural como pre-supuesto de la ciencia social.*

Cuando surgen las ciencias sociales en Europa a fines del siglo XVII, existe ya una noción, una idea de lo que la «ciencia» sea, la cual tiene ya poco que ver con lo que haya sido la ciencia en Grecia como *episteme*. Además de que ya se había dado todo un proceso no solamente teórico, sino fundamentalmente histórico de resemantización y actualización del discurso científico de acuerdo al nuevo paradigma inaugurado por la ciencia natural. Esto es que, cualquier discurso que apareciera en ese contexto con pretensión de cientificidad, tenía que referirse o tomar en cuenta inevitablemente al discurso ya desarrollado por la ciencia natural, la cual ya en ese entonces se erguía como “el modelo” por antonomasia de lo que debía entenderse como ciencia.

Sin embargo, ella no era simplemente un discurso sistemático, metodológicamente bien estructurado y con criterios consistentes acerca del modo cómo debía llevarse a cabo la experimentación como criterio de construcción y de verificación del conocimiento; sino que también tenía; esto es, contenía como presupuestos fundamentales concepciones relativas al modo cómo concebía a la *realidad natural* como «realidad» y por supuesto también al modo cómo concebía al conocimiento como forma de acceso a eso que se quería conocer en sentido verdadero. Lo cual determinaba que cualquier conocimiento con pretensión de cientificidad; o que aspirara a que ese conocimiento adquiriera el rango de ciencia, o sea de verdadero; no solo asumiera la “forma” metodológica de producir ese conocimiento, sino que implicaba incorporar como presupuesto las concepciones relativas a la realidad que la ciencia natural

presuponía: dicho de otro modo, la formalización metodológico-epistemológica de la ciencia natural contenía como presupuesto una fundamentación ontológica. Con la constitución de las ciencias naturales como ciencias, no hubo tanto problema porque compartían como horizonte la misma dimensión de la realidad, esto es la natural. Los problemas empezaron a surgir con la constitución de las ciencias sociales.

Esto es lo que pasa precisamente con la ciencia económica, la cual no por casualidad nace en Inglaterra con Adam Smith. Dicho de otro modo, hasta antes del siglo XV Europa era una periferia pobre respecto del imperio turco-musulmán¹. Siglo y medio después pueden dedicarse entonces a pensar o sea a problematizar el problema de la riqueza de las naciones (por supuesto que “las naciones” son ahora las europeas), en el plano del conocimiento llamado científico, con ciertos problemas al principio relativos al modo de justificar como “bueno” no sólo la producción de riqueza, sino también al trabajo asalariado, gracias al cual es posible la riqueza. No es casual la distancia que de casi veinte años le lleva a A. Smith trabajar entre *La teoría de los sentimientos morales* y *La riqueza de las naciones*, obra con la cual (ésta última) se inaugura la ciencia económica como tal².

¹ Durante cerca de 8 siglos el imperio Turco-musulmán era el centro de la economía mundial, a la cual no tenía acceso Europa (no solamente porque era pobre; esto es que, no sólo no tenía qué vender, sino que tampoco tenía con qué comprar, esto es no tenía riqueza), porque los caminos o vías para llegar al “centro” de la economía mundial estaban en poder de los árabes. Gracias a 1492, Europa no sólo descubre otra manera de llegar al “centro”, sino fundamentalmente la manera de hacer riqueza del modo más rápido y fácil posible, gracias a la explotación inmisericorde de la fuerza de trabajo amerindiana y sus recursos naturales. Esto es, gracias al oro y la plata procedente de Amerindia derrotada en Lepanto (1571) la hegemonía que sobre el mediterráneo tenían los turcos. Pero también gracias a esta misma riqueza produce la paulatina devaluación y consiguiente empobrecimiento de la riqueza turco-otomana. A partir del siglo XVI Europa empieza a ser el centro de la economía ahora sí mundial en sentido literal.

² Adam Smith de origen escocés “Asume la cátedra de filosofía moral en 1752 y la mantiene hasta 1764. De acuerdo con la usanza de la época, este curso tenía cuatro partes: Teología natural,

Cuando Marx se empieza a preocupar de cuestiones económicas, ya existe todo un corpus discursivo, ampliamente debatido y sistemático relativa a la ciencia económica. Todas ellas sin embargo son discusiones relativas a lo que se dice respecto del objeto de la economía, e inclusive respecto de ella, pero casi ninguna discusión tiende a problematizar si los presupuestos fundamentales de la ciencia económica son congruentes o consecuentes con la dimensión de realidad tematizada que ya no es natural, sino humano-social cuyo forma de ser, o modo de existir ya no es la misma realidad que la realidad natural, porque lo humano-social está atravesado por algo que nunca toma en cuenta el cientista natural que es la historia, simplemente porque no es su problema.

Pues bien: Marx como se sabe, no era economista de formación, sino que su formación había sido filosófica y cuando empieza a preocuparse de cuestiones económicas, el marco categorial del pensamiento de Hegel forma parte de su estructura categorial; el que a la hora de habérselas con la economía le influye. No es que él haya sido hegeliano a secas, porque ya había hecho una *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, sino que reflexionando sobre los supuestos hegelianos se había percatado de que la realidad no era como Hegel la mostraba, sino de otra manera; esto es que la realidad aparecía de otro modo, o invertida como se solía decir. Por ello también es que las investigaciones de Marx teniendo que ver más con el modo de ser de la realidad

Ética, Justicia y Gobierno. En 1759 Smith publica la *Teoría de los Sentimientos Morales*, obra que corresponde a la segunda parte del curso. A partir de ese entonces, esta parte será reducida en las clases, dándose más amplitud a las partes tercera y cuarta del curso... [posteriormente Smith dividió sus cursos en]... cuatro partes: Justicia, Política (Gobierno), Ingresos y Armas. En su advertencia a la sexta edición de *Teoría de los Sentimientos Morales*, Smith afirma que *La Riqueza de las Naciones* recoge las últimas tres partes... [desde 1766]... se dedica a la elaboración de *la Riqueza de las Naciones*, que se publicará en abril de 1776". Cfr. Gutierrez, Germán. *Ética y Economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*. Ed. Universidad Iberoamericana. México. 1998. Pp. 28-29.

social, que de la realidad racional, le permiten acceder a cierta dimensión de la realidad no tematizada aún, como era la realidad histórico-social. Emprise entonces la tarea de adentrarse cognitivamente en la sociedad civil para conocer no sólo cómo es ella en realidad, sino también cómo se la pensaba: porque la realidad no se reduce a lo que de hecho es, sino que forman también parte de ella la o las formas como se la piensan: esto es sus posibles teorizaciones e idealizaciones (o como cierta corriente sociológica hoy la llama como el imaginario social).

Sin embargo, el encuentro con los economistas de su tiempo le hacer ver a Marx que las teorizaciones de esa dimensión de la realidad social llamada economía no muestran, no expresan, no explican el modo específico de ser de ella; sino de una manera unilateral y hasta deformada, pero ¿por qué? No basta con decir que porque eran burgueses, o porque querían defender sólo sus intereses. El problema era de hecho mucho más profundo y por eso más complejo.

Si en Adam Smith el intento de constitución de la ciencia económica aparece como cautelosa, en David Ricardo ya no. Él tiene tesis fuertes y explícitas acerca de lo que sea la realidad, como si efectivamente fuese de ese modo lo real. El tipo de análisis que hace del capitalismo presupone una concepción de lo que sea la explicación científica la cual parte del presupuesto de la distinción entre “superficie empírica” y “esencia” como modo de ser de la realidad. Así, la realidad como esencia para Ricardo “se entiende como algo inmutable, dado de una vez para todas al modo de los principios de Newton³. Las formas empíricas aparienciales se consideran como formas inmediatas

³Entre los principios de la naciente ciencia natural, está el principio de la realidad, o de lo que ella sea como concepción, esto es, ella es eterna, inmutable, dada de una vez y para siempre; o sea que en cualquier tiempo y espacio la realidad como esencialidad es la misma, el movimiento no la altera, por eso es superficial y por eso mismo puede ser explicado cuantitativamente lo cual no

de manifestación de una esencia fija unas veces investigada y probada, otras aceptada como presupuestos evidente⁴. Las formas empíricas aparienciales son fijas en el sentido de dotadas de carácter ahistórico y, al mismo tiempo, mutables en el sentido de alteración cuantitativa⁵. Esto es, la ciencia económica en la obra de Ricardo, reconoce el movimiento de la realidad; pero lo real, a pesar del movimiento, siempre es idéntico a sí mismo en su nivel esencial, lo cual quiere decir que el movimiento es sólo aparente, meramente fenoménico, inesencial; por esto es que lo real en última instancia puede ser reducida a una esencia fija.

Ahora bien, una vez que se ha aceptado sin previa reflexión la concepción de la realidad que presupone a la ciencia natural, la ciencia económica que no es ciencia de la naturaleza, aspira a comportarse metodológicamente de acuerdo al marco categorial de la ciencia natural, como si su dimensión pertinente de realidad fuese natural y no así histórico-social. Por ello es que tanto Ricardo como los economistas de su tiempo conciben que la ciencia económica, debe dar cuenta de la realidad sólo en cuanto ella pueda ser cuantificada, lo cual conducirá poco a poco a concebir a la dimensión *cualitativa* de la realidad histórico-social como inesencial y más aún, como indigna de ser tematizada científicamente. La realidad aparece pues para la ciencia económica como escindida en dos dimensiones: la *cualitativa* y la *cuantitativa* y solamente esta

implica ninguna transformación cualitativa de ella.

⁴La constitución de la ciencia natural presupone una tematización de lo que sea la realidad, y una vez que ella se ha constituido y ha "demostrado" que funciona su forma de construir conocimiento, los presupuestos sobre los que ella se constituyó pasan a las demás ciencias como presupuestos evidentes en sí, respecto de los cuales ya no es necesario tematizar.

⁵Cf. Zeleny, Jindřich. *La estructura lógica de "El capital" de Marx*. Ed. Grijalbo. Barcelona. 1974. Pág. 23.

última puede ser tematizada científicamente, esto es cuantitativamente, o sea en cuanto la realidad pueda ser sometida a la cantidad. Esta idealización o forma de inteligir la realidad no es mera ocurrencia en ellos, sino que en ese entonces ya existe una concepción formada y estructurada de lo que sea ciencia, en este caso natural, aquella que fue desarrollada a partir de la gran transformación llevada a cabo por Galileo.

En efecto, en el hecho de “la matematización (geometrización) de la naturaleza y por consiguiente, la matematización (geometrización) de la ciencia”⁶ se puede entender la transformación científico-teórica llevada a cabo por Galileo, lo cual quiere decir que la matematización de la ciencia no es una operación unilateral operada al margen de la realidad, sino que es preciso que su objeto de investigación aparezca también como posible de ser matematizada, pero como presupuesto y no a posteriori. Por eso es que para Galileo “las leyes fundamentales del movimiento (y del reposo), leyes que determinan el espacio temporal de los cuerpos materiales, son leyes de naturaleza matemática”⁷. En esto consiste justamente el pasaje de concebir algo (en este caso la naturaleza) como posible de ser tratado cuantitativamente, a creer que efectivamente sea así. Ahora la cuestión sería esta: ¿las leyes *fundamentales* (en el sentido de fundantes) del movimiento de la realidad natural, son de naturaleza matemática? Porque una cosa es creer que ciertas dimensiones de la realidad natural son posibles de ser tratadas cuantitativamente y otra creer que la realidad natural ella es en sí misma de naturaleza matemática. Por ello justamente, por esta creencia, es que el lenguaje de las matemáticas a partir de Galileo se transformará en el lenguaje de la ciencia por

⁶Cfr. Koyré, Alexandre. *Estudios de historia del pensamiento científico*. Ed. Siglo XXI. México. 1985. Pág. 154.

⁷Ídem. Pág. 194.

excelencia. Así "La revolución galileana puede ser resumida en el hecho del descubrimiento de que las matemáticas son la gramática de la ciencia"⁸. Con lo que en esa dimensión del conocimiento llamado científico, la dimensión cuantitativa de la realidad pasa a primer plano, o dicho de otro modo, pasa a concebirse como la única forma o manera de aproximarse a la realidad. Por el contrario la dimensión cualitativa, aquella que no se puede conocer a través de cuantificaciones, queda excluida de la racionalidad científica y pasa a formar parte de la mera opinión, cuando no es considerada como burda especulación.

Si la economía del tiempo de A. Smith estaba fuertemente influida por esta concepción, décadas después, economistas como D. Ricardo se sienten totalmente inmersos dentro de esta tradición, por ello es que se sienten fuertemente motivados a desarrollar investigaciones exclusivamente cuantitativas de esta nueva dimensión de la realidad histórico-social llamada economía. Ahora la cuestión sería esta: es cierto que en esta dimensión de lo real llamado economía existen sectores o subdimensiones posibles de ser analizadas en cuanto son posibles de ser tratadas cuantitativamente; ¿pero, el hecho de exista esta posibilidad quiere decir ello que es la única forma de ser

⁸Ibidem. No estaría demás preguntarse por el ¿cómo concebían los europeos medievales a la naturaleza? Por supuesto que no como mera *res extensa*, sino como algo profundamente cualitativo, es más, se podría decir que eran animistas, ya que al igual que los griegos, pensaban que la realidad natural era divina, que ella tenía indistintamente poderes benignos y malignos, por ello es que los humanos vivían a merced de ellos. Tuvieron que pasar muchos siglos para que gracias al cristianismo pudiesen des-divinizar a la naturaleza, porque para los cristianos la naturaleza y el cosmos no son divinos, todo ello es creación de un solo Dios. No es casual la abundante proliferación de brujas y hechiceros y posteriormente de alquimistas que creían en estos mágicos poderes de las fuerzas de la naturaleza. Por ello es que a la acción des-cualificadora que la ciencia opera respecto de la naturaleza se la puede llamar como revolucionaria, porque sin esa des-cualificación (dejar de concebirla como cualidad) esto es, sin este pasaje de concebir a la naturaleza primero como cualidad y después como cantidad, es imposible el surgimiento de la ciencia natural. Dicho de otro modo, es imposible el discurso de la emancipación de la humanidad (europea por supuesto).

analizada? Dicho de otro modo, ¿se puede reducir la economía como dimensión de la realidad a la cuantificación? Es decir: ¿es del mismo orden o modo de ser de realidad la natural y la histórico-social? Pues no, y justamente por ello es que la concepción y la forma metodológica de acceso no puede ser la misma.

Por ello es por lo que Marx empieza dudando de las descripciones que de la economía hacen economistas como D. Ricardo por ejemplo. De hecho él observa que los análisis descriptivos de Ricardo son defectuosos y no es porque este último deforme el conocimiento sólo porque quiera defender los intereses de la burguesía, sino porque está arraigado en una concepción epocal de ciencia que se maneja habitualmente en su medio, la cual determina su forma de concebir y acceder a la realidad: esto es, la delimita de un modo tal que su horizonte de cognición le presta atención sólo a la dimensión posible de ser sometida a cuantificaciones. La concepción de ciencia de la cual hace uso D. Ricardo *recorta* a la realidad, o sea la delimita de tal modo que solamente la dimensión posible de ser cuantificada queda incluida al interior de ella; en cambio, la dimensión cualitativa de la realidad histórico-social queda excluida de su recorte de realidad. Lo que sucede es que la realidad no es sólo en cuanto ella es concebida como cantidad, sino que también es lo otro, aquello que no está incluido dentro de mi recorte (o por ignorancia o por prejuicio), pero que existe y es de algún modo en la realidad; es decir que, la realidad no es la parte, ni puede ser reducida a ésta, por ello es que una aproximación más inclusiva implica inevitablemente una apertura a la realidad, lo cual implica una transformación o cambio de la concepción que de realidad se tiene.

Marx piensa en efecto, que hay que dar cuenta del aspecto cuantitativo de la realidad; pero que no hay que limitarse a ello, porque lo real no es sólo en tanto posible

de ser cuantificada, sino que es también lo otro, el aspecto o dimensión cualitativa, dimensión sin la cual la realidad aparece incompleta, es decir deformada, defectuosa y hasta falsa. Por ello mismo es que la crítica no puede limitarse al plano formal de la forma de la explicación, sino que tiene que cuestionar los presupuestos que la están determinando no sólo en el momento del recorte, sino en este caso en el del momento de la explicación o exposición de la realidad investigada. Marx considera por ejemplo que "...en el caso de Ricardo esa falsa concepción del dinero se basa en que no tiene en cuenta más que la *determinación cuantitativa* del valor de cambio, o sea, que el valor de cambio es igual a un determinado *quantum* de tiempo de trabajo y olvida la determinación cualitativa"⁹. En realidad no es que Ricardo lo haya olvidado, sino que por concepción la *determinación cualitativa* del valor de cambio desaparece de su recorte de realidad, por eso es que para él no tiene sentido dar cuenta de las relaciones cualitativas, de ahí que Marx continúe afirmando que "El defecto de Ricardo consiste en que se ocupa sólo de la *magnitud* del valor. Por eso considera sólo el *quantum* relativo de *trabajo* que las diversas mercancías representan ... Pero el *trabajo* contenido en ellas se tiene que representar como *trabajo social* ... Esta transformación del trabajo de los individuos privados contenido en las mercancías en un *trabajo social igual* y, por lo tanto, en trabajo representable mediante todos los valores de uso,

⁹Cfr. Marx, Karl. *Teorías de la plusvalía*. Tomo 2. Pág. 500. Tomado de Zeleny, J. *La estructura lógica del capital de Marx*. Ed. Grijalbo. Barcelona. 1974. Pág. 27 y 28. Zeleny abunda más al respecto, dice por ejemplo que "...las investigaciones cuantitativas de Ricardo, dan según Marx, una «descripción defectuosa» e insuficiente, y resultan «erróneas», porque en el contexto ricardiano no se percibe el carácter limitado y provisional de su función en el conocimiento del objeto, su limitación, el hecho de que son sólo un momento en la totalidad del proceso del conocer, sino que se presentan como conocimiento total, como conocimiento del carácter, de la esencia (de la «nature» como se complacen en decir Ricardo y Smith) de los objetos investigados. Eso implica inevitablemente una concepción ahistórica de las categorías". Ibidem. Dicho sea de paso, es posible que la naturaleza tolere una forma de concebir ahistórica de las categorías; pero no así la realidad histórico-social.

intercambiable con todos, este aspecto *cualitativo* del asunto, contenido en la representación del valor de cambio como dinero, no está desarrollado en la obra de Ricardo”¹⁰.

