

HUGO ZEMELMAN

CONFIGURACIONES CRÍTICAS

Pensar epistémico
sobre la realidad



CONFIGURACIONES CRÍTICAS

Pensar epistémico sobre la realidad

por
HUGO ZEMELMAN

entrevista
AMANDO COLUNGA

edición
HORTENSIA HERNÁNDEZ y ESTELA QUINTAR



CENTRO DE COORDINACIÓN REGIONAL
PARA LA EDUCACIÓN DE ADULTOS
EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE


siglo
veintiuno
editores

siglo XXI editores, s. a. de c. v.

CERRO DEL AGUA 248, RINCON DE TERREBOS,

04310, MÉXICO, DF

salto de página, a. l.

ALMAGRO 38, 28010,

MADRID, ESPAÑA

siglo XXI editores, s. a.

BUENOS AIRES 4824, C 1425 BLP,

BUENOS AIRES, ARGENTINA

biblioteca nueva, s. l.

ALMAGRO 38, 28010,

MADRID, ESPAÑA

BD165

Z45

2011

Zemelman, Hugo

Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad / por Hugo Zemelman ; entrevista, Amando Colunga ; edición, Hortensia Hernández y Estela Quintar. — México : Siglo XXI : Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2011.

351 p. — (Sociología y política)

ISBN-13: 978-607-03-0296-1

1. Teoría del conocimiento. 2. Teoría del conocimiento - Aspectos sociales. 3. Teoría del conocimiento - Aspectos políticos. 4. Teoría del conocimiento - Historia. I. Colunga, Amando, colaborador. II. Hernández, Hortensia, editor. III. Quintar, Estela, editor. IV. t. V. Ser.

primera edición, 2011

© siglo XXI editores, s.a. de c.v.

en coedición con el centro de cooperación regional para la educación de adultos en américa latina y el caribe (crefal)

isbn 978-607-03-0296-1

derechos reservados conforme a la ley
impreso en imprenta gráfica hernández
capuchinas 578

col. evolución

57700 estado de méxico

PRESENTACIÓN

La producción bibliográfica de Hugo Zermelman es un momento importante e ineludible en el vasto recorrido por el pensamiento latinoamericano contemporáneo. Comprende un acervo escrito de más de treinta años y abarca temáticas que consuman un interés intelectual activo, crítico y rebelde. Desde sus iniciales estudios en el orden de la sociología rural, su militancia política e ideológica en las filas del Partido Socialista de Chile, su exilio mexicano y su reencuentro con el pensamiento clásico de Marx (1960-1980), hasta sus investigaciones en el plano de la epistemología y la metodología, la historia y la educación (1980-2006), su obra en conjunto es un volumen ambicioso de propuestas que dan forma a un temperamento cognoscente inagotable, en producción permanente y en disputa continua con las formas conservadoras del conocimiento.

Su biografía académica lo delata. Crítico del discurso funcionalista dominante en sus años formativos en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), la Escuela Latinoamericana de Economía (Escolatina), la Universidad de Chile, y disidente implacable de las maneras institucionales de encapsular la investigación y el pensamiento, ha cargado sus dardos de horizontes germinados y con ellos afina su blanco y puntería. No bastan el método y sus discursos, el límite y sus parámetros. Hace falta algo más, la postura y el posicionamiento, la historicidad argumentada y la posición crítica. En lugar de hipotetizar la sociedad, imaginar e inventar realidades universales, continentes y metafísicos periodos históricos, en vez de la búsqueda de valores legalmente predeterminados y de verdades ahistóricamente sincrónicas, propone la construcción epistémica y la mirada cognoscente. Pacientemente forjado al fuego infinito de la historia, como el poeta-Dios de Vicente Huidobro, ha preferido hacer llover a describir la lluvia, la participación en el proceso a su explicación.

El resultado es excepcional. Estamos frente a la obra de un pensador maduro, armado y decidido, templado en las tormentas de la polémica, la investigación, la disciplina, el seminario; estamos frente a la obra de un intelectual que se ha decidido por el margen y lo ha

hecho florecer; que ha capitalizado la experiencia y su conciencia en el único lugar posible, en la multiplicidad de lo incierto, de lo que hoy es potencialidad y dirección, utopía y posibilidad.

De ahí el despliegue de sus contornos de significación como nuevos referentes semánticos. Lo que hoy está a discusión no es la certeza de los resultados; lo importante es el valor histórico de la certeza, su multirreferencialidad histórica. Al cierre parametral, subraya, le siguen el gozo, la plenitud insaciable de la construcción epistémica, la articulación de desafíos, retos, proyectos. Desafíos que prefiguran retos —potenciar lo subjetivo, transgredir los límites, construir historias futuras, historiar las utopías—, retos que configuran proyectos —reformar el lenguaje de la ciencia, pensar desde lo desconocido, abrirse a lo inédito, construir objetos vivos desde el dándose potencial de la vida—, y proyectos que perfilan futuros —repensar viejas ilusiones, constituir subjetividades creativas, adscribirse a lo colectivo, formar sujetos con capacidad de sueño—. Correligionario del presente, andante y comprometido, su *corpus* propositivo es un llamado permanente a la sensibilidad, a la capacidad de asombro cognitivo, profundamente imaginativo e íntimamente subjetivo.

LOS TEXTOS

Se han considerado criterios de selección que no abonan la idea de una obra sin momento ni circunstancia. Dicho de otra manera, que rescaten, por un lado, la historicidad de la producción textual del autor, y, por otro, que muestren su posicionamiento intertextual frente a las marejadas de la historia.

Así, al diálogo del ecúmene intelectual le siguen trabajos publicados en diferentes años. "Historia y racionalidad en el conocimiento social", por ejemplo, fue publicado en 1989, en tanto que "La democracia limitada y los excesos teóricos" y "Acerca del fascismo en América Latina" se publicaron en 1995 y 1976, respectivamente.

En general, se trata de textos que han dado forma a un llamado emergente a las alternativas, a su localización histórica y topográfica debido a la exigencia de desarrollar la cualidad epistémica de pensar históricamente, de sobreponerse a los condicionamientos ideológicos que reducen el mundo a un orden metafísico de determinacio-

nes. "Hacer la historia", por ello, se torna una posibilidad latente, potencialidad y proyecto. Obstáculos para ello, sin embargo, son el lenguaje conceptual, el déficit humanista de las sincronías teóricas y la tecnocracia administrativa del conocimiento. Librar estos obstáculos supone un posicionamiento crítico frente a la cómoda hipotetización del mundo. El desarrollo del pensamiento categorial, por ejemplo, el estímulo a las capacidades y habilidades para nombrar nuevas realidades, para colmar con nuevas significaciones su proceso de nominación, entre muchas otras, son estrategias de sorteo al régimen conceptual que hoy domina el conjunto de las ciencias sociales, y que hacen posible la constitución del pensamiento crítico epistémico. Y en este trance, Bloch le guía un ojo y Zemelman lo observa, divertido, por sobre sus gafas.

LA CIRCUNSTANCIA

Esta obra no hubiese sido posible sin la disposición y la generosidad del doctor Hugo Zemelman, y sin la ayuda y la participación de quienes la anticiparon y contribuyeron a su realización: Ricardo Romo, Martha Garza, Estela Quintar, Meynardo Vázquez y, particularmente, Humberto Salazar, director general del Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (Crefal), de quien nació la idea del proyecto y sin cuyo interés, estímulo y apoyo no se hubiera realizado.

AMANDO COLUNGA

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Noviembre de 2007

1. EN DIÁLOGO*

SOCIEDAD, SUJETO Y CIENCIAS SOCIALES

¿Hasta qué grado su formación en Chile, su actividad universitaria, sus compañeros de academia y la realidad latinoamericana que le ha tocado vivir, han condicionado su visión del mundo, de nuestro presente y de nuestro futuro?

Creo que es importante rescatar esa experiencia, porque pertenezco a una generación donde el trabajo intelectual, incluso el académico, estuvo fuertemente condicionado por la pertenencia a la militancia política. Era casi inconcebible el trabajo académico sin esa intención, lo que no significaba que se redujera a los requerimientos y exigencias de esa militancia política. Pero sí implica afirmar que había una visión del mundo, de la realidad dentro de la cual —incluso espontáneamente— ordenábamos nuestros quehaceres intelectuales, aun los más analíticos.

Desde esta perspectiva, es importante señalar que mi experiencia como habitante del continente, en un país concreto como Chile, tuvo mucho que ver con lo que posteriormente sería una reflexión más abstracta o especulativa. La raíz de esa reflexión está en esa experiencia previa, básica, que aquí yo enunciaría en los términos de la pregunta. Podría resumirle esto diciéndole que el trabajo de entonces, como lo recuerdo, fue un trabajo que en el ámbito del pensamiento no se organizó con suficiente claridad, es decir, sin tomar como premisa que pertenecíamos a una cultura y a una historia. La cultura y la historia fueron más un objeto analítico, e incluso especulativo, antes que un punto de partida. Esto fue algo que registro de manera muy clara, y era la facilidad con la que uno pensaba y se movía con una serie de paradigmas, que por lo general tenían pretensiones de universalidad, sin

* Este texto es parte de una entrevista realizada por el profesor Amando Colunga en abril de 2003 en las ciudades de México y San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. La conversación que le sigue es el resultado del diálogo que tuvo lugar entre el doctor Hugo Zemelman y los integrantes del seminario de doctorado Didáctica y Conciencia Histórica, como parte del proyecto intelectual del Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina (Ipecal).

1. EN DIÁLOGO*

SOCIEDAD, SUJETO Y CIENCIAS SOCIALES

¿Hasta qué grado su formación en Chile, su actividad universitaria, sus compañeros de academia y la realidad latinoamericana que le ha tocado vivir, han condicionado su visión del mundo, de nuestro presente y de nuestro futuro?

Creo que es importante rescatar esa experiencia, porque pertenezco a una generación donde el trabajo intelectual, incluso el académico, estuvo fuertemente condicionado por la pertenencia a la militancia política. Era casi inconcebible el trabajo académico sin esa intención, lo que no significaba que se redujera a los requerimientos y exigencias de esa militancia política. Pero sí implica afirmar que había una visión del mundo, de la realidad dentro de la cual —incluso espontáneamente— ordenábamos nuestros quehaceres intelectuales, aun los más analíticos.

Desde esta perspectiva, es importante señalar que mi experiencia como habitante del continente, en un país concreto como Chile, tuvo mucho que ver con lo que posteriormente sería una reflexión más abstracta o especulativa. La raíz de esa reflexión está en esa experiencia previa, básica, que aquí yo enunciaría en los términos de la pregunta. Podría resumirle esto diciéndole que el trabajo de entonces, como lo recuerdo, fue un trabajo que en el ámbito del pensamiento no se organizó con suficiente claridad, es decir, sin tomar como premisa que pertenecíamos a una cultura y a una historia. La cultura y la historia fueron más un objeto analítico, e incluso especulativo, antes que un punto de partida. Esto fue algo que registro de manera muy clara, y era la facilidad con la que uno pensaba y se movía con una serie de paradigmas, que por lo general tenían pretensiones de universalidad, sin

* Este texto es parte de una entrevista realizada por el profesor Amando Colunga en abril de 2006 en las ciudades de México y San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. La conversación que le sigue es el resultado del diálogo que tuvo lugar entre el doctor Hugo Zemelman y los integrantes del seminario de doctorado *Didáctica y Conciencia Histórica*, como parte del proyecto intelectual del Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina (Ipecal).

tomar conciencia de que pertenecíamos a un contexto histórico desde el cual debíamos necesariamente organizar nuestro pensamiento.

Esto contrasta con el hecho de que había conciencia de los grandes aportes con que el ensayo latinoamericano —al estilo de Mariátegui— había contribuido al conocimiento de nuestra realidad; sin embargo, eso era un acto de información, más que una postura, una postura desde la cual uno podría haber organizado su pensamiento. Lo anterior se refuerza mucho por el hecho de que en mi época predominó una visión utópica del futuro que, a partir de ciertas verdades que se creía compartir, nunca llegó a ser realidad. Me explico. ¿Había una visión de sociedad futura? Sin duda, pero esa visión de sociedad futura, una sociedad más justa, más libertaria, más democrática, que orientaba el trabajo —tanto del pensamiento político como del trabajo intelectual—, descansaba en un presupuesto que, más allá de lo que decíamos y teníamos conciencia, resultó muy determinante en cómo manejar esa visión utópica del futuro, y fue el hecho de creer que estábamos viviendo los colapsos, los momentos finales de un capitalismo frágil y dependiente.

¿De qué años?...

De los cincuenta, de los sesenta, más o menos, que es la época en que era estudiante universitario y de posgrado. Entonces era algo desde lo cual se paraba sin discusión, era como un dogma; es decir, se vivía la crisis del capitalismo en América Latina, y por lo tanto esa crisis abría las puertas a un futuro mejor. Pero, ¿cuál era el punto central del debate, que en un contexto como el nuestro es importante recuperar? Que esa convicción de la crisis del capitalismo no era una afirmación puramente ideológica; obedecía a lo que podríamos llamar "un contenido de conocimiento científico", a partir de afirmar que había leyes de la historia, leyes objetivas de la historia que nos permitían esa afirmación. O sea que, por *ley de la historia*, el capitalismo estaba en crisis, y, entonces, por *ley de la historia* debíamos tener una visión utópica. Por lo tanto, tener una visión utópica no significaba ningún esfuerzo, ningún esfuerzo creativo ni rupturista. Era una expresión *natural* de una constatación histórica que el capitalismo por *ley interna* estaba en crisis y que era una cuestión de años el tránsito de esa sociedad injusta, marginalizante, empobrecedora y enajenante, a una sociedad que fuera precisamente lo opuesto.

Es por ello que en esos años tuvo lugar el gran auge de todas las llamadas "teorías de las transiciones". Fue un momento en el que se

escribió de las transiciones de todo a todo. Digamos, "la transición del capitalismo al socialismo", "la transición de una democracia a otra democracia", "la transición de los movimientos sociales", etc. Entonces, la idea de transición no era una conquista epistémica. La idea de transición era como un corolario de una afirmación *legal* que la historia nos estaba imponiendo más allá de nuestros gustos y deseos. Esto llevó a algo que, pudiera decirse, fue simplificado: transformar esa idea de sociedad mejor, o de visión utópica, en una experiencia política que era como la tecnología de esa utopía. Esto es, la simple traducción de esa visión en prácticas sociales.

Es decir, asumir un compromiso político frente a la sociedad era un acto "natural", natural en el sentido de que era parte del quehacer mismo del intelectual, al pensar que se tenía que preparar para un mundo que venía, que estaba por llegar, que iba a imponerse. En ese sentido, la experiencia política fue, de una manera o de otra, una dimensión que estaba presente en casi todo el mundo. No era algo que había que asumir como un compromiso con el país; era una consecuencia de tener conciencia de esos sucesos históricos. ¿Por qué lo señaló? Porque si bien esto fue así, se asumió esa dimensión, no se tuvo conciencia de lo que implicaba asumirla, y una de las consecuencias fue que el pensamiento —al no tomar conciencia de lo que implicaba el compromiso político— tomó siempre la utopía en términos puramente *escatológicos*. Escatológico en el sentido de... como una nueva verdad, como una especie de evangelio, que, más allá de la acción de los hombres, iba a llegar de cualquier modo. Por lo tanto, no había un esfuerzo personal de enfrentarse a las circunstancias, no había un esfuerzo personal de pensar la realidad del presente en todas sus complejidades. Eso no era necesario en la medida en que bastaba el conocimiento de las leyes que regían la historia para hacerse político, lo que llevó a una deformación de lo político hacia lo estrictamente ideológico.

Fue un pensamiento estrictamente ideologizante que terminó en muchos lugares —y no pretendo con esto generalizar— en una suerte de ficción de la historia. Es decir, comenzaron a inventarse países, sujetos sociales, economías, sujetos con cambios revolucionarios. Se hizo ficción de la teoría del cambio y de la teoría de la revolución, y lo vimos en la década de los sesenta. Además, eso fue muy claro después de la Revolución cubana, pero de eso no se tenía conciencia. Esa ideologización era como un acto natural de tener certeza del futuro.

Junto a eso se daba la influencia europea, que es la segunda parte de su pregunta, y me detengo aquí para abrirle el espacio a usted.

¿Podría hablarnos un poco de la presencia de Europa y el pensamiento filosófico europeo en su formación intelectual?

La asimilación del pensamiento europeo en el ámbito científico social de la época se dio en ese contexto que le describo y, por lo tanto, fue una asimilación totalmente libresco, erudita, donde lo que importaba era de alguna manera recuperar el pensamiento de los grandes teóricos europeos, de lo que hoy en día llamaríamos el pensamiento de los clásicos, que creo que en esa época se estudió mejor que ahora en el ámbito de las ciencias sociales. Pero, a la vez, es importante mencionar —haciéndonos una suerte de autoanálisis o de balance— que fue siempre una relación muy estructurada.

El discurso europeo fue un discurso que había que comprender como un universo semánticamente cerrado, no como un instrumento de razonamiento, sino como un conjunto de propuestas sobre la realidad; es decir, un conjunto de propuestas que nos decían cosas verdaderas de ésta, y eso evidentemente llevó a una deformación también dogmática de la apropiación del pensamiento europeo, especialmente del marxista. Y que contribuyó muchísimo a lo que posteriormente se ha llamado “eurocentrismo”, donde el pensamiento se caracterizó precisamente por la falta de conciencia de que se debía hacer el esfuerzo de pensar las realidades de nuestros países, pues se creía que no era necesario, ya que la realidad devenía.

Cualquiera que fuera nuestro pensamiento, nos llevó a que no pensáramos con la historia. Y al no pensar nosotros el continente, al pensar el continente sin historia, también nos apropiamos del pensamiento europeo sin historia y, por lo tanto, lo transformamos en un conjunto de propuestas válidas por sí mismas. Lo anterior condujo a algo que fue muy habitual en mi generación: una apropiación no crítica ni creadiva del pensamiento, sino puramente exegetica, es decir, informarse en autores o en tendencias, y la máxima expresión de esto fueron algunos autores como Althusser, para mencionarle algún caso, entre otros.

Hubo una suerte de apropiación muy exegetica de Marx, por ejemplo, que tuvo presencia en la formación de los economistas de la época. Vale, en ese sentido, mencionar la Escuela Latinoamericana de Economía (Escolatina), que funcionó en Santiago de Chile en el Instituto de Economía (IE) de la Universidad de Chile duran-

te muchísimos años —y que fue una creación paralela a la escuela de Sociología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso)—, donde la economía se enseñaba de manera libresco, casi escolástica, y donde los economistas eran especialistas en economía política, pero sin ninguna capacidad de pensamiento económico historizado. Eso se dio en la enseñanza de las ideas del Marx economista, pero también se dio en el caso del Marx sociólogo, en el caso del Marx filósofo... Pongo esto como un ejemplo, pero no sólo fue el caso de Marx, también fue el caso de muchos otros autores, y se debió al énfasis de que la apropiación del pensamiento europeo fue exegética. Y esto lo quiero señalar: significó una apropiación interna del discurso sin tomar en consideración las referencias históricas de ese propio discurso.

Creo que éste es un hecho en sí mismo que admite mucha discusión y que llevó también a un pensamiento muy sedimentado y muy autorreferido. En lo que respecta a la influencia europea, se produjo en definitiva una suerte de disociación. Por una parte había la necesidad de estar al tanto de los grandes avances del pensamiento europeo, sobre todo en el ámbito de lo social, y por otra parte había la inquietud de que el continente estaba quedando fuera de esa interpretación. Entonces, por un lado estaba el pensamiento europeo y por otro estaba el ensayo latinoamericano que comenzó a desvalorizarse en la época. Es decir, el ensayo —que era la gran construcción del pensamiento de América Latina, sobre América Latina, desde América Latina— comenzó a no tomarse en cuenta. Más o menos a partir de la segunda mitad de los años cincuenta, con la creación de la Flacso, con la instalación de los institutos de investigaciones sociológicas en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), comenzó a descartarse el ensayo. Y quienes intentaban recuperar al viejo ensayista de inicios del siglo XX en México, Colombia, Chile, Brasil, Argentina, evidentemente pasaban a asumir la condición de historiadores de la idea, pero en ningún caso eran pensadores de la realidad presente a partir del ensayo.

Se comenzó a producir, de esa manera, una suerte de desvalorización del ensayo, no obstante que existía la intuición de que el continente tenía que ser pensado de otra manera, de una manera diferente a como estaba siendo insinuado en ese momento por el pensamiento europeo. Y esto no venía del mundo académico, sino del mundo político. El mundo político nos estaba mostrando clara-

mente que era necesario pensar el continente de una manera distinta. La Revolución mexicana influyó mucho en eso, pero no lo suficiente; también la creación de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) en Perú, pero sobre todo el pensamiento de Raúl Ayala de la Torre, porque él propuso formas de pensar el continente desde América Latina, atrapado quizá todavía en una serie de estereotipos que en definitiva había que considerar propios de la época, pero que en todo caso nos permitían decir: "bueno, este continente hay que pensarlo de otro modo". Eso no se desarrolló. Y, en gran medida, no se desarrolló por lo que le decía en la respuesta anterior, por la ideologización rápida del pensamiento social. Y la ideologización rápida del pensamiento social la estoy interpretando como una *des-historización* del pensamiento social.

Podríamos decir que eso es precisamente el punto nodal de lo que hemos dado en llamar eurocentrismo; pero, ¿desde Europa también se pensaba en esos términos?; ¿cuál es su experiencia en ese sentido?

Mi experiencia es la soberbia europea absoluta; las teorizaciones que se hicieron sobre los focos guerrilleros, con Debray, por ejemplo, y que aquí se asimilaban acríticamente. Esto es, había un respeto reverencial por la academia europea, quizá por el hecho de que muchos habían estudiado en esas universidades y volvían con la etiqueta de ser egresados de ellas. Indudablemente, no me atrevería a decir que esto que le señalo es imputable a los europeos, pero sí es imputable a una cierta soberbia europea que hoy en día es lo que ciertos intelectuales latinoamericanos estamos reconceptualizando como la "colonialidad del saber".

De alguna manera, había una subordinación, no exigida, pero bastante espontánea del mundo académico, al aceptar como verdadero lo que allí se estaba diciendo, y en el caso particular del pensamiento marxista eso fue muy claro. Pero también se dio en otras formas de pensamiento, como en la antropología estructural, y en muchas otras. Entonces, ahí hay un punto importante por explorar, que es por qué América Latina no ha tenido el coraje, el valor, de asumirse como políticamente se estaba reclamando, de pensarse desde sí misma sin tener que recurrir a discursos prestados. Ése es un punto que dura hasta hoy en día, sin duda alguna, y cuyos antecedentes pueden encontrarse en el siglo XIX en obras como *Civilización y barbarie*, de Sarmiento.

Hay una observación que me resuena mucho cada vez que toco el tema. Es

la del historiador británico Hugh Trevor-Roper. Él afirma: "fuimos nosotros los europeos los que salimos, fuimos nosotros el elemento activo, el que llegó y modificó la sociedad, la civilización... No fueron los africanos, los hindúes, los mesoamericanos, los que vinieron a descubrirnos". Para él hablar de eurocentrismo es una abstracción, como que no ve los principios sustanciales del problema.

Creo que cuando hablamos de eurocentrismo no estamos hablando de una responsabilidad de los europeos. El eurocentrismo lo creamos nosotros, en la medida en que es una dependencia intelectual. Cuando viene un europeo a estudiar a Perú o a México su interpretación es un asunto predecible; lo va hacer dentro de sus posibilidades, de acuerdo con sus propios cánones teóricos y metodológicos. Pero que nosotros acá no seamos capaces, o no hayamos sido capaces de confrontar esas interpretaciones —como sí se empezó a dar después con alguna antropología cultural al estilo de Guillermo Bonfil Batalla, por ejemplo, por mencionar a un autor mexicano... Bueno, eso ya no es imputable a los europeos, es un tema nuestro.

Lo anterior nos lleva a un problema central que está vigente hasta hoy, que merece un examen detallado, y es que los latinoamericanos —y lo digo con todas las cautelas y los respetos del caso, porque hay mucha gente que naturalmente no puede ser incluida en la crítica— no sabemos pensar desde nuestra cultura; los latinoamericanos no sabemos pensar desde nuestra historia. ¿Por qué? Eso es parte del debate de hoy, en gran medida atribuible a los procesos de formación de los intelectuales del continente. No nos busquemos explicaciones metafísicas. Hay lógicas institucionales muy claras, estructuras curriculares, prácticas docentes de cómo los maestros enseñan a nuestros alumnos. ¿Qué espacio de creatividad se le abre al joven latinoamericano? Desde hace decenios, casi ninguno, pues se vive un autoritarismo ilustrado donde el profesor que estudió en una universidad en Estados Unidos, en Inglaterra, en Francia o en Italia llega con su verdad, con su mensaje, a imponérselo a los jóvenes, sin abrirle un espacio de debate propio, sin siquiera escuchar las preguntas, aunque sean balbuceantes, que estos jóvenes puedan hacer.

Creo que ahí está la raíz. Hay un problema de inseguridad intelectual, de reconocimiento propio, de proyección de imagen que nos está llevando a no pensar desde nosotros mismos, y cuando hablo de "nosotros mismos" estoy hablando de pensar desde nuestras propias matrices culturales y desde nuestra propia memoria. Por lo tanto, si

no pensamos desde nuestra cultura y nuestra memoria no podemos ver nuestro futuro. Creo que ésta es una cuestión insoslayable. No se trata de interpretar lo que digo como una apología o una suerte de pensamiento regionalista, no se trata de defender el pensamiento de las regiones o de los continentes, sino de respetar en esos espacios lo que tienen de dimensiones complejas, como sus culturas.

Un país no es solamente una economía, no es solamente una demografía; un país es una cultura, un modo de pensar, una percepción definida, una manera de apropiarse del pasado y también del futuro. Y si eso no lo respetamos e impartimos materias como universalmente válidas, naturalmente estamos conculcando un pensamiento pasible de nacer de manera diferente, un pensamiento que nazca desde sus propias matrices culturales. No podemos pedirles a los alemanes que piensen como peruanos; los alemanes piensan como alemanes. Que los peruanos terminen pensando como alemanes no es un problema de los alemanes, sino de los peruanos. Y, entonces, es un problema de América Latina. Pongo el ejemplo de Perú, pero podemos extenderlo a todo nuestro continente.

Hoy vemos un reclamo general entre los científicos sociales comprometidos, frente a esta invasión global del capitalismo, por la recuperación de lo local. Aunque la defensa de lo local, de alguna forma, siempre trae consigo ese fantasma del eurocentrismo, no sé hasta dónde la defensa de lo local, de lo cultural, de la historia local, nos reducirá las posibilidades y nos imposibilitará ver el plano más amplio de los procesos globales, en los cuales, por ejemplo, las azúcares de las acciones en Nueva York pueden determinar aquí en Chiapas la actividad productiva de un cafetalero o de un agricultor individual. ¿Cómo reflexiona usted esta realidad, o esta dimensión local-global?

Pensar desde lo propio no es pensar aisladamente. Pensar desde lo propio es pensar desde lo que somos concretamente, y no pensar desde nosotros desde el mundo que se piensa a sí mismo; pues así como está el riesgo del regionalismo —que puede entenderse como una suerte de reducción, y que lleva en definitiva al aislamiento—, también es criticable el esfuerzo del cosmopolitismo, donde no importa el contexto en el cual se está viviendo y trabajando. Porque, en definitiva, todos tenemos que construir el mismo conocimiento. El conocimiento, en la medida en que es científico, tiene que ser acumulable, y, por lo tanto, no podemos decir que lo que yo conozco desde Estados Unidos no es acumulable a lo que yo conozca desde Quito, o desde Santiago, o desde Buenos Aires.

Creo que el problema ahí más bien pasa por entender una cuestión —que dicho como se lo voy a decir parece muy clara, pero que no está para nada clara—, que es pensarlo desde la historia; ése es el gran desafío. Significa pensar desde lo concreto, y pensar desde lo concreto significa pensar desde los contextos históricos; ése es el punto. El contexto histórico puede ser local, regional o continental. El problema es que, si no lo tenemos en cuenta, evidentemente el pensamiento va a sustraerse a las exigencias de estos momentos históricos, y va a reducir la historia a un conjunto de algoritmos forjados en un esfuerzo de acumulación de conocimiento universal. El rescate del contexto tiene que ver con una primera exigencia que se la voy a decir en síntesis: *recuperar la historia*.

Cuando le decía que en años anteriores se estaba hablando del futuro, y se hablaba del futuro incluso en términos puramente escatológicos, lo que quería significar es que se estaba pensando en un futuro ahistórico. Lo ahistórico puede ser muy engañosamente presentado como histórico en la medida en que el devenir de las sociedades es el producto de leyes, y las leyes son universales y válidas en cualquier parámetro de tiempo y espacio. Evidentemente estamos hablando de un devenir histórico ahistórico, que fue lo que ocurrió en los cincuenta y en los sesenta. En ese sentido, ese pensamiento sobre el futuro no era un pensamiento desde la historia que devenía, sino más bien un pensar el presente desde un futuro inevitable. Pero ese futuro estaba fuera de la historia, por lo que recuperarla en este momento es central, es un gran desafío filosófico, epistémico y metodológico, que no creo que las ciencias sociales hayan podido resolver hasta hoy.

A este respecto, podría citar un pensamiento de Sacristán, el filósofo español. Discutiendo en algún momento con él algunas de estas cuestiones en la UNAM, decía: "La primacía de la historia sobre la teoría." Es un poco una síntesis que significa una forma de pensar diferente, porque significa pensar la historia, no desde la teoría, sino pensar la teoría desde la historia. Esa es una inversión en el ángulo del razonamiento. Pero esto tiene una segunda exigencia que quizás es la más complicada de todas: ¿quién piensa la historia? No es la teoría, no es la técnica; quien piensa la historia, o desde la historia, no es el conjunto de tecnologías, por sofisticadas que éstas sean. En el último medio siglo las ciencias sociales, tanto dentro como fuera del continente, han experimentado una revolución técnico-metodológica impresionante, y bienvenida, por cierto. Pero esa técnica y esos

métodos operativos no piensan la historia; quien piensa la historia es el sujeto. Y si miramos el marco de este problema desde la perspectiva del sujeto, de este sujeto pensante, veremos que está ausente en este momento en las ciencias sociales del continente. Para decirlo *grasso modo*, tenemos muchos discursos sin sujeto.

Hay discursos aparentemente pensantes pero no tienen sujeto. Y, entonces, en la misma medida en que este sujeto esté ausente, por ejemplo, en los modelos de investigación, la historia se nos va a escapar. ¿Qué significa recuperar al sujeto? Recuperar al sujeto significa recuperar las dimensiones que por lo general han sido excluidas de lo que podríamos definir como lógicas de investigación. Significa recuperar, por ejemplo, no solamente el pensamiento analítico, no sólo la capacidad de procesar información —cosa que podemos hacer a través de programas de cómputo—, sino recuperar una cierta capacidad de *insertarse* en la sociedad, de insertarse en lo que en un momento previo llamaba "el momento histórico". Significa recuperar la imaginación, la intuición, pero, sobre todo, recuperar un *sensido de realidad* que no me lo da ningún programa de cómputo, por muy refinado que sea.

Un sentido de realidad significa pensar el presente desde una apatencia de futuro que no puede estar escrita en ningún programa, desde proyectos de sociedad que no están en ningún programa, ni me la puede resolver ninguna técnica, a menos que haya un sujeto que me permita razonar, a través de las técnicas, para responderme el problema y desde qué proyecto estoy construyendo mi conocimiento más analítico. Supone un *sujeto capaz de recuperar su subjetividad*, capaz de valorizarse a sí mismo como persona, sobre todo a partir de la gran herencia que nos dejó el siglo pasado. El rescate del sujeto es lo que estoy sintetizando en este segundo desafío.

Pensar desde la historia supone el rescate del sujeto, lo cual implica no sólo cambios psicológicos o éticos, como está de alguna manera en el subtexto de su pregunta, sino que supone una forma de razonamiento diferente, donde esté más presente ese complejo campo magmático de la subjetividad que, de alguna manera, debe tener traducción en el discurso metodológico y, por qué no, también en el discurso técnico. ¿Por qué se lo destaco? Porque el siglo xx nos mostró algo que no terminamos de procesar. Nos mostró que la historia no estaba ceñida a leyes estrictas, como lo pretendió todo el siglo pasado y mi generación. Por eso éramos optimistas, optimistas obligados.

porque la historia era la optimista, la historia nos llevaba por su buen camino, y resulta que, a finales del siglo pasado, demostramos que la historia de muchos lugares del mundo pudo experimentar retrocesos impresionantes; lo que creíamos superado desde comienzos del siglo xx se recuperó a finales del mismo.

La historia no es una línea que lleva una sola dirección irreversible, no, la historia es algo más complejo que eso. En el centro del debate del siglo pasado —con el colapso del modelo soviético— se colocó la necesidad de entender que la historia no solamente es más compleja porque no está sometida a leyes, sino que además implica que la construyen los hombres. Por lo tanto, si los hombres construyen la historia, y hay muchos hombres y colectivos que tienen intereses diferentes, entonces la historia se construye de manera contradictoria, se construye en muchas direcciones, a veces simultáneamente.

Son retos del conocimiento que suponen desafíos no sólo filosóficos, sino epistémicos y metodológicos, que no se pueden resolver con puros algoritmos, es decir, se tienen que resolver con la incorporación del sujeto. Y no de cualquier sujeto, sino de uno capaz de enfrentar los desafíos que implican la idea de que la realidad histórica es una construcción de los hombres. Entonces, mi reflexión también está situada en ese ámbito problemático, ámbito problemático que no terminamos de procesar.

Hoy, cuando hablamos, por ejemplo, de globalización, hablamos de ella como un fenómeno natural, como si no hubiera actores detrás de la globalización; es decir, terminamos en algo que algunos pedagogos del continente han calificado de manera muy correcta: "estamos terminando en la llamada naturalización de los fenómenos sociales". Como si estos fenómenos económicos, políticos o institucionales ocurrieran porque es natural que ocurran. No es así; todos son construcciones de seres humanos. En la medida en que establezcamos una relación de causa y efecto entre esos fenómenos económicos, culturales o políticos, y actores invisibilizados —no es que sean invisibles, están invisibilizados por el discurso dominante—, entonces terminamos por naturalizarlos, como el fenómeno de los astros o del sol.

Eso lleva a una suerte de apatía, a un profundo escepticismo, a una suerte de impotencia y a una ausencia de sentido en la construcción de conocimiento. ¿Para qué voy a construir si ya está todo prescrito? En ese orden de ideas, el sentido de construcción de la historia implica el rescate del sujeto con todos estos desafíos. Pero aquí yo se lo

estoy planteando no como reclamos morales, no como reclamos psicológicos o emocionales, sino como reclamos epistémico-metodológicos, que es el punto donde me interesa situarme. No solamente porque constatamos como seres humanos estos hechos, sino porque también es una reacción a ese optimismo forzado de mi generación que creyó que el futuro estaba escrito de una vez y para siempre, y no era así.

La lectura de su obra nos sitúa frente a una problemática muy particular, perteneciente al orden de la crítica y de la moral, y es la relacionada con las funciones, responsabilidades y compromisos de intelectuales y científicos sociales. En estos tiempos globales, en que los investigadores y académicos en general parecen adaptarse al entramado de los formatos administrativos, minimizando su subjetividad y sus valores humanos, ¿debemos retomar la discusión o simplemente adaptar nuestras expectativas a esta nueva realidad?

Esa pregunta apunta quizás a uno de los problemas centrales de nuestra discusión de hoy, pero que no sólo es de hoy; me parece que ha sido la discusión eterna del hombre: la relación entre pensamiento y orden. Creo que ahora estamos volviendo a retomarla con algunas características propias de la sociedad moderna. En este momento, el orden —a diferencia de lo que pudieron haber sido los órdenes que se cumplieron desde la época romana, el medievo, o durante las monarquías absolutas— tiene algunas dimensiones que deben ser discutidas y que lo hacen quizá más efectivo y por lo tanto más peligroso, como la disponibilidad del instrumental técnico. El orden, en este momento, se impone como lógica de lectura de la realidad y de sí mismo a través de una revolución tecnológica que tiene efectos masivos instantáneos o rapidísimos. La televisión, la radio, toda la revolución técnica vinculada a los medios de comunicación, están al servicio en este momento del orden, no digo del orden estrictamente, pero el orden sabe utilizarlos muy bien porque tiene los recursos para hacerlo. Entonces, lo que siempre fue conflicto, el conflicto entre pensamiento y orden, hoy en día se agudiza. ¿En qué sentido? En que el pensamiento se subordina cada vez más a la lógica del orden.

Estoy empleando el concepto de orden no como coacción, no como simple manipulación —tal como pudiera hacer el análisis sociopolítico del orden, por ejemplo del orden estatal—, sino como un fenómeno mucho más sutil pero a la vez perverso, que es entender el orden como una lógica de lectura de la realidad que se impone. Un poco lo que ha analizado en varios textos Agnes Heller, sobre todo

cuando ha criticado la idea de los aparatos ideológicos de Estado y ha sostenido que en verdad el poder no compensa a nadie, el poder no es que me persuada por benévolo. El poder se mantiene como hegemónico en la medida en que impide ver las cosas de otro modo que no sea como él las ve. Éste es un problema que ha existido desde que existe la sociedad humana estratificada, por lo tanto compleja, y que requiere siempre ese orden y ese poder asociado con el orden. Creo que hoy tenemos ese desafío de nuevo, pero con agravantes, con las agravantes del desarrollo tecnológico, que facilita que se imponga una homogenización de visiones.

Recupero esta discusión —no en un plano filosófico o puramente valórico del rescate de las humanidades, sino en el de la construcción misma del conocimiento— debido a que se vincula con la desnaturalización de los fenómenos. Porque uno de los mecanismos del mantenimiento del orden es la naturalización de los fenómenos. Es una de las condiciones fundamentales de la llamada hegemonía; un poder es hegemónico en la medida en que es aceptado. El problema es cómo es aceptado, y es allí donde los medios de comunicación cumplen un papel fundamental, mostrando que no hay otra realidad posible más que ésta. ¿Cómo enfrenta el intelectual esto? Es el desafío de ahora, al estar de alguna manera sometido a una serie de condicionamientos institucionales graves. A este respecto, como lo que usted me dice en la pregunta, está el problema de los sistemas administrativos.

Para poner un ejemplo —con todo respeto a las personas, porque esto no es un juicio moral—, el Sistema Nacional de Investigadores (SNI) en México evidentemente ha terminado por domeñar el pensamiento; ésa es la verdad de las cosas, y aquí no estoy atribuyéndole malas intenciones a nadie; es una lógica objetiva. Es decir, si hay un intelectual que por méritos es aceptado en una suerte de superestructura privilegiada —evidentemente nadie es lo bastante santo ni mártir como para prescindir de esas condiciones—, en la misma medida en que se va sometiendo, termina por doblegar su pensamiento. Podrán decirme que eso no es lo que se quiere; estoy de acuerdo, eso no es lo que se quiere, pero es lo que ocurre. Entonces, allí hay una especie de lógica administrativa de la inteligencia que no hace más que expresar las necesidades del orden. El orden quiere que se piense "bien", de una determinada manera, no de cualquier manera. Le interesa que se piense bien en la medida en que se requiere un inte-

lectual, o un técnico, o un profesionalista que resuelva los problemas y que los resuelva bien. Entonces, no está negando la calidad; el orden está negando la pluralidad.

Sin embargo, a pesar que esos sistemas administrativos niegan la pluralidad, el pensamiento es muy amplio. La realidad histórica, este devenir del que estábamos hablando, no tiene una sola dirección, no es una superpista que sólo tiene una dirección, un carril; aquí hay muchos caminos laterales por los que el hombre puede transcurrir y para lo cual se requiere un pensamiento que los reconozca. Estos sistemas administrativos lo niegan, lo impiden, lo empobrecen, y al empobrecerlo lo fortalecen en su eficiencia instrumental. Aquí nos encontramos en una situación muy curiosa: se empobrece el pensamiento, pero se enriquece instrumentalmente. En la medida en que se enriquece instrumentalmente, gana eficiencia en su superespecialidad sin tener capacidad de ver, de mirar las circunstancias del contexto y, por lo tanto, se queda reducido a un coto de realidad que es precisamente lo que el orden pretende imponer.

Aquí hay dos grandes temas que solamente me limito a sugerirselos, porque están detrás de mis inquietudes epistemológicas. Uno es el gran problema de los parámetros, para rescatar un tema muy abstracto, que tiene su raíz en la siguiente cuestión: *¿Cómo puedo liberarme de los parámetros de lectura del poder?* Para lograrlo no bastan los discursos filosóficos, puramente liberacionistas; no basta el discurso meramente cuestionador; no basta el discurso puramente de denuncia. Eso sí, sean bienvenidos, está bien que sean, que existan; pero además, yo creo que eso nos está desafiando en este momento a una forma de pensar que asuma el problema en los planos en que hay que plantearse, primero en el plano epistémico y después en el plano metodológico. ¿Cómo abordo estos parámetros políticos, económicos, culturales, que me están disciplinando, en una determinada perspectiva, mi modo de mirar las cosas? Ése es un tema epistémico complejo que se vincula con el de la recuperación de la historia.

¿Por qué se vincula con la recuperación de la historia? Porque la historia, entendida como una de las expresiones del movimiento permanente de la realidad, es por definición un proceso que destruye parámetros. ¿Me explico? Es decir, que está constantemente destruyéndolos. Pero decirlo es muy fácil. El problema aquí es cómo transformar ese desafío en un modo de ver, en un modo de organizar el razonamiento que me permita construir un conocimiento *ad hoc*. Ése es uno de mis

temas, indudablemente fundamental, que no es de fácil solución, porque no basta, le repito, con el discurso. No, hay que organizar nuevas formas de pensar y de construir los discursos, lo que implica que se está en presencia de desafíos que van más allá —y lo digo como una intuición— de la muy modesta y limitada perspectiva de las ciencias sociales. Se trata —y se deriva de lo que vengo diciendo, sobre todo de la historia y del sujeto— de cómo seguir entendiendo el concepto de ciencia y cómo seguir entendiendo el concepto de método. ¿Acaso no estamos —por estas razones— enfrentados a cambiar su estructura categorial, a comenzar a pensar en un lenguaje diferente, por raro que parezca en un momento determinado? ¿Y ¿por qué va a parecer raro? Va a parecer raro porque no son propiamente los conceptos o las categorías que conforman el lenguaje en el que nos estamos formando.

Al no ser el lenguaje que se aprende en la universidad, sea en el pregrado o en el posgrado, aparece como una extrañeza. Esto es cosa rara, pero es que estamos enfrentando este problema que, yo le comento ahora, nos está llevando al límite de un cambio de paradigma, y eso es lo que quiero señalarle. Este cambio de paradigma supone un cambio de formas de organización del pensamiento, por lo tanto de estructuras categoriales del método, para poder resolver el gran desafío que nos lega el siglo xx, que es reconocer el problema de los parámetros y resolverlos, no solamente denunciarlos.

A propósito del lenguaje y de las propuestas de reformular el lenguaje científico: utopía, potencialidad, futuro, emergencia, proyecto, multiplicidad, potencialidad múltiple, opciones de futuro, son categorías que al parecer recorren sus escritas con persistencia, podríamos decir una terminología alternativa. En tanto que fórmulas como: repensar el papel del pensamiento y de sus protagonistas; las ciencias sociales deben reformular sus fundamentos epistémicos, metodológicos; recuperar la esperanza en su función forjadora de la subjetividad, entre otras, parecen apuntar hacia una ruptura fundamental en la cultura científico-social. En ambos casos es clara la intención fundacional. Se trata de construir un contorno referencial al cual remitir el pensamiento y la reflexión y, con ello, crear un paradigma emergente que desde el lenguaje, la referencia y la realidad histórica, política y social, permita al sujeto el desarrollo de sus potencialidades subjetivas. ¿Podría ampliarnos un poco más su idea?

Como una consecuencia de lo que venía señalándole, me parece que hay algunas cuestiones que son más o menos claras. Creo que estamos viviendo en este momento —como primer punto de aproxi-

mación a su pregunta— una crisis del llamado sistema clasificatorio de las ciencias. Parto de lo más elemental que es el sistema con el que se educa a los jóvenes en sociología, economía, antropología, ciencias políticas. Pero más allá de la clasificación, o de esas taxonomías que pueden tener una función pedagógica para facilitar el proceso de formación, lo que está detrás, lo que está en crisis, es el concepto mismo de realidad. Lo que nosotros tenemos que revisar en este momento —en esta perspectiva de adecuar el pensamiento a este nuevo desafío que es la lógica del orden— es posiblemente ver al conjunto de las humanidades, o de las ciencias sociales constitutivas de las humanidades, desde un punto de vista diferente. Es aquí donde surgen algunos problemas que me voy a permitir señalarle, algunos muy técnicos, para después llegar a ciertas reflexiones de orden más general.

En primer lugar, hay una *crisis del objeto*, del objeto disciplinar, en el que se encuentra la gran trayectoria del pensamiento de la complejidad. Si hay un tema donde me reconozco, es en la discusión de lo que ocurre entre dos disciplinas diferentes, después de saber que hay, como ha sostenido Edgar Morin, mucha más realidad entre dos disciplinas que en cada una por separado.

Pero lo que me interesa destacar es el problema del objeto. El problema del objeto es un punto en discusión, toda vez que hay realidades sociales que no se agotan en la lógica del objeto. Vale decir, no se agotan simplemente en un razonamiento estrictamente sometido a las exigencias del principio de determinación y de identidad que permiten las clasificaciones, y de alguna manera las teorizaciones. Estoy pensando, por ejemplo, que algunas de las intuiciones de Castoriadis —pero pueden ser las de otros muchos autores, muchas de las problemáticas de Simmel podrían también ser acuñadas en ese orden de cosas— serían lo que llamaríamos *realidades emergentes*. Realidades que no son objetos, que incluso ni siquiera cristalizan como objetos, pero que son emergentes, y en ocasiones no tienen una estabilización, no se prolongan muchas veces en el tiempo, sino que son *emergencias coyunturales*, pero que representan un desafío para el pensamiento social. Esas realidades magmáticas, que no son susceptibles de someterse al principio de determinación y de identidad tan claramente, son en sí mismas un tema muy importante y complejo que tiene que ver con una viejísima discusión en el ámbito de las ciencias sociales y que no se ha terminado por resolver, la discusión en torno a lo que es una estructura y lo que es un proceso, y cómo pensamos los procesos.

Si nos detenemos un poco en estos temas, veremos que los procesos siempre los pensamos desde las estructuras. Donde claramente se ilumina la idea epistémica dominante es en el hecho de que el pensamiento está organizado con base en ciertas exigencias que se expresan mejor en una estructura que en un proceso; precisamente porque en una estructura es más fácil reconocer una idea determinada, una determinación y una identidad. De lo contrario, en un proceso como que todo se difunde, como que se difumina, como que pierde claridad. Pero éste no es un problema en sí. El problema más grave que hay asociado con la crisis del objeto, a partir de su pregunta, es que quizás hay que revertir un tanto el concepto mismo de realidad social. Para decírselo en breve —porque esto podría ser una discusión mucho más extensa—, creo que la realidad social para nosotros, y de ahí la crítica al sistema clasificatorio de la ciencia, no se agota en una constelación del objeto que yo pueda medir. La máxima expresión de lo que le estoy diciendo fue el positivismo del siglo XX, cuando dijo, por ejemplo, que era más importante la medida que lo medido; y que todo lo que tenía que ver con la lógica, con los problemas psicoemocionales del sujeto investigador, no era parte de la construcción del conocimiento. Creo que eso es lo que está en cuestión, y a partir de la fenomenología, y en algún marxismo —pero quisiera decirlo más adelante—, estuvo también anticipado.

El asunto es cómo conceptualizar la realidad a partir de la presencia de sujetos que la construyen. La lógica del objeto contradice esta afirmación, porque se puede hablar del objeto sin sujeto, aunque los sujetos estén de alguna manera, como los planetas, transformados en objetos. Lo sabemos a nivel de afirmación general, pero no lo trabajamos en todas sus implicaciones de carácter epistémico-metodológico. Es ahí donde surgen algunas cuestiones que vienen de la fenomenología y de ciertas hermenéuticas, como es entender la realidad social en tanto espacios de sentido; vale decir, como espacios de despliegues del sujeto. ¿Pero de qué espacios estamos hablando si los sujetos son complejos, si son distintos? Ya lo hemos dicho: si los sujetos son heterogéneos y construyen la realidad para propósitos muy diferentes, entonces, ¿de qué espacio de sentido estamos hablando? No es un espacio, sino muchos tipos de espacios coexistentes, concomitantes, desde los cuales las distintas presencias de los sujetos, desde lo individual hasta las diferentes formas de expresiones de lo colectivo, están construyendo sus realidades.

Esa cuestión evidentemente no se puede abordar con la lógica cartesiana. No puedo abordarla con la lógica de causa y efecto, no puedo, por lo tanto, abordarla en los límites del paradigma del racionalismo, ni siquiera del racionalismo crítico. Antes bien, creo que estamos en presencia de un cambio de estructuras categoriales, donde, por ejemplo, puede haber categorías importantes, como la categoría de la potenciación y la de lo necesario, para mencionar dos que son fundamentales, que, en el paradigma cartesiano, no tienen sentido. En el paradigma cartesiano lo que interesa es la causa sobre el efecto, aunque la causa sea compleja y el efecto también.

Se plantea el problema de sentido que no se agota en la relación causa y efecto, sino que en el *para qué potencio algo y desde dónde lo puedo potenciar*. No sé si soy claro en este punto; es decir, puedo construir la realidad, sí puedo, pero *¿desde dónde y para qué la construyo?* Ésos no son sólo problemas ideológicos. Son problemas que nos presenta la ideología, o que pueden estar asociados con visiones cosmogónicas o escatológicas, pero que tenemos que resolver en el plano del conocimiento; de lo contrario vamos a repetir los errores de América Latina del último medio siglo.

Nos propusimos hacer cambios y no sabíamos para qué eran; nos propusimos hacerlos, pero no sabíamos desde dónde podíamos activarlos, y ahí viene la crítica que hacía, un momento atrás, acerca de las ficciones. Yo me puedo inventar un país, e inventarlo significa crearme posibilidades de cambio que ese país no tiene. Entonces, pensar desde la potencia, y desde lo necesario, significa de nuevo entrar a reconocer lo efectivamente potencial de una realidad, pero, ¿eso significa una teoría general? No, eso significa la mayor especificidad posible desde el conocimiento de la realidad compleja, y volvemos a la idea de la historia, y volvemos a la idea de pensar desde lo que somos. En ese sentido, creo que las ciencias sociales de hoy sí están mal; están mal porque se están limitando, en el mejor de los casos, a descripciones, en el mejor de los casos, repito, a diagnósticos. Pero, además, la mayoría de las veces el diagnóstico tampoco tiene muchos usos; son diagnósticos muertos, son diagnósticos sobre lo que no fue, no de lo que pudo ser. Aquí entramos en una idea que conlleva implicaciones en su pregunta, la idea de sentido que tiene la construcción y desde dónde se puede materializar.

Ahora bien, en esa perspectiva es donde creo que se pueden trabajar, por ejemplo, muchas categorías como las dos que ya le mencio-

né. Entonces, cuando estamos hablando del ajuste del pensamiento social a las exigencias de la historia, no es un discurso meramente adjetivo; más bien es un discurso constitutivo de lo metodológico, porque nos está obligando a pensar lo metodológico —ya no sólo lo epistémico— desde exigencias categoriales que no son las que dominan hoy en día. Muy relacionado con esto hay dos o tres problemas que simplemente quisiera mencionar.

Todo esto que estoy diciendo se tiene que traducir en lo que nosotros, en nuestras discusiones, hemos llamado *la articulación del lenguaje*. ¿Cómo se puede hacer esa articulación del lenguaje? Es parte de la tarea. ¿Qué quiero decir con esto? Creo que estamos en un momento histórico en el cual la vieja cuestión que se planteó a comienzos del siglo pasado, de la relación entre el lenguaje nomológico y simbólico, es un hecho, es un imperativo, más que un hecho. Si fuera un hecho estaríamos en mejores condiciones. ¿Y qué quiero decir con esto? Que creo que estamos cuestionando en este momento lo que son los lenguajes nomológicos estrictamente hablando, y su tajante separación de los llamados lenguajes simbólicos. Creo que se está dando una suerte de articulación necesaria para facilitar la capacidad de construcción del hombre, o sea, de potenciación del hombre desde estos lenguajes. Éste es un tema que no está resuelto. Sin duda hay muchas anticipaciones que se vienen haciendo por lo menos desde 1920. Pero ¿cómo se pueden resolver en el marco de una forma de pensamiento que con toda su complejidad y riqueza se exprese también en un lenguaje que no la agoste, que no la empobrezca, sino que la enuncie?

Es una cuestión indudablemente central que refiere a la articulación de los lenguajes para la construcción de la ciencia. Y eso curiosamente está presente en muchos pensadores y estudiosos de las más diversas inspiraciones filosóficas. Es interesante, pero no está resuelto en el plano epistémico-metodológico. Ésta es una primera cuestión derivada de la anterior. La segunda es que se debe poner mucha atención para resolver el problema de las epistemes institucionales. No voy a ahondar mucho en esto, porque de alguna manera ya me referí a ello, y es el peso enorme que tienen las instituciones en la conformación del modo de pensar. Creo que eso implica un trabajo. Por último, quizás una de las cosas más importantes es que este enriquecimiento del pensamiento no se agota solamente en el ámbito de la construcción del conocimiento llamémosle predictivo, si es que puede haberlo, o

explicativo —que se relativiza en el ámbito de un problema mayor, como es la incorporación de la historia—, sino que debe ser también un enriquecimiento del pensamiento desde lo cotidiano. Lo que nos preocupa es que no sólo se enriquezca el pensamiento en el lenguaje de la ciencia, sino que se enriquezca el pensamiento del hombre en su cotidianidad. Y eso es algo que nos debe preocupar, porque el avance de la tecnología —en el marco del capitalismo globalizado— se está expresando en un empobrecimiento del pensamiento vía empobrecimiento del lenguaje.