Ahora bien, el hecho de que Marx se dé cuenta de este fenómeno no es pura casualidad, tampoco se trata de tener otros intereses, o de que sea otro resentido más que aspira al poder o la fama; de hecho su intencionalidad va más allá. Sin embargo, sería prudente plantearse la siguiente interrogante antes de seguir con esta pequeña reflexión: ¿qué es aquello que le permite a Marx ver más allá, o más lejos que los economistas de su tiempo? Por supuesto que el problema no es de inteligencia, o erudición; sino, de capacidad de *pensar* el presente. Dicho de otra manera: ¿qué es aquello que le permite a Marx plantearse esos problemas, reconocerlos y a partir de ellos atreverse a producir toda una ruptura epistemológica que conlleva una ruptura ontológica?

Detrás del marco categorial del pensamiento científico moderno estaba una concepción implícita y explícita de la realidad natural y humano-social. Detrás de todo el sistema hegeliano, estaba la idea del espíritu absoluto; en fin, detrás de las concepciones del pensamiento de la vida cotidiana de la época estaba ya arraigado y

¹⁰Ibidem. En efecto, el problema en Ricardo está en que por el tipo de concepción que de realidad tiene, su reflexión tiene que orientarse solamente a aquello que es posible de someterse a la cuantificación por excelencia que es la mercancía. Sin embargo en cuanto al trabajo, sólo puede entenderlo como *cantidad de trabajo*, o sea como *quantum relativo de trabajo*, como trabajo abstracto, y no así como *trabajo vivo*, imposible de ser cuantificado, entendible únicamente desde otro marco categorial que no existe en tiempos de Marx y que por eso se ve obligado a producir otra noción de ciencia, la cual presupone otra concepción de lo que sea la realidad, la cual no ha sido desarrollada hasta ahora, y por ello mismo asistimos hoy a la anulación abusiva de toda forma de *determinación cualitativa* impulsada por el desarrollo de esa concepción que la economía tuvo en sus orígenes y ampliada hoy por la economía de mercado neoliberal, a tal grado que ella concibe que la *extensio* es la única realidad concebible, y que el resto es mera utopía, o mera irrealidad.

casi consolidado el moderno eurocentrismo universalista. Partir pues, en la construcción de conocimiento que tiene que ver más con la realidad que se quiere conocer, que con una idea de teoría standar o establecida, implicaba desfondar los presupuestos del conocimiento establecido; porque de lo contrario el conocimiento estaba condenado a repetir el mismo horizonte presupuesto, a quedar atrapado al interior del mismo horizonte de cosmovisión establecido. Por eso es que Marx no podía partir del mismo horizonte de presupuestos, porque ello habría devenido en la perpetuación de aquello que justamente quería someter a la crítica ya no meramente óntica. Por ello mismo es que la reflexión tenía que situarse, siendo epistemológica en el plano ontológico, o de presupuestos que sostenían el conocimiento habitual o standar de su época. Debía partir de otros presupuestos que le permitieran trascender la lectura epocal de la realidad, que había mostrado ser limitación en cuanto cerrada o clausa a otras dimensiones posibles de conocer la misma realidad. Estos presupuestos por cierto que no los iba a inventar, ni a imaginar, sino que debían ser descubiertos en la propia realidad a la cual estaba cuestionando, porque ella misma aparecía velada o encubierta por el discurso científico de su época.

Ahora bien, convendría preguntarse lo siguiente: ¿era Marx consciente de estos problemas? O dicho de otro modo: ¿tenía ideas claras acerca de la naturaleza del conocimiento científico y de su producción? Afirmar si los tenía o no es fácil, lo complejo está en dar razón no sólo del por qué, sino del cómo Marx reconoció estos problemas y se enfrentó a los mismos. Pero ello apenas es una labor teórica más, importante por cierto, porque lo realmente complejo es enfrentarnos con una actitud similar a la de Marx con nuestro propio horizonte de cognoscibilidad científico, para ir más allá de nuestros propios presupuestos epocales, para poder ejercer la crítica por

eminencia en la perspectiva de descubrir otros horizontes más allá de los que nos proponen la modernidad y la posmodernidad. Pero volvamos al tema.

§ 5. *La crítica constitución de la ciencia social y su relación con la crisis de la ciencia y de la racionalidad.*

A toda forma metodológica, teoría del conocimiento, o reflexión epistemológica; es decir, a cualquier reflexión relativa a lo que sea el conocer, le corresponde siempre una concepción relativa a lo que sea la realidad. A toda concepción de la realidad le corresponde también una o varias formas de relacionarse cognitivamente con ella: así como también le corresponde formas de pensarla y expresarla; y todas ellas son históricas simple y sencillamente porque todas las ideas, nociones, concepciones, etc. respecto de lo que sea el conocer y lo conocido, son producciones humanas o sea históricas, porque lo humano es humano porque es histórico que quiere decir epocal, temporal, situacional, finito. Nada que sea producto humano es eterno. Hasta las ideas que tenemos del infinito son finitas.

Decir que todas las ideas relativas al conocimiento y a aquello que se quiere conocer son históricas, es otra forma de decir que no están dadas de una vez y para siempre, sino que siempre se están mutando y transformando; están siendo y a la vez están dejando de ser y no porque estén obedeciendo a leyes generales pertenecientes a la naturaleza, la sociedad o el pensamiento humano; sino porque el mundo que como humanos conocemos como el mundo real, es producto de las formas de vida que es

capaz de producir la comunidad humana, o el hombre social¹¹. Cuando se dice que el ser humano es un ser histórico, no se quiere decir que la historicidad es una nota más o aparte de lo humano, sino que lo humano es constitutivamente o sea medularmente histórico, por ello es que toda producción o expresión suya es histórica¹².

Producción es acción. Esta acción productiva modifica la realidad natural; esto es, no la cambia en su forma de ser, sino en el modo como aparece ante los ojos, ante lo humano; dicho de otro modo, no es que la naturaleza sea histórica, lo que sucede es que todas las visiones o concepciones que tenemos de ella son históricas, porque las visiones que tenemos de la naturaleza o el cosmos no la producen ni la naturaleza ni el cosmos, sino nosotros como seres humanos. Por eso es que la forma de la

¹¹ "La diferencia entre la realidad natural y la realidad humano-social estriba en que el hombre puede cambiar y transformar la naturaleza, mientras que la realidad humano-social puede cambiarla *revolucionariamente*, pero sólo porque él mismo ha producido *esta* realidad... El mundo real no es, por tanto, un mundo de objetos "reales" fijos, que bajo su aspecto fetichizado llevan una existencia trascendente como una variante, entendida en sentido naturalista, de las ideas platónicas, sino que es un mundo en el cual las cosas, los significados y las relaciones son considerados como productos del hombre social, y el hombre mismo se revela como sujeto real del mundo social. El mundo de la realidad no es una variante secularizada del paraíso, de un estado de cosas ya realizado y fuera del tiempo, sino que es un proceso". Cfr. Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto*. Ed. Grijalbo. 1983. Pág. 35 y 36. Estas ideas que parecen antiguas tienen todavía su pertinencia, porque se refieren a un proceso, que si bien es cierto se quedó trunco, todavía queda pendiente, porque las condiciones que la han motivado, no sólo siguen, sino que se han profundizado y se han complejizado en planos inimaginados entonces, de ahí su pertinencia, como un pasado que está pendiente en el presente, porque es posibilidad de futuro.

¹² Por supuesto que no bastan estas pocas líneas para explicar en aquello que consiste lo histórico como dimensión de la realidad. Por ahora baste con señalar que lo histórico radica en la condición productora del ser humano, que lo básico en el sentido de radical está en que el ser humano tiene que producir y reproducirse a sí mismo como ser viviente y esto lo logra sólo por el trabajo. Por esto se podría decir que el trabajo en el hombre es eminencia ontológica, o sea que el trabajo forma parte de lo humano, que quiere decir que el hombre se forma con trabajo, que para ser hombre hay que trabajar. Ser hombre es ser productor. Lo que produce transforma su entorno vital, pero también lo transforma a él. Nada de lo que hace lo deja indiferente, todo le afecta. Esta afección deviene en una transformación de la producción, a lo cual llamamos historia.

producción y reproducción de la vida humana modifica la totalidad de la realidad ya sea natural o social; esto es, la modificación del objeto deviene inevitablemente en la modificación de los sujetos. La concepción de la realidad determina en este sentido la forma de ser, ya sea como apertura a horizontes de posibilidad cognoscitiva, o como cierre; esto es como bloqueo o incapacidad de apertura, imposibilidad de ver y oír más allá de lo que se concibe. Por ello es que una determinada concepción de lo que sea la realidad, de ser posibilidad para conocer ciertas dimensiones de ella, pueden tomarse en obstáculo, límite e inclusive en cárcel de la razón, a la hora de querer adentrarse en otras dimensiones posibles e inclusive necesarias para salir al impasse que las épocas suelen plantear como desafíos a la capacidad de pensar y de producir conocimiento pertinente al momento epocal en el que se quiere ejercer la capacidad de pensar como posibilidad humana.

Este es el desafío que enfrentó Marx cuando decidió emprender la crítica de la economía de su tiempo. Empezó criticando la concepción hegeliana del Estado y por esta vía descubre que el problema fundamental no está en la crítica que se le puede hacer o no al Estado, sino que el problema es más radical y por eso es que una crítica meramente política o estatista no atacaba a la raíz de fondo. La crítica entonces debe hacerse radical, profunda; esto es, la crítica debe apuntar en la perspectiva de los presupuestos fundamentales que sostienen primero el sistema hegeliano. La crítica debe situarse entonces en el plano ontológico. Esa es la tarea que emprende en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, no es casual que a un apartado le haya llamado "Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general", de la cual Marx nos dice: "He considerado absolutamente necesario el capítulo final del presente trabajo, en el que se estudian la dialéctica hegeliana y la filosofía de Hegel en general,

por oposición a los teólogos críticos de nuestro tiempo. Semejante trabajo no había sido llevado a cabo todavía y esta carencia de profundidad no era accidental¹³. Esta afirmación es nota indicativa de que Marx tenía ideas claras relativas a la problemática de la radicalidad de la crítica: primero porque estaba haciendo algo que los intelectuales de su época no habían hecho y segundo porque estaba intentando hacer algo que tampoco él había hecho antes. Porque una es la crítica superficial, otra la crítica inmanente, pero limitada al interior del corpus teórico que se critica, y otra cosa es la crítica abierta, profunda y desprejuiciada, aquella que intenta ir más allá del marco categorial del corpus criticado¹⁴. Ahora bien, ¿por qué no se había hecho antes este tipo de crítica?

Sucede que las consideraciones críticas respecto de la filosofía hegeliana seguían moviéndose dentro del mismo espacio teórico. Critizaban la o las partes y no así el todo, criticaban las ramas y no así el tronco ni la raíz; en fin sometían a crítica las consecuencias y no así los presupuestos fundamentales. Por eso es que esas críticas eran incapaces de superar los marcos de la filosofía hegeliana, porque seguían atrapados, o mejor "... totalmente presos de lo lógica hegeliana"¹⁵; esto es, esta crítica

¹³ Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Ed. Grijalbo. México. 1980. Colección 70. Pág. 8.

¹⁴ Pues sí, una de las formas en la cual a devenido actualmente la crítica, es en vulgar crítica, en unilateral crítica, en superficial y hasta solapadamente encubridora. De cuestionar antes directamente al poder para proponer una salida epocal, ahora cuando critica ya no propone nada. Cuando la crítica destruye el presente y no propone ninguna salida, lo único que queda es o volver al pasado como añoranza, no creer en nada, o simplemente aferrarme a lo que hay como lo único posible.

¹⁵ Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Ed. Alianza. Madrid. 1984. Pág. 182. El panorama nuestro parece ser más dramático que en los tiempos de Marx, porque hoy toda posición que se precie de crítica parece estar totalmente presa de la lógica, o del marco categorial del pensamiento moderno, o su variante nueva llamada posmodernidad. Esto es, pareciera que hoy es

era incapaz de trascender lo límites que imponía la tradición hegeliana por su nivel de superficialidad, por su incapacidad de profundizar la crítica al plano de los presupuestos ontológicos sobre los que subyace toda la arquitectura del pensamiento (en este caso) de Hegel.

Una actitud que quisiera trascender los marcos parametrales que como limitación imponía la lógica y filosofía hegeliana, debía dar cuenta de su fundamentación ontológica, lo cual se puede hacer cuando la reflexión se ubica ya no sólo en el plano ontológico, sino también en el epistemológico: pero ¿por qué? Porque para acceder críticamente a este nivel de fundamentación Marx debía construir también una relación de conocimiento crítico-reflexiva que le posibilite ubicarse en un nivel de realidad cualitativamente superior a la hegeliana desde la cual poder evaluarla críticamente, de lo contrario la crítica de Marx habría devenido en lo mismo (o sea en la misma crítica vergonzante que tanto el repudiaba), lo cual a su vez le permite acceder ya no sólo a un horizonte desde el cual es posible criticar con sentido a Hegel, sino que lo más fundamental es que este tipo de crítica le permite a Marx adentrarse en un nivel de realidad desde el cual puede criticar radicalmente a la economía política clásica. A partir de este horizonte y sólo a partir de este nivel de reflexión crítica, puede generar entonces condiciones de posibilidad para ir más allá de su época, cuando posteriormente se atreve a hacer una crítica contundente al tiempo histórico de la sociedad burguesa, lo cual es consecuencia de haber ejercido desde el principio la actitud de crítica radical y no meramente superficial o anecdótica.

De habérselo limitado Marx a leer la realidad desde el corpus teórico hegeliano,

imposible ejercer una crítica radical.

nunca hubiese superado a su época, ni siquiera al propio Hegel. Se trataba pues de hacer danzar a la teoría al compás de la melodía de la realidad y no al revés. Dicho de otro modo cuando el pensar piensa, lo que piensa es siempre la realidad y no así las teorías. con estas últimas se dialoga. No se trataba pues de conocer lo mismo, aquello que se puede conocer desde el corpus categorial-conceptual de tal o cual teoría: de lo que se trataba era de conocer lo que no estaba contenido o contemplado como posibilidad al interior del marco categorial del pensamiento de Hegel, se trataba pues de conocer lo otro, aquello que estaba fuera del recorte categorial de ese marco teórico, y que por eso mismo los corpus teóricos epocales del tiempo de Marx no permitían conocer y que también eran parte constitutiva de la realidad. Se trataba entonces de abrirse a la riqueza de posibilidades infinitas que es y que contiene la realidad, porque ella en su devenir había generado mucha mayor complejidad, la cual ya no estaba contemplada en las teorías que circulaban por la época, dicho de otro modo la realidad siempre supera a la teoría, siempre la deja atrás.

La reflexión ontológica que emprende Marx le permite construir, entonces un nuevo horizonte de posibilidad cognoscitiva desde el cual puede no sólo superar las teorizaciones de ese entonces, sino también trabajar en la posibilidad de fundamentar de otro modo la crítica radical que él ejercerá hasta el día de su muerte, una actitud crítica realmente abierta que le permite fundamentar una apertura crítico-problematizadora a las teorías y a la realidad. Esta reflexión ontológica le permite a Marx construir una relación de conocimiento con la realidad que le posibilita permanentemente ir "... rechazando diferentes planos de la realidad como aparentes, hasta llegar a una conceptualización que supone un cambio en la relación del sujeto con

la realidad”¹⁶. Este cambio en la relación del sujeto con la realidad no deviene en una mera transformación teórica, afecta pues a la existencia, por ello es que la posición crítica antes que teórica es existencial y esta posición se cualifica en el sentido de transformarse en la medida de su profundización. En el caso de Marx implicaba concebir de otra manera a la realidad: esto es, hay concepciones y concepciones, porque la realidad no es la misma, *el ser nunca es el mismo ni igual para todos*.

Concebir de otra manera a la realidad implicaba cualificar o sea transformar, mutar la concepción de la realidad y la relación de conocimiento con ella; y no solamente eso, sino que también implicaba la transformación de las formas de pensarla y de expresarla, ellas debían ponerse a la altura de la posición o actitud crítica que Marx estaba inaugurando. Una consideración simplista afirmaría que Marx sólo reflexionó en este plano en su juventud, pero que después abandonó este tipo de problematización en su madurez. Si habría sido así, Marx no habría desarrollado avasalladoramente su conocimiento de la realidad y tampoco el proyecto de la crítica se hubiese profundizado. Pero si bien es cierto que su reflexión ontológica “... está tan sólo en forma implícita en el trabajo de Marx, también es cierto que su análisis concreto del capitalismo y de las etapas del desarrollo social presupone esa estructura ontológica”¹⁷.