Ahora, la idea que usted menciona aquí en su pregunta sobre lo fundacional... no sé si allí hay un propósito fundacional; lo que sí hay es un propósito de rescatar el desarrollo de las ciencias sociales a partir de ciertas exigencias que estimamos se han quedado fuera, que son desmesuradas muchas de ellas, pero que tienen consecuencias en el plano de las categorías. Si yo pienso, por ejemplo —para tomar textualmente lo que usted dice, “recuperar la esperanza en su función forjadora, etc.”—, que lo que queremos plantearnos aquí es recuperar, en los planos epistémico y metodológico, la vieja problemática de Ernst Bloch —algo que él dijo en el discurso filosófico, y que evidentemente, como toma de conciencia, es fundamental pero que no se puede quedar allí—, que es pensar al hombre en su doble movimiento, ¿qué es el doble movimiento del hombre en esa perspectiva de pensamiento?

El doble movimiento del hombre es el *movimiento de la memoria*, el movimiento de recomposición de lo ocurrido y de lo que explica lo que pasa hoy. No lo que “explica”, no me gusta esa palabra, sino lo que determina lo que pasa hoy en día, lo histórico-genético, para decirlo en términos convencionales, el viaje hacia el pasado como el viaje hacia el mañana. Y aquí es donde tenemos que recuperar una noción en otro ámbito —como lo ha hecho cierta filosofía en América Latina— que es el viaje a la utopía y cómo se le da una función epistémica. Esto tiene que ver con un tema central en esta pregunta suya, que es este doble viaje, el viaje hacia el pasado como memoria, y el viaje hacia el futuro o hacia el porvenir, hacia la utopía. Este doble movimiento plantea el desafío de tener que comprender la tensión propia de la condición humana. Me detengo un momento.

Si analizamos, por ejemplo, el método científico, supone retomar una vieja discusión que viene planteándose desde hace mucho tiempo, que es cambiar la premisa desde la cual estamos pensando. Se dijo

que el pensamiento que construye conocimiento debía partir de la premisa de la verdad, pero eso se derrumbó, se volvió a trazar en un momento determinado por la llamada "premisa de la vida". Hoy en día a lo mejor estamos enfrentados con todo el debate —que está todavía flotando— al acuñar una premisa diferente, que es lo que en el ámbito de esta discusión hemos llamado *conciencia histórica*. Es decir, hay que pensar desde la conciencia histórica, pero ahí nos encontramos con un problema: ¿qué es la conciencia histórica? Si revisamos la literatura sobre la conciencia histórica, no hay un concepto preciso; es casi una gran metáfora. Sin embargo, lo que sí es claro es que se trata de un ángulo desde el cual puedo organizar una mirada que no quede aprisionada en lo dado, que no quede aprisionada en objetos clasificables, y que permita incorporar esos espacios de sentido en los cuales el hombre pueda asumir su capacidad de construcción. Ésos son algunos de los desafíos que se derivan de su pregunta.

PRESENCIA DE LA EXPERIENCIA POLÍTICA EN LA ELABORACIÓN EPISTÉMICA

¿Cuáles momentos destacaría usted como los más importantes de su militancia en el Partido Socialista de Chile? ¿Qué enseñanzas rescataría de su militancia política socialista en este orden de preocupaciones más amplio, más general?

Esa pregunta me obliga a hacer una introspección personal. No es fácil responder porque es una de las más difíciles, pero creo que de las más sustantivas. Se lo digo de inicio en términos esquemáticos, porque estas esquematizaciones se tradujeron en intentos de respuesta en el plano epistémico. Primero, que el pensamiento sobre el movimiento era profundamente estático. Primer acto de conciencia, digamos. Segundo acto de conciencia, que el futuro nunca se pensó como construcción, sino simplemente como una ideologización ya fundada como lo inevitable; por lo tanto, nunca se planteó el problema de la historización del futuro. Ése fue un segundo momento. Un tercer momento derivado del anterior fue la pérdida de la historia, y al perder la historia tomamos conciencia de que nos estábamos inventando países. En ese sentido, mi experiencia fue muy concreta —en el ámbito de las organizaciones políticas chilenas— en el análisis de los focos guerrilleros que nosotros seguimos muy atentamente y

en el análisis de los procesos de la Unidad Popular (UP) en Chile, con Salvador Allende, donde esto se veía de una manera muy clara. Y un cuarto momento, que estoy sacando de la experiencia política personal, fue que creíamos resuelto el problema del individuo a través del colectivo. Y eso no era cierto.

Éstos son problemas que estoy sintetizando a lo mejor de una manera un poco burda, pero creer que el papel del hombre, del individuo en la historia, se resolvía a partir de su adscripción al colectivo, resultó falso en la medida en que se podía dar el caso de que había sujetos colectivos con discurso de cambio social pero con individuos que no creían en el discurso del colectivo.¹

Bueno, pero lo que deseo señalarle —no quiero entrar en esos detalles— es el significado que tienen estas afirmaciones, no en términos políticos, sino en los de la preocupación de esta charla con usted, es decir, en términos de las grandes cuestiones epistémicas relacionadas con el cómo nos colocamos ante la historia y construimos su conocimiento desde un presente en constante cambio, pero que constituye el espacio-tiempo de la praxis humana. Ello plantea una diversidad de problemas que hemos ido tratando en diferentes textos. Problemas como el del movimiento del pensamiento, su relación con el pensar desde la exigencia de la verdad, todo lo cual plantea en el trasfondo la gran problemática del sujeto. Desde estas exigencias se tuvo que enfrentar la tarea de crear los instrumentos que nos permitieran dar respuesta a estos problemas, lo que ha definido el contenido de mi producción intelectual en distintas etapas, pero quizá no siempre tomando conciencia de lo que se estaba haciendo.

¹ Eso fue dramático porque estuvo detrás de muchas de las derrotas políticas del continente. Más allá del señor Kissinger, y más allá del Pentágono, digamos las cosas con claridad —esto puede no gustarle a mucha gente—, creo que las principales responsabilidades, honestamente se lo digo, son nuestras. No se las atribuyamos al Pentágono, a la Agencia Central de Inteligencia (CIA), porque atribuírselas a ellos es como pensar que los procesos de cambio del continente tenían que hacerse con el apoyo del enemigo. Cuidado con esa afirmación, es una afirmación muy cómoda esta, "que como el Pentágono...", "que como la CIA...", "que como aquí...", "como allá...", pero eso es parte del cálculo político. Si voy a pensar que las transnacionales van a apoyarse en política para nacionalizarlas, evidentemente estoy actuando muy mal. En ese sentido, la experiencia de Allende fue muy ejemplar. Cuando Allende nacionalizó las minas de cobre, ¿cuál fue la condición del gobierno norteamericano para no intervenir? Aparentemente ninguna, sólo que reconociera el principio de indemnización. Se le pidió que reconociera el principio de indemnización a la propiedad privada pagando un dólar, pero pagar un dólar era reconocer la propiedad privada. ¿Me explico en lo que estoy señalando? Sin embargo, eso no se concedió, ahí había una política de principios.

Desde esta perspectiva, recuerdo muy bien que mis primeros escritos, orientados a aproximarme a estas problemáticas, los elaboré en la UNAM y fueron un primer intento por dar respuesta a la cuestión del movimiento del pensamiento. En efecto, la primera publicación mía en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales en 1979, *Historia y política en el pensamiento*, tiene que ver con eso, es decir, qué significaba poner el pensamiento en movimiento. Y ahí por primera vez me planteé el problema de la *dimensión política del pensamiento*, porque hablar de la dimensión política del pensamiento era, en el fondo, decir cómo el pensamiento que hay que construir se mueve, porque si no se mueve queda desfasado históricamente. Ese es un tipo de producto que me llevó después a hacer una primera aproximación —muy en el ámbito de la academia, según me han dicho algunas personas críticas—, y escribí sobre el estatus de las ciencias sociales, cómo están pensando las ciencias sociales. Eso me llevó entonces a rescatar algunas cuestiones que por lo general no están en el ámbito de las ciencias sociales, por ejemplo el *concepto de presente*, que retomé del concepto de ciencia social de Gramsci, cuando dice que las ciencias sociales son ciencias del presente. Ésta es una cuestión de Gramsci que no se ha rescatado lo suficiente, pero hay que reconocer que él acuñó ese concepto. Yo traté de profundizar en él, en términos del concepto de presente, lo que me llevó a la idea del *presente potencial*, a partir del cual evidentemente se planteó una serie de críticas a los modelos metodológicos —a veces explícita o implícitamente— que me condujo en definitiva a recuperar el concepto de *coyuntura*.

En este sentido cabría mencionar que mi trayectoria intelectual que parte con estas preocupaciones se expresa en distintas variantes de reflexión. Entre éstas cabría mencionar una insatisfacción con respecto a la naturaleza del método científico, lo que constituyó lo que llamaría un primer distanciamiento respecto de la racionalidad formal y que se plasmó principalmente en dos textos: *Uso crítico de la teoría* y *Los horizontes de la razón* (volumen I). A lo que siguió plantearse el problema de la incorporación del contorno en que tiene lugar la construcción de ideas, lo que dio lugar a un segundo distanciamiento del método científico y que se tradujo principalmente en dos textos: *Los horizontes de la razón* (volumen II) y *Necesidad de conciencia*, textos que colocaban en el centro de la discusión el problema del sujeto, de la importancia de la subjetividad como ángulo epistémico

desde donde organizar el pensamiento, pero especialmente el movimiento interno del sujeto en términos de sus limitaciones y potencialidades. Estos temas pudieron abordarse principalmente en dos textos: *Sujeto: Existencia y potencia* y *El ángel de la historia*, de reciente publicación.

Gran parte de los errores teóricos que se cometieron en los cincuenta y sesenta —y que llevaron a la pérdida de la historia— fue que no supimos trabajar —y hoy en día se incurre en el mismo vicio— el desafío del proceso histórico, dado que tendíamos a verlo muy en la lógica de los estructuralismos. En ello influyeron la antropología estructural, cierto marxismo estructuralista como el de Althusser, por ejemplo, y la historiografía de la época, cierta historiografía como la de los *Annales*. Fue entonces necesario incorporar a la idea de historia la conjunción de dos ideas muy difíciles de manejar que son parte de nuestro problema, la idea de proceso con la idea de estructura, pero entendida la estructura como coyuntura. La coyuntura en relación con el proceso es lo que lleva a poder dinamizar las estructuras o, para decirlo de otra manera, pensar la historia como una secuencia de coyunturas, de modo tal que se puedan analizar los procesos históricos globales desde el hombre concreto.

En Chile no se hizo ese análisis. Por ejemplo, para determinar las opciones de políticas del gobierno de la UP se hicieron más bien teorizaciones generales que partían de la premisa de la inevitabilidad del cambio y, por lo tanto, se justificaba que los análisis no se hicieran a partir de un presente concreto, sino a través de analogías. Las analogías más usuales —que no sólo se dieron en Chile, sino en muchos lugares— se hacían con los procesos de los bolcheviques en la Rusia zarista. La analogía era con la Rusia zarista y no con Chile mismo, y eso era evidentemente una pérdida de la historia, lo que me llevó a estos escritos de *Los horizontes de la razón*, que en el fondo son una reflexión en torno a dos grandes categorías que me permiten resolver, en alguna medida, el problema de la relación entre coyuntura y momento histórico. Una es la *totalidad*, muy desprestigiada precisamente por las desviaciones del estalinismo, y sobre todo de la producción de la Academia de Ciencias de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, que llevó a identificar la categoría de la totalidad con el discurso totalitario. Nosotros la trabajamos no como totalidad, sino como articulación, privilegiando la idea de *articulación dinámica* sobre la vieja discusión de la contradicción, lo

que ha sido muy bien percibido por gente que sin tener mucha información tiene buena intuición. Se identificó la articulación dinámica como un manejo abierto y no cerrado del límite conceptual y experiencial.

La otra gran categoría, parte de aquellos textos, es la de *indeterminación*. La indeterminación tiene que ir con el movimiento que nunca termina, con el manejo de límites que no están cerrados en sí mismos, que trascienden cualquier determinación y cualquier identidad, y que evidentemente son parte de la problemática de la sociedad. Su inclusión en el ámbito de las ciencias sociales nos fue facilitada por el hecho de que era una categoría que ya había comenzado a ponerse en circulación en el ámbito académico, no por parte de la historia ni por las humanidades, sino por la física. Para esto nos basamos en los escritos de Popper, sobre todo en el *Poscriptum* —que es un texto enorme, tanto o más importante que su *Lógica de la investigación científica*—, el cual trata de la categoría de lo indeterminado, y que toma de la física cuántica.

Pero la mía fue una reflexión sobre la indeterminación que, además, se vincula con el planteamiento de Marx contenido en las *Tesis sobre Feuerbach*, en lo que tienen de desafíos epistémicos. En Marx está muy clara la idea de construcción en la tercera tesis de Feuerbach, idea de construcción que supone que los fenómenos sociales no están totalmente determinados sino fuertemente indeterminados, y que ese espacio de indeterminación es el que permite que el hombre construya. De otra manera el hombre sería escrito y no escribiría, sería hablado, como diría Castoriadis, y no el que habla. La idea de construcción está fuertemente relacionada con la de indeterminación.

Por último, un texto que para mí es muy importante es el de *Necesidad de conciencia*, que plantea la cuestión de la *conciencia histórica*. Pero plantearse la conciencia histórica como premisa desde la cual razonar la realidad social —en la medida en que estamos de acuerdo con las herencias que nos da el siglo XX, de que la realidad es una construcción, no desde verdades, sino desde opciones de construcción, y que esas opciones son valóricas, no verdades científicas— implica que no se construye con lógica. La historia se construye desde exigencias valóricas que son sentido de vida o de proyecto. De ahí creo que la premisa de la conciencia histórica es fundamental, y por eso este aspecto sobre la necesidad de la conciencia representa una re-

flexión primaria sobre la función epistémica de la conciencia histórica en la construcción del pensamiento social.

Ya se han tocado algunos puntos, y esta pregunta tendría que ver algo con ellos. Me refiero a la reducción del pensamiento de Marx a la que estuvimos sujetos en América Latina; particularmente, atribuyo a esta reducción ideológica la falta de una opción política y social viable para los pueblos latinoamericanos, que se limitaron a reducir su pensamiento a fórmulas de fácil manejo político. Mi pregunta, en este sentido, la enunciaría así: ¿ésta fue una razón por la cual las vías al socialismo, y esas alternativas de lucha en el proceso de construcción del socialismo latinoamericano, se vieron obstaculizadas?

Creo que hay un peso importante en la dogmatización, y es lamentable que se haya dado. Aquí cabría hacer un par de comentarios en dos niveles. Primero voy a comenzar con un nivel en el plano del discurso político, que fue espectacular en su momento, pero que después desapareció. Me refiero al marxismo que se instauró en Europa antes de la Revolución bolchevique, un marxismo muy rico, muy provocativo, y que tuvo expresiones múltiples en el ámbito de la filosofía, en el ámbito del pensamiento social. Después viene lo que podríamos llamar "las versiones leninistas de Marx". Quiero ser cauteloso por lo que representa Lenin en la historia del hombre, pero creo que con él hubo un empobrecimiento del marxismo, un reduccionismo de Marx a un discurso de poder. Marx no era eso. Creo que se lo redujo por razones ideológicas, pero no debemos olvidar que Marx —lejos de sólo pretender una descripción del capitalismo— tenía un pensamiento más amplio y más complejo que *El capital*. Es decir, hay que recordar que esta obra estaba programada —hasta donde uno está informado— en cuatro grandes textos, o cuatro grandes etapas, de las cuales sólo alcanzó a escribir la primera, que fue la descripción del capital. Había textos dedicados a los sujetos sociales, uno dedicado a la teoría del Estado, e incluso otro dedicado al arte. Bueno, habríamos tenido una visión mucho más integrada de lo que es el pensamiento de Marx.

Lo que quiero decirle es que Marx comenzó a forjar una mirada de la sociedad humana que quedó incompleta, y desde esa incompletud, desde esa parcialidad de su pensamiento, además se produjo una reducción todavía a lo unilateral. O sea, la incompletud de Marx se redujo debido a lo unilateral de ciertos intereses de carácter partidista, o político contingente, y creo que ahí es donde el Lenin

dominante pesó muchísimo en la herencia posterior. Digo "el Lenin dominante" porque también hay un Lenin que no se agota en eso.²

Es aquí donde debemos recuperar a Gramsci, quien tuvo una construcción mucho más lúcida de la riqueza del marxismo y, sin embargo, no tuvo influencia en América Latina. No tuvo ninguna presencia salvo en unos cuantos intelectuales, y reducida al ámbito académico. No tuvo presencia en el mundo político. La presencia aquí fue fundamentalmente de Lenin y de todos los teóricos ligados a la Internacional Socialista. Pero es aquí donde quisiera hacer una observación. Se pasaron por alto no sólo las aportaciones del marxismo soviético, que fueron enormes en Alemania, por ejemplo; sino que también, mucho después de la Revolución bolchevique, se pasaron por alto aportaciones teóricas importantes en términos de la construcción de la nueva sociedad, que fue lo que llamaría el marxismo yugoslavo.

Hoy en día, cuando hablas de estos temas con los jóvenes, ni siquiera saben que hubo un pensamiento marxista yugoslavo en los años cincuenta, sesenta y setenta, que era absolutamente diferente al pensamiento marxista soviético. Esto tampoco tuvo presencia en general, salvo en algunos países como Chile. Fui influido por esa experiencia porque el trotskismo —como se llamaba en ese momento al pensamiento marxista yugoslavo, debido al mariscal Tito— tenía un vínculo especial con el Partido Socialista (PS) de Chile. El PS era antiestaliniano, antiMoscú, a diferencia del Partido Comunista de Chile (PCCCh), que era totalmente estaliniano. Por su propia historia, el PS se creó como respuesta al PCCCh, y ambos se disputaron la influencia de los sectores populares durante muchísimos años. Éste fue el signo de Allende, quien forjó la alianza de dos enemigos: el Partido Comunista, fundado en 1922, y el Partido Socialista, en 1933. Allende fue uno de los fundadores del Partido Socialista con una concepción mucho más nacional y más concreta de la construcción de la sociedad que las consignas que

² Por ejemplo, el de las reflexiones filosóficas, que no ha tenido difusión, porque los que sí la han tenido han sido sus textos políticos, que si los revisamos bien no pretendieron —ninguno de ellos, por ejemplo *El Estado y la revolución*— ser teóricos. Sin embargo, sin ser textos teóricos se les dio ese estatus, pero eso no es imputable a Lenin; es imputable a sus epígonos, sobre todo en el continente latinoamericano. Él pretendió hacer simplemente un texto de análisis de coyuntura. *El Estado y la revolución* fue un texto de análisis de coyuntura de lo que ocurría en la Rusia zarista de 1917, para poder definir lo que sucedió en octubre de ese año; sin embargo, después se le dio un estatus de teorización. Aquí entramos en una de las principales deformaciones del pensamiento de Marx: darle una pretensión de teoría universal a algo que no la tenía.

venían de la Tercera Internacional organizada y sostenida por Moscú.

Lo destaco porque en ese partido el marxismo es distinto, tuvo influencia importante en su juventud y en muchos de sus dirigentes. El vínculo con Belgrado era bastante fluido; los grandes teóricos del politburó de la Liga Comunista Yugoslava (LCY) conocían las obras sobre temas importantes, como la participación, o la desburocratización, que eran los grandes temas que quemaban el análisis de la Unión Soviética de esa época. Era una versión de la construcción de una sociedad socialista antisoviética, por eso no nos debe extrañar el interés que tuvo el bloque capitalista en destruir la experiencia yugoslava, en destruir la experiencia de Tito, para hacer aflorar todos los demonios que él, de alguna manera, había logrado encauzar. Los serbios, los croatas, los macedonios, habían logrado forjar un proyecto que se simbolizaba en esta dirección, en este personaje y en este pensamiento que había empezado a surgir. Ahí había una creatividad desde Marx; ésa es parte de la historia del marxismo y no podemos agotarla en Stalin o en Mao. Hay otras versiones —como algunas de un marxismo africano— que tampoco son conocidas, y que son experiencias de la creatividad.

Pero, volviendo a la pregunta del empobrecimiento de Marx, no solamente se empobreció el marxismo por su reducción a un discurso de poder, y este discurso de poder, a su vez, se redujo a una experiencia concreta como fue la soviética. También hubo otro empujamiento de Marx más sofisticado, el cual tiene largas consecuencias en la discusión de hoy, que es haber reducido la lectura de Marx simplemente a un Marx teórico del capitalismo, que lo explica y saca una serie de consecuencias, como si éstas fueran fatales e inevitables. Pero no hay ninguna afirmación de Marx que sea fatal e inevitable, ni siquiera en el pensamiento inicial del propio Lenin. Éstas son deformaciones posteriores del estalinismo. Lenin nunca habló del desplome del capitalismo, nunca dijo que el capitalismo iba a colapsarse, como lo pretendieron después los estalinianos. Siempre dijo "el capitalismo lo transforman los hombres y si no hay hombres capaces de transformarlo, no esperemos que se colapse". Esa misma afirmación la hacía Marx.

¿Qué es lo que quiero decir con esto? Que había en el pensamiento de este hombre —además de un intento de explicación científica de la realidad del capitalismo— una urgencia por inaugurar una mirada distinta de los fenómenos sociales, que es lo que a mí me interesa des-

tacar. No era solamente una teoría del capitalismo, sino que era una manera distinta de ver al ser humano, de verlo funcionando en sus contextos reales y concretos. Su omisión es un empobrecimiento que se ha hecho de la obra de Marx, atribuible en gran medida no sólo al dogmatismo de los epígonos o a intereses políticos concretos, sino también a una lectura superficial de la propia obra de este autor.

Se lo expreso de la siguiente manera. En mi opinión hay, por lo menos, dos formas de relacionarse con la obra de Marx: una leerlo en el marco de sus propuestas, en el plano de sus proposiciones teóricas, al estilo de las que ha hecho sobre la reproducción del capital, en las cuales, si se examinan con atención, la globalización es la máxima prueba de su exactitud. Porque Marx habló de la concentración del capital y de la centralización del capital como resultado del mercado, y lo que estamos viviendo es eso; sin embargo, en este momento en que las profecías de Marx se ven cumplidas, es cuando se afirma que Marx no tiene nada que decir sobre la globalización. Es parte de los sesgos ideológicos que han deformado este pensamiento.

Pero no basta leerlo así. Hay otros planos en la interpretación de su pensamiento —que captaron Gramsci y quizá Bloch, entre otros—, como es ver a Marx como el constructor de una mirada diferente. Ello supone leerlo de otro modo, leerlo desde sus construcciones categoriales, desde sus formas de razonamiento, no sólo a partir de sus conclusiones sino en lo que nosotros, en nuestras discusiones, hemos llamado el *nivel categorial*. Es el carácter de todos los pensadores que inauguran ángulos de mirada, ángulos de mirada que pueden permanecer más allá de la verdad o falsedad de sus conclusiones. ¿Por qué y desde dónde construyó los problemas que fue de su interés teorizar?

Como decía Sacristán —en un texto que publicó la UNAM, *El concepto de ciencia en Marx*—, en Marx hay dos conceptos de ciencia. Uno, el concepto de ciencia positivista, la ciencia que requiere pruebas, hechos, datos, que está en *El capital* y la *Weltanschauung*, o sea la visión de realidad, visión de realidad que no se agota en los datos, sino que es ángulos de mirada, categorías. Es posible, puede que haya muchas afirmaciones de Marx —lo dice Sacristán citando a otros autores, por ejemplo sobre el valor— que nunca puedan ser probadas en la aceptación de la ciencia en el sentido sajón o positivista, porque no va a haber hechos que permitan su comprobación. Pero esto no autoriza a pensar que, por el hecho de que una determinada afirmación no pueda ser comprobada, no sea útil para forjar un pensamiento

que sin ella no podría haberse organizado, y que permita plantearse problemas que sin ella no podrían haberse enunciado. Es una lectura en un segundo plano de Marx que no ha tenido presencia en el continente, que casi no la ha tenido en Europa, con excepción quizá de algunos autores como Bloch, quien construye su discurso sobre la esperanza desde Marx; o un Della Volpe, que construye toda una propuesta de lógica a partir de un Marx que no es un teórico del capitalismo, sino de un Marx que inaugura otras categorías. Esto es lo que nosotros quisiéramos rescatar para recuperar la historia y al sujeto en el continente.

Hay una afirmación de Lenin que procede, si no me equivoco, de sus Cuadernos filosóficos, que dice: "el marxismo es omnipotente, no porque pueda ser comprobado empíricamente, sino que puede ser probado empíricamente porque es omnipotente". Es un poco esa forma de pensar y de hacer esa distinción entre lo que es la necesidad de comprobar la explicación y la necesidad de sostener una postura frente al hecho de comprobar una explicación. ¿Podría hablarnos un poco acerca de ello?

Se podría relacionar con otra afirmación de Gramsci que es muy clara en ese sentido. Que la particularidad del sistema de Marx consiste en que fue un sistema capaz de crecer con la historia. Ésta es una idea genial, "capaz de crecer con la historia", o sea, un sistema de proposiciones, no sobre la realidad, sino sobre el pensamiento, para organizarlo de tal manera que nunca quede fuera de la realidad, que esté en un constante proceso de cambio, eso es lo que quiero decir. Eso no ocurrió en América Latina, pero tampoco ocurrió en Francia, en Alemania; quizá sí en Italia, con algunas discusiones, como con Della Volpe o con Gramsci, pero muy pocas. Aquí se pensó desde el marxismo como un gran dogma, como un gran dogma que anticipaba la verdad en una sociedad diferente. Y eso fue lo que se destruyó, pero al destruirse se destruyó un particular uso del marxismo, mas no el marxismo. Eso está todavía por verse. Esa discusión tiene que darse y se dará en su momento. Ahora estamos viviendo un poco la coyuntura de la derrota que simbolizó el derrumbe del muro de Berlín. A pesar de que ésta fue sólo la derrota de un modelo pseudosocialista, sí representó una derrota del pensamiento, y todavía estamos viendo los coletazos de esa coyuntura.

Hace algunos años, después de la caída del muro de Berlín, pocos intelectuales y académicos pudieron imaginar las revueltas posmodernas francesas de nuestros días, la lucha por los derechos civiles en Norteamérica y el vuelco

socialista reciente de algunos gobiernos europeos y latinoamericanos. ¿Cómo valora esta nueva realidad europea y norteamericana? Y más particularmente, ¿en qué sentido valora lo que algunos medios han llamado "el vuelco hacia la izquierda en América Latina"?

Hay problemas políticos y teóricos en la pregunta que usted me está haciendo. Las preguntas teóricas tienen que ver —yo lo retomaría como un tema de mucho interés— en el sentido de que hay una tensión entre lo que es el sistema social, como tal, y el mundo de vida de la gente. Aquí, por lo tanto, podemos estar en presencia de una disfunción, o de una contradicción o tensión entre el sistema y el mundo de vida. Y eso puede estar provocando algunos cambios, que no necesariamente son antisistémicos. Por ejemplo, lo que acaba de pasar con la juventud francesa, frente a ese tipo de tensiones, es que puede haber una gran capacidad de respuesta del sistema. El problema está en cuántos cambios de ese tipo es capaz de absorber el sistema sin cuestionarse a sí mismo. En esa perspectiva sí hay problemas que no están del todo claros.

Sin embargo, algunos creen tenerlos claros, por ejemplo Wallerstein, quien sostiene que se deben tomar en serio todas las ofertas del sistema como una manera de hacerlo colapsar; es decir, porque no hay capacidad sistémica de responder a todo lo que ofrece el sistema a toda la población y, por lo tanto, sería una manera de transformarlo, de cuestionarlo, a través de exigirle que cumpla lo que ofrece. Estamos ahí en un terreno de carácter especulativo, lo que se vincula con una cuestión que todavía es más compleja: ¿cómo se va a dar? Eso es un enigma. No se lo podría responder de manera muy clara porque es parte de las tareas pendientes. Probablemente haya gente que lo tenga claro. ¿Cómo se está dando la relación entre dos dimensiones de la vida del hombre: la dimensión del capital y la dimensión del trabajo? Si hay algo que explica algunos desajustes teóricos del último siglo es precisamente que no se previó esa relación. Se anticipó que había un ritmo de transformación desde el factor capital, e incluso en el propio libro *El capital* de Marx, en los capítulos relativos a técnicas, se prevé que haya una eventual dinámica, pero nunca se pensó en las direcciones que tendría posteriormente. Eso ha sido teorizado a partir de experiencias concretas. Sin embargo, lo que no se pudo anticipar —y aquí entramos en un terreno nuevo— es cómo puede cambiar el trabajo de la gente. En la medida en que no lo tengamos claro es muy difícil anticipar los márgenes de respuesta del sistema.

porque lo que está en cuestión aquí es que el sistema sea capaz de absorber a la población, y voy a plantear una hipótesis absolutamente imaginaria.

Si el sistema —en este caso llamémoslo capitalismo— puede absorber a la población a través de mecanismos que no han sido los tradicionales —por ejemplo no los del trabajo—, significa que estamos en la gran problemática del paso de las llamadas sociedades primarias, secundarias y terciarias de hoy en día. Pero eso no lo sabemos, es decir, ¿hay mecanismos de absorción, o vamos a caer en 1984? No sé si me explico en este caso. Digamos, donde los mecanismos —y aquí viene el orden del poder— puedan cumplir una función que el sistema no sea capaz de llevar a cabo pero que consigan absorber a una población, subordinándola en forma tal que no sea capaz de ejercer presión a pesar de estar marginada.

Estamos frente a un sistema que —y eso es un enigma— o se transforma en lo que clásicamente podríamos llamar una exigencia de equidad —donde todos tengan cabida en la sociedad en términos de trabajo, de remuneración, de condiciones de vida—, y eso es lo que se piensa que podría ser un sistema superior al capitalismo, que mi generación creyó que estaba a la vuelta de la esquina, o bien, la opción a la que está abierta el pensamiento conservador muy claramente al sostener: “no importa, hay gente que tiene que quedar excluida, la condición es que no proteste”. Entonces, cuando estamos hablando de la tensión entre el sistema social y el mundo de vida, estamos hablando de esas dos posibilidades de cambio.

Se plantea un problema enorme: ¿habrá capacidad para absorber, capacidad de manipulación, a través de los medios que la técnica permite en este momento, por lo tanto, para que se incremente la masa de gente marginada con la condición de que no proteste? Ésa es una condición para la hegemonización del poder. No lo sé, nadie puede saberlo, pero evidentemente es una posibilidad.

Cuando en América Latina estamos hablando de un fenómeno como es el neopopulismo de derecha, cuando estamos hablando de guerra contra el terrorismo, estamos hablando de crear escenarios que permitan justificar medidas de concentración de los recursos, de concentración de los ingresos, de alta inequidad económica y social a partir de decirles “no protesten”. “Porque si usted lo hace va a llegar el lobo y, por lo tanto, mejor quédese quieto; mientras tanto, nosotros lo vamos a proteger.” Cuidado con eso, porque eso se está haciendo

ya, y eso es evidentemente lo que se quiere a través de los gobiernos de derecha de América Latina. Y aquí, le anticipo, la derecha de América Latina puede terminar gobernando a través de la izquierda. Decir eso es terrible, pero es un hecho o una posibilidad.

Quisiera ser justo en esta afirmación; no quiero que se me interprete mal, en cuanto que estoy haciendo juicios de desvalorización de personas que tal vez son honestas y que están muy honorablemente entregadas a una causa popular, pero el fenómeno objetivo está allí. La derecha sabe que para mantenerse en su situación de privilegio necesita tener un poder hegemónico. La hegemocratización no la va a lograr con sus propios aparatos de poder; necesita hacerlo con cooptación de sectores sociales, lo cual supone crear una nueva clientela. Esa clientela supone que se maneje el discurso individualista y narcisista para apaciguar a la gente. En ese sentido, estoy hablando de gobiernos de derecha que se realizan a través de la izquierda; es el llamado "populismo de derecha", que podemos ver asomando. Por eso el concepto de que América Latina se mueve hacia la izquierda lo pondría entre paréntesis. No diría que América Latina se está moviendo hacia la izquierda; se está moviendo para resolver problemas de contradicción —entre demandas y necesidades de grandes sectores de la población— de un sistema que no es capaz de resolverlos. Eso está generando situaciones de control que impiden cuestionar el orden que beneficia a grupos privilegiados por el capitalismo.

Estamos hablando, entonces, de gobiernos de derecha a través de la izquierda. La única excepción que haría a lo que le estoy diciendo sería el gobierno de Bolivia, pero está por verse. ¿Tendrá Evo Morales la capacidad de imponer un proyecto diferente al del sistema? Ojalá que sea así, porque de otro modo eso puede terminar muy mal. No quiero hacer pronósticos, no es el caso. Lo que estoy tratando de poner sobre la mesa son algunas inquietudes que precisamente las ciencias sociales no tienen claras. Preguntas como las que usted me está haciendo frente a tópicos tan relevantes para el momento histórico de hoy no tienen ninguna respuesta desde las ciencias sociales, ninguna, porque no tienen la capacidad para leer esa complejidad. De modo que su pregunta también podría utilizarla como un elemento de prueba de la necesidad de corregir el modo en que se están construyendo las ciencias sociales y el modo en que se está pensando esa construcción, que es todavía mucho más amplio.

Pero hay otro aspecto de la pregunta que quisiera abordar; es otra

cuestión que está en el ámbito de los límites del sistema. Se plantea un gran tema que aquí simplemente me limito a esbozar, pero para el cual la reflexión epistémica puede cumplir un papel importante: ¿cómo desarrollar en la gente, en la población —no sólo en los agrupamientos sociales, sino en los individuos, en su vida cotidiana— la capacidad de cambio? Se plantea un problema que las ciencias sociales nunca han podido resolver, que, puesto en estos términos, es muy abstracto, pero que se ha resuelto de manera operativa, sobre todo en la economía, que es: ¿cómo se maneja la relación entre lo micro y lo macro? Porque estamos llegando a un punto donde también —a partir de la problemática de los parámetros de los que le hablaba— tenemos que repensar lo que son las capacidades de cambio, incluso lo que es el cambio.

Siempre hemos tendido a pensar el cambio en los grandes espacios, a pensar en los cambios en el nivel de la sociedad en su conjunto, cuando no abiertamente en el ámbito continental. Ahora, a lo mejor los procesos de cambio en las sociedades complejas, tecnológicas y con capacidades de hegemonización del poder tienen que redefinirse. Lo planteo a partir de lo que podríamos nombrar con una palabra que es inadecuada probablemente, porque tiene muchas connotaciones, quiero decir desde la capacidad de lo microsocioal. A lo mejor lo que hay que subrayar es la capacidad de pequeños cambios, pero no en la acepción de la vieja discusión entre reforma o revolución de comienzos del siglo xx, sino cambios desde lo concreto de la vida cotidiana, cambios en el ámbito de los grupos primarios, en espacios relativamente delimitados, pero siempre y cuando no se pierdan en la contingencia de su localidad o de su región, sino que tengan una perspectiva global. Creo que ahí es donde habría que recuperar la vieja problemática de la economía y también, por qué no decirlo, de la sociología, de lo micro y de lo macro. Es en este marco donde nosotros tendríamos que revalorar algo que la historia política del continente, que la historia del pensamiento crítico, para ser más preciso, nunca valoró, como es la educación.

La educación nunca fue valorada por la izquierda de América Latina. ¿Por qué? Porque los procesos de cambio eran el resultado de cambios estructurales mecánicos, que además estaban anticipados bajo leyes históricas. ¿Para qué, entonces, íbamos a formar a la gente, si la gente expresaba sus circunstancias, no las creaba? Así que invertir el tiempo en educación era perderlo, porque, ¿para qué resolver un

problema que ya estaba resuelto legalmente? Pero no es así. Si el siglo xx nos demuestra que la historia se construye, y que se construye desde lo cotidiano, y, por lo tanto desde los individuos y los grupos primarios, nos lleva a la idea —a partir de la pregunta sobre las relaciones de mundos de vida, donde el individuo tiene proyectos y sistemas que incluyen esos mundos de vida— de que los cambios tienen que hacerse desde los niveles microsociales, revalorando lo que es la educación. Es decir, estamos revalorando la educación, nos pese o no, y revalorando un tema todavía más difícil, que tampoco fue destacado en el pensamiento crítico, como es revalorar la subjetividad, el concepto de ser sujeto, la *necesidad de ser sujeto*.

Creo que en este momento una de las consignas revolucionarias más importantes, antisistémicas, es la exigencia de que la gente desarrolle la necesidad de ser sujeto constructor de sus circunstancias, que enlace con las *Tesis sobre Feuerbach*. Porque lo que las tesis de Feuerbach nos dejaron —pero que no recordamos ahora— es que el hombre construye sus circunstancias, es decir, que está en esa tensión entre estar determinado históricamente y también construir sus determinaciones, y que en ese espacio —entre estar determinado y no estar determinado— tiene lugar el despliegue de la vida del hombre en la historia. Creo que aquí nos estamos encontrando con un punto muy focal, que es la revalorización del sujeto para fortalecer su capacidad de construcción y el papel que tiene ahí la *subjetividad* para potenciar un sujeto así concebido. La educación supone también su propia reconceptualización, pues no se trata de la educación tal como la conocemos en este momento, sino como proceso de activación de la subjetividad de las personas en sus distintas circunstancias, de manera de transformar a la realidad en el espacio donde desplegar sus potencialidades.

Hay otro tema que particularmente ha destacado en la crítica al modelo económico dominante global, y es el hecho de que los capitales son exportables. El capital es una noción de carácter internacional, donde no hay patria, no hay nación, no hay sustento ideológico ni moral. Pero no sucede así con el factor trabajo. Las leyes de migrantes han dificultado la vida social entre las naciones y han puesto en crisis precisamente la idea de nacionalidad. Porque por un lado se habla de la nacionalidad en términos de fronteras, en términos de barreras a los procesos de migración, pero cuando se trata de exportar capitales parece que ahí no hay ninguna barrera: los capitales sí se exportan, pero no el trabajo. No sé si usted tuviera alguna consideración sobre este tema.

La transnacionalización del capital es la expresión de la famosa ley de la concentración. Creo que ése es uno de los fenómenos predichos en el propio *El capital* de Marx. El capital, para reproducirse, necesita mercado, pero para ganar mercado y conservarlo necesita el valor agregado; el valor agregado, a su vez, supone una inversión enorme en tecnología. De otro modo, si no tiene valor agregado, el capital queda desplazado. Pero ese valor agregado supone un encarecimiento de los costos de funcionamiento, y para poder abaratarlos necesita masificar la producción; la masificación de la producción exige mercados masivos y la masividad del mercado lleva a la globalización. En este contexto, los países van desapareciendo porque se van transformando simplemente en mercados, y en esa lógica estamos, de manera muy clara en este momento, en las llamadas "uniones", incluyendo la del Mercado Común del Sur (Mercosur), la del Tratado del Libre Comercio (TLC), la Unión Europea (UE), en fin...

Lo estoy simplificando, pero las uniones están expresando esta lógica de globalización del mercado. Esto está dentro de las leyes del capitalismo, pero el problema del trabajo es diferente, porque el trabajo es la otra dimensión de la vida, y era lo que le decía, no se sabe cómo va a evolucionar el factor trabajo. Es decir, la vieja predicción de la contradicción capital-trabajo —que era la contradicción básica de la que partía el análisis del capitalismo manchesteriano— no se ha resuelto, porque se transformó —y no sólo— el capital, el cual se sabía en qué se iba a transformar. La transnacionalización del capitalismo ya estaba predicha en 1908 y 1915, pero la del trabajo no, y es ahí donde tenemos un problema diferente, porque así como el capital se puede transnacionalizar como resultado de la lógica de la concentración del capital, el trabajo implica una dimensión cultural, una dimensión valórica que no está en el capital.

Eso requiere manejarse de una manera diferente. De hecho es lo que ha estado pasando; se trata de atomizar al trabajo. El proceso de producción, por una parte, exige una atomización del trabajo por razones de costos. El proceso de atomización pasa por el desplazamiento de la fuerza de trabajo y también por los cambios de los procesos de producción que están implicando directamente su atomización. Y aquí se plantea un problema político, pues lo que interesa es evitar que se construya la contradicción masiva a la globalización del capital, como podría ser por ejemplo una internacionalización del trabajo, donde el trabajador mexicano se pueda juntar con el brasileño,

con el norteamericano, con el sueco, con el francés, y conformar un bloque de oposición a la concentración del capital.

Hay estrategias tecnológicas, ideológicas y culturales que pretenden evitarlo, lo que es parte de la problemática que enfrentamos en este momento. No estamos en una carrera de dos caballos corriendo en las mismas condiciones, pues a uno se lo tiene frenado mientras el otro se lo está apoyando para que acelere su carrera. Son las estrategias de dominación para transformarse en dominación hegemónica. El capital necesita mantenerse dentro de ciertos parámetros histórico-culturales, que no son los propios de las escalas de su reproducción global, de manera de impedir que se desarrolle la contradicción con el trabajo en la misma escala. ¿Qué capacidad hay de respuesta a eso? La capacidad de respuesta es lo que se está presentando en algunos intentos de organizaciones sindicales internacionales, que en este momento han ido dándose, incluyendo a trabajadores de Argentina, de Chile, de Brasil, de Estados Unidos, de Alemania, que tienen sus reuniones de vez en cuando. No podría anticiparle que ahí haya un actor social, pero es posible que surja.

Su pregunta lleva a otra cuestión que están analizando algunos colegas brasileños. Brasil tiene planteado el problema, ha logrado acuñar algunas líneas de investigación, por ejemplo, lo que ellos llaman "la sociedad civil virtual", que es un tema de la coyuntura de hoy. ¿Se puede dar esa sociedad civil virtual? Una sociedad civil virtual significa el espacio de organización de actores que, pudiendo ser capitalistas, también puedan ser anticapitalistas, y que comiencen a desplegarse en el mismo espacio global que el capital. Ése es el punto, y creo que es uno de los temas de hoy. Que se vaya a dar, no sabría decírselo, puede que sí, puede que no. Pero para poder darle una respuesta hay que saber cómo se está analizando el fenómeno, y esto pasa por diseños de investigación que estén a la altura de la complejidad del mismo. Puede que el fenómeno se esté dando y nosotros no seamos capaces de reconocerlo, o puede que, porque sean inadecuados los modelos de investigación, nos estemos inventando un fenómeno que todavía no se esté dando. Creo que ése es un buen ejemplo para ilustrar la necesidad de corregir —incluso categorialmente— las formas de razonamiento para poder responder preguntas tan relevantes del orden político como la que usted me está haciendo acerca de la asimetría —por decirlo de alguna manera— entre el desarrollo global del capital y el desarrollo global o local del trabajo.

Es un tema que no está abordado por muchas razones, pero lo que interesa destacar tiene que ver con nuestra materia, por ejemplo con las limitaciones de los diseños metodológicos. Es cada vez más fino el sentido de la especialización, especialización que cada vez lleva más a la atomización; la atomización impide cada vez más tener una visión del fenómeno en su globalidad, y con esto me refiero a lo del trabajo. Los economistas, en cambio, sí tienen una visión de la globalización del capital, pero los sociólogos del trabajo —que tienen sus propias organizaciones, que funcionan en el contexto del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso)— no tienen ni idea de este fenómeno, aunque sí tienen conciencia de que no tienen idea de este fenómeno, lo que es peor todavía, porque saben que no están dando cuenta de una realidad. Sin embargo, siguen con sus monsergas de siempre, porque las fundaciones les dan apoyo para hacer las investigaciones por los mismos derroteros.

Me gustaría preguntarle en qué lugar y con qué funciones debemos pensar en la utopía en estos tiempos globales que han reducido nuestra mirada a la defensa de lo local, puesto que lo sentimos más propio y puesto que en ello nos movemos con mayor familiaridad.

La utopía no tiene lugar. La utopía es más bien una inconformidad por lo que se está dando. Uno de los errores, quizá del pasado, coincidiendo con las grandes utopías del siglo XIX, fue creer que la utopía tenía una forma que había que conquistar. Creo que la utopía es una exigencia de lectura de la realidad, simplemente desde la premisa de que la realidad no está completa pero se puede completar. Dependerá de la voluntad de los hombres hacerlo o no hacerlo, y el contenido de esa incompletud va a estar dado por las opciones valorativas que tengan los hombres individual o socialmente organizados.

Desde esta perspectiva, el gran problema de la utopía de hoy está reflejado en la debilidad de las visiones utópicas actuales sobre las que está gravitando otra debilidad más profunda, como es la debilidad del propio hombre, *la debilidad del sujeto*. Pero, peor aún, su misma *ausencia*. Si las personas como individuos, y por lo tanto los grupos sociales organizados de los que esas personas son parte, no tienen necesidad de ser sujetos para construir sus propias circunstancias, no hay utopía posible.

Habrán inventos del futuro, habrá escenarios del futuro, pero el escenario es un ejercicio matemático que puede no tener ninguna relación con las necesidades propias de la población en la actualidad.

En ese sentido, si no hay necesidad de ser sujeto, no hay futuro, hay un eterno presente, y ese eterno presente encuentra su realización en la abstracción de las necesidades del presente, una de cuyas mayores expresiones es el consumismo: "me realizo totalmente en lo que consumo". Entonces, el problema de la utopía, mirado desde esta perspectiva, supone reconocer los terrenos y los lugares desde los cuales las personas son personas o los sujetos son sujetos, y es en esa perspectiva donde el espacio es importantísimo.

Si no somos capaces de definir políticas de cambio con territorios concretos, es difícil convencer a la gente de que tiene sentido hacer cosas, porque ese *hacer cosas* no se vincula con la necesidad de ser sujeto. Por lo tanto, esa política de cambio no va a expresar la necesidad de ser sujeto. Más vale decir que la política de cambio servirá de condición para que la persona sea sujeto, que, obviamente, no va a desarrollar ninguna necesidad más allá de las que tiene en el momento presente, por lo que la utopía representa una potenciación de lo real como necesidad asumida, o como posibilidad real de lo deseable desde lo dado.

Lo que es interesante analizar es que el capitalismo maneja esa dimensión a través del sistema de necesidades. Si analizamos las políticas —institucionales, culturales, económicas, o las que sean— que hoy en día se difunden financiadas debidamente por el orden establecido con las mediaciones institucionales por todos conocidas, todas están influyendo sobre el sistema de necesidades de la gente. Desde las políticas de estímulo a la producción intelectual, pasando por las políticas de superación académica, por la de promoción para ganar el reconocimiento necesario, el financiamiento de proyectos, hasta el otorgamiento de becas, etc., todo pasa por una manipulación del sistema de necesidades. Pero ahí es donde hay que detenerse, ya que es un sistema de necesidades manipulado en términos de un preconcepto de lo que debe ser la persona. La persona tiene que ser individualista, aislada, con tendencia al soliloquio, con ningún interés de perder su tiempo en iniciativas colectivas con otros, ni menos en el esfuerzo por plantearse problemas que no son de realización inmediata y fácil, por lo mismo, utópicos.

Así, nos encontramos con que las personas que se plantean los problemas reales son las que piensan de conformidad con la lógica del orden. Las personas que piensan rompiendo la lógica del orden no son realistas, carecen de sensatez, y por lo tanto no son dignas de

ser consideradas como personas y no se las apoya. Todo eso se cruza y debilita enormemente al individuo en su capacidad de sueño y en su capacidad de desarrollar, ya sin su voluntad. Porque desarrollar la voluntad para construir supone un sentido, y el sentido supone tener una mínima convicción en el espacio en el que se está desarrollando.

Lo que señalo es que la utopía es parte del problema de la recuperación del sujeto, es decir, no podemos pensar la utopía si no hay sujetos. Podemos hablar de especulaciones del futuro, del discurso escatológico, eso sí, pero sin sujetos. Creo que se trata de formular una ecuación donde los individuos se encuentren cara a cara, donde las personas no solamente se vean unas a otras, sino que en territorios agostados, delimitados, puedan encontrar ese espacio de sentido —del que estábamos hablando tiempo atrás—, ese espacio donde puede desplegarse una gran perspectiva, no quedarse en lo contingente, en lo pequeño, en lo aislado. Más que de lo pequeño y de lo aislado, sí podrían comenzarse a crear condiciones para ir eventualmente recuperando al sujeto. Ésa es una manera de responder la pregunta.

Puede haber quizás otras formas, como podrían ser los grandes discursos movilizadores de la subjetividad, los grandes discursos movilizadores de las personas a partir de su sistema de necesidades, pero donde no se manejen desde el conformismo individualista o narcisista que el capitalismo explota en la actualidad, sino desde la perspectiva de la potencialidad, en el sentido de ser más uno, de ampliarse la subjetividad, como lo pretenden algunas personas que analizan estos temas en el ámbito de la literatura. En la bibliografía uno se encuentra con análisis que vienen por ese camino, del análisis de lo que podríamos llamar la ampliación de la subjetividad, y aquí curiosamente de nuevo nos encontramos con el cruce de lenguajes. Ese rescate del sujeto es el rescate de la utopía sólo si pasa por un enriquecimiento de la subjetividad, lo que supone además que los lenguajes científicos puedan también enriquecerse con los lenguajes simbólicos. Volvemos aquí al proceso de la formación, tema central de la problemática que implica, por supuesto, muchos cambios institucionales, en las estructuras curriculares, en las prácticas docentes, pero, sobre todo, en la relación sujeto-sujeto.

Entre los historiadores académicos se estila arrinconar el pensamiento filosófico y discurrir de manera positiva en torno "a lo que fue", condicionando

el presente a un mero producto, cuando no a una simple segregación. En ello se ha volcado la generalidad de la enseñanza de la historia, y parecería que el proyecto, la potencialidad, la expectativa y la urgencia de futuro que se proyectan en el presente no fueran más que un padecimiento. Recuerdo estas palabras de Ferdinand Braudel en el sentido de que "la historia no la construyen los hombres, sino que la padecen". En todo caso, no es una realidad construida, sino una segregación a la que nos adaptamos como un padecimiento. En este orden de ideas, ¿cómo definiría la función del pensar filosófico?; ¿en qué sentido la pregunta positivista sobre "lo que fue" puede encontrar relatividad con la pregunta sobre "lo que pudo haber sido"?

Creo que para responder esas preguntas es necesario partir del reconocimiento de que nos situamos en un límite, en la ruptura con ciertas formas de ser y de pensar, de modo de pasar a formas diferentes. En esta perspectiva hay tres autores que han sido muy importantes para mí en distintos momentos. Feyerabend, por ejemplo, fue muy importante cuando me planteaba el problema de los parámetros, lo que analizamos antes. Popper fue importante en términos del cuestionamiento del concepto de razón, de racionalidad científica, con su llamado principio de demarcación y su crítica a la prueba, lo que abrió el cuadro a la incorporación de nuevas categorías de racionalidad científica, y con esto le reitero lo que le había dicho sobre la categoría de lo indeterminado. Bloch incorporó, desde un discurso filosófico en el que me apoyaba, todo lo que yo llamaría el movimiento del sujeto, es decir, no el movimiento del sujeto en términos subjetivos, sino en términos de una *subjetividad compleja* que implica hablar de la racionalidad, de los deseos, de la intuición, de la imaginación y de la dimensión volitiva.

En el pensamiento filosófico positivista no hay un conocimiento diferente; es un conocimiento inercial que está fuertemente marcado por los cánones metodológicos. Bloch es, en ese sentido, un hombre que coloca en el centro del debate al sujeto, y es como interpreto su "principio esperanza"; es una reacción al estructuralismo marxista y a todas esas cosas, a esta escolástica espantosa que lo único que hacía era santificar el orden. Se lo menciono con tres autores que me sirvieron de entrada para una ruptura de parámetros. Pero también para avanzar en dirección a una mayor complejidad del concepto de ciencia y de la necesidad de recuperar y reinstalar en el discurso de las ciencias al sujeto.

Desde esta perspectiva, podría contestar su pregunta en los si-

guientes términos: creo que nos estamos colocando ante el desafío de una mirada. Se lo voy a decir de otra manera. Estamos ante la necesidad de una redefinición del concepto de teoría, retomándola quizá filosóficamente, pero también dándole una forma epistémica a la vieja acepción de teoría como mirada, más que como explicación. Es aquí donde surgen preguntas, tales como para qué hacer esto. Lo hacemos para revisar algunas formas de relación con la realidad, y se lo podría sintetizar en dos exigencias que no son necesariamente contradictorias, pero que se han hecho contradictorias por el olvido de una de ellas. Por una parte, las exigencias formales de organizar un pensamiento sobre el objeto claro, nítido, consistente, que en otro momento de la conversación llamaba lógica del objeto. Por otra parte, hay exigencias que vienen mostrándose a partir de cierto tipo de pensamiento, como algunas hermenéuticas inspiradas en la fenomenología, y por algunas aportaciones de la psicología, que son lo que llamaría, en términos más abstractos, *lo constituyente*. Una cosa es que vea la realidad como un conjunto de objetos, y otra cosa es que vea a ese conjunto de objetos desde su dinámica constituyente. Esto es para mí un criterio muy relevante para la recuperación de la historia, porque la historia sería la máxima expresión de lo constituyente. Es lo preformativo, lo que todavía no tiene una forma definida, porque las tiene todas; por eso mismo no es previsible desde el marco de una línea de razonamiento deductiva.