Evidentemente que exponer esa estructura ontológica y más aún tematizar en torno de ella ayudaría mucho a aclarar el modo cómo Marx concebía a lo real social; pero ¿es ese nuestro problema fundamental? Dicho de otro modo; ¿cuándo la reflexión teórico-epistemológica tiene sentido? Nunca hay que olvidar o descuidar que el problema por

¹⁶ Zemelman, Hugo. *Uso crítico de la teoría*. Ed. Colmex. UNU. México. 1987. Pág.

¹⁷ Gould, Carol C. *Ontología social de Marx*. Ed. FCE. Méx. 1986. Pág. 7

eminencia no es teórico, sino que tiene que ver con la realidad y no con ella en sentido general, sino como presente: este es siempre el problema, los otros son derivados de éste que es el fundamental. Pero no siempre se puede acceder a él de modo directo, sino que hay modos o formas de aproximación, o en todo caso maneras de construir una relación pertinente de conocimiento.

En este sentido es que normalmente no se empieza de cero, sino que siempre hay antecedentes eminentes que como ejemplo nos ayudan a aclarar y a precisar nuestra intención cognoscitiva, que en este caso tiene que ver con los presupuestos ontológicos que se constituyen en condiciones de posibilidad de apertura a la multiplicidad de horizontes de posibilidad cognoscitiva que es la realidad y no así en cierre. Dicho de otro modo, ¿en qué sentido es o se constituye en horizonte de posibilidad los presupuestos ontológicos del pensamiento de Marx, de modo que estos le posibilitan ejercer no sólo un pensamiento epistemológico que devino en un tipo de crítica tan radical que él ejerció en el presente que le tocó vivir? esto es, no se trata tan solo de construir una relación de conocimiento pertinente a la realidad con la cual se enfrenta el cientista social, sino que de lo que se trata es de que esa relación de conocimiento posibilite el descubrir horizontes de posibilidad cognoscitiva a partir de los cuales se pueda tomar en viable aquel proyecto posible que está contenido en la realidad, pero que no se lo reconoce como opción: este es el problema. Para decirlo de otra manera, cuando el cientista social intenta hacer ciencia: ¿a qué es aquello a lo cual aspira? O si no ¿Cuál es su máxima aspiración cuando hace ciencia? Este es un problema de predisposición, o sea de pre-supuestos. El fin parece que es una cuestión de principios. Pero volvamos al tema.

En las ciencias de la naturaleza el objeto es, no diré simple, sino menos

problemático que el objeto de las ciencias sociales. Porque la cosa, o mejor, el ente no humano, es inalterablemente lo que es (y acá no le estamos negando el movimiento), aunque evidentemente es temporal, pero su temporalidad es por demás macro procesual. En la evolución de los organismos microscópicos por ejemplo, se habla tranquilamente de millones de años. En la evolución, desarrollo y despliegue del cosmos se habla fácilmente de miles de millones de años. En cambio, las transformaciones que se dan en la dimensión histórico-social de la realidad son, en comparación con las que se dan en la natural, micro procesos. Hablamos de hace 50 años y las comunidades humanas ya no son las mismas, los movimientos sociales son mucho más dinámicos y por demás complejos. Si nos remontamos al pasado solamente dos siglos, es imposible pensar siquiera que una serie de fenómenos que se dan en nuestro presente con mucha naturalidad, fuesen siquiera pensables hace doscientos años. Hace cien años era prácticamente imposible prever las consecuencias sociales que iban a acarrear las llamadas guerras mundiales, esto es, los actos o acciones humanas no son actos ejecutados en sí, sino que son acciones que engendran siempre lo previsible y lo imprevisible. Pero ¿por qué?

La respuesta a esta pregunta tiene fuertes implicaciones ontológicas inevitables, las cuales determinan en varios sentidos no sólo lo que se piense o conciba acerca de lo humano en general, sino lo que se pueda hacer con él. Pues sí, las definiciones, creencias, concepciones o prejuicios acerca de la realidad o cualquier dimensión de ella posibilitan una apertura o un cierre respecto de la realidad. De lo que se trata ahora entonces, es de tener como presupuesto una idea o concepción de lo que sea humano-social que fundamente la posibilidad de lograr o producir una apertura y no un cierre

respecto de esta dimensión de la realidad¹⁸; pero, que no sea definitiva o absoluta; sino provisional mientras la investigación procede, porque cuando de lo que se trata es de investigar no se puede partir del resultado, porque sino la investigación se torna en mera tautología.

¿Qué es pues lo humano? O ¿qué significa eso de ser humano? Parece pues que el ser humano es el único ser insuficiente e incompleto, y porque es incompleto actúa. Su ser no le basta, por eso su definición ontológica no puede ser completa, porque si lo fuera se habría reducido a cosa. Las cosas no pueden ser más de lo que son; esto es, son impotentes para llevar a cabo una acción. Gracias a esta impotencia es que pueden ser atrapadas en una definición. Las cosas son suficientes, su ser les basta para ser inalterablemente lo que son, porque poseen la firmeza que les da su propia incapacidad de alteración. En cambio el hombre es alterable, porque es insuficiente. Actúa para remediar su insuficiencia, para poder tener consistencia, por eso es capaz de ser mejor, de ser más humano, o sea más libre.

El modo fundamental de ser del ente natural, es decir no humano, es el movimiento necesario, inevitable; por eso es que en la dimensión natural de la realidad podemos hablar en sentido estricto de leyes. En cambio, en la dimensión de la realidad llamada

¹⁸Sería prudente aclarar que en última instancia el problema nuestro no es tener o no una concepción bonita o interesante, sino de conocer la realidad como ella es, pero no estamos hablando de la realidad en general, sino de "nuestra" realidad, o sea la latinoamericana. Evidentemente hay una relación entre lo que sea "nuestra" realidad, y la realidad en general, pero la problemática que motiva este tipo de reflexión tiene que ver con la especificidad de "nuestra" realidad, la cual es problemática para nosotros en tanto intentamos conocerla para poder colaborar en una transformación conforme a nuestros fines, aquellos que hemos decidido elegir libremente en contraposición a la que se nos viene imponiendo desde hace cinco siglos. Por ello es que la reflexión relativa a lo que sea la realidad, porque no es general, no puede prescindir de aquello que la hace específica. Si sabemos lo que somos, entonces tal vez podamos dialogar con la humanidad en perspectiva universal.

humano-social la forma del movimiento no es ni similar, ni idéntica a la de la naturaleza, porque si bien es cierto que lo humano tiene un componente natural, su forma de ser es sobre-natural, que quiere decir que lo humano es humano porque ello es algo que no existía antes en la naturaleza y que lo humano fue capaz de poner por sobre de ella. Gracias a esta acción el componente natural de lo humano deja de ser meramente natural para constituirse en cultural.

Esta condición sin la cual lo humano no podría ser, es el trabajo. El trabajo no es mero movimiento animal, sino que es un acto que actúa en el ser de quien ejecuta un que-hacer. El trabajo procura en primera instancia la subsistencia y en ese intento, cuando garantiza lo que es fundamental, el trabajo procura la existencia la cual ya no es meramente animal, sino cultural. Por ello se dice que el trabajo es constitutivamente humano. Con el trabajo el ser humano se transforma, porque la forma humana es la única forma que para ser, se transforma. La forma que se transforma se gana con el trabajo, por esto se dice que para ser hombre hay que trabajar. Ser hombre es ser productor. Praxis quiere decir producción. La producción es humana cuando produce transformación. "Por eso el hombre es ser-obrero. Su objeto es producir, producir un hombre renovado (por la praxis productiva), es decir un hombre nuevo. Y lo logra, cuando se transforma a sí mismo"¹⁹. Esta transformación modifica la forma de ser y de estar en el mundo, porque lo transformado no es sólo la relación que establece el hombre con la naturaleza, sino que también se modifican las relaciones intersubjetivas que se producen entre los seres humanos. Esta renovación de las formas de relación es el fundamento gracias al cual acontecen en la realidad sucesos

¹⁹Cfr. Bautista, Juan José. *El porvenir de la clase obrera y la libertad*. En revista *Autodeterminación*, Nº 3. La Paz - Bolivia. 1987. Pág. 100.

novedosos; los que generan un proceso muy complejo al que solemos llamar historia. Para ser, hay que hacer; por eso, lo que se hace cuando se hace libremente, queda como testimonio de la obra humana en la historia.

Ahora bien, si de este tipo de segunda naturaleza es, lo que se llama el ser social; o sea teniendo la ciencia social un objeto tan complejo como es esta dimensión de la realidad humano-social e histórica ¿podrá comportarse como ciencia, limitándose a copiar el modelo o la concepción que de ciencia ha producido la ciencia natural? Por ejemplo ¿podrá presuponer la misma concepción que de realidad (incluso de naturaleza) tiene como presupuesto la ciencia natural? Inclusive ¿podrá hacer un uso legítimo sin previa crítica de categorías centrales de la ciencia natural como son las categorías de tiempo y de espacio?

En el momento epocal o tiempo histórico en el cual empiezan a constituirse las ciencias sociales, por el hecho de que existen ya las ciencias naturales circulan en el ambiente científico producto de esta situación nociones, ideas y teorías gracias a las cuales se puede saber a qué tipo de conocimiento se le puede llamar científico. Como las nacientes ciencias sociales tienen que legitimarse y en este intento tienen que dar razón del por qué de su existencia, explicando en aquello que consiste sus objetos de estudio, sus metodologías etc.; lo que hacen consciente e inconscientemente, con intención y sin ella, explícita e implícitamente los cientistas sociales es, asumir o asimilar el modelo de la ciencia natural, para poder recién aspirar a que su conocimiento sea concebido, entendido o aceptado como "científico" y así entonces poder pertenecer a la comunidad científica. No es pues casual el nacimiento y desarrollo en ese entonces del positivismo. Pero en el fondo qué significaba el positivismo sino el abandono de la reflexión. ¿Por qué?

Nunca hay que olvidar el optimismo con el que nació la modernidad. Como «nova aetas» o como «neue Zeit», creía ella que lo inaugurado era una nueva época radicalmente nueva²⁰, no solo para la triste y periférica Europa medieval, sino para toda la humanidad lo cual era una pretensión muy pretenciosa y hasta cargada de mucha ingenuidad. Porque ella nació y creció pensando y creyendo que, ahora sí, lo que se conocía era realmente verdadero y aquello que confirmaba esta creencia era justamente la ciencia, gracias a su matematización, porque es cierto que 2×2 es 4 en cualquier tiempo o espacio: pero, ¿significa lo mismo? ¿Significa lo mismo 4 piezas de pan en cualquier espacio social? Existen hoy en día espacios sociales en los cuales de la existencia de 4 piezas de pan depende la vida o muerte de seres humanos. En cambio en otros espacios sociales, se pueden prescindir sin ningún problema de esas 4 piezas de pan.

La matematización es una abstracción muy formalizada del modo como concretamente se dan las relaciones sociales en el “mundo de la vida”. Lo cuantificado siempre es algo, y este algo tiene sentido o sea significado en cuanto hace posible cualquier forma de producción o reproducción de cualquier forma de vida, por ello es que por más formales que sean las matemáticas, el uso que se hace de ellas, nunca es

²⁰La clasificación hoy todavía usual... en Edad Moderna, Edad Media, y Antigüedad... sólo pudo formarse una vez que las expresiones edad «nueva» o «moderna»... hubieron perdido su carácter puramente cronológico pasando a designar el carácter distintivo de una época enfáticamente «nueva»... el concepto profano de época moderna expresa la convicción de que el futuro ha empezado ya: significa la época que vive orientada hacia el futuro, que se ha abierto a lo nuevo futuro... Es entonces cuando se constituye la idea de historia como un proceso unitario... «No es difícil ver», dice Hegel en el prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*, «que nuestro tiempo es un tiempo de nacimiento y de tránsito a un nuevo período»... Con este «glorioso amanecer» henos aquí, piensa todavía el anciano Hegel, «en el último estadio de la historia, en nuestro mundo, en nuestros días...». Cfr. Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed. Taurus. Buenos Aires. 1989. Pág. 16-17.

solamente abstracto o neutral, porque el uso que se hace de ellas tiene significado, si es que significa algo en última instancia para la producción o reproducción de cualquier forma de vida.

Pero entonces, si este es el sentido de la matematización, ¿por qué pierden este contexto de realidad las ciencias ya no solamente naturales, sino fundamentalmente sociales? Este es el problema de la modernidad, porque si bien es cierto que ella, producto de una ruptura con su pasado medieval, se presenta ante la humanidad como una era totalmente nueva en el sentido de verdadera, la pretendida ruptura en el fondo es una continuidad con el pasado del que quiere re-negar. En esto consiste el pasaje de una racionalidad mítico-religiosa (feudal) a la secularización de esta misma racionalidad (moderna), porque el fundamento incuestionable de esa racionalidad heleno-cristiana²¹, era la idea o noción que de absoluto tenía este cristianismo medieval, la cual habría pasado como presupuesto de la ciencia cuando ella empezó su proceso de constitución. Porque cuando la ciencia natural en su intento de justificación-explicación del por qué de su existencia critica con justa razón a la absolutización de los conocimientos de la teología cristiana, lo que hace es ponerse ella en el lugar o espacio que estaba dejando la iglesia en franco retroceso. Por eso es que la ciencia al principio es revolucionaria porque cuestiona con argumentos y razones bien fundadas

²¹Habría que decir que es heleno-cristiana y no judeo-cristiana, porque lo que habría hecho el cristianismo europeo desde el siglo tercero de nuestra era, habría consistido en una helenización de ella, con la consiguiente pérdida cuasi total que del contenido semítico o judío tenía el cristianismo primitivo, porque de nacer el cristianismo como crítica o cuestionadora del poder, se transformó gracias a su helenización en justificadora precisamente del orden que cuestionó. El evangelio de ser defensora de los pobres, se transformó en defensora de los intereses de los poderosos, los cuales haciendo precisamente este uso invertido del evangelio, justificaban la omnipotencia de los reyes o jerarcas como absolutos. La idea helénica de absoluto es intemporal, o sea eterna, no tiene casi nada que ver con la historia la cual es humana, o sea temporal, finita.

la pretensión de conocimiento verdadero o sea absoluto de los jerarcas o guardianes celosos del conocimiento absoluto de los teólogos. Nunca hay que olvidar que los grandes científicos en el principio son profundos hombres de fe, no están en contra del evangelio, están en contra que del uso distorsionado del evangelio hacen los jerarcas de la iglesia para detentar su poder y el poder de los reyes que se sujetan a los mandatos de la iglesia.

Si al principio la ciencia natural es aspiración al conocimiento verdadero, poco a poco ella se va absolutizando como la única poseedora del saber ya no solamente verdadero, sino que también absoluto. Desde antaño es conocida la aspiración humana a conocerlo todo de una vez y para siempre, de alcanzar la verdad plena y absoluta; pero también desde antaño junto con esta aspiración existe la sapiencia que dice que es sólo aspiración y nada más.

Es humana la aspiración desmedida a conocer todo, por eso es que muy pocos han escapado a esa tentación irresistible de saberlo todo, de una vez y para siempre, lo cual en el fondo es una trampa, en la cual cayó también la ciencia natural; esto es, la forma o modos de pensar la realidad y de relacionarse con ella que la ciencia natural había ido desarrollando, se fueron estructurando poco a poco de modo tal que luego del desarrollo de siglos de esta forma racional, se llegó a estructurar una cierta forma racional de relación con la realidad, que luego se transformó ya no sólo en la estructura racional que la ciencia había producido para relacionarse con la realidad, sino que se constituyó en la estructura natural de la razón. "Si la racionalidad tradicional asumió la fisonomía que hemos delineado, ello es resultado de una denodada y violenta aspiración a un orden absoluto y definido de seguridad [...] fue esta estrategia la que configuró la racionalidad humana como una naturaleza; por una parte, como naturaleza

del pensamiento, o más precisamente, como leyes naturales del pensamiento y por otra como estructura objetiva del mundo”²².

La crisis de esta racionalidad absolutista empezó a fines del siglo pasado y se consolidó en este siglo entre otros con la física de Einstein, con su teoría de la relatividad. ¿Qué es lo que se puso en tela de juicio? La forma de concebir la realidad y de relacionarse con ella. Si antes se la concebía en su movimiento idéntica a sí misma a pesar del movimiento, ahora ya no. Ahora se comprobaba que **todo** cambia. Lo paradójico era comprobar que cambiando todo, inclusive el hombre; “éste era capaz de producir sistemas de conocimiento que eran permanente”²³, absolutos, es decir, válidos para todo tiempo y todo espacio. Esta paradoja conducía a producir una nueva forma de concebir a la realidad; obligaba a modificar ya no sólo la forma de pensarla, sino la forma de construir relaciones con ella, con lo cual las formas tradicionales de pensarla y expresarla resultaban insuficiencias.