Eso lleva a otra cuestión también presente, y que se la comentaba en otro momento, pero que quisiera ahora incorporar acá, y es la idea de construcción. Pero aquí la idea de construcción tiene una complicación adicional. Se trataría de detenemos en la idea de realidad construida desde opciones. No es construir solamente, es reconocer opciones de construcción, donde la construcción podría ser un acto de voluntad individual u organizado, y donde la opción podría ser un derivado de un valor o de una predilección ideológica. Cabría preguntarse dónde está el papel del pensamiento que construye conocimiento. Esta es mi preocupación. Está en la capacidad de reconocer la opción valórica viable, pero su viabilidad no me la da el valor, por grande que sea. "Quiero una sociedad democrática, participativa, en la que el hombre sea libre." Eso está bien, y como discurso está claro, y da un sentido de vida, incluso, tanto individual como social, pero no me resuelve el problema de la libertad ni el de la democracia ni el de la equidad. Me resuelve un deseo. ¿Dónde está entonces la función

del conocimiento? Está en reconocer cuáles son las opciones para ser libres en cada contexto, cuáles son las condiciones para construir una democracia participativa en este contexto, no en el contexto del libro, del gran teórico sobre la participación, sino en el contexto concreto.

El reconocimiento de la opción es un problema de conocimiento, problema de conocimiento que no es posible solucionar, en mi opinión, con cualquier diseño metodológico. Ahí reside otro problema, el de la necesidad de revisar el pensamiento y sus formas de operar en términos cognitivos. Si esto es así, entonces, ¿cómo debo conocer? Cuando quiero investigar algo, entonces, ¿qué debo estudiar de una realidad X? Si planteo el problema de que la realidad es una construcción heterogénea e incluso contradictoria —y por eso la historia la padecen los que no la construyen, padecen la historia que construyen otros, y hago padecer a otros la historia que construyo yo, que además no se construye en una sola dirección—, y que los valores me indican, pero que no resuelven la posibilidad objetiva de esa construcción, sino que ello lo resuelve el conocimiento, vale decir, el reconocer la opción, entonces, ¿qué es la realidad? Ése es un punto muy importante, y es con eso con lo que estamos enfrentados: ¿qué y cómo estudiar? Y, primero, ¿cómo pensar? Es ahí, como consecuencia, donde surge el problema que puede ser filosófico, ético y, desde luego, epistémico.

En esta dirección, la tradición del pensamiento dialéctico, se lo digo claramente, puede cumplir una función significativa, en la medida en que lo desdogmatizamos, que es la función que pueden cumplir algunas categorías como la totalidad entendida como articulación dinámica. ¿Por qué se lo digo? Porque la totalidad, no entendida como teoría, que ha sido lo usual en la tradición marxista ortodoxa —sobre todo de inspiración estaliniana—, sino como recurso epistémico-metodológico, como forma de razonamiento, no como conclusión teórica general, sí permite reconocer lo que llamaría *nudos de articulación*. Estos son precisamente los puntos de la práctica humana de mayor potencialidad, en el sentido de que en ellos puede ejercerse esta potencialidad, no donde es ideal ejercerla sino donde es posible ejercerla, porque solamente así puedo lograr cambios. Esto es lo que los economistas años atrás llamaban —usted lo recordará— el efecto de demostración.

Los economistas, cuando hablaban —sin tanta elaboración con-

ceptual, más bien técnicamente— del efecto de demostración, estaban hablando de aquellos fenómenos económicos sobre los cuales valía la pena actuar porque tenían mayor efecto de reproducción en otras realidades, y eso no ocurría en cualquier fenómeno económico. Hay realidades que son potenciadas y potenciadoras, mientras que otras no son ni potenciadas ni potenciadoras. Saber reconocer una situación u otra supone parámetros de tiempo y espacio claros, porque lo que puede ser potenciado y potenciador en Chiapas hoy, no lo es en el Distrito Federal ni en Monterrey, o puede serlo en diferentes jerarquías. Es aquí donde reviste importancia la categoría de articulación, porque permite reconocer lo que, en términos del propio Marx, llamaríamos la *especificidad histórica*.

Lo que hoy es específicamente histórico en Chiapas para hacer algo no lo es necesariamente en otro lugar, y estoy hablando del mismo país; podría hablar dentro de una misma región o hablar del continente. Es decir, lo que es específicamente potenciador y potenciado en Chile no lo es en México dentro del propio sistema, y aquí volvemos a la idea de sistema. Entonces, recuperamos en esta perspectiva esa exigencia que no ha sido suficientemente rescatada, y por eso estoy hablando de un pensamiento incompleto de la especificidad histórica. Una de las grandes aportaciones categoriales de Marx —aunque Marx afirmaba que el factor económico pesaba sobre el cultural ésa no es su afirmación más importante— es reconocer que lo dominante hoy puede no serlo mañana, y pudo no serlo en el pasado. Reconocer eso es lo que permite reconocer los espacios de acción del hombre con la mayor potenciación posible, y eso es la especificidad histórica, la que hace posible reconocer una forma determinada de pensar, no cualquiera, sino una que no llamaría teórica, sino más bien categorial. ¿Por qué? Porque permite construir distintos tipos de teorías, y así no permanezco encerrado en un universo semántico, sino que puedo construir distintos universos semánticos según las coordenadas de tiempo y espacio, según el contexto.

Ésta es una consideración relevante en el plano en el que me estoy colocando, que es de carácter epistémico y se vincula con la idea de construcción. Esto tiene otro alcance que también podría cuestionar, que debemos aprender a pensar la realidad histórica independizándola, es decir, independizando el pensamiento del predominio de simples regularidades que han sido parte del problema de ciertos pensamientos críticos, los cuales se han quedado atrapados en un

razonamiento puramente causal. Creo que la realidad no puede quedarse aprisionada en la relación causal, no puede quedarse aprisionada en un razonamiento puramente explicativo o de factores, en la medida en que nos estamos ubicando en esto que estoy llamando las opciones, de manera de reconocer las que sean potenciales y potenciadoras. Es el dilema, y en este marco es donde queremos hacer un alcance con una consideración anterior: ¿dónde se ubica la necesidad de recuperar —en el plano epistémico y metodológico, más que teórico— la idea de coyuntura?

La idea de coyuntura es una delimitación del tiempo y el espacio, ¿para qué? Para hacer determinadas cosas por determinado sujeto y, por lo tanto, reconocer estos puntos de articulación concretos, es decir, no abstractos, dado que no hay una teoría general de la coyuntura. La coyuntura remite a la especificidad histórica para determinado sujeto, para determinado proyecto en determinado contexto, para que se puedan o no hacer ciertas cosas. Esto exige un análisis constante; por eso, todo lo que le estoy diciendo a partir de esta pregunta nunca lleva a una teoría, nunca puede llevar a una teoría general de nada. A lo que puede llevar, en el mejor de los casos, es a un pensamiento general que permita construir diversidades de teorías. Cuando incorporamos a la historia se plantea la cuestión de la pertinencia del conocimiento para un momento histórico, más allá de si es parte o no de una acumulación teórica general.

Me inquieta esta posibilidad de pensar la historia desde el presente hacia el futuro, que es una postura que entra en franca contradicción con el desarrollo de la investigación del pasado, debido a los enfoques positivistas. La idea es "no nos preguntemos acerca de lo que no fue, sino de lo que pudo ser", y, a partir de aquí, creo que la posibilidad de la explicación de la historia y de la realidad histórica vivida se reduce drásticamente.

Creo que esto es muy importante, más allá de consideraciones teóricas, ya que tiene implicaciones valóricas, porque está vinculado al problema de las derrotas. Siempre que pensamos desde *lo que pudo ser*, en el plano puramente valórico, o meramente subjetivista, y no en el de las coyunturas que no supieron reconocerse, mecanizamos una lógica. Si analizamos los procesos sociales del continente con esa lógica mecánica, estamos siempre derrotados, nunca tendremos opciones. Allende fue derrotado, todos fueron derrotados; los focos guerrilleros fueron derrotados, por lo tanto, la verdad está entre los vencedores y el error entre los derrotados. Creo que lo que hay que

repensar es, más que en triunfos y derrotas, en términos de las coyunturas que no supieron reconocerse. ¿En qué sentido? En el sentido de que no se supo definir, por falta de conocimiento o de conciencia, la acción pertinente del momento.

Aquí recupero lo grave que es haber afirmado ante usted —en esta conversación— que uno de los problemas de mi generación, de la generación de los setenta, fue haberse inventado países para tener la certeza de que estábamos en la verdad, y resulta que al fracasar se nos demostró que estábamos en el error. En lugar de haber señalado: “¡mire, no estábamos en la verdad!”, simplemente no supimos reconocer, no un problema de verdad universal, sino la pertinencia del momento y del lugar, de ver el momento en su concreción, y lo asimilamos a un momento de otro contexto que no correspondía.

Entonces, uno de los grandes problemas en la formación de los jóvenes de hoy es cómo enseñarles el pasado como una secuencia de coyunturas, algunas de las cuales se trabajaron bien en una dirección; con otras no se pudo trabajar o se las forzó a posibilidades que no se contenían. En ese sentido, hay que dejar de hablar de una sucesión de derrotas o de triunfos, y más bien enseñar a que la gente aprenda a pensar su realidad social a partir de secuencias de coyunturas, coyunturas que se trabajaron en una perspectiva o en otra, o que no supieron trabajarse. Creo que éste no es un problema solamente epistémico o metodológico, sino también pedagógico, para que la gente sepa trabajar con su memoria.

¿Qué significa si pensamos en la historia en términos de una linealidad de dirección? Querámoslo o no, estamos pensando siempre en función del discurso dominante, y por lo tanto terminamos asimilándolo como verdadero, y el discurso dominante siempre es el discurso del orden. Entonces, terminamos por no ver más que la realidad que se nos muestra impositivamente, imposición que no se ve, que se mete por los poros, y de ahí viene la hegemonización del poder. Creo que es importante, por ejemplo, revisar la historia de México. ¿Qué pasó en 1988?, ¿qué no pasó?, ¿qué pasó en 1994?, ¿qué no pasó? Fue una serie de coyunturas. Lo mismo podría decir de la historia de Chile, ¿qué pasó durante la Unidad Popular? No puedo terminar la interpretación con la muerte de Allende. ¿Allende se equivocó y murió, y punto, y la historia terminó? Si es así, el capitalismo tendría la razón y se instaló con mayor fuerza. Creo que hay que profundizar en esos momentos.

Su pregunta estamos tratando de responderla en términos de una investigación concreta en Chile que hace una revisión detallada de la coyuntura de Allende. ¿Qué pasó?, ¿por qué pasó lo que pasó?, ¿y qué no pasó porque no se hizo lo necesario para que pasara?, pero ¿qué pudo haber pasado de haberse hecho otra interpretación de la historia? En otras palabras, ¿cuáles fueron las oportunidades que se potenciaron y cuáles las que se dejaron pasar?, ¿por qué se potenciaron?, ¿cómo se potenciaron?, o ¿por qué se dejaron pasar? Se lo resumo en esto, pero implica toda una forma de razonar la historia con claras implicaciones formativas. Es un tema que hemos debatido en el marco del Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina (Ipecal) con los colegas de la sede en México; además se está tratando de trabajar en varios países. Creo que no debemos pensar desde la derrota, porque pensar desde la derrota o desde los triunfos absolutos es pensar unilinealmente, no es pensar en términos de que la historia siempre es una opción de construcciones.

Considero que esa pregunta última que usted me ha hecho tiene una proyección pedagógica muy clara, porque hoy se puede ver cómo la gente ha sido educada en la idea de la derrota. Los focos guerrilleros fracasaron, las políticas de los movimientos nacionalistas fracasaron, las políticas de construcción del socialismo por la vía pacífica fracasaron, vivimos fracaso tras fracaso, lo cual nos lleva en definitiva a lo que dice Agnes Heller: ver siempre la realidad de acuerdo con el poder. Esto es lo que está llevando, o llevó, a que en América Latina el discurso conservador y el discurso revolucionario se construyan desde los mismos parámetros, o sea, respetando lo mismo, respetando los mismos conceptos de orden, de equilibrio, de posibilidad, sin cuestionarlos. Es la hiperideologización, más bien la hiperasimilación de la hegemonía que se impone de manera velada y, lo peor de todo, que se asimila acríticamente. Aquí, en el plano del pensamiento, se da el mismo fenómeno que analizábamos momentos atrás; la derecha está aprendiendo a gobernar a través de la izquierda, la derecha está aprendiendo a pensar a través del pensamiento de la izquierda.

En Chile, el único partido leninista que hay es el partido de la hiperderecha, el partido que pretendiera continuar la herencia de Pinochet. No es un invento, es un partido de cuadros, de jerarquías, de centralismo, celular, no es democrático, por cierto, es el depositario de la herencia pinochetista. Esas son cosas que hay que discutir, porque la derecha es terriblemente dinámica, tiene capacidad

de innovación. De manera muy clara, el pensamiento conservador en el continente se está moviendo a una velocidad que no tiene el pensamiento de cuestionamiento, el pensamiento de izquierda, comprometido con opciones humanitarias. No. Éste se quedó encapsulado en una derrota, la del muro de Berlín, y todavía no ha podido sacarse los ladrillos de encima, porque con el muro de Berlín fueron derrotados todos: los estalinistas, los antiestalinistas, los trotskistas, los socialdemócratas, los nacionalistas. Todos. Fue la tumba ideal, y eso por falta de un pensamiento histórico de la situación. Por eso destacaba que una de las herencias del pensamiento crítico —quizás una de las más importantes— es la especificidad histórica, que a lo mejor tendría una traducción freudiana en el principio de realidad.

Si no pensamos desde esta exigencia de realidad, quedamos prisioneros del discurso dominante, más aún en esta sociedad tecnologizada en la que el discurso dominante es cada vez más el de los medios de comunicación. Todo esto se lo digo desde una perspectiva formativa. Pues, ¿qué significa pensar históricamente? Significa pensar en términos de reconocer opciones, pero asumiendo que el reconocimiento de opciones supone valores que le den sentido a la búsqueda de la opción, así como exige un conocimiento que permita reconocer la viabilidad de las opciones elegidas.

2. REFLEXIONES

ACERCA DEL VÍNCULO ENTRE PENSAMIENTO Y ESCRITURA*

Estela Quintan: Uno de los problemas a los cuales nos enfrentamos en el ámbito de los posgrados y de la práctica profesional, en el ámbito universitario y de la educación en general, es el de la escritura. ¿Podría usted contarnos cómo fue que comenzó su camino por la escritura y cómo hace ese escribir?

El hecho de escribir sintetiza una serie de situaciones que son previas a la escritura misma; pasa por un largo momento de gestación y puede llevar meses e incluso años. Distinguiría dos grandes momentos: el momento previo a la escritura y el momento mismo de la escritura.

El momento previo a la escritura quizás es muy difícil de enunciar porque se vincula con experiencias, vivencias, observaciones aisladas que pueden surgir en diferentes situaciones de trabajo o no, y que van llegando a uno dispersas, hasta que hay un momento en el que —probablemente a través de un mecanismo no consciente— comienzas a organizar todo en términos de grandes ideas que son aglutinantes de estas sensaciones, percepciones o intuiciones. Esto es un proceso un poco lento que puede expresarse en actividades múltiples, por ejemplo en cursos, seminarios o en pequeños artículos que uno mismo no sabe que son parte de un proyecto en gestación. El proceso también está fuertemente determinado por el contexto que uno enfrenta y por las sensaciones que se despiertan con él, así como por la necesidad que tiene uno de expresarlas. La escritura se vuelve fundamental, pero no es arbitraria ni teórica; generalmente surge como una gran pregunta sobre circunstancias que lo rodean a uno y que de alguna manera trata de contestar.

Por lo general en mi caso esta pregunta está determinada por dos factores: por una parte el *contexto* mismo, que me plantea preguntas y

* Este documento es el resultado del diálogo que tuvo lugar entre el doctor Hugo Zemelman y los integrantes del seminario de doctorado Didáctica y Conciencia Histórica, el 22 de marzo de 2007. Participantes del seminario: doctora Estela Quintan (coordinadora), Leticia Gutiérrez (asistente), Bonifacio Escobar, Irma Iriberrí y Erbin Gálvez.

la necesidad de respuesta. Por otra, también una *memoria*, porque lo que uno puede hacer en un determinado momento es una articulación de sensaciones y percepciones, la cual orchestra una dispersión en una cierta memoria que, para decirlo de manera más correcta, se trata de un proyecto que estoy llamando memoria.

Creo que la escritura en este primer instante supone un proyecto que como tal no está escrito, pero que es un sentido de vida y se puede expresar en mil temáticas. Es fundamental, y lo que le da constancia es lo que usted, Bonifacio, registró la vez pasada: la constancia, la permanencia ante ciertas preocupaciones. Eso se podría ilustrar con cosas muy concretas, pero quiero pasar al segundo plano.

Llega un punto en que todo esto toma una cierta fisonomía articulada, pero difusa, de ideas que uno ha ido realizando precisamente en el marco de esta memoria. Cuando uno enfrenta la escritura ya es un momento diferente. La escritura reconoce a su vez, en mi caso, muchísimos momentos que no podría enumerar en su totalidad.

El primer momento es el premanuscrito. El manuscrito es un primer esbozo organizado de la dispersión, pero para llegar a un manuscrito se pasa por muchas fases, las cuales llamo premanuscrito. Cuando lo conversaba con Estela lo sintetizaba en las columnas; siempre le he hablado de las columnas, ya que tiendo a pensar en esquemas, en organigramas, organizo las relaciones desde las ideas sin ninguna argumentación de por medio. Entonces me creo grandes mapas conceptuales que pueden tener forma de gráficos, donde las ideas están relacionadas en una cierta dirección y con una cierta esquematización, además donde debo tener presente el movimiento del esquema.

El movimiento del esquema tiene a su vez dos momentos. El primero es el movimiento de las ideas mismas: esta idea supone a esta otra y esta implica otra y así sucesivamente, en una dirección de complejidad de relaciones posibles. Ése es un largo momento al cual ayudan muchísimo la docencia y la exposición verbal. Creo que la exposición verbal con alumnos, por ejemplo, es una fase de sedimentación fundamental en esta etapa de los esquemas. Cuando uno comienza a ordenarlos comienza a complicarlos. ¿En qué sentido? En el sentido de que ya no es simplemente una relación entre ideas, sino que es una relación argumentada entre ideas, pero ése ya es otro momento. Este segundo momento es el más complejo; el de darle movimiento a las ideas en términos argumentativos es el más

difícil de todos, porque es allí donde uno comienza a encontrarse con los problemas del lenguaje, pues hasta ese momento no lo hay, solamente hay relaciones escritas pero sin lenguaje, solamente palabras, solamente ideas que se sintetizan en frases pero que no están argumentadas.

La etapa argumentativa es la más larga, en mi caso, y puede llevar fácilmente un par de años, no menos que eso. Lo que quiero señalar es que el proceso de escritura no es instantáneo ni rápido, pero sí debe ser constante. Si no es constante no tiene término, pero si uno se precipita creo que puede ir por mal camino, aunque lo peor es no iniciarlo. Esta etapa, que es la del manuscrito propiamente dicha, a su vez tiene muchas fases. Al manuscrito del libro *El ángel de la historia*—último que me acaba de publicar la editorial Anthropos— le hice diez correcciones, las cuales me llevaron año y medio.

Lo que me interesa señalar es que allí hay un problema con uno mismo difícil de objetivar, pues lo principal es *no enamorarse de lo que uno escribió, pero sí de la idea*. Si ustedes se enamoran de lo que escriben, abandonan la idea. En cambio, si ustedes se enamoran de la idea, van a seguir profundizando en ella. En este sentido, estos textos no tienen término. Por eso, como se lo comenté a Estela, nunca leo lo que escribo, jamás he leído nada, no podría hacerlo. Ahora me vi obligado a ello y fue un tanto doloroso, porque me di cuenta de que podría haberlo dicho de otra manera y eso es natural. Pero en el fondo y en la forma lo que les estoy diciendo es que sólo se escribe un libro en la vida, no hay más que uno; *los*, en plural, son variaciones del mismo. Eso que le ocurre a un novelista, a un poeta, también sucede en estas materias.

A este respecto lo que quiero señalar es que los trabajos que he podido publicar no tienen un carácter sustantivo. No se dice nada concreto, no se hacen afirmaciones teóricas para resolver grandes enigmas. Mi sensación es que mi esfuerzo ha sido como construir una altura para mirar desde ella. Las preguntas que me han animado, y que en algún momento puse por escrito, tienen que ver con cuestiones que vinculan al hombre desde su existencia con el cómo se enfrenta con la circunstancia. Por ejemplo, ¿dónde ha quedado lo inacabable de la existencia? Lo inacabable, no como simple manifestación del transcurrir del tiempo, sino como el productor del producto. ¿Cómo levantar la mirada hacia las muchas ramificaciones que pueden conjugar lo conocido con umbrales abiertos? ¿Dónde ha

quedado el colocarse como ese horizonte constitutivo de múltiples caminos posibles?

Desde esta perspectiva, el conjunto de los textos que he podido publicar, principalmente en *El Colegio de México* y en *Anthropos*, gira en torno de dilemas entre existencia e historia o entre la realidad que nos constituye y nuestra capacidad de significarla, tema importante en mi reflexión en tanto alude a la relación entre la capacidad de determinar —generalmente vinculada a objetos particulares—, y la de colocación —que se corresponde con la idea de horizonte de posibilidades—. Es indudable que son cuestiones estrictamente epistémicas que se vinculan con la relación entre conocimiento y la capacidad de construir la realidad desde utopías. Pero la utopía entendida como potenciación del presente, porque es desde este presente que podemos construir la realidad, lo que involucra un concepto de realidad como posibilidades de construcción en muchas direcciones. De ahí la importancia de la idea de lo indeterminado, que alude a lo real como despliegue y repliegue.

En esta dirección nuestra preocupación ha dado lugar a desarrollos, diría, en espiral, porque un mismo tema puede volver a tratarse en otro texto aunque con una significación diferente. No obstante la amplitud de una reflexión de esta naturaleza, hay algunas cuestiones que son centrales y que configuran la trama de la diversidad de líneas de razonamiento, tales como algunas de las señaladas, las cuales, retomadas en un plano más formal, se pueden esquematizar de la siguiente manera: la idea del pensamiento articulador y dinámico; el planteamiento acerca de la realidad potencial; el requerimiento de un pensamiento abierto o categorial, y la incorporación, en el acto de pensar y de construir conocimiento, de la exigencia del momento histórico. Estas líneas responden a determinadas categorías como totalidad, parámetros y colocación, que en plano de la producción se reflejaron en algunos libros como son *Los horizontes de la razón*, I y *Sujeto, existencia y potencia*. De este último se desprende el problema de la conciencia histórica que, a su vez, dio lugar a *Necesidad de conciencia*. De este texto nace la relación entre potencia y sujeto, a partir de lo cual surge *El ángel de la historia*.

Bonifacio Escobar: Sin embargo, su materia es la epistemología.

Pero incluso en epistemología usted habla de una sola idea. Es una sola idea la que va pasando por la mente durante toda su vida y la ramifica en muchísimas formas.

BF: Los textos por los que quizá más se lo reconoce son los de epistemología. ¿Siempre escribió acerca de esta temática?

No, comencé con otros temas, pero no viene al caso recordarlos. Fueron como exploraciones iniciales. Tenían que ver con lo que aquí he llamado el proyecto intelectual, que es un deseo de hacer algo con lo que a uno no le satisface, y esto puede surgir en la adolescencia. En mi caso, tengo muy claro que surgió cuando estudiaba derecho, por ejemplo, y después, cuando estudié sociología. Éste fue un proyecto que se fue agudizando con la lectura adicional y que es muy sencillo de resumirles a ustedes. Mi interés y afán, del cual surgió todo, fue recuperar a Marx sin sus deformaciones dogmáticas. Ése fue mi punto de partida.

Formularse un problema no es sencillo, y mantenerlo como vigente es todavía más difícil. Las distintas fases de la escritura, que es un poco lo que yo estaba tratando de resumir, son poner en términos argumentativos una idea. La cuestión no es enamorarse de las palabras sino del problema. ¿Queda claro eso? Es importante que me lo entiendan.

Irma Irriberrí: Cuando ya estoy escribiendo algo, digo ¿qué bonito me quedó este párrafo!, y luego, cuando tengo que desarrollar la idea, quiero meter a fuerza ese párrafo porque me quedó bonito. No sé si a eso se esté refiriendo. Y bueno, a veces termino deformando la idea y eliminando el párrafo.

Es un poco el problema al que me refero. Si quiere hacer una comparación, es lo que ocurre cuando un pintor pinta. ¿Cuántos borradores hace de ese cuadro? El cuadro que va a pintar es el último borrador que se le ocurre.

Aquí nos encontramos con lo que advertí acerca de las precipitaciones, con el deseo de terminar algo pronto, con el impulso de tener la idea clara al comienzo. Lo que digo no es ajeno a la cuestión de la problematización, porque ésta comienza siendo una autoproblematización. Es difícil porque en el plano personal uno tiene que ser autocrítico, más aún en el acto de la escritura, porque cuando uno se confronta con los escritos casi nada se salva. De ahí la idea de que uno siempre está escribiendo sobre lo mismo, pero desde diferentes ángulos y planos de profundidad. Es decir, uno escribe en espiral, pero para ello se requiere tener un proyecto, que es lo que da constancia o continuidad más allá de los matices, que pueden ser diferentes, pero es una continuidad matizada con distintos acentos y abriéndose a nuevos problemas. Sin embargo, todo desde una idea ordenadora

central, que en mi caso personal fue el problema de las formas de razonamiento, tema que retomo a partir del razonamiento de Marx, quien me dejó inconforme porque no completó su obra, pero ello no es imputable a él.

Desde esa perspectiva es que se debe entender la concatenación entre todos los libros que he escrito, qué es lo que los vincula, qué es lo que los diferencia, lo que no siempre se tiene claro al momento mismo de enfrentarse a su construcción, pero es ahí donde cumple una función la idea de proyecto, del cual cada libro es como un capítulo.

En este sentido, cada texto tiene una sola idea fundamental; más aún, podría decir que cada texto conforma un capítulo de un mismo libro que los abarca todos. Pero también hay que señalar que en este discursar se plantean problemas de perspectiva; en mi caso es una perspectiva, si quieren ustedes, muy teórico-académica, muy centrada en el discurso. Hasta que llega el diálogo con la pedagogía, que es cuando se produce un quiebre. Es lo que representa, en mi producción, la relación con el discurso pedagógico —como discurso de formación sistemática—, a través de la cátedra didáctica general de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Comahue de Argentina.