Pero en el fondo, este hecho ponía en evidencia un hecho mayor, o sea mayúsculo en el cual hasta ahora no habían reparado ni las ciencias naturales, ni las ciencias sociales; el hecho de que “En su aspecto ontológico, la cuestión de la temporalidad no atañe solamente al hombre, bajo especie de historicidad. Y en su aspecto

²²Cfr. Gargani, Aldo *Crisis de la razón*. Ed. Siglo XXI. México. 1980. Pág. 11

²³Cfr. Nicol, Eduardo. *Los principios de la ciencia*. Ed. F C E. México. 1974. Pág. 508. Continúa diciendo Nicol: “En suma, hasta ahora no empieza a despertar en la ciencia natural la conciencia de que las construcciones teóricas son esto, *productos* del pensamiento, y no un simple reflejo de la realidad, más o menos perfectible”. Después de más de tres décadas (porque Nicol escribió esta obra en 1965) la situación es mucho más angustiante, porque a pesar de la relativización que produjo el posmodernismo, la ciencia hoy cree que lo que ella concibe, es lo que es la realidad en sí misma. El ejemplo más dramático se puede ver hoy en la ciencia económica, la cual concibe toda la realidad en términos de relaciones de mercado.

epistemológico, esa historicidad no afecta solamente a las ciencias de lo humano, a las que se ocupan de hechos históricos. Porque la ciencia natural también es un "hecho histórico". Son históricas todas las ciencias: éste es el hecho y éste es el problema"²⁴, dicho de otra manera, no es que la naturaleza sea histórica, sino que quien hace ciencia de la naturaleza, es un ser histórico. Por esto es que la ciencia natural es tan histórica como la ciencia social, así de simple. Es más, intentar conocer a la naturaleza como realidad en sí, es posible sólo desde una percepción o concepción que lo humano tiene de ella²⁵, porque la naturaleza en tanto que naturaleza carece de sentido, ella sólo cobra tal o cual significado desde lo humano, lo cual es histórico, por eso mismo existen históricamente varias formas no sólo de concebirla, sino de relacionarse con ella, por esto que la categoría de naturaleza es tan histórica como la categoría de historia.

A partir de la constatación de este hecho, ya no sólo había que desmontar o desconstruir las formas tradicionales del pensar, sino que también era preciso crear nuevas formas de intervenir y captar la realidad, ya no de formas apriorísticas, sino en unidad con la riqueza de modos de ser de la realidad ya sea natural o social. Estaban

²⁴ Cfr. Nicol, Eduardo. *Ibidem*.

²⁵ No hay que olvidar la concepción que de naturaleza tenían los europeos medievales. Creían ellos que la naturaleza tenía poderes mágicos indistintamente benignos o malignos, por ello es que en última instancia ellos padecían los poderes o fuerzas de la naturaleza los cuales no podían controlar, por eso se explica y entiende que en esa época hayan existido tanta hechicería y brujería. El nacimiento de la alquimia se inscribe dentro de esta tradición. Tuvieron que pasar muchos siglos antes de que gracias al cristianismo desdivinizaran a la naturaleza, porque para los cristianos primitivos (de tradición semítica y no helénica) lo único divino era Dios y tanto el cosmos como la naturaleza eran creaciones suyas, o sea que no eran divinas y por eso no tenían poderes. Este proceso de desdivinización llevaron los europeos modernos a tal extremo que cuando surge la ciencia natural, la "naturaleza" está totalmente descualificada al grado de haber sido reducido a mera cosa con la cual el moderno europeo podía operar a su libre antojo. El despojo y saqueo que el moderno capitalismo opera sobre y con la naturaleza se entiende solamente en el contexto de esta concepción que de la naturaleza tiene ya no sólo la ciencia y el capital, sino también la modernidad.

pues echadas las bases para fundamentar y desarrollar la "apertura" de la razón a la realidad. A partir de ese entonces, la ciencia natural empezó a reflexionar epistemológicamente sobre sí misma. Así es como se desarrollaron esas disciplinas que se conocen hoy como epistemología de la ciencia y filosofía de la ciencia.

§ 6. *La acrítica recepción de la ciencia social en América Latina.*

¿Qué pasó con las ciencias sociales? Estas se desarrollaron al amparo del positivismo, el que prácticamente redujo la ciencia social a ciencia natural. Los seres humanos fueron cosificados; esto es, se los convirtió en cosas, o dicho de otro modo, fue necesario concebirlas como cosas, para poder ser estudiados o analizados como cualquier ente natural. El mundo físico era el único considerado como válido para el positivismo; es decir, aquella dimensión de la realidad posible de ser cuantificada. La parte (la relación cósmica) había sido hipostasiada por sobre el todo de la realidad, con lo que se empobrecía el mundo humano enmarcándola en un horizonte meramente cuantificable. De esta manera, el conocimiento reducido a la sola pretensión de la descripción, ya no expresaba más a la realidad, sino de un modo ficticio, deformado y hasta declaradamente encubridor de esta otra dimensión cualitativa de la realidad. Así la ciencia sin sapiencia degenera en sofística.

Convendría entonces atreverse a formular algunas preguntas que tiendan a aclarar con entendimiento el estado de la cuestión: ¿por qué las ciencias sociales en gran medida aceptaron pasiva e incluso acríticamente modelos de explicación y de

construcción de conocimiento de la ciencia natural sin problematizarlos previamente?
¿por qué las ciencias sociales durante mucho tiempo no reflexionaron en torno a los
presupuestos sobre los que empezaron a construir conocimiento?

La suerte de las ciencias sociales de inspiración marxista no fue mejor. La fidelidad prácticamente ciega (y en muchos casos ignorante) de muchos científicos sociales hacia Marx, Engels, Lenin, etc. nos hacía recordar la fidelidad dogmática que profesaban abiertamente los escolásticos a Aristóteles, porque acá sucedió un hecho por demás paradójico; porque de una teoría profundamente crítica como la de Marx, se hizo un uso totalmente acrítico, porque sucede que “una cosa es pensar que la teoría en sí misma cumple una función crítica y otra distinta el «uso crítico» de esa teoría crítica ...[la historia nos muestra por cierto]... que se puede usar acríticamente una teoría cuya función es crítica”²⁶, lo cual demuestra que no existe una teoría en sí misma crítica, sino que lo que hay son usos críticos, o en todo caso actitudes críticas ante la realidad, como en este caso ante la teoría.

Ejemplos de esta actitud acrítica de la ciencia social y de los movimientos de izquierda en América Latina ante la supuesta teoría crítica hay muchos y son muy ilustrativos de esta situación. “En este sentido el destino del *¿Qué hacer?* fue paradigmático: es, como se sabe, uno de los libros de Lenin más coyunturales, más sometidos, como él mismo lo reconoció, a las circunstancias históricas determinantes [...] No obstante, después de la muerte de Lenin, se convirtió en el manual de organización de la clase obrera válido para todos los países y en cualquier

²⁶ Zemelman, Hugo. *Historia y política en el conocimiento*. Ed. UNAM. México. 1980. Pág. 64.

circunstancia, vale decir en algo radicalmente ahistórico”²⁷. Evidentemente es mucho más fácil transformar un conjunto de citas en hipótesis, que ponerse a pensar en cómo es que pensó Lenin la realidad que le tocó vivir; o sea, cómo construyó su relación de conocimiento con esa circunstancia o coyuntura histórica; cuál fue la lógica de construcción de conocimiento que desarrolló para apoderarse cognitivamente de ese espacio-tiempo histórico, para posteriormente expresarlo en un librito llamado *¿Qué hacer?* Esto es, de lo que se trata no es de conocer bien o a fondo una proposición teórica, por más interesante que esta sea; sino que lo fundamental es aprehender a reflexionar, o sea a pensar con la lógica de construcción de ese conocimiento para ir más allá de ese conocimiento, porque la realidad en su devenir siempre se está transformando, por eso es que el conocimiento social si quiere estar a la altura de la época que le tocó vivir, debe atreverse a pensar de otro modo, siempre. Pero volvamos al tema de la constitución de la ciencia social.

Cuando Marx produjo su reflexión ontológica, no sólo se percató de que quien hacia la historia era el ser social, es decir la comunidad de seres humanos, sino que también supo descubrir cómo la hacían, dando razón de esa actividad profundamente productiva y constructora, a saber el trabajo, como fuente desde la cual se puede producir no solamente formas de relación social, sino fundamentalmente formas de producir y reproducir la vida humana, porque el ser humano en el intento de producir humanamente la existencia interactúa intersubjetivamente respecto de la naturaleza, esto es, transformando la naturaleza “...transforma a la vez su propia naturaleza.

²⁷Del Barco, Oscar. *Marxismo y revolución social*. En *La filosofía y las revoluciones sociales*. Ed. Grijalbo. México. 1977. Pág. 76.

Desarrolla las potencias que dormitaban en ella²⁸, por ello es que en este proceso de interacción, lo transformado es la condición humana del actuante en el proceso de la producción de la vida. Sobre esta base puede el ser humano tomarse a sí mismo como el fin o el objetivo de la transformación, cuando articula esta posibilidad intersubjetivamente con la comunidad.

El ente natural está sometido irremediabilmente a la necesidad, es decir, al movimiento necesario; no puede llevar a cabo un acto²⁹, o una acción propia y mucho menos concientemente, por eso es que las cosas, o los entes no humanos no pueden más, por eso son impotentes, no tienen la capacidad de la potenciación. El ser humano como ser natural, es capaz de superar ese su mero estado natural no sólo porque actúa, sino porque también transforma no sólo lo que está afuera, o lo que es exterior a él, como todo ente objetual, sino que también se transforma a sí mismo, porque su modo específico de ser es ése: transformar la realidad en la cual está inmerso, transformándose a sí mismo³⁰. Por esto es que la transformación no es algo que se imponga desde afuera al hombre, sino que forma parte de su estructura, de su forma de ser: por eso es un ser genérico, él es autor de la historia, es decir, de su creación en

²⁸ Marx, Karl. *El capital*. Tomo I. Vol. 1. Ed. Siglo XXI. México. 1977. Pág. 216.

²⁹ El «acto» es humano porque es una acción con sentido, o sea que se ejerce en el marco de posibilidades de acción, en el cual está contenida siempre la posibilidad de elección, por eso es que en el acto, lo que actúa es la capacidad humana de elegir algo que tiene que ver con la forma de ser. En este proceso, lo involucrado de raíz es la capacidad de conciencia histórica.

³⁰ «Todo lo que es tiene forma. Por su forma conocemos cada cosa. La forma es una constancia del ser. Pero el hombre es un ser inconstante: la suya es una forma que se transforma... La inconstancia formal no es una informalidad... El hombre forma su mundo formándose a sí mismo... Historia es el nombre que damos a ese proceso de una novedad ininterrumpida... La mutación de su forma es, en el ser humano, un título de nobleza ontológica». Cfr. Nicol, Eduardo. *La agonía de Proteo*. Ed. UNAM. México. 1981. Pág. 5-6.

cuanto forma humana, por eso se dice que el ser social es ontogenético. La génesis le pertenece al ser social. Él es autor de su grandeza y de su miseria.

Si lo real social en consecuencia, se transforma, quiere decir que no sólo se mueve, sino que en ese movimiento jamás es idéntico a sí mismo, porque el todo de la realidad social se transforma siempre. Aunque no siempre con el mismo ritmo. Las formas de pensar la realidad en tiempos de Marx habían quedado rezagadas respecto de las transformaciones efectivas que se estaban dando en la realidad; más aún, se habían fosilizado, ya no podían conocerla como realmente era, esto es en las contradicciones fundamentales que ya estaba expresándose en la realidad. El capital estaba transformando dramáticamente las relaciones sociales, lo hombres que participaban de ese proceso ya no eran los mismos, las relaciones sociales que devenían de ese proceso ya no eran las conocidas, esto es la realidad ya no era la misma de antaño, sino que ya era mucho más compleja. El conocimiento social, si quería ponerse a la altura de esa complejidad, debía transformarse también. Pero no una sola vez, sino siempre; porque lo real social no se transforma de vez en cuando, sino siempre, aunque no estemos de acuerdo, aunque no nos guste, aunque seamos inconscientes de ese proceso.

El proyecto de la crítica en Marx fue justamente ponerse a la altura de la complejidad que la época le planteaba; esto es, no solamente critica lo real social, sino que para ejercer la crítica; las formas de construir el conocimiento son también sometidas a crítica y no una sola vez, sino hasta el día de su muerte. La actitud crítica, si quería seguir siendo profundamente crítica, debía transformarse a sí misma siempre. Sólo transformándose críticamente, esto es concientemente, explícitamente y sistemáticamente a sí misma, podía seguir transformando la crítica respecto de la realidad, con lo cual entonces recién es posible intentar transformar críticamente la

realidad.

Cuando nuestros científicos sociales empezaron a construir conocimiento social en este espacio geográfico llamado Latinoamérica, el tiempo histórico de la sociedad capitalista, ya no era el mismo capitalismo del tiempo de Marx, ni siquiera el capitalismo del tiempo de Lenin, esto es la realidad histórico-social no sólo se había transformado, en el sentido de complejizado en ámbito de la temporalidad de la historia, sino que espacialmente, o sea geográficamente estábamos ubicados en otro espacio social que tenía su propia historia, cuyas características propias impedían aplicar de formas apriorísticas cualquier tipo de teoría sin antes haber problematizado la especificidad de la historia propia de los pueblos latinoamericanos. América Latina no era como Europa, ni podía reducirse siquiera a una comparación con ésta.

La ausencia de la reflexión de los científicos sociales en el plano del análisis llamado ontológico tienen mucho que ver con toda esa corriente que desde el positivismo lógico, hasta aquellas vertientes del marxismo que coreaban a voz en cuello la abolición o superación de la filosofía³¹, así como con el desconocimiento y cuasi desprecio que muchos políticos de izquierda y científicos sociales de inspiración marxista expresaban por los escritos del joven Marx, al que no se lo consideraba como científico, porque era filosófico, que era algo así como idealista o poco científico, porque el poco juicio

³¹ "La filosofía ha dictado su propia sentencia de muerte. Fenómeno único en la historia, de consecuencias imprevisibles, suficiente para dar carácter distintivo a nuestro siglo... Son tres voces las que se han concertado para proclamar, cada una a su modo, que esto se acabó... Heidegger, el formalismo lógico y el marxismo vaticinan la muerte de la filosofía. Pero no la producen. Esto da que pensar... Quien decreta la muerte de la filosofía se condena al silencio y pierde el futuro. [...] Si la filosofía tiene que desaparecer del mundo (cosa posible)... Será porque vaya declinando el ser del hombre que la creó y que ella recreó en toda su historia... Nada puede sustituir a la filosofía". Cfr. Nicol, Eduardo. *La filosofía en el siglo XX*. En *Ideas de vario linaje*. Ed. UNAM. México. 1990. Pág. 434-435 y 438.

crítico les hacía suponer que el Marx científico, o sea maduro era el Marx economista de *El capital*³². Esto es, a una parte de Marx (el de la madurez), se le identificó con el auténtico Marx; o sea que, la parte se la hipostasió por sobre el todo. Eso hace normalmente el pensamiento común, pero se hacía a título de pensamiento científico.

Los grandes fracasos políticos de las décadas de los 60's y de los 70's pusieron en evidencia la "crisis" que se estaba gestando desde el principio. Y entonces las ciencias sociales empezaron no sólo a lamentarse, sino también a cuestionarse ellas mismas y es entonces cuando empezaron a desmontar el aparato conceptual que habían desarrollado ellas mismas. ¿Qué es lo que sucedió? Que la ciencia social en América Latina se había formado en una concepción de ciencia que presuponia una concepción de lo que era la realidad histórico-social, en cuya tematización y categorización no estaba incluida como presupuesto la especificidad de la historia propia de la realidad latinoamericana; esto es, no se puede "aplicar" ninguna teoría construida en cierto espacio social, a otra dimensión histórica sin previa tematización o mediación histórico-categorial, porque entonces lo que se produce es o un encubrimiento de la realidad que se quiere estudiar, o una deformación de la realidad que se quiere conocer y entonces lo que se conoce no es la realidad, sino una ficción de ella. Lo peor del caso es que con esos conocimientos de nuestros científicos sociales se definieron políticas de desarrollo,

³²Este dato, visto así desde este presente, nos parece hoy tan ridículo, que hasta da vergüenza recordarlo, porque estos científicos y filósofos (entre ellos Colletti) emitían este juicio desde una concepción de ciencia que no tenía nada que ver con la concepción que de ciencia había desarrollado Marx; es más, la concepción positivista de ciencia desde la cual estos "marxistas" evaluaban la científicidad de la obra de Marx, era lo más antimarxista. Por eso es que se entiende por qué marxistas como Colletti de ser tan radicalmente marxistas, terminaron abandonando a Marx porque su obra no se ajustaba a los criterios que de ciencia tenían ellos.

políticas educativas, estrategias políticas, económicas y hasta antropológicas³³. Desde las décadas de los 60's casi todos los científicos sociales y políticos comprometidos con los movimientos populares quisieron transformar nuestra realidad, 30 años después el resultado es un inmenso fracaso de todas esas pretensiones de transformación y esos diagnósticos político sociales. Porque lo que hoy vivimos como sociedad, no sólo no es la que como sujetos sociales hemos deseado, sino que lo que hoy vivimos es una especie de desconsuelo, incertidumbre y pérdida de sentido. Como si el curso de la historia se hubiera escapado totalmente de nuestras manos y que ahora lo único que quedaria sería padecer la historia, convertirse apenas en un espectador de los acontecimientos y refugiarse en la suprema individualidad, porque lo que se estaría perdiendo sería la capacidad de hacer y producir la propia historia de nuestra realidad.