La profesora Estela Quintar, entonces catedrática, incorpora una problemática diferente, que para mí —muy propio de mi generación— no había sido importante. Me refiero a la subjetividad. En efecto, mi generación no le dio importancia, o para ser más auténtico —es mi caso particular—, nunca di mayor importancia a la persona, pues partíamos de la base de que los procesos históricos estaban estructurados desde una suerte de legalidad que terminó siendo muy mecánica, como lo demostraron las experiencias del siglo xx. El individuo era un problema menor, pero hay que considerarlo como una cuestión de época. Con esta confrontación a la que aludo con la profesora Quintar y su equipo tuve que impulsar nuevos giros en la argumentación que había venido desarrollando, especialmente en los primeros textos (*Uso crítico de la teoría*, 1987 y *Los horizontes de la razón*, volúmenes I y II, 1992). El giro se dio en el libro *Sujeto, existencia y potencia*, desde el cual procuro recuperar las argumentaciones anteriores, a partir de una óptica diferente. No sé si soy claro.

BE: Ésta es la parte en relación con cómo lo ha hecho con las ideas, doctor, ahora falta la parte mecánica. ¿Cómo lo hace usted?, ¿utiliza ordenador?, ¿utiliza esquemas?, ¿cómo organiza el proceso de la producción misma?

Yo escribo a mano, hago muchos borradores, los grabo, me los desgraban y corrijo las desgrabaciones varias veces, hasta que estoy satisfecho de la versión.

EQ: Pareciera aquí sumarse otra variable, atendiendo a la mecánica, que sí me parece importante. Escribe un esquema, lo desarrolla en sus aspectos estructurantes, lo dicta a la grabadora, lo pasa a la secretaria para que transcriba lo grabado, y después lo corrige y va modelando la producción. Además doy fe, porque lo he visto, de que escribe en cualquier parte; lo he visto escribiendo ora en un concierto de música sinfónica, ora en servilletas

Bueno, sí... tengo tres momentos. Como señalaba, el primero es el borrador a mano, después las desgrabaciones con sus correcciones, que a su vez tienen varios momentos, todo lo cual puede llevar un año o un año y medio. ¿Sabe qué?, es una mecánica interesante porque soy de quienes andan siempre con una libretita o con un papel. Porque escribo muchas cosas que se me ocurren en cualquier lugar, no necesariamente en la mesa de trabajo. El problema es estar vigilante y ser persistente, para lo cual hay que estar preparado, tener por lo menos una libreta y un lápiz.

En efecto, a usted se le puede ocurrir una idea oyendo un concierto, estando en una exposición de pintura o en una simple conversación coloquial. Ni hablar de los cursos o seminarios. En este sentido tengo que destacar la importancia que ha tenido para mí, como retroalimentación, la dinámica con los alumnos, quienes, con sus preguntas, pueden de pronto desatar problemáticas no previstas. Fue un alumno el que me sugirió utilizar la expresión *pensamiento epistémico*. Uno tiene que estar abierto a captar todas las sugerencias que pueden surgir en cualquier momento. Pasa con frecuencia que por haber visto una película o haber tenido una conversación se le despeje una idea a las tres de la mañana; entonces hay que tener la voluntad para decidirse a levantarse, prender la luz, tomar un lápiz y escribir una reflexión que puede ser una frase o dos, o bien un esquema de conceptos relacionados entre sí. De ahí lo que vengo señalando, que el trabajo tiene que ser constante porque es esa constancia, que a veces se transforma en obsesión, lo que permite profundizar en un problema o en un concepto. Todas las situaciones son provocativas, aunque discontinuas, y por eso la importancia de ser sistemático.

Ese es un tema que hemos conversado muchas veces con Estela Quintar y el equipo del Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina. Pienso que muchos jóvenes carecen de la disciplina de la

sistematicidad; creen que todo es fácil y que se puede resolver a la primera. En una palabra, si estamos hablando del método de trabajo, podría señalar que la sistematicidad tiene tres dimensiones: la primera, la preocupación constante por algún tema, escribalo o no lo escriba; la segunda, estar siempre vigilante con las asociaciones que van a surgir de estas preocupaciones en torno a ese problema central, que es lo que llamaba el proyecto, y la tercera es la sistematicidad como escritura misma. En el problema de la escritura como escrituración hay un ritmo que no se puede violentar. En este marco tengo algunas prevenciones respecto a las computadoras.

Cuando en una oportunidad me puse frente a una computadora sentí que el ritmo de la misma me atrapaba y que yo no la controlaba, lo que no pude soportar, y por eso la dejé. Reconozco que es un tema personal, muy psicológico, porque a lo mejor soy muy viejo para usarlas y ustedes muy jóvenes para escribir a mano. Pero el problema es la velocidad, porque escribir a mano no tiene remplazo por lo menos para ciertas cosas que requieren un ritmo de meditación, ya que este ritmo está relacionado con la sedimentación. Hay un ritmo, el de la mano, diferente al de la máquina, el cual puede uno no saber controlar, puede llevarnos a una cierta precipitación en la escritura y puede llevarnos a incurrir en banalidades.

Lo que digo respecto del uso de la mano, en oposición a la máquina, tiene implicaciones en lo que se refiere al lugar de trabajo. A mano puedo trabajar en cualquier lugar, incluso en el auto, en el avión, con luz o sin luz, en la calle o en la biblioteca, en un restaurante, en un concierto. Con la máquina yo no puedo. Lo importante es destacar que el lugar no es fijo; se puede trabajar en cualquier parte, lo cual me recuerda lo que decía Nietzsche cuando hablaba del pensamiento itinerante. Todo esto tiene que ver con la agilidad con que podamos registrar las primeras intuiciones y no dejar pasar el momento, pues, de lo contrario, podemos incurrir en superficialidades, la trivialidad de la que hablara Bloch para vincularla con una de las peores formas del pensamiento reaccionario, trivialidad que es bastante más cotidiana y recurrente que antes, y que nunca es inofensiva. Esta trivialidad que muchas veces está en la academia aunque oculta, oculta con citas bibliográficas, con referencias numéricas, pero donde no hay un pensamiento suficientemente sedimentado. Volvemos al problema de la sedimentación.

II: ¿Cómo profundizaría la idea de la sedimentación?

La sedimentación apunta a la primera sistematización de la que hablaba. Perseguir la idea. Pero perseguirla significa enunciar la idea, no una vez sino muchas, en papelitos o en lo que sea, hasta que llegue un momento en que va a aparecer limpia. Cuando yo en lo personal me pongo a escribir un texto, el punto de partida por lo general es una hojarasca suelta y caótica. El primer esfuerzo que uno hace, y que lleva mucho tiempo, es poner orden a eso, borrar, seleccionar lo que es un esfuerzo de distanciamiento crítico con respecto a uno mismo. Pero para eso hay que tener ese material acumulado.

BE: Doctor, ¿cuál es su criterio para decir esto es basura y esto no?, porque las ideas fueran sabiendo sueltas.

Eso ya es más complejo. Se trata de determinar si cumple una función en el conjunto de las relaciones que usted está armando. Esto es, en la argumentación, de modo de darle fuerza, coherencia, claridad o profundidad. Si es así, le va a llevar a usted hacer varias exploraciones, que es lo que tiene que ver con las correcciones de un borrador, pues esa exigencia se relaciona con decantar, no una idea separada de la otra, sino dar lugar como a una gran síntesis. Y no partir con la preocupación de si me van a entender o no. En ese momento de la sedimentación de ideas y de su articulación argumentativa se produce una suerte de autoposesión de uno mismo como sujeto pensante. La preocupación por ser entendido viene después.

Leticia Gutiérrez: ¿Qué papel desempeña la lectura de otros textos?

Uno muy importante. Esa lectura de otros textos está muy vinculada con la resignificación del pensamiento de Marx como episteme, lo que llamaríamos su lectura categorial.

La lectura categorial nace —en mi caso personal— de cómo voy a apropiarme de un autor reconociéndole que tiene una valdez aún más allá de su discurso. Usted no puede partir de cero; pero no partir de cero no significa que tenga que repetir las mismas cosas que dice el autor. La lectura del otro fue, en mi caso, un ejercicio de la lógica de construcción de sus argumentos; es lo que llamo pensamiento categorial constitutivo de su propio constructo teórico. Fue lo que me planteé con respecto a Marx, porque había sido deformado, ya que él escribió en un momento histórico preciso, y cien años después se le hizo decir cosas que nunca afirmó. Desde esta perspectiva, mi relación con Marx no está definida por aceptar o negar sus verdades o ponderar sus errores o sus aciertos, sino por su forma de razonamiento, la cual es capaz de proporcionar instrumentos que nos permiten

decir cosas pertinentes más allá de su teoría sobre el momento actual. Ése fue el espíritu del trabajo "El marxismo crece con la historia", que publiqué en *Anthropos*, en el libro *Voluntad de conocer*.

BE: *¿Y cómo habría que leer a Zemelman entonces?*

A mí me gustaría que me leyeran epistémicamente. En este sentido quiero rescatar la lectura que han hecho algunas personas, por ejemplo Estela Quintar. Ella, a diferencia de otras, ha hecho una lectura no académica de mis trabajos, pues no la ha realizado en función de un esquema cerrado, en términos teóricos, sino desde la necesidad de crear un pensamiento, que en su caso ha sido un pensamiento didáctico. Es por eso que pienso que mis libros publicados cumplen la función de proporcionar los instrumentos para organizar diferentes respuestas a diferentes problemas.

EQ: *En efecto, cuando yo tuve contacto con Zemelman, aquí en México, le pregunté cuál es la matriz epistémica que organiza su pensamiento, y la respuesta que él nos daba a la pregunta era siempre la siguiente: lo mejor de un planteamiento teórico es su naturaleza abierta. Lo que de momento no entendía, porque era complejo entender qué estaba pasando, ya que había lecturas muy distintas. Algunas eran absolutamente exegéticas, dramáticamente exegéticas, otras eran de citas y citas, y después decían lo que querían, pero yo no veía lecturas epistémicas. Ante eso todos reñíamos, porque todos queríamos tener la razón. Ahora puedo entenderlo, porque en verdad lo que le interesa más es que su obra sea dispositivo de creación. Y lo viví en carne propia, porque lo habíamos leído y estudiado, y pretendíamos que el autor nos apoyara, pero eso no sucedió mecánicamente. La respuesta de Zemelman a mi pregunta fue: hay distintas lecturas de esta producción. ¿cuál es la suya?*

Si le doy una respuesta formal a su pregunta es como asumir una postura conformada por una serie de elementos, y la función de esta postura es permitirnos plantearnos la realidad desde una determinada perspectiva o ángulo. Pero no hay una sola respuesta. Es decir, podemos hacernos cualquier cantidad de preguntas con las categorías que constituyen la postura, que no necesariamente serán coincidentes, aunque como es obvio van a tener elementos de afinidad. Por supuesto serán muy distintas las que alguien haga según piense desde la postura de la fenomenología, del positivismo o del estructuralismo. Una idea central en esto que llamo la postura de razonamiento es la potencia del presente, y que éste se construye en diferentes direcciones por el hombre en determinadas escalas de tiempo.

Hay una cosa importante en este orden de propuesta que produce

dos efectos: el primero es que muestra un horizonte de problemas que pueden afectarlo a uno; pero el segundo es hacerse cargo de este problema como sujeto. Hacerse cargo significa plantearse el problema como presente potencial, lo que puede ser muy cautivante, pero en lo que respecta a la forma de razonamiento plantea la cuestión relacionada con la congruencia. Es aquí donde se pueden constatar dos tipos de comportamientos. Quienes sostienen que hablar de presente potencial es muy atractivo, pero lo dejan en la referencia bibliográfica, porque se asustan o se inhiben, y quienes lo asumen.

En esta segunda situación es fundamental el entronque de la postura racional con la práctica pedagógica y su discurso, porque evidentemente el que nos dé temor es debido a que nos obliga a pensar de una manera diferente a lo aceptado. Por lo tanto nos plantea problemas de inteligibilidad. Ello es así porque la postura del presente potencial hace parte del discurso contrahegemónico, de ahí la cuestión de entender la congruencia del sujeto en acción. Porque la postura hay que asumirla en la práctica personal.

BE: Tengo una duda: ¿qué es lo que lee Zemelman, hoy, aquí, ahora? ¿O ya no lee?

¡Cómo que no leo! Lo que estoy leyendo obedece a la misma lógica inicial. Yo comencé a leer las ciencias sociales, tratando de responder: ¿se pueden hacer las ciencias sociales de una manera diferente a como es el paradigma del estructural funcionalismo o no? *Los horizontes de la razón*, por ejemplo, obedecen a ese propósito; por lo tanto yo leí lo que había que leer respecto a las ciencias sociales. Ahora tengo otro problema. Decir de manera tan fácil, digamos, que se puede hacer una ciencia de otra forma, no centrada en hipótesis, etc., me lleva a responder cuál es el camino real, o sea al problema metodológico. Entonces, eso me obliga ahora a revisar todo lo que se está escribiendo sobre el método.

Cuando estoy hablando de método estoy hablando de un problema muy complejo, estoy hablando del problema del lenguaje, porque el método es un lenguaje. Por lo tanto, la puerta de entrada no es el método en el sentido en que lo entiende la academia, el método como técnica. No, es el lenguaje de la enunciación cognitiva, eso es lo que me preocupa en este momento, y sobre eso hay una cantidad de cosas que me he encontrado que tienen puntos de convergencia. Hay puntos de convergencia en autores que entienden desde perspectivas distintas, lo que me ha llevado a enriquecer el discurso con la apor-

tación de los lenguajes simbólicos, lo literario, por ejemplo, que es en lo que estoy trabajando en este momento. Esta disquisición en la que me encuentro ahora la he plasmado en un primer borrador que provisionalmente he titulado *El orden del movimiento. De la esperanza a la lógica de potenciación*.

LG: ¿Desde dónde organiza usted este razonamiento?

Siempre hay una cierta estructura, pero lo que cambia es la naturaleza de esa estructura. Creo que no es totalmente correcto decir que siempre se empieza desde premisas, pero sí resulta correcto señalar que siempre se empieza de necesidades, las cuales no siempre son premisas. Voy a poner como ejemplo la discusión que se da en este momento, y que es lo que se ha llamado la metaforología. La metaforología implica pensar no desde premisas de verdad, sino desde necesidades básicas que esos autores llaman metáforas absolutas. Así, haciendo mi examen personal, yo pensé desde la metáfora de la revolución, otro puede empezar desde la metáfora de la liberación y otro puede hacerlo desde la metáfora de la democratización. No son premisas lógicas, porque algunas de ellas ni siquiera se pueden traducir en teorías comprobables, pero le dan sentido a las preguntas iniciales.

Bueno, eso me movió a mí. Ahora nos pueden mover otras cosas como el cambio social, el progreso, que no son axiomas sino necesidades de alguna manera sentidas por el hombre y que pueden ser reducidas a eso que algunos autores, como Blumemberg, llaman metáforas. Por lo tanto, se puede pensar desde muchos tipos de necesidades, no siempre teóricas; pueden ser necesidades existenciales, religiosas, estéticas, éticas o, por supuesto, también ideológicas. Pero de ahí a que eso sea una teoría, no, y por lo tanto no me va a llevar necesariamente a conclusiones; a donde me lleva —y eso es un punto importante— es a plantearme conjeturas, preguntas.

EQ: El pensamiento de Marx dogmatizado por los soviéticos, ¿es lo que le alteró?

Sí... En lo existencial.

EQ: Siempre digo que tengo una deuda con Zemelman en términos de recuperar y sistematizar la cuestión de la intuición como un momento epistémico, e incorporar esta dimensión del conocimiento a una necesidad que requiere formularse para los procesos de formación. En este sentido creo que la escuela se ocupa de negar toda intuición; no se trabaja con ella; por el contrario, se la rechaza. ¿Cómo entonces va a aflorar la necesidad?

II: Tratando de entender lo que se está discutiendo. En el caso de los actua-

los programas de formación, que tienen muy pocas posibilidades de ser recreados, ¿cómo construir la necesidad?

EQ: Tal cual como lo planteas. La más de las veces los programas de estudio desvinculan a los sujetos de la experiencia, y éste es un aspecto fundamental para conectarse con la realidad. Sin esta mediación de la experiencia con la realidad no sólo se ve menguada la posibilidad de construir conocimiento; también se va diluyendo la relación del sujeto con su intuición, intuición como "indicio", como sensación que orienta a la búsqueda, al deseo de saber. Freud, por ejemplo, se separó de la exigencia —y autoexigencia— de ser "científico" porque sabía que en el sueño había algo que se ocultaba, y fue más fuerte la intuición que el dogma de la cientificidad. Y a esto me refería con lo que narra Zemelman de su experiencia con el marxismo de la época, porque convengamos que es bastante atípico que alguien a los quince años tenga un malestar frente a lo instituido.

Insiste sobre el momento de la génesis.

EQ: Claro... es un aspecto sustantivo a la hora de hablar de sujetos...

Creo que es interesante recordarlo, aunque no es un problema cronológico, de la edad que uno tenga. En mi caso, yo entré a estudiar derecho, que no fue una experiencia menor, pues el derecho es totalmente normativo, organizado, y además en esa época se extrapolaba a todo momento histórico. Fue en esa circunstancia cuando se me presentó un problema que en la lectura sobre el marxismo no había tenido explicación: ¿cómo surgió el derecho? El marxismo de mi época era economicista-determinista; los fenómenos superestructurales se explicaban por su reducción a una estructura, pero el derecho no se agotaba ahí.

Se me planteaba entonces la inquietud en torno de qué pasaba con esos fenómenos, como el de lo jurídico, desde donde comenzó a nacer una insatisfacción a la que no encontraba respuesta. Si el derecho era simplemente un reflejo casi simétrico de las condiciones económicas, cabría preguntarse por qué el derecho romano podía tener aplicación todavía. Comenzó entonces a producirse un primer desajuste, lo que me llevó a una lectura menos teórica de Marx y más metodológica. Me refugié en el Marx de la *Introducción de 1857*, para tratar de contestarme, no lo que decía sobre la economía, sino cómo estaba pensando construir el análisis de la economía, de manera de plantearme la pregunta de cómo pensar el derecho. A partir de ese momento me pude hacer de la influencia de Gramsci, por ser el autor de esa inspiración teórica que incorporó al análisis la dimensión cul-

tural, rompiendo con ese mecanicismo reduccionista que se difundía por medio del marxismo oficial soviético. En una palabra, comenzó a germinar en mí el problema de cómo pensar la superestructura. Desde ahí sólo era cuestión de tiempo plantearme la forma de pensar epistémica. Pero sí es importante, en este contexto, valorar lo que dijo Estela Quintar acerca de la intuición. Porque en verdad el punto de partida no era una idea, sino una insatisfacción.

Erbín Gálvez: Quisiera que se refiriera usted al problema del punto de partida para el desarrollo del conocimiento epistémico, ya que se ha hablado aquí de metáfora y de intuición.

BE: En mi formación de la primaria todavía no tenía desarrollada una conciencia, pero algo empujaba en mi persona, un deseo que todavía no tenía definido, que no sabía qué era, pero ahí estaba.

Me parecen interesantes las reflexiones que han hecho. Apuntan a distintas génesis de un pensamiento. La insatisfacción puede ser una expresión intelectual, o una disconformidad que no tiene respuesta, pero que en sí misma es una necesidad de respuesta, por lo tanto —en esa misma medida y a manera de complemento intelectualivo— como no tiene respuesta, puede tomar la forma de metáfora. Lo que quiero señalar es que el origen del pensamiento —como puede apreciarse en toda la historia de éste— no tiene una sola posibilidad; por el contrario, tiene tantas como facultades tiene el ser humano. Algunas son intelectuales-analíticas, otras pueden ser imaginativas, o bien puramente intuitivas, otras pueden ser volitivas, incluso hasta simplemente emocionales. Estoy disconforme, estoy buscando, no estoy de acuerdo, estoy en contradicción con lo que se dice, pero no tengo respuesta. Lo que decimos es un trasfondo a cualquier problema intelectual, es su simple necesidad que, estrictamente hablando, no tiene un nombre, porque no tiene una respuesta, de ahí que puede tomar la forma de una metáfora. Todo eso puede coexistir en un mismo momento.

BE: De hecho sería mejor que fuera una metáfora para no ponerle nombre. Por supuesto.

Parte II

UN PROYECTO DE TRABAJO EN EL TIEMPO

En el presente capítulo, la voz del autor muta en su propia producción. Es desde su voz que se fueron revisando sus escritos, y es desde ella que se configuró esta selección con historicidad y humanidad.

Probablemente la riqueza de este texto esté en la posibilidad de comprender, no sólo lo que Hugo Zemelman ha escrito, sino cuáles fueron lo móviles que lo llevaron a escribirlo, cuáles fueron las presencias y circunstancias que tocaron su vida de tal forma que conmoverían a su intelecto y su mano.

Ésta es la intención del capítulo: reencontrar a un Zemelman coherente y congruente en su decir, pensar y hacer en modo de aportes para la construcción de conocimiento de la realidad social, no sólo desde lo explicativo del pensar teórico —como diría él—, sino fundamentalmente desde el sujeto erguido, que es el sujeto histórico consciente de sus circunstancias y de sus posibilidades para transformarlas. Cabe aquí recordar la metáfora de las grandes alamedas siempre abriéndose desde el presente tránsito de esperanza de América Latina.

SOBRE LA SELECCIÓN DE LOS TEXTOS

El criterio de selección obedeció al carácter programático que se revela en la obra producida por Hugo Zemelman.

A lo largo de la lectura de los diferentes textos producidos se puede percibir el esfuerzo de ser fiel a un programa de trabajo que, si bien se fue reconfigurando en el tiempo, mantuvo las preocupaciones de fondo que le dieron sentido a su pensar. Ellas versaron sobre una variedad de temas que, por razones de las exigencias históricas, adquirieron distintas relevancias según los momentos de su vida y, por ende, de su producción.

El primer apartado está conformado por materiales que aluden a la discusión en torno a la relación entre racionalidad y voluntad social, entendida como construcción de los sujetos en la perspectiva

política. El segundo se refiere al gran desafío epistémico que plantea pensar más allá de objetos disciplinarios, es decir, desde horizontes de posibilidades. El tercero alude a la importancia de transformar al sujeto desde su conciencia histórica y su función metodológica en la organización del razonamiento. Por último, se agregan dos breves reflexiones que estimamos pertinentes por su relevancia en la actual coyuntura latinoamericana, que, a partir de los golpes militares de los setenta, ha abierto un ciclo de desarrollo político que caracteriza la naturaleza del sistema político democrático actual en América Latina. La preocupación central ha sido procurar sintetizar en pocos trabajos lo que se ha definido tanto en la presentación como en la entrevista: el perfil de una postura de pensamiento.

DE LA HISTORIA A LA POLÍTICA

Se desafía recolocar el discurso teórico en términos de los retos que plantea concebir la realidad como construcción de sujetos, a partir de las posibilidades que se contienen en una diversidad de situaciones concretas. La idea central es entender la *racionalidad* desde su dimensión política en tanto capacidad para actuar frente a las circunstancias.

1. HISTORIA Y RACIONALIDAD EN EL CONOCIMIENTO SOCIAL*

El pensamiento no se puede detener cuando la historia ensancha sus horizontes y complica las disyuntivas. Es una tarea desentrañarla mediante el esfuerzo del pensamiento liberado de trabas y prejuicios para evitar caer en la ilusión de ideas que son del pasado, las cuales, más que orientarnos hacia su comprensión, nos deleitan en una autocomplacencia intelectual, cuando no en la vana erudición. Hoy, como siempre, nos enfrentamos con interrogantes clave difíciles de aclarar, pero cuya solución es parte esencial de nuestra responsabilidad político-intelectual.

Los procesos revolucionarios que han agitado al continente desde la Revolución cubana han dejado un acervo de enseñanzas no siempre conocidas u erróneamente asimiladas. A pesar de ello, se observa que el desarrollo teórico-académico ha continuado su rumbo abarcando una multiplicidad de temas (dominación burguesa, formas de penetración imperial, importancia de los mecanismos de legitimación, movimientos sociales, etc.), que, a pesar de todo, no nos han permitido afirmar que la capacidad de transformación de la realidad haya alcanzado estadios superiores.

Por el contrario, se aprecia un desencanto bastante generalizado en el límite del escepticismo y en algunos casos, ya numerosos, traspasándolo, acerca de que esta posibilidad tenga éxito, simultáneamente con que se constata que los procesos de cambio se suceden con una velocidad y complejidad crecientes. No puede desconocerse, yendo más allá de las experiencias militares, que se enfrenta la reimplantación de un proyecto neoconservador que responde a una amplia ofensiva ideológica y política de las burguesías en el plano mundial y

* Este apartado está constituido por uno de los textos centrales en la producción zemelmaniana y del cual se tomó uno de sus capítulos con sus correspondientes apartados: "Historia y racionalidad en el conocimiento social", en Hugo Zemelman, *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, México, Siglo XXI-Universidad de las Naciones Unidas, 1989, pp. 27-92.

a la que se han sumado sectores del movimiento socialista latinoamericano.

En este contexto se tiene que asumir la tarea de construir un conocimiento que sea útil para apoyar las alternativas populares de desarrollo, rompiendo con las convenciones del rigorismo epistemológico y teórico de las siempre renovadas novedades en las ciencias sociales, a fin de avanzar con una inteligencia creativa en el plano teórico que no subestime a la no siempre bien perfilada voluntad de hacer.

¿Estamos situados en el límite que ha permitido llegar a un paradigma teórico, como el marxista, y ante la irrupción de nuevos fenómenos y situaciones problemáticas, cuya aprehensión requiere ajustes en las estructuras categoriales, en el marco básico que exige comprender a la realidad para transformarla?

El conocimiento social se ha desenvuelto en el interior de un arquetipo de racionalidad científica. A pesar de sus variaciones, este tipo de conocimiento ha mantenido una línea de aproximación a la racionalidad de las ciencias naturales, en cuanto a legitimar sus pretensiones de cientificidad. Desde la Ilustración hasta las grandes innovaciones técnico-metodológicas, surgidas después de la segunda guerra mundial, pasando por todas las variantes del racionalismo crítico, pero principalmente por el marxismo, el conocimiento social se ha mantenido en el interior de esta estructura, aunque, por cierto, con sus diferencias específicas, que, no obstante, no han roto con aquélla en forma sistemática.

El conocimiento ha buscado teorizar y explicar, ir más allá de la apariencia caótica de los hechos en su afán por encontrar regularidades y determinar tendencias que nos capaciten para predecir los acontecimientos.

Sin considerar la medida en que hayan alcanzado estas alturas comparadas con las ciencias naturales, se han respetado, en una u otra forma, por el conocimiento social, las exigencias del método científico. Entre ambas estructuras de conocimiento sobresale un rasgo que comparten, como es pretender dar cuenta de fenómenos que han acaecido y, por lo mismo, que pueden analizarse desde la distancia temporal que facilita la relación entre presente, momento del investigador, y pasado, momento en que tuvo lugar el fenómeno. Sin embargo, si partimos desde las exigencias planteadas por el quehacer político, orientado a captar el presente susceptible de potenciarse por

la práctica social, nos enfrentamos a lo que Ernst Bloch denominara la transferencia en el punto "arquimedeo" del conocimiento.