Este es el modo como la lección de nuestro pasado inmediato late en nuestro presente. El costo de los errores y los fracasos en ciencias naturales no es tan alto como de hecho lo es en las ciencias sociales. Un error en ciencia natural se puede llevar de

³³ "En 1973, cuando el grupo maoista Sendero Luminoso se escindió del Partido Comunista del Perú-Patria Roja y decidió prepararse por su cuenta para una "guerra popular prolongada", los intelectuales y dirigentes políticos de la izquierda peruana consideraron al hecho como una banalidad. Siete años más tarde, los senderistas realizaron su primera acción armada... Desconcierto, incredulidad y aún desprecio fueron las iniciales reacciones de la mayoría de la izquierda frente a este hecho... Paradójicamente... [la sierra tradicional de Ayacucho y el mercantilizado valle del Mantaro] se cuentan entre las más estudiadas y conocidas por la antropología y otras disciplinas afines, que en el Perú gozan de una larga trayectoria y un notable volumen y calidad de textos editados, en comparación con cualquiera de los países andinos... Hasta la aparición del fenómeno senderista, pocos se habrían atrevido a poner en duda que las ciencias sociales habían acumulado suficiente conocimiento de la realidad andina como para comprender a cabalidad sus fuerzas motrices y tendencias de desarrollo histórico... Sin embargo, hoy podemos preguntarnos: ¿qué malestar oculto incubaba la sociedad peruana en la década del 70, que las ciencias sociales no acertaron a diagnosticar? ¿qué aspectos de la realidad fueron omitidos o mal comprendidos? ¿qué podemos aprender de la experiencia peruana, más allá de la orientación académica que nos ha brindado a todos los estudiosos del mundo andino?". Cfr. Rivera, Silvia. *Sendas y senderos de la ciencia social andina*. En revista *Autodeterminación*. Nº. 10. La Paz - Bolivia. 1992. Pág. 83 - 85.

por medio al cientista, o en el peor de los casos a su teoria. En las ciencias sociales el problema del error es un problema vital o sea existencial, porque afecta a la vida societal, al corpus vital gracias al cual una sociedad tiene o no vitalidad para promover cambios, transformaciones o sea revoluciones al interior de su forma de ser y de estar en el mundo. Chile del 73, Argentina del 76, Bolivia del 80, para no citar más ejemplos, duelen como heridas enclavadas en la memoria vital-existencial, no tanto por la esperanza truncada, sino por las vidas humanas que costaron esos errores de diagnóstico que produjo la ciencia social y la izquierda latinoamericanas.

CAPITULO III

Hacia una fundamentación de la epistemología.

§ 7. *La pertinencia de la ontología en la reflexión epistemológica.*

Una vez que hemos intentado aclarar con entendimiento el por qué de esta pequeña historia de la constitución de nuestra ciencia social, una vez que nos atrevemos a mirar de frente nuestro angustioso presente, desde la perspectiva de la posible superación de nuestros problemas, quedan pendientes muchas dudas y muchas interrogantes que no han sido planteadas, pero que no por ello son menos importantes. Sin embargo, desde la perspectiva de lo hasta ahora desarrollado, habría que atreverse a plantear algunas delicadas interrogantes, como por ejemplo: ¿es posible pensar la realidad de modo tal que las praxis teórico-reflexivas que impulsamos se sitúen siempre en el plano de las transformaciones efectivas que se dan en la realidad? Y si esto es posible ¿cómo podemos entonces construir una relación de conocimiento con la realidad de modo tal que el conocimiento que impulsamos se sitúe permanentemente en el plano de una actitud radicalmente crítica respecto de esas transformaciones? Porque ya no se trata solamente de comprender los fenómenos sociales, o de predecir lo que puede pasar, ni siquiera de prevenir, sino de construir un orden de realidad que no existe, pero que es posible construir.

Cuando la reflexión se ubica en este plano del análisis, el objetivo de éste no se limita simplemente a explicar el movimiento de los fenómenos, o hechos sociales (actividad que por ser necesaria no rechazamos desde ningún punto de vista), sino que fundamentalmente lo que pretende es influir en el desarrollo de los mismos, para transformarlos conforme a fines nuestros, aquellos que históricamente hemos elegido

libremente. Porque el conocimiento que queremos impulsar está o se siente comprometido con la construcción de un futuro deseado; que nuestros pueblos han anhelado, por el cual han luchado, porque por generaciones lo han soñado. Por ello es que se torna capital desarrollar la capacidad cognitiva de aprender a reconocer aquellos horizontes que permiten hacer de lo posible, viable; pero no en cualquier momento, sino en el momento mismo en el que se intenta operar las transformaciones, que es cuando se quieren efectivizar las praxis de transformación del orden que se nos viene imponiendo cada vez con más crudeza¹.

Es evidente que si la construcción del conocimiento queremos situarla en estos planos o niveles del análisis; esta pretensión de inteligibilidad cognitiva, más que proponer soluciones lo que propone son problemas a juicio nuestro dignos de ser

¹ Otro ejemplo dramático para ilustrar esto, es aquello que ha ido sucediendo con nuestros estados latinoamericanos desde la década del 80. Después de la segunda guerra mundial la tendencia era a fortalecer los estados nacionales para desde ellos generar condiciones para el desarrollo de mercados nacionales. El desarrollismo latinoamericano se fundamentaba en esta concepción del Estado, el cual podía asegurar el desarrollo no sólo de una economía moderna, sino de un mercado nacional, lo cual el mercado por sí solo no podía hacer; esto es, la percepción que del Estado se tenía era muy positiva porque se concebía que éste permitía un desarrollo económico y social de la sociedad y por eso la tendencia a fortalecer los estados nacionales era fuerte y marcada. A partir precisamente de la década de los 80's, la lógica se invierte. Ahora, el causante de todos los males resulta siendo el Estado, y el único benefactor posible de solución de los males resulta siendo ahora el mercado, pero no cualquier mercado, sino precisamente el mercado neoliberal, por ello es que en la década del 80 empieza una campaña antiestatal que debilitó de tal manera a nuestros estados nacionales, que ahora todas nuestras débiles economías estás sujetas al capricho de las grandes empresas transnacionales. Dicho de otro modo, la política antiestatalista no es una política que nuestros pueblos hayan producido o elegido para reordenar sus procesos de desarrollo, sino que es una política impuesta a sangre y fuego desde otros intereses ajenos a los nuestros. Entre otras cosas, para eso sirvieron las dictaduras de seguridad nacionales. "Frente al Estado como el Mal, aparece el Bien: el mercado es considerado ahora como la institución perfecta cuya afirmación es suficiente para no tener problemas. Esta negación maniquea del Estado revela un profundo estatismo al revés". Cfr.. Hinkelammert, Franz. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Ed. DEI. San José - Costa Rica. 1995. Pág. 64.

pensados, porque esta *intentio* cognitiva se propone ir más allá de las nociones standard de conocimiento y no porque su pretensión sea meramente novedosa en el sentido de teórica. Dicho de otro modo, esta pretensión cognitiva no es un problema solamente teórico (aunque se exprese especialmente de este modo), ni siquiera político (que también lo es), sino que es fundamentalmente existencial, o sea vital, porque aquello que la motiva a cuestionarse en los planos teórico-abstractos problemas relativos a la construcción de conocimiento, es la cruda realidad social que nos toca vivir a diario como países subdesarrollados y de tercer mundo donde los índices de miseria no sólo que se han profundizado, sino que han crecido alarmantemente a tal grado que el 60 % de la población mundial vive hoy con apenas el 18 % de la riqueza que produce el planeta, mientras que el 20 % más miserablemente pobre vive apenas con el 1.4 % de lo que el planeta produce; en cambio el 20 % más rico consume, o en todo caso derrocha el 80 % de la riqueza del planeta². Ahora la cuestión es esta, ¿es esto justo? O en todo caso ¿es este presente el que para nuestros pueblos hemos deseado? ¿para que se dé esta situación han luchado nuestros pueblos?

Por este tipo de situación, por esta especificidad epocal es por la que el conocimiento social no puede seguir produciendo conocimiento como siempre. Tiene que cambiar o en todo caso debe problematizar el sentido mismo de lo que hasta ahora ha significado el conocimiento social, porque la situación presente ya no presenta la

² Cfr. *Human Development Report 1992*. Desde el año 92 en que se publicó este informe, la tendencia de esta desproporcionada distribución, en vez de detenerse se ha ido agudizando. En noviembre de 1997 en Colombia, unos colegas nos comentaban el hecho de que en R. Dominicana y en Haití en los barrios más pobres ya no habían basureros, porque la miseria era tal, que ya nada se podía desperdiciar. En contraposición en los EUA. existe toda una industria floreciente que produce exclusivamente para botar a la basura, esto es lo que pasa con todos los envases y bolsas de papel y plástico en los cuales habitualmente se venden las mercancías.

normalidad de transformaciones producidas históricamente; esto es, la voluntad o capacidad de transformar la realidad está hoy en entredicho; en el sentido de que cuanto más grave está la época, no sólo está más difícil transformarla, sino que los horizontes posibles de transformación de la realidad histórico-social como que se están cerrando, o en todo caso estamos empezando a asistir a un cierre o bloqueo de la capacidad de avizorar más allá de la época.

La capacidad de pensar el presente como posibilidad de apertura hacia horizontes de posibilidad más libres (donde sea posible producir y reproducir la vida de modos elegidos libremente) está asistiendo a un sistemático cierre de horizontes, de modo tal que se deba ver o concebir únicamente lo que desde los grandes centros de poder se quiere que se entienda como realidad única. Lo grave de la situación es que los grandes centros de poder están empezando a quedar atrapados al interior de su propio autoengaño; esto es que, si bien es cierto que el poder tiene su propio proyecto de futuro en desmedro de otros, poco a poco está empezando a creer que su proyecto ya no es solamente un proyecto, sino que es la realidad tal como ella es en sí y que si aparece otro proyecto diferente al suyo, automáticamente aparece como irreal, o sea como utópico y como tal hay que destruirlo, o en todo caso suprimirlo³.

³"El mercado total, en su representación del automatismo del mercado, es utópico en el sentido de una *societas perfecta* y de una institución perfecta. No obstante se trata de una utopía que no es percibida como tal, sino que es identificada con la realidad. El reconocerla, se lo considera realismo o pragmatismo. El neoliberal, al pronunciar sus utopías, se siente realista. Acto seguido, enfrenta este realismo aparente a todas las utopías, con el resultado de que las imaginaciones de libertad o solidaridad que cuestionan el mercado, parecen ser utopías. Luego, la ideología del mercado total se hace pasar como anti-utópica. En verdad lo es sólo en referencia a las utopías u horizontes utópicos que hacen presente una libertad o solidaridad concretas. Al hacer eso, en especial con las utopías socialistas, la ideología del mercado total es anti-utópica en relación con ellas. De allí que la anti-utopía y el anti-mesianismo sean sus rasgos fundamentales, en cuanto se trata de proyecciones utópicas de la solución de problemas concretos. Sin embargo, de ésta su anti-utopía la ideología del mercado deriva consecuencias utópicas. Desarrolla por lo tanto una utopía, cuya

Frente a esta situación: ¿qué hacer? Desde la perspectiva en la cual intentamos ubicarnos, esta pregunta se la podría enunciar de otros modos. Si el panorama no sólo en el plano de las ideologías sino que también en el de las ciencias sociales es de permanente cierre o bloqueo, el problema nuestro es entonces de apertura⁴. En primera instancia es apertura hacia horizontes más allá del presente cierre epocal, esto es hacia un horizonte de futuro anhelado, deseado, soñado y querido; pero y en segunda instancia, un futuro contenido como posibilidad en nuestro presente, pero que está negado, o en todo caso encubierto por la ideología y el conocimiento social standard. Por eso pensamos que el problema está en desarrollar una *intencionalidad de apertura* en la perspectiva de estas dos dimensiones inescindibles entre sí. Intencionalidad que no es solamente teórica (aunque en nuestro caso se exprese en este plano abstracto), sino que es fundamentalmente vital-existencial; esto es que, es como una actitud ante la vida, es decir ante cualquier dimensión de la vida cotidiana que tienda al cierre o a la negación del desarrollo de la producción y reproducción de la forma de vida que se elige libremente en comunidad. Dicho de otro modo; ¿es posible lograr una apertura a estas múltiples determinaciones de la vida que puedan devenir en una fundamentación existencial de una apertura a un horizonte teórico más vasto del que solamente nos propone hoy la modernidad? Es decir; ¿es posible producir una apertura al

realización promete como resultado de la destrucción de las utopías. La destrucción de los movimientos e imágenes utópicas aparece ahora como el camino de la realización de esta utopía. De este anti-utopismo frenético, esta ideología deriva la promesa utópica de un mundo nuevo". Cfr. Hinkelammert, Franz. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Ed. D E I. San José, Costa Rica. 1995. Pág. 183-184.

⁴Esta *intencionalidad* de apertura no tiene nada que ver con la idea de «sociedad abierta» de Popper, porque esta idea popperiana, se la ha ido implementando con sumo rigor en nuestros pueblos; esto es, a nuestras sociedades se las ha abierto a la fuerza a los proyectos modernizantes de primer mundo y para ello se ha utilizado no sólo ideología, sino que también, como en este caso teoría, que a título de científica ha cumplido un papel mucho más eficaz que la ideología.

conocimiento de esas múltiples determinaciones que está engendrando constantemente el movimiento de lo real y que no conocemos, de los cuales sin embargo tenemos que dar cuenta porque forman parte de la realidad?

Con lo conocido existe ya construida como sedimentación, una relación de conocimiento entre la razón y esa dimensión de la realidad conocida; pero entonces ¿cómo construir una relación de conocimiento que nos posibilite no sólo intuir, sino apropiarnos cognitivamente de aquello que existe en la realidad pero que no la conocemos? Hoy en día en el seno de los científicos sociales (por el prejuicio epocal), es sumamente fácil irse contra la ontología y ser elogiado y aplaudido por esa actitud. Asumir la postura contraria es una actitud digna de ser considerada como locura, especialmente después de la aparición del posmodernismo. Pues vamos a partir desde la locura precisamente, para intentar avizorar más allá del prejuicio de la época.

Toda forma de conocimiento ya sea cotidiana, técnica, estética, pre-científica, científica o cualquier otra, siempre discurre sobre la realidad. El terreno sobre el cual se constituye y al cual hace referencia, es siempre lo real (una dimensión, o una parte de ella); esto es, toda forma de conocimiento presupone siempre una forma de ser y de estar en un mundo (como horizonte de realidad). Todo ser humano, aún antes de preguntarse por lo que sea la realidad, ya tiene una noción no tematizada de lo que ella sea; esto es que, antes de que la posibilidad de la tematización acerca de lo que sea la realidad se haga efectiva, todo ser humano ya tiene un conocimiento ante-predicativo, implícito, en el sentido de pre-ontológico; que son aquellas nociones que su circunstancia histórica concibe habitualmente como normalidad y de las cuales el ser humano se las apropia en la medida en que su desarrollo permita una interacción lingüística entre su circunstancia y el mundo al cual pertenece.

Estas nociones conforman el marco a partir del cual tienen sentido otras nociones pertinentes a su mundo, como son las nociones de lo que significa varón, mujer, amigo, felicidad, compañero, familia, amor, educación, amistad, lo bueno, lo malo, etc.; esto es, aquellas nociones que se incorporan en lo que solemos llamar sentido común, como la mentalidad de ese mundo o de esa época, la que encierra y resume los prejuicios de un mundo en un momento de su devenir, o sea de una época. Así como cada mundo tiene sus pre-juicios (en sentido espacial o geográfico), también los tiene cada época (en el sentido de temporal). Estos pre-juicios mundanos y temporales son algo así como el sustrato desde el cual todo ser humano interactúa práctica y lingüísticamente con su horizonte epocal. Desde este horizonte de pre-juicios es que tiene sentido cualquier obrar afirmativo o negativo respecto del mundo y de la época. Veamos esto con más calma.

El modo del obrar habitual, al cual llamamos lo cotidiano, es el que como habitualidad se constituye en una forma de ser y de estar en el mundo. Por ello se dice que la cotidianidad es un modo de ser del “ser ahí”⁵. Esta cotidianidad se constituye en una estructura del ser del “ser ahí”, al que se llama justamente el “ser en el mundo”. Ahora bien, hay muchos modos de ser del “ser ahí”, uno de ellos es el conocimiento; esto es, “El conocimiento es un modo de ser del “ser ahí” como “ser en el mundo”, que tiene su fundamento óntico en esta “estructura de ser”⁶. Esta estructura se torna problemática cuando el conocimiento como forma de ser se ‘dirige’ a ‘aprehender’ el sentido de lo que sea “ser en el mundo”. Por esto es que “La indicada relación de

⁵ Es el modo como Heidegger llama al ser humano antes de nombrarlo como tal; “ahí” quiere decir “el mundo”; esto es que, el único ente que es en un mundo es el “ser ahí”.

⁶ Heidegger, Martín. *El ser y el tiempo*. Ed. F C E. México. 1974. Pág. 74.

fundamentación de los modos del “ser en el mundo” constitutivos del conocimiento del mundo pone en claro lo siguiente: que en el conocimiento gana el “ser ahí” un nuevo estado de ser... El conocimiento es un modo del “ser ahí” fundado en el “ser en el mundo”. De ahí que el “ser en el mundo” pida como estructura fundamental una *exégesis previa*⁷.

Pues bien, esta tematización de la constitución previa del obrar humano como ser en el mundo nos saca de la ingenuidad de la habitualidad de nuestro obrar. Solo entonces puede aparecer ante nosotros la superficialidad del mundo, o el mundo de las apariencias en las cuales se mueve con mucha naturalidad el pensamiento común y por ello tiende siempre a reproducirlas ingenua e inconscientemente. Ahora bien, toda reflexión que aspira a ser crítica y que no trascienda este horizonte de pre-juicios o presupuestos mundanos y epocales, tiende generalmente no solamente a seguir reproduciéndolos, sino que en este ejercicio de reproducción lo que se tiende es a perpetuar el mismo horizonte de prejuicios. Dicho de otro modo, cuando una praxis ya sea teórica o práctica que aspira a ser crítica del mundo en el cual se desarrolla, no trasciende en el ejercicio de la crítica, los prejuicios o presupuestos epocales de un mundo, casi siempre tiende a reproducir las mismas relaciones sociales que está criticando; esto es, deviene en última instancia en una especie de re-caída en aquello que precisamente quiere superar; o sea que queda atrapado al interior de los presupuestos del mundo que quiere criticar, porque sigue razonando al interior de lo mismo, conociendo lo mismo, hablando de lo mismo, reproduciendo lo mismo y en última instancia, construyendo lo mismo.

⁷ Ibid. Pág. 75.

Aquel conocimiento que aspire a ser una real y radical crítica de la realidad que le toca tematizar; esto es, aquel conocimiento que no quiera perpetuar lo mismo, no puede partir de las mismas concepciones epocales del tiempo histórico que está criticando. Pero tampoco puede partir de la nada, porque siempre se parte de algo. Toda forma o mundo de la vida contiene siempre condiciones de posibilidad y de limitación; esto es, el tiempo histórico de la modernidad no sólo contiene en sí misma la posibilidad de su perpetuación, sino también la posibilidad de su superación.

Por eso se afirma que “El conocimiento de la realidad, el modo, la posibilidad de conocerla, dependen, en fin de cuentas, de una concepción explícita o implícita de la realidad. La cuestión de cómo puede ser conocido lo real, va precedida de otra fundamental: ¿qué es la realidad?”⁸. Dicho de otro modo, la pregunta sobre lo que sea la realidad, involucra de raíz la pregunta concerniente a su mejor acceso; esto es, una reflexión ontológica consecuente implica, pues, reflexionar también en el plano epistemológico. Una reflexión epistemológica contiene siempre una concepción de lo que sea la realidad. Cuando la pregunta relativa al cómo conocer de mejor modo la realidad de modo que se pueda expresar su secreto se plantea de modo consecuente, la tematización presupone que las formas habituales o standard de conocer a la realidad ya no producen un conocimiento que trascienda el momento o la época tematizada. La pertinencia entonces de la reflexión epistemológica surge como un intento de atreverse a pensar los modos habituales del pensar para intentar ir más allá de ellos. Pero en este intento no puede descuidar lo que los modos habituales de conocer descuidan, el cual es la tematización explícita de la concepción de realidad que subyace o sostiene al intento de querer conocerla en “sus secretos”.

⁸ Kosik, karel. *Dialéctica de lo concreto*. Ed. Grijalbo. México. 1983. Pág. 54.

Volvamos al ejemplo de Marx: “Si Marx puede descubrir que tanto la Economía Política como la filosofía de Hegel son expresión de la enajenación general de la sociedad, es porque trasciende en su reflexión el significado inmediato del mundo hacia sus estructuras básicas”⁹ y si es capaz de trascender esta inmediatez del mundo hacia sus estructuras básicas o sea fundamentales, es porque es capaz de construir una relación de conocimiento que le permite conocer lo que los científicos y filósofos de su época no pudieron conocer; esto es, en el intento de ponerse a pensar en la naturaleza de lo que sea la realidad epocal suya, Marx a la vez que opera una reflexión de carácter ontológico, problematiza y construye una relación de conocimiento en la cual se pone a pensar, cómo es que se puede pensar de mejores modos la realidad, cuya especificidad de reflexión es epistemológica. ¿Por qué? Porque de haberse limitado a hacer un uso normal o estándar de los procedimientos metodológicos de la ciencia económica de su tiempo, e inclusive del método de la dialéctica hegeliana¹⁰ a lo máximo que habría llegado, habría sido a una corrección de algunas partes de las

⁹ Garzón Bates, Juan. *Marx: Ontología y revolución*. Ed. Grijalbo. México. 1984. Pág. 60.

¹⁰ Sería bueno recordar el debate intenso que surgió en torno a la famosa “inversión” del método dialéctico operado por Marx, el cual supuestamente de ser idealista, gracias a la inversión ahora sí sería auténticamente materialista. La historia misma se encargó de demostrar que no bastaba con ser materialista para ser crítico, porque resultó que los más materialistas (materialismo dialéctico) resultaron siendo los más dogmáticos. La inversión del método dialéctico quería decir que ya no se podía partir del mismo horizonte hegeliano, esto es del ser (que en la economía quería decir “el ser del capital” como mercado), del cual partían tanto los hegelianos como los economistas de su tiempo; sino que la inversión consistía en partir no de lo que ellos afirman como fundamento, sino precisamente de lo que ellos niegan o excluyen, en este caso del no-ser. De ser positiva la dialéctica en manos de Hegel, o sea afirmadora del statu quo, ahora pasaba a ser dialéctica negativa, o sea crítica del sistema, porque en la tematización-reflexión partía justamente de lo que el mercado como sistema negaba y por esto aparecía como excluido del recorte o universo de observación, de lo cual había que partir. En esto consiste el “desde” el horizonte a partir del cual se puede producir pensamiento crítico, partir en la tematización de lo que justamente aparece como negado y excluido.

teorías que estaba cuestionando, lo cual habría implicado en quedar atrapado al interior no sólo del marco categorial que intentaba cuestionar; sino que inclusive los presupuestos fundamentales que había que superar habrían quedado intactos, incuestionados.

Ahora bien, la cuestión se complica cuando intentamos pensar nuestra realidad desde los grandes desafíos del presente nuestro; esto es, si Marx produjo una reflexión en su época en estos planos o niveles del análisis, la reflexión que él operó ¿es válida para toda época o tiempo histórico? O dicho con más precisión ¿es válida su reflexión para todo el tiempo histórico de la sociedad moderna?

Volvemos entonces a la cuestión del principio; si como hemos sostenido desde el principio que lo real social es una realidad que siempre están en permanente cambio, transformación y mutación: frente a éste orden de realidad ¿cómo debe comportarse un pensamiento que aspire a ponerse a la altura de los grandes desafíos de su época de modo radicalmente crítico? En primera instancia está el problema del modo como se concibe a la realidad histórico-social y como consecuencia de ello el modo o la forma de aproximación cognitiva respecto de esa dimensión que de la realidad se quiere conocer. Dicho de otro modo: epocalmente ¿es el tiempo de Marx el mismo que el nuestro? Espacialmente: ¿presuponemos como dimensiones específicas de realidad histórica los mismos presupuestos de lo que sea el mundo y la vida como forma primordial¹¹ histórica? Este es precisamente el problema de la modernidad y de las

¹¹Porque no es que la realidad social que por ser histórica en el devenir devenga de modos mucho más complejos, sino que geográficamente, o sea espacialmente las historias no devienen del mismo modo, porque existe una *forma* específicamente *primordial*, o sea propia del modo como las historias advienen en los distintos mundos de la vida. Por ello es que no basta con tener una concepción de lo que sea la realidad histórica, sino que además de ello hay que conocer la

ciencias sociales, porque ellas cuando parten sin previa problematización de los presupuestos que las subyacen proceden del mismo modo que las ciencias naturales; esto es, el espacio social aparece como plano. Y cuando se incorpora en la reflexión una noción de historia similar a la de Marx, lo plano, o sea lo mismo ya no es el espacio, sino la forma de devenir de lo real social. Siempre hay que recordar el silogismo con el cual nuestros científicos sociales razonaron durante varias décadas; esto es, que porque se dió el socialismo en Europa, también se podía dar en Latinoamérica. Años después el silogismo sigue en la mentalidad de nuestros científicos sociales pero al revés; o sea que porque fracasó el socialismo en Europa, acá también va a fracasar.

Dicho de otro modo, la noción que de realidad subyace a este tipo de análisis es pertinente a este tiempo histórico, el de la modernidad; por eso es que no lo superaron, al contrario recayeron en los momentos más retrógradas de la modernidad, porque, hay que decirlo de una vez por todas, tanto el capitalismo como los socialismos reales son proyectos pertinentes a la modernidad. Por tanto el problema no es o socialismo o capitalismo, el problema es entonces la modernidad (y en consecuencia su actualización posmoderna). Ahora bien, es cierto que somos parte de la modernidad, pero la cuestión es esta, ¿la modernidad es un proyecto pertinente a nuestra historia primordial? ¿es un proyecto que nuestros pueblos han elegido libremente?

Por ello es que en última instancia la reflexión, cuando quiere ser radical no puede

especificidad o *forma primordial* de la historia que como orden social se pretende conocer, lo cual hace más complejo aún el proceso de producción de conocimiento histórico social. Esta noción de la historia como forma primordial la tomamos de Zavaleta. Cfr. Zavaleta, René. *Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial*. En *América Latina: desarrollo y perspectivas democráticas*. FLACSO. Costa Rica. 1982.

prescindir de este nivel o plano de reflexividad; esto es, ¿cuáles son los pre-supuestos ontológicos que subyacen a la ciencia social hoy? Parece que el problema no está o no radica en la adopción de tal o cual teoría, sino en aquello que subyace como presupuesto a todas las teorías que circulan hoy en el mundo académico. Dicho de otro modo, no por casualidad las ciencias naturales y sociales nacieron y se desarrollaron en Europa. Cuando recordamos esto, lo que queremos decir es que cuando se constituyen las ciencias sociales, ellas se articulan en torno de presupuestos no sólo teóricos, sino que también ontológicos; presupuestos que eran pertinentes a los problemas que en el plano teórico trabajaron. Ahora bien, ¿esos presupuestos ontológicos de las ciencias sociales standard, son los mismos presupuestos que subyacen a nuestros propios mundos de la vida, que aunque concebidos (lo cual no quiere decir que lo sean en sí) como tradicionales siguen existiendo tercamente hoy en nuestra América Latina?

La pertinencia de la reflexión ontológica no gira en torno de si se debe tener o no concepciones fijas de lo que sea la realidad o una dimensión de ella; sino que cuando de lo que se trata es de conocer la especificidad o forma primordial de otras dimensiones de lo real social, la reflexión epistemológica si quiere ser consecuente con la pretensión de apertura respecto de la realidad, debe problematizar también en este plano o nivel de reflexión. A juicio nuestro, esta es justamente la pertinencia del ejemplo de Marx, porque ya no se trata de aprender su método, sino la forma de procedimiento reflexivo. Porque un cosa es aprenderse bien el método de Marx y otra apropiarse de la lógica de razonamiento con la cual produjo él su método, lo cual implica tener una concepción ya no solo de lo que sea lo real social, sino y en consecuencia (producto de esta concepción) una noción explícita de lo que signifique

la producción teórica pertinente a esa concepción de lo real social. Por ello es que detrás de toda afirmación, pregunta o cuestionamiento de lo que sea la realidad o la teoría, existe una concepción de realidad ya sea predicativa o antepredicativa. Parece pues que el límite epocal al que ha llegado la ciencia social y los movimientos sociales con pretensión de liberación es el de la modernidad y sus correspondientes presupuestos, los cuales se han tomado en condición de limitación para su posible superación. Si esto es así, una reflexión epistemológica consecuente debe enfrentar sin titubeos problemas ontológicos pertinentes al proceso de la producción de conocimiento social pertinente a los proyectos sociales de nuestros propios mundos de la vida. Por eso es que la pregunta por lo que sea la realidad, no es gratuita ni ociosa.

§ 8. *La categoría de totalidad como ontología.*

Este conjunto de reflexiones epistemológicas intenta pensar desde las contradicciones específicas en las cuales se debate nuestra realidad latinoamericana, inserta a su vez en este contexto más amplio al cual llamamos modernidad. Sin embargo, en este intento lo que esta reflexión se propone no es partir de los mismos presupuestos de la modernidad, sino descubrir esos espacios históricos que como forma primordial determinan la especificidad de nuestras historias, para desde ellas remontarnos por sobre los pre-juicios de nuestra época.

Este es pues un proyecto de de-strucción de la constitución categorial de la arquitectónica sobre la cual se yergue la ciencia social y de la cual nuestros científicos

sociales suelen habitualmente servirse. Por ello es que partimos de una categoría eminentemente occidental como es no sólo la categoría de ontología, sino también la de totalidad, pero no para quedarnos al interior del contenido propio de ella, sino a partir de una problematización de ellas desde la especificidad de nuestra forma primordial, reconstruir contenidos pertinentes a nuestros problemas para desde ahí poder impulsar investigaciones que tiendan a des-encubrir la especificidad de nuestra realidad, la que queremos conocer en sus reales contradicciones para iluminar con entendimiento el posible campo de opciones a partir de los cuales se hagan viables las transformaciones que tanto anhelamos desde hace siglos.

Veamos pues; cuando decimos que una reflexión epistemológica consecuente implica inevitablemente ubicar la reflexión también en un plano ontológico, lo que se quiere decir también es que una categoría eminentemente ontológica, puede cumplir funciones epistemológicas y viceversa. Esto es precisamente lo que ocurre con la categoría de totalidad. Cuando la reflexión ontológica presupone la vigilancia epistemológica, existe el cuidado de intentar explicitar las formas de concebir a la realidad que como presupuesto subyacen al proceso de la investigación; pero estas nociones o formas de concebir a la realidad (o a la teoría) no predeterminan nuestra cosmovisión de la realidad de una vez y para siempre; al contrario, éstas en la medida en que avanza el proceso de investigación, se transforman, se profundizan y se cualifican en la medida en que vamos criticando constantemente nuestra visión de ella; así como vamos paralelamente transformando nuestra forma de construir relaciones de conocimiento con ella. En este sentido, el uso que hacemos de la categoría de totalidad en el plano del análisis llamado ontológico, sirve para configurar nuestro horizonte de cognoscibilidad, sin necesariamente anticipar proposiciones apriorísticas a partir de las

cuales se puedan o no deducir contenidos explicativos acerca de lo real.

¿Qué es entonces la totalidad? “La categoría de totalidad concreta es, ante todo y en primer lugar, la respuesta a la pregunta: ¿qué es la realidad? Y sólo en segundo término, y como resultado de la solución... a esta primera cuestión, es y puede ser un principio epistemológico y una exigencia metodológica”¹²; esto es, la categoría de totalidad es una forma categorial de concebir y entender a la realidad; es decir, es una manera de estructurar su posible intelección cognitiva, por ello afirma algo acerca de la realidad, por eso para no producir confusiones o equívocos dice explícitamente que “la totalidad no significa *todos los hechos*. Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente cualquier hecho (clases de hechos, conjunto de hechos)... Los hechos son conocimiento de la realidad si son comprendidos como hechos de un todo dialéctico, esto es, si no son átomos inmutables, indivisibles e inderivables, cuya conjunción constituye la realidad, sino que son concebidos como partes estructurales del todo”¹³.

Si la realidad es concebida como totalidad ello quiere decir que la realidad, para ser conocida no puede ser reducida a la parte. Las partes conforman a la realidad, forman parte de la realidad, pero no son toda la realidad. Por eso es que la parte

¹²Cfr. Kosik, Karel, ob. cit. Pág. 54.

¹³“La totalidad concreta no es un método para captar y describir todos los aspectos, caracteres, propiedades, relaciones y procesos de la realidad; es la teoría de la realidad como totalidad concreta. Si la realidad es entendida como concreción, como un todo que posee su propia estructura (y, por tanto, no es algo caótico), que se desarrolla (y, por ende no es algo inmutable y dado de una vez y para siempre), que se va creando (y, en consecuencia, no es un todo perfectamente acabado y variable sólo en sus partes singulares o en su disposición), de tal concepción de la realidad se desprenden ciertas conclusiones metodológicas que se convierten en directriz heurística y principio epistemológico en el estudio, descripción, comprensión, ilustración y valoración de ciertos sectores tematizados de la realidad”. Ibid. Pág. 56.

concebida al margen del todo es una vacua abstracción; en este sentido, construir conocimiento de una parte de la realidad al margen del todo; es decir, al margen de la relación de ésta con la realidad como totalidad, no la expresa sino de un modo incompleto; o lo que es peor, deformado¹⁴. Por ello es que la realidad entendida como totalidad no es un todo caótico e inconexo; al contrario, es un todo en el cual existe una jerarquía de niveles, una especificidad de planos de interrelación estructurada y dialéctica; es decir, si bien es cierto que la realidad en primera instancia *aparece* como un caos, ella posee un orden, una jerarquía de niveles, o sea una estructura que es la que hay que desentrañar en la investigación. Cuando afirmamos que el todo es una especificidad de niveles interrelacionados, queremos decir que la parte o el nivel, aunque aparezca aislado, está no sólo sobredeterminado por el movimiento de la totalidad, sino que la parte como parte o el nivel en su plano específico se está moviendo al interior de la totalidad con su propio ritmo temporal de movilidad; pero no sólo eso, sino que en ese movimiento las demás partes del todo se están afectando y en esa afección se están transformando; están llegando a ser y están dejando de ser (proceso de constitución y desconstitución), y en este movimiento en el que están involucradas las demás partes, afectan finalmente al movimiento del todo. Posiblemente el ritmo del movimiento no sea el mismo en las diferentes partes, e inclusive el grado de influencia tampoco sea el mismo y posiblemente no las afecte completamente, pero

¹⁴"La tesis del holismo es en el sentido de que no puede explicarse un aspecto del proceso histórico sin tener en cuenta la serie de articulaciones de ese aspecto en la estructura compleja de la cual forma parte. En otras palabras, la dialéctica asume que la realidad social se presenta no sólo bajo la forma de proceso, sino también bajo la forma de sistema. El objeto teórico de la historiografía no es, desde la perspectiva dialéctica, el agregado o suma de las acciones humanas, sino la serie de transformaciones del sistema social. Concebir la realidad social como totalidad significa concebirla como conjunto de entidades interrelacionadas e interdependientes". Cfr. Pereyra, Carlos. *Dos aproximaciones al problema de la dialéctica*. En *Cuadernos políticos*. Núm. 41. México. 1984. Pág 32.

las relaciones ya no son las mismas.