La base que ha servido de apoyo a la construcción del conocimiento en términos tradicionales ha sido la relación presente-pasado; no obstante, en la perspectiva del análisis político esta base es remplazada por la relación presente-futuro. El conocimiento no se plantea ya como reconstrucción de lo devenido, sino como la apropiación del futuro, esto es, de aquello no devenido, lo virtual de la realidad. Si lo que se persigue es la apropiación del futuro, lo que no ha sucedido, la única racionalidad posible de reconocer se expresa en la lógica de potenciar algo, lo existente y dado. La relación presente-futuro conforma de este modo el ámbito de realidad en el cual tiene lugar la activación de lo real dado por el hombre, ya no simplemente su explicación.

Esta activación o transformación se materializa en las distintas capacidades de reactuación del hombre sobre la realidad, según se atienda a los diferentes márgenes de autonomía que tenga respecto de sus determinaciones económicas. De esta manera llegamos a delimitar lo político como la capacidad social de reactuación sobre circunstancias determinadas para imponer una dirección al desenvolvimiento socio-histórico. Es por eso por lo que lo político nos coloca ante la necesidad de recuperar la dimensión utópica de la realidad, constituyendo un desafío que debe afrontarse debido a que conceptualiza la realidad en términos del dándose del momento dado. En el plano estricto de la racionalidad cognitiva equivale a la asunción de lo no acabado.

Nos enfrentamos a una urgencia de futuro que nos obliga a concebir lo que es un producto del pasado como una situación abierta a posibilidades no previstas, en virtud de las potencialidades que contiene. En este sentido, la realidad solamente alcanza su plenitud, es decir, se completa, en el propio proyecto de construir el futuro buscado como realidad posible de vivirse como experiencia. Aunque ocurre también que se puede transformar al pasado en el contenido de la utopía.¹

¹ En el caso de Uruguay la tradición fue durante muchos años un elemento estructural consensado del discurso político de la clase dominante. En el nivel simbólico la tradición se proyectaba en el manejo ideológico como un verdadero sistema de valores que articulaba las distintas instancias identificadoras a nivel cultural. Estas instancias tendían los puentes del uruguayo (sin distinción de clase, intereses ni filiación política o ideológica) con determinados hitos (y mitos) ubicados casi siempre en el pasado (Fernando Burazzoni, "Una visión cultural del uruguayo de los 80", noviembre de 1986, mecanografiado, p. 3). Por otra parte, se analiza el período iniciado en 1984 con la

Por toda esta complejidad es que lo político no puede identificarse con un objeto real en particular, sino que constituye un campo problemático. Lo pertinente a lo político es la determinación de lo que es posible de ser transformado por medio de las prácticas en el interior de este campo; por eso su contenido específico es la realidad objetiva como contenido de la dirección de cambio que se imprime a ella por las fuerzas actuantes según la naturaleza propia de éstas. ¿Qué entendemos por construir y por dirección?

Construir una realidad es la capacidad social para determinar un curso viable a los procesos de cambio, mientras que la direccionalidad es el esfuerzo constante por asegurar que lo que es viable se traduzca en realidades concretas. Desde estas dos exigencias, podemos decir que nos enfrentamos a la tarea de transformar el tipo de razonamiento sobre regularidades (propio del marco definido por las relaciones necesarias entre fenómenos), a un tipo de razonamiento que se dirige a reconocer las direccionalidades objetivamente posibles de los procesos reales, que es el modo de razonar propio de lo político. Cabe preguntarse si este tipo de razonamiento requiere o no teoría y, en caso de requerirla, cuál es la naturaleza de ésta.

En verdad el concepto de construcción se refiere al producto social que cristaliza, de conformidad con los proyectos que apoyan e

llamada Concentración Nacional y Programática (Conapro), como instrumento de las fuerzas democráticas para buscar soluciones a los problemas nacionales, a partir de marzo de 1987 (fecha en que asumen sus cargos las autoridades elegidas), junto con construir una experiencia nueva en el país (por primera vez se reúnen para buscar acuerdos sectores y partidos representativos de diversos estratos sociales, clases e intereses políticos), "hecho novedoso que pudiera suponer una capacidad de imaginación por parte de los actores sociales" que llegue a plasmarse en "una solución original, pensada en función del futuro": más bien, por el contrario, destaca que las resoluciones adoptadas (con el consenso de sus participantes) "es el carácter restaurado de las mismas. Son resoluciones pensadas como mecanismos de retorno a la situación previa de 1973" (*ibid.*, pp. 10-11). En Perú el interés por la democracia parece cada vez más vinculado a expectativas de satisfacción de aspiraciones personales y colectivas largo tiempo postergadas (Mirko Lauer, "Cultura política y democracia representativa", mecanografiado, p. 15). Por su parte, en Colombia la experiencia de la violencia y la imagen del 9 de abril, que adquirió proporciones de mito, constituyen a partir de entonces uno de los elementos esenciales de la visión política de las clases dominantes. Por eso no es de extrañar que el programa del Frente Nacional pusiera todo su acento en los elementos de restauración del orden liberal y dejara en la penumbra toda perspectiva de cambio democrático del país (J. Martín-Barbero y Margarita Carrido, "Notas sobre cultura política y discursos sociales en Colombia", mecanografiado, 1986, p. 3). "Documentos del Programa de América Latina" (PAL) de la Universidad Nacional Autónoma de México y de la Universidad de las Naciones Unidas.

impulsan los diferentes sujetos sociales que coexisten en la sociedad. Cada proyecto constituye una forma particular de articular los elementos económicos, sociales y culturales de la realidad; por lo tanto representa una exigencia para la teorización, ya que si una teoría sobre la realidad histórica prescinde del reconocimiento de estos proyectos puede ser inocua, o bien banal, para definir prácticas sociales, aunque simultáneamente la teoría sea útil para dar una explicación de los procesos sociales.²

La realidad de la que nos ocupamos es difusa en sus contornos, ya que se define solamente en la medida misma del esfuerzo por construirla. De ahí que la realidad en que pensamos se concreta en nudos desde los que se pueda potenciar. Por eso, la relación que se establece no puede ser considerada teórica, sino, más bien, propia de una voluntad de acción que plantea sus propios criterios de operación.³

² Una ilustración histórica acerca de cómo el pensamiento teórico está influido por la circunstancia de que la realidad constituye un entramado de proyectos es la reflexión de Gramsci sobre Bodin y Maquiavelo: "Durante las guerras civiles en Francia, Bodin es el exponente del tercer partido, llamado de los 'políticos', que se coloca en el punto de vista del interés racional, o sea, de un equilibrio interno de las clases en donde la hegemonía pertenece al Tercer Estado a través del monarca. Me parece evidente que clasificar a Bodin entre los 'antimaquiavélicos' es una cuestión absolutamente extrínseca y superficial. Bodin funda la ciencia política en Francia en un terreno mucho más avanzado y complejo que el que Italia había ofrecido a Maquiavelo. Para Bodin no se trata de fundar el Estado unitario-territorial (nacional), es decir, de retornar a la época de Luis XI, sino de equilibrar las fuerzas sociales en lucha en el interior de este Estado ya fuerte y enraizado; no es el momento de la fuerza el que interesa a Bodin sino el momento del consenso. Con Bodin se tiende a desarrollar la monarquía absoluta; el Tercer Estado es tan consciente de su fuerza y dignidad, conoce tan bien que el éxito de la monarquía absoluta está ligado a su propio éxito y desarrollo, que pone condiciones para su consenso, presta exigencias, tiende a limitar al absolutismo" (Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, México, Juan Pablos, 1975, p. 39).

³ Ilustraciones concretas sobre la complejidad que puede caracterizar a estos nudos problemáticos son las situaciones que transcribimos a continuación:

"En Guatemala el terremoto de 1976 permitió evidenciar las terribles desigualdades existentes en el país. Todo el mundo se da cuenta de que las clases destruidas son las de los débiles, los más pobres, y que mayoritariamente son los que moran en ellas quienes mueren. En los pueblos del altiplano toda la ayuda internacional fue acaparada hasta cierto punto por el ejército, el cual se enriqueció revendiéndola. Mientras tanto, el que no podía pagar los precios arbitrariamente fijados por ellos se moría de hambre y frío. Todo eso abrió los ojos de la población. A partir de ese momento el trabajo de alfabetización, el trabajo de las comunidades cristianas, el trabajo de la discusión política, comienza a transformarse en un verdadero trabajo de organización con ciertas perspectivas. El conocimiento de la realidad en la cual vivían era ya un hecho para amplios sectores de la población indígena. La crisis de valores, la falta de coherencia de una nueva cosmovisión, persistían. Pero en respuesta a ambos fenómenos comenzaba a

Desde esta perspectiva, más relevantes que las teorías (conjunto articulado de proposiciones) son las visiones de realidad que permitan delinear horizontes históricos susceptibles de transformarse en objetos de una apropiación por el hombre y, en esa medida, incorporarlos a la historia en forma de proyectos de sociedad que sean viables. Por esta razón, en la discusión es de particular importancia la noción de experiencia histórica, en comparación con la contribución limitada que puede esperarse de una construcción teórica cerrada en su lógica de reducción de la complejidad real.

La noción de experiencia histórica es una conquista reciente de la conciencia, pues se ha tenido que llegar al actual estado de posibilidades tecnológicas para la ampliación del mundo controlado por el hombre. Constituye la experiencia una ampliación de la conciencia hacia el horizonte histórico que es el contexto del hombre, pero convertido ahora en objeto de una intencionalidad, circunstancia que no puede confundirse con la simple apropiación teórica, sino que más bien se expresa en la búsqueda de caminos que faciliten avanzar hacia la conquista de la sociedad futura; de ahí que tenga predominio el reconocimiento de los horizontes históricos que resultan de la compleja y variable articulación de los procesos sociales, en cuyo ámbito se descubren las alternativas posibles.

Cuando el pensamiento teórico impide el desarrollo de esta capacidad de reconocimiento, se convierte en un obstáculo, pues no permite que maduren visiones posibles desde el interior de una situación histórica, circunscribiéndose a los límites fijados por la propia estructura teórico-conceptual. En este plano debería desplegarse el análisis

darse un interés explícito de sumarse a un esfuerzo que pudiera desembocar en 'algo', que sirviera para cambiar esa situación existente" (Arturo Arias, "La cultura, la política y el poder en Guatemala", mecanografiado, 1966).

Puede darse el caso de que las limitaciones de una conciencia democrática, como conjuntos de ideas comunes, hagan a la democracia misma inviable, especialmente si las ideas comunes en torno de algunas metas, como la democracia, no reflejan las circunstancias históricas en que hayan podido cristalizar (Mirko Lauer, *op. cit.*, p. 2).

En un sentido más teórico, se pueden considerar las reflexiones de Gramsci sobre el análisis concreto de las relaciones de fuerzas. Es importante la diferencia que se tiene que establecer entre el análisis historiográfico y el análisis político. "Mientras que para el primer tipo de análisis puede justificarse transformar el análisis de las relaciones de fuerza en un fin en sí mismo, en el segundo caso sólo se justifica para fundamentar una acción práctica, una voluntad que pueda ser aplicada de manera más fructífera, sugiere las operaciones tácticas inmediatas, indica cómo se puede lanzar mejor una campaña de agitación pública, qué lenguaje será el mejor comprendido por las multitudes, etc." (Antonio Gramsci, *op. cit.*, pp. 75-76).

de las grandes revoluciones, como uno de los grandes desafíos para el conocimiento social, así como de las numerosas coyunturas en que los desarrollos históricos experimentaron rupturas como procesos, en virtud de contener múltiples direcciones posibles, antes que encuadrar dichas situaciones históricas en estrechos modelos ideológicos.⁴

ESTRUCTURA CONCEPTUAL DE LO POLÍTICO

La reconstrucción de las situaciones históricas debe apoyarse en conceptos capaces de articular elementos de la realidad, de forma en que ésta pueda ser objeto de una visión que, además de ser una captación de conjunto, no pierda la riqueza de sus potenciales alternativos. Estamos en presencia de una dialéctica configurada, por una parte, por el sujeto social, sus proyectos y prácticas, y por otra por la realidad como campo de estructuras sociales, instituciones y relaciones entre fuerzas en pugna por hacer realidad sus utopías. Desde esta perspectiva, debemos enfrentar la cuestión de los conceptos que sirvan para dar cuenta del nudo problemático.

Sin pretender fijar un esquema (que reduzca la variedad de conceptos analíticos disponible en el conocimiento histórico-político) se puede considerar al par clase-poder como capaces de reflejar esen-

⁴ ¿Qué tipo de rescate pretende el conjunto de la sociedad uruguaya con el proceso de retorno hacia el pasado? Algunos observadores señalan que lo que busca es, simplemente, una vuelta a la situación previa al golpe de Estado. Pero todos los sectores de la concertación saben que en los años previos a la dictadura fue donde se gestó el "proceso" militar. Por lo tanto, todos saben, también, que un hipotético regreso al pasado no podría efectuarse hacia "cualquier punto" de ese pasado, sino necesariamente hacia un lugar en el tiempo que permita "corregir" las desviaciones que proporcionaron el quiebre institucional (E. Butazzoni, *op. cit.*, pp. 11-12).

En Panamá, una vez consolidado el liderazgo del general Omar Torrijos sobre el nuevo régimen, en diciembre de 1969, se inicia un proceso de apertura y búsqueda de alianzas hacia los sectores populares, en particular la clase obrera y el campesinado, junto con un espectro amplio y diverso de fracciones nacionalistas de capas medias cuyos voceros intelectuales se expresaban a través de un abanico de discursos ideológicos que iban desde el liberalismo reformista hasta el marxismo-leninismo (Guillermo Castro, "Cultura, política y poder en Panamá: Los años 80", mecanografiado, 1986, p. 7).

La quema de la embajada de España en Guatemala (enero de 1980) fue como el par- teaguas definitivo para la gran mayoría de la población indígena. Ya no les quedaban más opciones que la de incorporarse a la guerra popular en contra del régimen reaccionario. Y, a partir de esa fecha, tanto el alupiano central como el noroccidental empezaron a vivir un estado latente de insurrección en contra del Estado (A. Arias, *op. cit.*, p. 40).

cialmente la especificidad de lo político, en cuanto apuntan a las condiciones que activan la transformación de lo social. Pero también porque los demás conceptos representan derivaciones de éstos, en la medida en que reflejan la concreción histórica, o bien las distintas modalidades de especificación de sus contenidos.

Poder y clase no los utilizamos como elementos propios de una teoría general de la sociedad y de la historia, pues en este contexto su función no es la que se desprende de una explicación de la dinámica social con base en la lucha de clases. Más bien son utilizados como instrumentos de construcción de opciones, lo que implica centrarse en el problema del ejercicio del poder para imponer a los procesos sociales una dirección. La dirección es la realidad que se contiene en un sujeto social como potencialidad, cuya realización dependerá de su relación con otros sujetos sociales.

La realidad del actor consiste en su propia capacidad de transformarse en proyecto, esto es, de convertir a la utopía en historia.

Es difícil potenciar un futuro, en términos de una utopía que no sea una proyección de la misma naturaleza del sujeto. Es la realidad de éste la que hace posible dicha utopía, o bien que se transforme en el principal obstáculo para la realización de otras que contravengan su naturaleza. El caso de los sindicatos, como actores sociales, es un buen ejemplo. Una organización centrada en la defensa del salario puede no ser capaz de imponer un proyecto alternativo al orden establecido, ni consolidar y desarrollar un modelo de organización que rompa con la relación empleador-empleado; de ahí que los sindicatos "hayan tomado buena distancia de la idea utópica de autogestión".⁵ Por eso el poder para impulsar una visión de la sociedad no puede violentar la propia naturaleza del sujeto, aun cuando el actor participe en alianzas que aparenten orientarse en una dirección opuesta a sus propias posibilidades. El poder es en principio la capacidad para reproducirse como sujeto, predominando esta lógica sobre la de su transformación. Es por ello por lo que el poder es la posibilidad de que la utopía del actor (su índole particular desarrollada en su plenitud) se convierta en un modelo de sociedad mediante una dirección o su desenvolvimiento congruente con la máxima potencialidad del actor particular.

Clase y poder devienen en elementos constituyentes de realidad,

⁵ Agnes Heller y Ferenc Feher, *Anatomía de la izquierda occidental*, Barcelona, Península, 1985, p. 210.

aunque sus contenidos dependerán de la posibilidad misma de que la utopía se convierta en realidad social, a través de la práctica de los sujetos sociales, lo que nos remite al problema de la amplitud que puede asumir la utopía.

En efecto, no necesariamente debemos pensar en una visión global sobre el futuro, ya que bien puede tratarse de simples prácticas rupturistas de las formas de hacer las cosas, como son, por ejemplo, las prácticas orientadas a resolver el problema de las necesidades cotidianas.

Pero la utopía puede también consistir en la ruptura de la identidad nacional impuesta por la historia oficial a los sectores subalternos. En este caso, reclaman su presencia, como utopía alternativa, las historias forjadas por los sectores subalternos.

Clase y poder sirven para delimitar situaciones en las que se pueda diferenciar lo que es el producto de acciones pasadas de lo que son las potencialidades en las que apoyarse para imponer una nueva dirección al cambio social. Por eso lo específicamente político del conocimiento consiste en destacarlo dándose sobre lo dado de la realidad dominante. Así es como al abordar el estudio de la historia observamos que ésta reconoce dos dimensiones fundamentales: primero lo que es producto de procesos y acontecimientos anteriores, y, segundo, lo que es propio de la situación en cuanto contiene varias posibilidades de desenvolvimiento, susceptibles de activarse por las prácticas de los sujetos sociales.

De esta manera, la vida política en un país (en un momento cualquiera de su desarrollo) es a la vez el producto de la forma en que sus fuerzas sociales han podido transformarse en fuerzas políticas, y de cómo éstas pueden ser capaces de crear condiciones inéditas para la emergencia de nuevas fuerzas sociales. Una exploración desde la perspectiva de la dialéctica producto-potencialidad permite delinear problemáticas que rompan con la tendencia a la cristalización del pensamiento. Por ejemplo, la naturaleza del régimen político, las características ideológicas y orgánicas de los partidos políticos, así como la dinámica del aparato estatal, son el resultado de largos y complejos procesos de construcción de los diferentes sujetos sociales; pero, a la vez, cada uno de estos "productos históricos" se caracteriza por contener diversas potencialidades de transformación que se manifiestan, muchas veces, en síntomas empíricos, no siempre fáciles de interpretar.⁶

⁶ Es así como los partidos políticos pueden ser multiplicadores sociales si las acciones que despliegan son adecuadas para movilizar los intereses que representan, lo que

Puede colegirse de lo anterior que lo político constituye una forma de pensar la realidad histórica según el modo como se ha ido estructurando la conciencia social, antes que desde cómo se muestra la morfología de la realidad social, o bien, restringirse el conjunto de tendencias que ya han cristalizado históricamente. Por el contrario, es una forma de pensar situada en la perspectiva de una exigencia de futuro que se quiere transformar en realidad concreta, de ahí que requiera conceptos como proyecto y viabilidad, por reflejar éstos una visión de la realidad como construcción. Efectivamente, la idea de la estructuración de la conciencia social involucra como dimensiones de la realidad elementos que cumplen una función activadora o constructora de ésta. Por eso es que conceptos como clase y poder son fundamentales en una concepción de la realidad como construcción de los sujetos sociales. No es ajeno lo que decimos a lo expresado por Habermas de que "las actividades sociales no son concebibles más que a partir del conjunto objetivo constituido por el lenguaje, el trabajo y el poder". Pero, más aún, lo anterior significa que son parte de la objetividad cuando ésta se concibe como construcción, lo que plantea el problema de la demarcación entre realidad objetiva e ideología por ser ésta componente de aquélla. La objetividad desde el punto de vista de la subjetividad social tiene que replantearse como viabilidad.

En realidad, si lo que importa es la capacidad de reconocer hori-

de ocurrir generará nuevas situaciones; pero también pueden limitarse los partidos a reproducir las condiciones de *status quo* en que surgieron y se desenvuelven, en el caso de que sus acciones se disocien del carácter particular de los intereses representados.

Otro ejemplo puede ser el de los movimientos sociales cuya capacidad de impulsar transformaciones sociales reconoce diferentes dinanismos, según si se articulan con organizaciones políticas ya existentes o bien, en el extremo opuesto, crean, en remplazo de éstas, nuevas formas de conducción política. La capacidad de la propia élite política para desencadenar procesos nuevos dependerá de que tenga o no la posibilidad de cooptación, lo que es consecuencia de su constitución histórica. Si pensamos en la burocracia, revisará un carácter particular definir políticas frente a ella para el caso de limitarse a la función de administradora del Estado, que si, además, cumple el papel de clase política.

Respecto a los mecanismos que sirven para organizar el consenso, debemos considerar si éstos son parte de formas tradicionales ligadas con patrones culturales de raigambre vernacular, o bien se limitan a ser expresión de normas jurídicas o administrativas, pues en un caso y otro plantean situaciones problemáticas diferentes respecto a las posibilidades que den lugar a mecanismos alternativos para resolver los problemas de negociación entre fuerzas. De predominar el aspecto jurídico-formal, será una situación más flexible de transformarse que si los mecanismos de negociación se encuentran enraizados en la tradición cultural de un pueblo.

zontes históricos (de manera de ver la potencialidad de la realidad), nos obligamos a incorporar la dimensión volitivo-social en el estudio de las dinámicas sociohistóricas. El análisis de las situaciones históricas incorpora la voluntad, ya que la conciencia deja de ser el reflejo de las tendencias históricas para transformarse en la capacidad para reaccionar sobre lo inmediato. Se puede afirmar que la voluntad para construir la realidad equivale a una predicción, en cuanto contribuye a potenciar la realidad para acelerar su desarrollo en el tiempo, como también a hacer más complejos sus contenidos sociopolíticos, en la medida en que contribuye a ampliar el espacio de las prácticas posibles.

En este sentido, la globalidad de la realidad se descompone en situaciones que contienen diferentes alternativas de construcción. Esto nos coloca ante la necesidad de concebir a la realidad, no sujeta a regularidades, sino como una construcción permanente de la utopía por los sujetos sociales, a partir de situaciones microestructurales no sujetas a regularidades, o a tendencias, pero en las que es posible determinar la posibilidad para avanzar según diferentes opciones. Desde esta multiplicidad de situaciones tiene lugar la reproducción de las estructuras globales, aunque también los esfuerzos por impulsar la construcción de la realidad.

La posibilidad de organizar un cuadro global de la realidad dependerá de la capacidad para articular estas microsituaciones sometidas a procesos asimétricos de cambio. Lo cual no quiere decir, como piensa Foucault, que haya que fragmentar el objeto y el tiempo. No es que se precise un tiempo para cada formación cultural. El problema es cómo se articulan estos diferentes tiempos y procesos entre sí. Consideramos que la articulación no consiste en determinar las estructuras que subyacen a la diversidad de lo empírico, sino en reconocer a los sujetos sociales y a sus prácticas que cumplen con una función de articulación. Son las prácticas sociales las que permiten avanzar en la dirección de un proyecto en el que cristaliza un orden político, creado desde una multiplicidad de situaciones microsociales.⁷

⁷Ejemplifiquemos algunas de estas situaciones:

a) Una situación puede caracterizarse por el control de los sindicatos por parte de los partidos políticos, mientras que otra se distingue por una falta de control de los sindicatos por los partidos. En la primera situación, los sindicatos pueden ser el producto de políticas de movilización, lo que determina una situación en la que las prácticas de los partidos son determinantes de la política sindical y, en consecuencia, éstas ejercen una influencia específica sobre el movimiento social que reconozca como su base a los sindicatos.

Limitación del método histórico-genético

La exposición anterior contiene una crítica al método histórico genético, en el sentido de privilegiar un principio de razonamiento basado en el imperativo histórico antes que en la determinación y extrapolación de regularidades. Con ello se pretende avanzar en un esfuerzo por encontrar una forma diferente de articulación entre lo necesario y lo aleatorio, entre lo reversible y lo irreversible.

El problema de la aleatoriedad, o del azar, en la realidad es un pro-

b) Otra situación estructural es la que resulta de un contexto en el que existe una alianza orgánica entre partidos políticos, en oposición a otro donde se observa la dispersión entre organismos. Si lo que se observa es una situación de dispersión, que se acompañe por una falta de control de los sindicatos por las organizaciones partidistas, la práctica sindical es determinante para la elaboración de cualquier proyecto, sin desconocer que los obstáculos para su implantación aparecen claramente identificables. Pero si el contexto se caracteriza por la existencia de una alianza entre partidos políticos, acompañada de un control sindical por éstos, la posibilidad de formular un proyecto político con participación del movimiento sindical no reconocerá las trabas de la situación anterior.

el Por último, otra situación es la que se caracteriza por la presencia de grupos empresariales vinculados con partidos, pero donde también se observa la existencia de una alianza entre partidos que ejercen control sobre el nacimiento sindical. Se plantea entonces una situación conflictiva, si los partidos que controlan al movimiento sindical no son los mismos que ejercen control sobre los grupos empresariales. En este caso, resultará evidente la pugna entre partidos. Pero, en cambio, si se establece una alianza entre partidos, en el contexto de un control sobre el movimiento sindical y los grupos empresariales, se puede anticipar la conformación de un gran movimiento social cuyas posibilidades dependen de que el movimiento sindical y los empresarios alcancen un cierto grado de consenso.

En una perspectiva menos conceptual y más histórica, se pueden encontrar ilustraciones de estas situaciones microestructurales como las siguientes:

En Colombia se puede constatar que la gente de izquierda, acostumbrada a un monopolio de la política de los sectores populares sostenida sobre una concepción de la política *separada* de la vida cotidiana, y dedicada exclusivamente a la lucha por la toma del Estado, desconfiará de movimientos que, como los barriales, luchan por los servicios de agua y de energía eléctrica, de vivienda o transporte, solidaridades que vienen de sus mundos —familiares, vecinales, étnicas, religiosas— y que desembocan en la construcción de una nueva identidad cultural... Vistas desde esos movimientos barriales, algunas formas de conservación de su memoria y su moral adquieren una significación nada anacrónica y tampoco meramente folclórica, como la supervivencia de un sentido para la fiesta que, de la celebración familiar a la verbena del barrio, integra sabores culturales que subyacen en la llamada "economía informal", la que para los economistas es sólo un efecto del subdesarrollo, pero que, sin embargo, deja entrever todo lo que en las clases populares queda aún de rechazo a una organización del trabajo incompatible con un cierto "modo de vida" (J. Martín-Barbero y Margarita Garrido, *op. cit.*).

blema general de la ciencia que, especialmente en los últimos años, se ha convertido en un tema de gran discusión. No solamente se ha rescatado la idea de que el determinismo es expresión de un "sutil antropomorfismo", sino que, además, la "idea de las fluctuaciones o azar" y su relación con la "idea de evolución, o de irreversibilidad", ha llevado a considerar que la propia vida es un accidente, una fluctuación, que por razones que no se conocen ha sido capaz de mantenerse. Lo que antes era considerado excepción, como son los procesos que implican azar o irreversibilidad, hoy se observa por doquier: "el papel de los procesos irreversibles, de las fluctuaciones", de forma que cada vez menos se puede hablar de leyes inmutables, especialmente para una realidad que "parece pertenecer a esos complejos sistemas de azar intrínsecos para los que la irreversibilidad es significativa", determinando una limitación para la predicción del futuro.⁸

Sin embargo, en el tipo de análisis que nos preocupa la aleatoriedad asume una importancia particular, especialmente por la idea de que la realidad es construida por los sujetos sociales.⁹ En la historia (más aún en las ciencias naturales) no sólo se obedece sino que también se construye la realidad; esto es, se puede llegar a objetivar lo que es potencial. Desde este marco nos preocupa rescatar el carácter medular de conceptos como poder y clase.