Así pues, el movimiento de las partes afecta la forma de ser del todo. En este sentido se puede decir que si bien existe una sobredeterminación del todo por sobre la parte, ésta no es unívoca o unilateral, sino que también las partes modifican el todo. En consecuencia es menester decir que el todo de la realidad no es más que las partes, pero tampoco las partes son más que el todo. Dicho de otro modo, no *siempre* el todo es más que las partes, pero tampoco la parte es más que el todo siempre; lo que no quiere decir que en determinado momento del devenir histórico o desarrollo de las contradicciones, ya sea la parte o el todo se presenten como determinante fundamental, como determinación fundamental epocal o coyuntural. Existe pues una serie de mediaciones complejas entre las partes, sus respectivos niveles y el todo. El movimiento del todo hacia la parte, por más simple que aparezca no es una relación mecánica. A esta forma de ser de la totalidad como nivel estructural la denominamos dimensión o estructura vertical (en el sentido de coyuntural o epocal). Sin embargo la totalidad no se articula solamente de modo vertical; sino que también procesualmente, desde el interior de si misma, o sea horizontalmente, esto es, como proceso histórico.

Esto quiere decir que la realidad como unidad, es decir concebida como un todo, no sólo está en permanente movimiento, sino que en ese movimiento siempre se está transformando, siempre se está mutando, deviniendo de modos mucho más complejos. Por eso se dice que la realidad concebida como totalidad es dialéctica¹⁵, esto es que la realidad posee la cualidad de la negatividad y por eso mismo es capaz de producir

¹⁵Hay que recalcar que la realidad *puede* ser concebida como totalidad, lo cual no quiere decir que sea la única forma de concebirla, sino simplemente que es una forma de concepción de la realidad pertinente a la totalidad como ontología, que tiene sus posibilidades, pero también sus limitaciones, de la cual daremos cuenta en futuros trabajos.

nuevos modos de ser, cada vez más complejos, pero no por ello más superiores. Por eso decimos que lo real en el despliegue de sus propias contradicciones se desarrolla, nunca es el mismo a lo largo de su historia y por eso mismo, nunca se lo puede conocer del mismo modo, ni con las mismas formas metodológicas por más superiores que estas sean, por más éxito que hayan tenido. Por eso es que el investigador cuando se enfrenta ante un problema nuevo, está cuasi obligado a producir una forma nueva o pertinente de relación de conocimiento con ese problema, que porque es nuevo, no hay teoría ni método a priori para ese problema.

Si concebimos a la realidad como unidad, esto quiere decir que así como no podemos reducir el todo a la parte, tampoco podemos hipostasiar una circunstancia histórica, epocal, por sobre el todo del movimiento de la historia por superior que ésta sea, porque lo que estaríamos haciendo sería hipostasiar una parte del movimiento histórico por sobre toda la historia¹⁶. Esto quiere decir que si queremos entender un periodo histórico, no sólo debemos dar cuenta de lo que es; esto es de su facticidad como hecho dado, sino también de su movimiento genético, esto es, del modo cómo

¹⁶Esto es lo que ha estado pasando con la modernidad, porque desde la concepción que de realidad ha producido ella (que es un producto de un momento de la historia y no así toda la historia), pretende juzgar y evaluar cualquier otra realidad ya sea natural o histórica, con el prejuicio de que lo que la modernidad ha producido es lo auténticamente real o verdadero. Colabora mucho con esta pretensión la noción que de ciencia ha producido la modernidad como saber verdadero, cuando en el fondo no es más que la producción de una forma de saber históricamente determinada, entre otras tantas que han aparecido en la historia y que seguramente aparecerán. Dicho de otro modo; "...la época contemporánea nos manifiesta el siguiente panorama: la civilización europea moderna ha conquistado todo el mundo conocido. Se trata de una *universalización*. Todas las ecumenes, hasta ahora cerradas sobre sí, han debido abrirse ante la fuerza expansiva del hombre moderno europeo: sea por su propio poder, en el caso del colonialismo que comenzó en el siglo XV y termina hoy ante nuestros ojos; sea por las revoluciones a veces pretendidamente antieuropeas... nacida en Europa y que en el presente europeiza todo el Oriente". Cfr. Dussel, Enrique. *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Ed. Universidad de Santa Fe. 1970. Pág. 275-276.

ha llegado a ser en el devenir. Y lo que es, no son sólo los hechos en sentido estricto, sino también sus posibles idealizaciones y teorizaciones.

Marx por ejemplo cuando intenta desentrañar su momento epocal o circunstancia histórica, no sólo le presta atención a los hechos en cuanto tales, en el sentido de empíricos, sino también a las abstracciones epocales. En consecuencia Marx no parte en la construcción de conocimientos ni de las abstracciones, ni de las concreciones, así aisladamente o unilateralmente, sino de la unidad, porque la concibe como tal, pero en él no es una unidad cosificada que la trabajó en el principio solamente, sino que la fue cualificando, historizando; es decir, enriqueciendo paulatinamente en la medida en que fue criticando permanentemente sus formas anteriores no sólo de concebir, sino de conocer la realidad; esto es, hace fluir el movimiento de la razón hacia el enriquecimiento de la relación que construye no sólo hacia un modo de ser y de pensar las relaciones sociales, sino hacia las múltiples determinaciones, hacia la apertura a aquellas dimensiones de la realidad existentes en su tiempo, pero desconocidas teóricamente y sin embargo posibles de conocer; o sea que en el proceso de la investigación se abre hacia lo posible como tendencia, pero también a lo que existe en la realidad y que no está teorizado pero que es posible de ser teorizado, o conceptualizado.

Ahora bien, si lo real se está transformando y mutando permanentemente; es decir, si se está complejizando cada vez más y en su devenir presenta siempre nuevas facetas ¿cómo entonces construimos una relación de conocimiento con la realidad que nos permita acceder a este nivel de complejidad?. Es evidente que el problema de la relación cognitiva con la realidad se torna mucho más conflictiva cuando queremos aprehender a los fenómenos o hechos históricos ya no en su tiempo pasado, sino

cuando ellos fácticamente se están dando en el presente que es cuando se están desarrollando y cuando se puede intervenir, ya no simplemente para explicarlo, sino fundamentalmente para, en el presente influir en su desarrollo, para intentar producir una transformación conforme a esas dimensiones posibles que están contenidas como horizonte de posibilidad y que no se han dado, pero que pueden darse, si es que descubrimos su horizonte de viabilidad. Dicho de otro modo ¿qué pasa con la categoría de totalidad en el plano de la reflexión propiamente epistemológica? Este es ahora nuestro problema.

§ 9. *La categoría de totalidad como epistemología.*

Una de las categorías más complejas que está detrás de todo el planteamiento y cuya aprehensión determina las posibilidades o no de construir un discurso epistemológico de esta naturaleza, es sin duda la categoría de totalidad. Ésta categoría ha sido tematizada por diversas escuelas del pensamiento tanto filosóficas como científicas la cual le ha dado a la categoría de totalidad contenidos diferentes. Por ejemplo está la idea de identificar totalidad con sistema, así como la tendencia a considerar a la totalidad como sinónimo de los enfoques holísticos de conjunto.

La intención es retomar el concepto de totalidad tal como fue planteado por Hegel y posteriormente desarrollado entre otros por Kosik por ejemplo. El problema gira en torno a cómo se puede aprovechar esta categoría en términos metodológicos y epistemológicos. La afirmación inicial de la cual se podría partir es aquella que dice que “la verdad es el movimiento del todo”, lo cual quiere decir que no se puede

alcanzar la verdad de un fenómeno por partes, sino que se debe intentar alcanzar la totalidad del fenómeno para lograr una intelección adecuada del mismo. Esta idea tiene una raíz claramente epistemológica, que consiste en intentar explicar todos los fenómenos singulares al interior de un núcleo de argumentación teórica, a los cuales hemos conocido como los grandes sistemas.

Sin embargo, desde finales del siglo XIX comenzó a surgir la duda acerca de la pertinencia de construir sistemas completos. Se comenzó a enfatizar cada vez más la idea de que debían ponerse mayor atención a cómo el conocimiento era construido, más que a lo que podría construirse con el conocimiento. Talves por ello se explique que a fines del siglo XIX precisamente surja la teoría del conocimiento (aún cuando las disquisiciones sobre el conocimiento sean mucho más antiguas) como objeto específico de reflexión, con lo cual se empezó a desarrollar ese campo disciplinario que conocemos hoy como epistemología.

Es precisamente en este punto donde se desarrolla la temática relativa a la construcción de conocimientos; esto es, el problema de cómo se construye un conocimiento motiva la proliferación tremenda de conocimientos particulares, lo cual impulsa a su vez la recuperación del concepto de totalidad, pero ya no en su función ontológica, sino más bien epistemológica; pero: ¿qué significa recuperar la totalidad como epistemología y ya no como ontología? Significa que no se le hace parte necesariamente de tal o cual sistema filosófico, o de tal cual corriente teórica, sino más bien se intenta buscar en el concepto de totalidad sus funciones en términos de cómo acercarse, a partir de lo fragmentario, a un conocimiento de la realidad articulada. Dicho de otro modo, en el plano del análisis llamado epistemológico ya no se trata de ver a la totalidad como algo, ya no se parte del presupuesto de que el investigador

intente ver a la totalidad en la realidad como objeto, porque por una parte eso es imposible y por otra sería como tautológico, porque la única posibilidad de ver a la totalidad como objeto es conociéndola. Si de lo que se trata es de conocer a la realidad, entonces no se puede partir (en la investigación) del presupuesto de que la realidad sea algo -en este caso un objeto- antes de haberla conocido; o sea no se puede transformarla en objeto antes de haber intentado siquiera conocer la realidad.

Se puede comenzar a concebir a la totalidad en su función epistemológica cuando en el proceso de investigación, antes de ponerme a pensar si mi objeto tiene tal o cual contenido; *organizo* un modo de reflexión o de razonamiento, porque la categoría de totalidad cuando cumple su función epistemológica, en este exacto sentido, lo que me permite, es organizar una forma de razonamiento; sin que ese razonamiento parta asumiendo determinadas relaciones de propiedad. Esta es una de las diferencias que habría entre la totalidad como epistemología, el concepto de sistema y la idea o noción de totalidad como ontología, porque las dos últimas suponen de alguna manera una relación concreta o concretizable, la que conduce de alguna manera la investigación antes de haberla siquiera comenzado. La totalidad en cambio exige moverse con la noción de *relación posible* entre el objeto de investigación y su horizonte de posibilidades, a partir del supuesto de que las relaciones entre los elementos de la realidad, no son relaciones convencionales.

La totalidad entonces plantea una exigencia de relaciones; pero, no define el contenido de esas relaciones. Esta exigencia entonces obliga a problematizar cada objeto en función de esa posibilidad de relacionarse con otros elementos de la realidad, lo cual es posible que permita concretizar de mejor modo el objeto de investigación en el sentido de especificar su contenido. ¿Por qué? porque ningún objeto de la realidad

es posible de ser especificado en su contenido, ni menos en su significado si se lo problematiza aisladamente¹⁷.

Por esto es que la categoría de totalidad es una categoría abstracta en el sentido de que permite organizar la relación de conocimiento sobre la realidad, sin identificar de partida el fenómeno a ser problematizado con un objeto teórico; sino que permite crear una cierta problematización a través de la exigencia de buscar relaciones de articulación del fenómeno inicial con otros. Ahora bien, este proceso es complejo en la medida en que normalmente lo que el cientista social hace es buscar en un fenómeno un objeto, lo cual puede ser completamente erróneo, porque la realidad es evidentemente mucho más compleja en su teorización debido a que la realidad histórica no sólo es compleja, sino que es mutable y que a su vez no reconoce puntos de referencia claros, explícitos o uniformes. Todo ello se expresa en el hecho de que en un mismo espacio geográfico se pueden ir dando fenómenos de diferente naturaleza y a la vez ese mismo fenómeno se puede concretizar en espacios diferentes y significar cosas distintas¹⁸.

¹⁷El ejemplo con el que podríamos ilustrar esto que es tan abstracto, sería con el caso de la renta de la tierra en Marx, porque él muestra que existe renta de la tierra en el feudalismo y en el capitalismo, pero que en ambos casos significan cosas distintas, porque son fenómenos distintos. Se pueden poner otros ejemplos de cómo ciertos fenómenos en términos morfológicos aparecen siendo como iguales, pero que en términos de articulación son otros, no sólo porque su contenido sea otro, sino porque su significación histórica es otra.

¹⁸Otro ejemplo de lo que significa la concretización de un mismo fenómeno o que signifique cosas distintas en otros espacios diferentes es el fenómeno del poder. El poder que durante muchísimo tiempo fue analizado casi como sinónimo de estado, porque de alguna manera el Estado es una de las expresiones máximas del poder, se la está cuestionando porque esta noción impidió ver la creación y reproducción de poder a otras escalas de la sociedad, a tal grado que hay países en los que no se puede entender su problemática nacional o de su constitución como estado nacional, sino se entienden esos microdinamismos de los poderes locales o regionales

La especificidad epistemológica de la categoría de totalidad, contiene una serie de dinamismos que permiten construir los objetos, ya no desde la perspectiva de las teorías, sino desde su propia especificidad, o sea desde su propio modo de realidad. Porque sucede que la práctica habitual del investigador tiende a identificar los fenómenos sociales con objetos ya construidos, porque se está acostumbrado de tal modo a razonar en función de estructuras teóricas, que cuando los investigadores se enfrentan a la práctica investigativa, tienden a reducir la realidad a estructuras teóricas de modos cuasi irresistibles. Al final a lo más que se llega es a comprobar si las estructuras teóricas son verdaderas o falsas, como si el problema fuese la teoría y no la realidad.

Si el problema es la realidad histórica, entonces el problema epistemológico es también histórico, dicho de otro modo, cuando se pretende estudiar un fenómeno y en ese intento se pretende captarlo y reconstruirlo; ¿de acuerdo a qué parámetros es posible reconstruir un fenómeno en términos de su dimensión temporal? Es decir; ¿es indiferente estudiar un fenómeno en un momento, o en cualquier otro? Pues no, no puede ser indiferente, por eso se dice también que el *momento* de la reconstrucción de un fenómeno es un problema epistemológico, porque no existe un fenómeno histórico que se dé de modo aislado y así volvemos entonces al problema de las relaciones. La función epistemológica de la totalidad permite concebir entonces la *relacionalidad* de las relaciones cuando se quiere estudiar cualquier fenómeno de modo que se parta del supuesto explícito de que cualquier fenómeno social siempre está articulado con otros fenómenos. Ahora bien, porque esa articulación se desconoce, el problema está en cómo encontrar la especificidad de articulación de ese fenómeno con otros, para que la reconstrucción respete la dinámica propia del fenómeno; porque no todos los

fenómenos de la realidad social tienen el mismo ritmo, o la misma dinámica de articulación; es decir, no todo está sometido a la misma escala de tiempo, ni todo se despliega en el mismo espacio social. Porque así como hay fenómenos más globales, hay también fenómenos más micros, otros que son coyunturales, y otros que son transcoyunturales, lo cual quiere decir que hay diferenciales sustanciales, en términos de las velocidades, de los ritmos y en términos de las reproducciones de un fenómeno.

Ahora el problema está en ¿cómo captar esa articulación? Si partimos del supuesto epistemológico de que la articulación está constituida por distintos fenómenos que tienen parámetros de tiempo distintos, entonces se podría afirmar de que el punto importante desde la perspectiva de las ciencias sociales es que; la realidad objetiva es el conjunto, o en este caso el todo. No se trata entonces de desdeñar rápidamente tal o cual fenómeno incómodo o perturbador y quedarse sólo con el que se está reproduciendo a una escala histórica de tiempo largo para reducirse a estudiarlo a él; porque entonces se dejan fuera todos aquellos otros fenómenos que siendo mucho más rápidos en su transformación, lo están determinando en su contenido específico¹⁹.

¹⁹La dominación política, o la dominación de clases entendidas como fenómenos históricos que se dan a escalas de tiempo muy largas, pensadas en su articulación con otros fenómenos, no se puede entenderlas sólo en cuanto dominación; sino que se tiene que estudiarlas con los componentes de esa dominación. Por ejemplo cómo están organizadas las distintas fuerzas sociales, qué tipo de organizaciones tienen, cómo surgieron y se desarrollaron; es decir, se tiene que estudiar a las fuerzas políticas como los partidos, los sindicatos o sus equivalentes; porque sucede que las formas de organización política de una fuerza social son muy dinámicas; esto es que, en ese dinamismo se producen fraccionamientos, fusiones, se pueden producir cambios de liderazgo al interior, o en el marco de la misma dominación. Si es así, entonces no se puede decir que se puede entender la dominación si se prescinde de estos fenómenos. Es el conjunto de ellos, la conjunción de los macro y microdinamismos los que hacen la realidad objetiva de la dominación y no lo que tal o cual teoría dicen acerca de lo que sea la dominación. Porque una cosa es definir la dominación en abstracto y otra explicar el modo de ser de la dominación en la especificidad histórica que nos toca investigar.

Por ello es que el investigador tiene que saber controlar los distintos tiempos en los que los fenómenos se están dando, lo cual es un desafío epistemológico en la medida en que se debe intentar tomar en cuenta a todos y no simplemente aislar ciertos fenómenos que faciliten técnicamente estudiarlos de mejor forma, porque se tenga acceso a información ya clasificada, o porque se disponga de una teoría ya elaborada que da cuenta de cierto nivel accesible de abstracción, lo cual siempre es más sencillo.

Por ello es que la función de la categoría de totalidad en este plano del análisis es una forma de desarrollar la capacidad de apertura de la razón a toda esa riqueza de determinaciones contenidas en la realidad como horizontes de posibilidad cognoscitiva; se trata en consecuencia de desarrollar la capacidad de enriquecer el abanico de nuestras formas de enfrentarnos y relacionarnos con la realidad, que es aquello que intenta producir la reflexión epistemológica.

Ahora bien, en el plano estrictamente reflexivo o categorial, la categoría de totalidad en el plano epistemológico es como un *recorte* intelectual, conceptual, predicativo, es decir conciente de lo real. Este recorte de realidad no es un artificio exclusivo de la razón teórica, sino que es algo que en el mundo de la vida cotidiana siempre hacemos (pero no siempre de formas concientes), porque todo acto humano siempre es finito, o sea que tiende siempre hacia un fin. Nunca podemos hacer todo a la vez, sino siempre algo. Y lo que hacemos, lo hacemos siempre con una noción o criterio que enmarca o delimita nuestro quehacer en tal o cual sentido, por eso es que cada acto, como tendencia hacia un fin, al mismo tiempo que delimita nuestra acción, excluye de esa elección otros actos posibles, con sus consecuencias posibles también. Este recorte intuitivo de la realidad como horizonte de actos posibles, configura nuestro obrar habitual de tal manera que nuestra vida al final queda delimitada por esta forma

intuitiva de recortes de universos de acción posibles²⁰. En cambio, en el ejercicio de la reflexión epistemológica, el recorte conceptual de un universo de observación por ser categorial no puede ser inconciente; sin embargo, por más conciente, reflexivo o intelectual que sea, siempre el recorte va a ser limitado, la delimitación previa siempre va a excluir del universo de observación dimensiones posibles y necesarias de inclusión que en el momento del recorte no sabemos o no intuimos su pertinencia. Por esto es que la categoría de totalidad en su función epistemológica es una forma con criterio crítico de organizar la relación razón-realidad con base en un modo peculiar; es decir, problematizador de recortar la realidad de modo que nuestro horizonte de cognoscibilidad no quede atrapado o restringido ni en la lógica interna de una estrategia teórica, ni limitada al campo de visibilidad que permite observar tal o cual estructura teórica o paradigmática.

En este sentido, la razón en el intento de abrirse a la riqueza de problemas efectivos que se dan en la realidad, intenta también producir una apertura a ciertas teorías que se constituyan en condición de posibilidad para lograr aprehensiones más inclusivas de lo real social, el criterio en este caso, para la elección de teorías o categorías pertinentes es la especificidad del problema, el modo suyo de ser; porque de lo contrario la reflexión en vez de acercarse a la especificidad del problema, lo que estaría

²⁰Dicho de otra manera, el recorte de universos de observación es una categorialización de lo que existencialmente siempre hacemos en nuestro cotidiano obrar en el mundo. Por ejemplo: cuando un ser humano dice: "voy a hacer algo" está abierto a varias posibilidades de acción, pero en el momento en el que dice "voy a desayunar", a delimitado ya su obrar de tal manera que muchas posibles acciones quedan fuera de ese recorte de acción, aunque pueda hacer algunas otras acciones mientras come, como hablar o leer; no puede hacer otras tantas como nadar o correr. Lo mismo si se pone a correr, no podrá dormir o ver una película. Lo mismo sucede cuando alguien elige una vocación, esta elección que es una afirmación implica una negación. Por eso se dice que toda elección implica una renuncia; que es otra forma de actualizar la finitud como *conditio* humana.

haciendo sería atribuirle propiedades que no tiene el problema, pero que si están contenidos en la teoría. Porque toda teoría o forma categorial contiene implícitamente en su estructuración no sólo una concepción ontológica de lo que sea lo real, sino que también una forma de pensar esa dimensión de la realidad que permite avizorar, por ello es que nunca nos vamos a cansar de repetir que no existe teoría inocente. No se trata pues de negar las teorías, desde ningún punto de vista; pero, una cosa es reproducir acrítica o mecánicamente la lógica y ontología implícitas en las teorías, y otra es hacer un uso crítico de esas teorías en el proceso de construcción de conocimiento pertinente a nuestra realidad. Lo que debe cuidarse al grado de asumirlo como vigilancia epistemológica es la tendencia a imponer al razonamiento una estructura que es reflejo de un determinado modo de explicación y que lo condiciona de tal manera que el razonamiento ya no puede abrirse a la riqueza de la realidad. “La razón en verdad debe liberarse de toda estructura que provenga de algún marco parametral cristalizado, sea éste producto de la experiencia, del sentido común, de la acumulación de conocimiento, de la ideología o de la religión”²¹.

La intencionalidad de apertura en este preciso sentido, debe posibilitar el permanente cuestionamiento de las teorías, desde la perspectiva de la especificidad que como forma primordial tienen nuestros problemas de investigación en este espacio histórico social llamado América Latina. No se trata pues de hacer una negación nihilista ni dogmática de las teorías que provienen de otros espacios sociales, ni de los métodos o lógicas de las ciencias; sino de tratar de evitar que se transformen como

²¹Zemelman, Hugo. *Los horizontes de la razón. I Dialéctica y apropiación del presente*. Ed. Anthropos. Barcelona. 1992. Pág. 89. Continúa afirmando Zemelman: “Hoy en día estamos abocados a enfrentar la objetividad de la razón, en el marco de lo indeterminado de lo real, que abre nuevas áreas o campos de experiencia posibles de servir de base para la reflexión”. Ibidem.

estructuras teóricas en *la* forma del razonamiento científico, cuando en el fondo no son sino instrumentos lógicos de construcción o producción cognitiva. Se trata pues de evitar la petrificación de tales principios lógicos, de evitar dotarles de una carácter natural, cuando en el fondo no son sino construcciones, o sea producciones humanas, sociales, es decir históricas²². “Esto significa que la base desde donde se piensa está cambiando y, por lo tanto, debemos estar conscientes de que el *cómo* se piensa y *lo que* se piensa no son propiedades inherentes al pensar, ya que son expresiones de parámetros teóricos y también culturales”²³.

En este sentido, la epistemología como forma de crítica en la producción de conocimientos, tiene sentido cuando desde ella se es capaz de exponer los campos en los cuales cierta teoría se ha estructurado como tal; es decir, cuando se es capaz de ser consciente de la génesis y estructura de dicha teoría, de la dimensión de realidad que permite conocer, así como de la dinámica de función cognoscitiva que desarrolló; esto es que, se puede ser conciente de las limitaciones de las teorías cuando se ha desarrollado paralelamente la intención de apertura a otras teorías, así como también la apertura a la relación cognoscitiva con la realidad.

En el nivel específico de construcción de conocimientos, se inicia evidentemente con el reconocimiento de la parte, pero ^{no} para quedarse en ella, sino para abrimos desde ella a la relación entre ésta y su totalidad inmediata. El nivel o plano de ubicación de

²²En rigor se podría decir que ninguna forma lógica es “natural a la razón”; esto es, la razón por naturaleza no es nada, sino que es un producto cultural, social e histórico y desde este modo de realidad es que ha desarrollado formas lógicas pertinentes a los momentos o problemas que cada época o cultura se ha planteado.

²³Zemelman, Hugo. *Los horizontes de la razón. II. Historia y necesidad de utopía*. Ed. Anthropos. Barcelona. 1992. Pág. 32.

la parte al interior del recorte se torna entonces en base ^{de} construcción del objeto de conocimiento, el cual no es la parte en cuanto parte, sino la especificidad de éste en relación con la totalidad inmediata y de ésta en su relación con el todo de la realidad. En este caso, el supuesto fundamental del recorte de realidad; es decir, de la delimitación, es la idea de que lo real es múltiple y rico en determinaciones. Por consiguiente, no puede subordinarse a ningún esquema o estrategia explicativa por más válida que esta sea, pues no se trata de reducir la realidad a una estrategia explicativa conocida; sino que de lo que se trata es de abrirse a la riqueza de lo delimitado en el interior de nuestro recorte, que no conocemos, y que porque queremos conocer nos motiva e impulsa a desarrollar y crear nuevos modos, maneras o formas que nos posibiliten reconocer lo nuevo al interior de lo delimitado. Lo cual implica a su vez la creación y desarrollo de formas o maneras nuevas de intervenir cognitivamente en lo real y su complejidad. Esta actitud deviene en el cuestionamiento y ulterior desarrollo de las formas de exposición y en el mejor de los casos, cualifica el enriquecimiento de los modos del saber.

Esta intencionalidad de apertura posibilita entonces, gracias a la articulación del nivel estudiado con otros niveles y con el todo, el descubrimiento de tipos de movimiento en el interior de lo delimitado, lo cual nos remite a la relación de movimiento con lo no delimitado. A su vez, la necesidad de su conocimiento nos remite a conocer su específica relación y por consiguiente a la apertura a lo que no conocemos y que es posible de conocerse, lo cual desde ya implica el cuestionamiento de nuestro recorte original; es entonces cuando nuestra problematización se torna en base de teorizaciones posibles y futuras que no existían y que es necesario producirlas para poder entender mejor por qué es que sucede lo que sucede en nuestra realidad.

La idea de apertura concebida desde esta perspectiva, es decir la del movimiento, o lo dado como dándose, reconoce en el intento de aprehensión diferentes dimensiones de posibilidad cognoscitiva como son la estructural o del movimiento interno o inmanente, y la temporal o de movimiento procesual. La dimensión estructural supone distinguir entre lo empírico (o dado como coyuntura), y lo virtual (como potencialidad contenida en la coyuntura); mientras que la dimensión temporal o de movimiento procesual se refiere al modo como se prolonga en el tiempo la realidad macro.

Es necesario destacar que no todos los corpus conceptuales son posibilidades para la apertura a dimensiones nuevas de conocimiento incluso por más críticas que se presenten. Toda teoría, por más formal que sea, siempre es además un recorte de un universo de observación; es decir que, permite leer una dimensión de la realidad, pero no todas. En este sentido se podría decir que ninguna teoría es universal en si, sino que aspira a serlo. Lo que queremos recalcar que, en la medida en que tal o cual teoría es posibilidad de observación de tal o cual dimensión de la realidad, también es limitación para el conocimiento de otras dimensiones. En este sentido es que no se puede partir sólo de la teoría, pero tampoco de lo empírico a secas, así unilateralmente. Partimos de la unidad, porque tanto lo empírico o fáctico, como sus teorizaciones son parte de la realidad histórico-social. Vistas así las cosas, esta actitud o intencionalidad crítico-epistemológica permite problematizar y cuestionar la teoría, lo real social, la visión que teníamos de ella y en consecuencia las formas de pensarlas. En la medida en que enriquecemos nuestra relación cognitiva con la realidad, el descubrimiento de los horizontes a partir de los cuales se puede avisorar lo posible, nos permite trabajar en lo que es viable.

Desde la perspectiva de todo lo avanzado hasta aquí, habría que hacer sin embargo

algunas aclaraciones como el relativo a la naturaleza de la propuesta de esta epistemología; esto es que en definitiva lo que ella se plantea es desarrollar no una teoría explicativa de algo, sino una "Lógica del descubrimiento en oposición a la lógica de la prueba [nos conduce al desafío de estructurar y desarrollar un razonamiento esencialmente constructor y no aplicador de teorías, en este sentido es que] invita a trabajar en la organización de la relación con la realidad como proceso de apropiación y no sólo como correspondencia que quiere ser sometida a contrastación"²⁴, por ello es que en última instancia el problema epistemológico se define en tanto no intenta aplicar ninguna teoría a un problema determinado por la misma teoría; sino que previamente se atreve a reflexionar en torno a qué teoría es pertinente para problematizar el objeto de investigación; para desde ahí reconstruir un espacio a partir del cual se pueda impulsar un pensamiento categorial tendiente a ser más que todo creador de teorizaciones, que simplemente aplicador o sea repetidor de teorías.

Siempre hay que recordar que la repetición en el pensamiento es la muerte del pensar, porque lo que se llama pensar, cuando piensa, piensa aquello que no se ha pensado, que no se ha tematizado, que no se ha reflexionado; por esto es que el pensar es creador de pensamiento²⁵. La creación de pensamiento nuevo se torna entonces en condición de posibilidad para iluminar con entendimiento el modo de ser de las relaciones sociales y el modo nuestro de estar en el mundo. Posibilita en este sentido

²⁴Zemelman, Hugo. *Uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad*. Ed. El colegio de México -UNU. México. 1987. Pág. 119.

²⁵"Esta necesidad de rompimiento de los límites (en tanto siempre hay una «ratio» que se nos impone) obliga a una constante reivindicación del sujeto creador, crítico y consciente, con base en una forma de organizar el razonamiento que garantice su apertura hacia lo nuevo e insólito". Cfr. Zemelman, Hugo. *Los horizontes de la razón II*. Ob cit. Pág. 30.

la apertura del entendimiento a la comprensión del por qué hay tanta miseria, por qué hay tanta hambre y por qué hay tanta injusticia. Tal vez sólo así sea posible que el pensar como pensar pueda ayudar a iluminar con entendimiento, las formas o modos pertinentes de ser de los procesos de liberación inmersos en la superación de la angustiada situación en la cual se debaten nuestros pueblos. Tal vez solamente de esta manera pueda reivindicarse la ciencia social en América Latina después de tantas décadas de fracaso y derrota.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA CITADA.

- Adorno, Theodor. *Consignas*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1973.
- Bautista, Juan José. *El porvenir de la clase obrera y la libertad*. En revista *Autodeterminación*. Nº 3. La Paz - Bolivia. 1987.
- Benveniste, Emil. *Problemas de lingüística general*. Ed. Siglo XXI. México. 1986.
- Del Barco, Oscar. *Marxismo y revolución social*. En *La filosofía y las revoluciones sociales*. Ed. Grijalbo. México. 1977.
- Dussel, Enrique. *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Ed. Universidad de Santa Fé. Argentina. 1970.
- Gargani, Aldo. *Crisis de la razón*. Ed. Siglo XXI. México. 1980.
- Garzón Bates, Juan. *Marx: Ontología y revolución*. Ed. Grijalbo. México. 1984.
- Gould, Carol C. *Ontología social de Marx*. Ed. F C E. México. 1986.
- Gutierrez, Germán. *Ética y Economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*. Ed. Universidad Iberoamericana. México. 1998.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Ed. Taurus. Madrid. 1989. Vol. I.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed. Taurus. Buenos Aires. 1989.
- Heidegger, Martin. *El ser y el Tiempo*. Ed. F C E. México. 1974.
- Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Ed. Nova. Buenos Aires. 1964

- Hinkelammert, Franz. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Ed. DEI. San José, Costa Rica. 1995.
- Hinkelammert, Franz. *El mapa del emperador*. Ed. DEI. San José, Costa Rica. 1996.
- Horkheimer, Max. *Teoría Crítica*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1990.
- Koyré, Alexandre. *Estudios de historia del pensamiento científico*. Ed. Siglo XXI. Méx. 1985.
- Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto*. Ed. Grijalbo. México. 1983.
- Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Ed. Grijalbo. México. 1980.
- Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Ed. Alianza. Madrid. 1984.
- Marx, Karl. *El capital*. Tomo I, Vol I. Ed. Siglo XXI. México. 1977.
- Nicol, Eduardo. *Los principios de la ciencia*. Ed. F C E. 1974.
- Nicol, Eduardo. *La primera teoría de la praxis*. Ed. UNAM. México. 1978.
- Nicol, Eduardo. *La agonía de Proteo*. Ed. UNAM. México. 1981.
- Nicol, Eduardo. *La filosofía en el siglo XX*. En *Ideas de vario linaje*. Ed. UNAM. México. 1990.
- Pereyra, Carlos. *Dos aproximaciones al problema de la dialéctica*. En *Cuadernos políticos*. Num. 41. México. 1984
- Rivera, Silvia. *Sendas y senderos de la ciencia social andina*. En revista *Autodeterminación*. N° 10. La Paz, Bolivia. 1992.
- Sebreli, Juan José. "Prólogo" a Tran-Duc-Thao, *El materialismo de Hegel*. Ed. Siglo Veinte. Buenos Aires. 1974.

Human Development Report 1992. Development Programme, United Nations.
Oxford University Press, New York. 1992.

Zavaleta Mercado, René. *Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial.* En *América Latina: desarrollo y perspectivas democráticas.* FLACSO. Costa Rica. 1982.

Zeleny, Jindřich. *La estructura lógica de "El capital" de Marx.* Ed. Grijalbo. Barcelona. 1974.

Zemelman, Hugo, *Historia y política en el conocimiento.* Ed. UNAM. México. 1980.

Zemelman, Hugo. *Uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad.* Ed. Colmex. UNU. México. 1987.

Zemelman, Hugo. *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente.* Ed. Anthropos. Barcelona. 1992.

Zemelman, Hugo. *Los horizontes de la razón. II. Historia y necesidad de utopía.* Ed. Anthropos. Barcelona. 1992.