El poder para influir refleja los modos de concreción histórica de la realidad social, por lo que debe descomponerse en dos dimensiones fundamentales: a) el poder como acceso a las instancias de decisión institucionalizadas; como espacio claramente demarcado desde donde los diferentes grupos sociales definen sus relaciones recíprocas, y b) el poder como capacidad de creación de nuevas instancias de decisión; esto es, como rompimiento de las estructuras de dominación existentes.

Lo anterior guarda relación con diversos tipos de experiencias organizativas. El partido político y el sindicato son formas de poder mucho más compatibles con el orden social dominante, en tanto que los consejos obreros no lo son, ni siquiera normativamente; de ahí que su surgimiento pueda reflejar una crisis del Estado, marcando, además, un cambio de rumbo de las fuerzas políticas. Mientras que el partido

⁸ Ilya Prigogine, *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Barcelona, Tusquets, 1983, pp. 18, 22 y 31.

⁹ Volveremos más adelante sobre el tema cuando tracemos la relación entre necesidad y aleatoriedad.

y el sindicato equivalen a instancias de decisión que facilitan el acceso a centros de poder institucionalizados, los consejos son claras expresiones de creación de instancias de decisión antes inexistentes; por lo mismo, son manifestaciones de contrapoder, mientras que el partido y el sindicato constituyen mecanismos de poder para hacer viable la participación en el marco del orden social establecido.

Desde otro ángulo, se puede decir que el poder que encarnan los sindicatos es expresión de una relación de fuerzas existente, mientras que los consejos expresan la potencialidad de nuevas fuerzas, aún no cristalizadas. Los partidos, por su parte, representan una situación de poder de carácter intermedio entre consejos y sindicatos, ya que su potencialidad de rompimiento de la estructura de fuerzas, consagrada en el orden político, puede agotarse en virtud de su propia lógica burocrática interna que tiende a arraigarlo con este mismo orden.¹⁰

Pero ya sea como capacidad de utilizar o bien de crear instancias de decisión, el poder está condicionado por la existencia o ausencia de una voluntad colectiva, entendida ésta como articulación de prácticas en función de una finalidad que se comparta en el largo tiempo, la cual puede impulsarse mediante la presencia de un liderazgo, por la definición de una identidad cultural, o a partir del interés surgido de una situación compartida en el plano de la estructura productiva.

Conformada por voluntades colectivas, la realidad deviene en un conjunto de prácticas que se corresponden con la idea de construcción de fines colectivos, o sea con la existencia de proyectos. Por lo tanto, si pretendemos relacionar poder con clase, podríamos concluir que la realidad política equivale a una realidad potenciada en oposición a la realidad dada o cristalizada. La realidad se reduce a la posibilidad de que una fuerza se transforme, mediante sus proyectos, en una realidad compartida por todos los otros sujetos sociales. Ello es viable sólo si el proyecto es producto de un poder, que, a su vez, resulta de una voluntad colectiva. De esta manera la realidad deviene en una determinada articulación entre poder y voluntad colectiva.

¹⁰ Un ejemplo: la tendencia de los partidos (y en general de las alianzas políticas) encuadrados en la lucha por el gobierno, por los cargos parlamentarios, a atemperar su discurso político, sacrificando su vocación de cambio por la vocación de gobierno, lo que, pudiendo justificarse por consideraciones tácticas, supone una pérdida de la capacidad para impulsar cambios, debido a la menor convocatoria para la movilización social.

La praxis y sus implicaciones epistemológicas

Fundamentar el análisis de la realidad histórico-social en el supuesto de que está sujeta a un progreso ineluctable permite que se pueda argumentar que la objetividad del conocimiento depende de que se construya desde la perspectiva de las fuerzas que empujan el progreso, donde el concepto de realidad objetiva se identifica con desarrollo progresivo. Cualquier intelectual que se diga portavoz de una fuerza social progresiva, más aún si estima que es de carácter orgánico, pensará que el conocimiento que construya desde esta perspectiva será forzosamente objetivo.

Pero si en oposición a lo anterior el conocimiento se elabora desde el supuesto de que el desarrollo de la realidad no experimenta un desenvolvimiento que pueda predeterminarse, sino que constituye un campo abierto en el que coexisten varias posibilidades con la misma legitimidad (como lo son las tendencias evolutivas con otras de carácter involutivo), no será posible restringir el concepto de objetividad a la visión de un único tipo de fuerza. En esta situación es decisivo el papel de la voluntad (social e individual) que se requiera para fijar el rumbo que tomará el desenvolvimiento de las cosas, ya que negar la idea de progreso no significa la fragmentación de la sociedad en proyectos que en su disputa puedan llegar a anularse. Más bien significa colocar en el primer plano del debate la capacidad de reconocer horizontes históricos, de actuar sobre aquello de más potencial que se contiene en la realidad, la cual es reconocida desde la perspectiva de la dirección que se quiere imprimir a los procesos reales. De ahí que en sustitución de la idea de progreso cabe plantear la relación que se establece por los sujetos sociales entre opciones y campo de posibilidades en las que se pueda intervenir en favor de la opción preferida.

Por no ser el progreso una tendencia proyectable, sino, en el mejor de los casos, una potencialidad, se plantea la necesidad de impulsar, no ya un determinado ritmo para el logro de una meta, sino el resurgimiento de una direccionalidad determinada, lo que exige un cambio en las formas de abordar la realidad. Ello no es sencillo de llevar a cabo, pues requiere, como ha sostenido Walter Benjamin en su *Tesis sobre la filosofía de la historia*, "desarticular el mito de la historia como cambio progresista", posición que, aunque expresa el acto de conciencia de tener que enfrentarse con una realidad rebelde, indó-

cil, no muestra claramente una marcha fluida hacia estadios superiores de desarrollo.

Cuestionar la idea de progreso (como supuesto del razonamiento) significa hacerse cargo de la crítica a la concepción lineal de la historia, de modo de recuperar a la realidad como campo constituido por los sujetos sociales en su desenvolvimiento concreto. No se trata de llevar a cabo una exaltación de la praxis, ni de reducir la historia a ésta, pero sí de rescatar a la historia como construcción. Por lo mismo, los conceptos de poder y clase deben ser concebidos como instrumentos para transformar las potencialidades de opciones en una realidad sujeta a direccionalidades objetivamente posibles.

Desde la formulación de las *Tesis sobre Feuerbach* la discusión sobre la praxis se ha reducido al marco consignado en la *XI tesis*, sin avances suficientes en la exploración de sus implicaciones gnoseológicas. El énfasis puesto en que la construcción del conocimiento debe tener lugar en el interior de los parámetros que impone la práctica social no ha sido desarrollado, a pesar de estar implicando la idea de una construcción política del conocimiento. O sea que éste no se circunscribe a la lógica de la explicación.

El tipo de conocimiento que buscamos es el adecuado para la construcción de la historia; por consiguiente está orientado a detectar los puntos desde los que se puede actuar a lo social. De ahí que la aprehensión de lo real a que da lugar consiste en captar a la realidad en sus articulaciones sucesivas a lo largo del tiempo longitudinal y en la escala en que tiene lugar la intervención de la praxis. Más que circunscribirnos a la explicación, el conocimiento desde lo político nos remite a la problemática de la apertura hacia nuevos horizontes históricos, lo que requiere una capacidad de pensar histórica, más que de teorización *strictu sensu*.

El pensar histórico se orienta hacia el reconocimiento de horizontes históricos (por lo que trasciende los marcos de una elaboración conceptual orientada a reconocer en la realidad contenidos determinados), ya sea en términos de una teoría, o bien en función del carácter de la meta que se persigue, por lo que el signo ideológico (o valórico) de ésta define lo que se entiende como avance o retroceso. Este planteamiento refuerza el acto de potenciación de la realidad de forma de que emerjan de ella nuevos espacios para el despliegue de otras prácticas sociales. De ahí que el pensar histórico sea la capacidad teórica, pero, además, volitiva, ideológica y emocio-

nal, para ubicarnos en una situación de creación histórica, que por sí misma constituya una respuesta para enfrentarse, cotidianamente y con eficacia, a los procesos de reificación de la realidad, o bien de las estructuras teóricas que sirven para abordarla.

La potenciación de la realidad se cumple en los espacios de las microsituaciones, sin que ello signifique tomar a éstas como explicación del proceso general, pues ello equivaldría a una nueva fragmentación de la realidad. Lo que se plantea es determinar cómo la realidad se articula o, de manera más particular, cómo los fragmentos son articulables en el todo constituido por la realidad histórica. Es más fácil elaborar un conocimiento que esté por encima de las limitaciones de lo cotidiano (de manera que lo percibido como dado pueda reubicarse en un contexto más amplio) que, a la inversa, hacerlo desde el interior de las microsituaciones, para así cumplir con la función de transformar lo percibido como dado, con base en la comprensión de sus mutaciones menores, no siempre aprendibles con claridad conceptual. Éste es un terreno de análisis fronterizo entre lo que propiamente corresponde al quehacer de la conciencia teórico-científica y lo que es el ámbito de la conciencia histórico-crítica.

Por consiguiente, afirmar que el conocimiento político pretende captar a la realidad en sus articulaciones sucesivas, a lo largo del transcurso histórico y a escala de la práctica, significa, por ejemplo en el caso del estudio del Estado, atender a los procesos de articulación entre sus diversas formas burocráticas y las necesidades ideológicas, o entre estas últimas y las capacidades vinculadas con actividades económicas particulares, pero sin partir de una teoría general de la dominación, sino desde las instancias en las que se materializan las prácticas sociales. Cabe preguntarse cómo el ejercicio de la función administrativo-burocrática se asocia con la elaboración (o rechazo) de visiones ideológicas, o en qué forma se establecen las relaciones para ejercer influencia con intereses económicos o sociales determinados, o bien, de qué manera, en el ejercicio de un cargo político (diputado, senador), se conjuga la posición que se detenta con las prácticas asociadas con estructuras informales de poder, etc. En esta línea de reflexiones es importante reafirmar la exigencia de que todos los análisis deben llevarse a cabo en el marco de las microsituaciones delimitadas por las prácticas sociales determinadas, que en general responden a los tipos básicos de exigencias: las de inserción en el proceso productivo o trabajo y las de poder o de proyectos de sociedad.

El remplazo de la idea de progreso

Cuando se rompe con la idea de progreso, el conocimiento requiere ser capaz de situarse en ese punto de inflexión creador de las rupturas con lo devenido, "en la línea divisoria entre el 'ahora' y la posibilidad de un futuro radicalmente diferente". En esta circunstancia el conocimiento es parte del esfuerzo por incorporar una voluntad de hacer, asimilando lo potencial de la realidad aunque sólo sea como esperanza, sin caer en la aceptación de lo dado como lo real, de lo viable como lo posible, dejando de lado la construcción de lo posible. El futuro, entonces, es un indeterminado que se lucha por determinar según la concepción que se tenga del mismo y de las prácticas en que esta concepción se traduzca.

Transformados los conceptos de poder y clase en instrumentos para construir opciones viables, se plantea la exigencia de determinar la realidad mediante prácticas y romper con la regularidad unilineal de la historia, abriendo en cambio su desarrollo en varias direcciones, lo que no puede interpretarse como sinónimo de que sea una porosidad amorfa, pues se trata solamente de destacar el predominio de lo posible sobre lo dado.

El planteamiento de la regularidad histórica, cuando es llevado hasta extremos reduccionistas, implica limitación como espacio para los sujetos sociales. Por el contrario, cuando se conceptualiza la historia, desde la perspectiva de los sujetos, por la idea de regularidad, se enfatiza la de potencialidad, que, en tanto referida a una recuperación del horizonte histórico posible, no es contradictoria con el planteamiento de la historia como regularidad. La idea de un espacio en el que los sujetos sociales desplieguen sus capacidades constructoras se corresponde con el planteamiento de las opciones mediante las cuales tiene lugar la construcción de los sujetos, opciones que no son pasibles de una fácil teorización por estar ubicadas en el umbral de los valores y de la ideología. Lo que puede teorizarse es la transformación que resulta de las prácticas de los sujetos, en cuanto se plasma en proyectos que imponen una dirección a la realidad.

En consecuencia, la construcción de los sujetos no puede enmarcarse en el concepto de verdad, pasible de aplicarse a estructuras conceptuales según sea su correspondencia con una realidad externa. Más bien se plantea que la "correspondencia" con la realidad reconoce una compleja variedad según el número y la naturaleza de los

sujetos existentes.¹¹ La multiplicidad de proyectos, que se contienen en la realidad, se relaciona con una potencialidad de construcciones posibles, desplazando la idea de que la historia es la versión de un solo sujeto dominante. Pero colocarse ante una multiplicidad de direcciones no significa que las utopías de los sujetos particulares carezcan de un contenido concreto. El problema reside en la construcción misma, no en la opción ideológica. Por eso mismo es importante hacer esta distinción, ya que es frecuente que, partiendo de la premisa de que hay multiplicidad de proyectos, se concluya con la ambigüedad de los mismos, hecho que se debe al error de confundir lo que es la definición ideológica de una opción con la problemática de su construcción.

La opción es una versión de la verdad en términos de la lógica de la viabilidad; implica por lo tanto un concepto abierto de la realidad y, en consecuencia, una pretensión plural de lo que es verdadero. "Mientras que en las ciencias naturales una teoría nueva confirma su pretensión de verdad descartando e invalidando todas las teorías anteriores, cuando se trata de comprender a la sociedad este proceso de descarte e invalidación dista mucho de ser tan nítido."¹²

La razón de esto estriba en que, situados en el contexto de tener que alcanzar finalidades ideológicas y morales, no es posible hablar de un punto, sino de un campo de alternativas dentro de las cuales la decisión (opción) es correcta.¹³

La lógica de construcción de la realidad produce como resultado una ampliación de la realidad histórica al concebirla como una problemática. En la medida en que la práctica social amplía los espacios en que se desenvuelve, la realidad se ramifica en mayores ni-

¹¹ "Si no hay sólo un juicio verdadero sino varios, ¿por qué no declarar que todos los juicios que sirven a la inclinación, el talento y tal vez hasta los intereses de un actor social son verdaderos?" (Agnes Heller y Ferenc Feher, *op. cit.*, p. 123).

¹² A Heller y F. Feher, *op. cit.*, p. 123.

¹³ Un ejemplo histórico puede estar representado por la polémica entre Lenin y Kautsky, en relación con la naturaleza del proyecto de poder por el que luchaban los bolcheviques. Una estrategia de lucha se orientaba hacia un tipo de gobierno, como señalaba Lenin, "dispuesto a hacer concesiones al proletariado", en oposición a lo que propugnaban los bolcheviques, que se materializaba en la "destrucción de toda la vieja máquina estatal para que el mismo proletariado sea gobierno" (Lenin, *Estado y la revolución*, Moscú, Progreso, vol. 2, p. 387); el otro ejemplo se contiene en el análisis de Gramsci sobre el Estado burgués italiano, en cuanto le interesa analizar el proceso de creación y conversión de dicho ordenamiento, porque a través de este análisis podrá ser resuelto el problema de su destrucción mediante la labor ideológico-práctica de la clase (A. Gramsci, *op. cit.*, p. 17).

velos. De lo que se desprende que lo que en un primer momento era considerado como una estructura explicativa, con fuertes rasgos reduccionistas, se transforma en una visión problematizadora y articuladora de planos de la realidad en una forma abierta. De esta manera la realidad plantea una doble exigencia: por una parte, la de explicar (ángulo propio de la economía política); por otra, la de potenciar (ángulo propio de lo político). Es lo que ha sucedido, por ejemplo, con el problema del Estado, que comienza a dejar de ser concebido en términos estrictos de una lógica explicativa (en tanto mera superestructura de la base económica) para transformarse en un campo problemático que incluye dimensiones de la vida social que la ortodoxia no había considerado, o bien que había relegado a una calidad subordinada o de derivación. En el primer caso el fenómeno del Estado se reduce a objeto de la economía política; en el segundo, su problema es subordinado a la lógica de constitución de voluntades colectivas y de proyectos mediante los cuales se trata de imponer utopías de sociedad.

La construcción de proyectos de sociedad contribuye a especificar lo real como el contexto en el que pueden surgir voluntades sociales. "El moderno príncipe, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto; sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual comienza a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción."¹⁴ Para Gramsci, la primera célula en la que se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a devenir en lo universal y total es el partido político. Sin embargo, simultáneamente con ser el contexto potenciador, la realidad constituye la materia de esas voluntades constructoras de realidad.

Así, por ejemplo, es en las agresiones e imposiciones del imperialismo y el colonialismo interno donde se encuentra la raíz misma de las utopías nacionalistas. Éstas expresan las reivindicaciones y aspiraciones de los grupos o sectores sociales que han sido los perdedores en el contexto de una estructura social, política e ideológica, funcionales para la lógica imperial. Se puede ilustrar con los casos históricos de muchos países latinoamericanos (Cuba, Panamá, Perú y, de manera espectacular y dramática, Nicaragua). La realidad se abre a la exigencia de nuevas visiones, conocimientos y prácticas sociales, enriqueciendo a los sujetos (sociales e individuales) que son prota-

¹⁴ A. Gramsci, *op. cit.*, pp. 27-28.

gonistas de sus construcciones históricas. La revolución deviene en poder y conciencia, pues necesariamente tiene lugar tanto en el plano de las estructuras que configuran un estilo de desarrollo como en el de las personas. La razón humana se enfrenta al imperativo de asumir una función crítica, de forma de evitar que, en el caso de fracasar en su esfuerzo por impulsar una revolución total de las estructuras sociales y económicas, reproduzca las características de esas mismas estructuras. La crítica, por lo tanto, viene a ser la forma de conciencia abierta a las transformaciones de la realidad, capaz de ampliar sus contenidos con nuevas necesidades, objetos y horizontes. En última instancia es la transformación de los contenidos conocidos y asimilados como ideas comunes y experiencias como punto de partida de nuevos contenidos. Todo lo cual se podría sintetizar en aquello que se ha dicho acerca del intento de Adorno por revolucionar la filosofía: resistirse a repetir en el pensamiento las estructuras de dominación y reificación que existen en la sociedad.

SOBRE LA UTOPIA

El rescate de la voluntad colectiva y de sus prácticas plantea a la historicidad y a la subjetividad como dos dimensiones que, en su articulación, configuran la realidad como proyectos de vida. En este marco de apropiación de la realidad hay que discutir el problema de la utopía, a su vez estrechamente vinculado con los valores.

Como horizonte de futuro la utopía cumple la función de orientar la construcción de opciones, cometido propio del quehacer político. La utopía exige ser construida, oponiéndose a cualquier concepción fatalista o mítica de la historia; por lo mismo supone un concepto abierto y problemático de la historia, que, por lo tanto, se corresponde con la ruptura del orden existente como forma cultural permanente que, además, es aceptada como natural expresión de las necesidades básicas y permanentes del individuo. Así, por ejemplo, la experiencia de la Unidad Popular en Chile, más allá de introducir un cambio en el modelo de desarrollo y de las bases del poder, cuestionó al orden establecido, provocando con ello un cambio brusco en la percepción de las posibilidades. La historia dejó de ser un orden previsible para transformarse en un horizonte de posibilidades insólitas,

veles. De lo que se desprende que lo que en un primer momento era considerado como una estructura explicativa, con fuertes rasgos reduccionistas, se transforma en una visión problematizadora y articuladora de planos de la realidad en una forma abierta. De esta manera la realidad plantea una doble exigencia: por una parte, la de explicar (ángulo propio de la economía política); por otra, la de potenciar (ángulo propio de lo político). Es lo que ha sucedido, por ejemplo, con el problema del Estado, que comienza a dejar de ser concebido en términos estrictos de una lógica explicativa (en tanto mera superestructura de la base económica) para transformarse en un campo problemático que incluye dimensiones de la vida social que la ortodoxia no había considerado, o bien que había relegado a una calidad subordinada o de derivación. En el primer caso el fenómeno del Estado se reduce a objeto de la economía política; en el segundo, su problema es subordinado a la lógica de constitución de voluntades colectivas y de proyectos mediante los cuales se trata de imponer utopías de sociedad.

La construcción de proyectos de sociedad contribuye a especificar lo real como el contexto en el que pueden surgir voluntades sociales. "El moderno príncipe, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto; sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual comienza a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción."¹⁴ Para Gramsci, la primera célula en la que se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a devenir en lo universal y total es el partido político. Sin embargo, simultáneamente con ser el contexto potenciador, la realidad constituye la materia de esas voluntades constructoras de realidad.

Así, por ejemplo, es en las agresiones e imposiciones del imperalismo y el colonialismo interno donde se encuentra la raíz misma de las utopías nacionalistas. Éstas expresan las reivindicaciones y aspiraciones de los grupos o sectores sociales que han sido los perdedores en el contexto de una estructura social, política e ideológica, funcionales para la lógica imperial. Se puede ilustrar con los casos históricos de muchos países latinoamericanos (Cuba, Panamá, Perú y, de manera espectacular y dramática, Nicaragua). La realidad se abre a la exigencia de nuevas visiones, conocimientos y prácticas sociales, enriqueciendo a los sujetos (sociales e individuales) que son prota-

¹⁴ A. Gramsci, *op. cit.*, pp. 27-28.

gonistas de sus construcciones históricas. La revolución deviene en poder y conciencia, pues necesariamente tiene lugar tanto en el plano de las estructuras que configuran un estilo de desarrollo como en el de las personas. La razón humana se enfrenta al imperativo de asumir una función crítica, de forma de evitar que, en el caso de fracasar en su esfuerzo por impulsar una revolución total de las estructuras sociales y económicas, reproduzca las características de esas mismas estructuras. La crítica, por lo tanto, viene a ser la forma de conciencia abierta a las transformaciones de la realidad, capaz de ampliar sus contenidos con nuevas necesidades, objetos y horizontes. En última instancia es la transformación de los contenidos conocidos y asimilados como ideas comunes y experiencias como punto de partida de nuevos contenidos. Todo lo cual se podría sintetizar en aquello que se ha dicho acerca del intento de Adorno por revolucionar la filosofía: resistirse a repetir en el pensamiento las estructuras de dominación y reificación que existen en la sociedad.

SOBRE LA UTOPIA

El rescate de la voluntad colectiva y de sus prácticas plantea a la historicidad y a la subjetividad como dos dimensiones que, en su articulación, configuran la realidad como proyectos de vida. En este marco de apropiación de la realidad hay que discutir el problema de la utopía, a su vez estrechamente vinculado con los valores.

Como horizonte de futuro la utopía cumple la función de orientar la construcción de opciones, cometido propio del quehacer político. La utopía exige ser construida, oponiéndose a cualquier concepción fatalista o mítica de la historia; por lo mismo supone un concepto abierto y problemático de la historia, que, por lo tanto, se corresponde con la ruptura del orden existente como forma cultural permanente que, además, es aceptada como natural expresión de las necesidades básicas y permanentes del individuo. Así, por ejemplo, la experiencia de la Unidad Popular en Chile, más allá de introducir un cambio en el modelo de desarrollo y de las bases del poder, cuestionó al orden establecido, provocando con ello un cambio brusco en la percepción de las posibilidades. La historia dejó de ser un orden previsible para transformarse en un horizonte de posibilidades insólitas.

posibilidades que podrían transformarse en realidad tan real como la de la utopía dominante.¹⁵

En este sentido, la construcción de la utopía establece una línea divisoria entre lo dado del presente y lo que pueda darse como futuro, pues efectivamente nos coloca en el marco de la discusión acerca de la capacidad de percibir opciones y en el de la posibilidad de su construcción como las situaciones desde las cuales se construye el futuro. Sin embargo, las opciones guardan relación con el esfuerzo de rescatar el movimiento de la realidad cotidiana, el cual define la base desde la que pensar la realidad compuesta de procesos con diferentes ritmos temporales y escalas espaciales.

En realidad, los microespacios y microtiempos son los marcos definidos por las situaciones en las que se actúa, se asumen iniciativas, impulsan alianzas y revisan los resultados de acciones anteriores para proceder a readecuárlas en sus métodos y objetivos; o bien, para ser ratificadas por los actores en su diario afán por hacerse de un destino. De este modo, surge como evidente que el pensamiento no puede estructurarse sólo en el plano de la abstracción donde las ideas alcanzan su mayor consistencia, por corresponder a los hechos y sucesos que ya han cristalizado.

Por el contrario, tenemos que abocarnos a una realidad abigarrada de hechos, heterogénea, difusa en sus perfiles, difícil (o imposible) de organizar en esquemas coherentes, realidad en gran medida imprevisible, en la que lo necesario y lo casual coexisten y se articulan conformando una realidad que es el objeto de nuestro quehacer constructor de utopías. Es el movimiento molecular de la realidad donde se entrecruzan muchos tiempos y espacios.¹⁶

¹⁵ "De pronto, entonces, todo fue posible: que las masas ocuparan las calles de la ciudad como espacio propio; que las viejas formas de cortesía y respeto se vinieran al suelo; que la noción de la propiedad perdiera su aura; que los jóvenes más pobres imaginaran un futuro radicalmente distinto" (José Joaquín Brunner, "Chile: Entre la cultura autoritaria y la cultura democrática", 1986, p. 6, mecanografiado).

¹⁶ Idea que puede servir de base para una crítica a numerosos enfoques sobre los movimientos sociales. Nos permitimos incorporar la siguiente cita textual de Gramsci: "El error en que se cae frecuentemente en el análisis histórico-político consiste en no saber encontrar la relación justa entre lo orgánico y lo ocasional. Se llega así a exponer como inmediatamente activas causas que operan en cambio de una manera mediata, o, por el contrario, afirmar que las causas inmediatas son las únicas eficientes. En un caso se tiene un exceso de 'economismo' o de doctrinarismo pedante; en el otro, un exceso de 'ideologismo'; en un caso se sobreestiman las causas mecánicas, en el otro se exalta el elemento voluntarista e individual. La distinción entre 'movi-

El movimiento molecular de la realidad se encuentra centrado en una subjetividad en constante proceso de transformarse en historia, mediante la capacidad para crear proyectos de futuro y de llevarlos a la práctica. Es una dinámica que descansa en la posibilidad de que los sujetos se transformen dentro de una orientación "intelectual y moral" susceptible de ser aceptada y asumida por los otros actores, colocados en la perspectiva de una continuidad histórica (que Gramsci llamó "espíritu estatal"). Todo lo cual consiste en la transformación de la subjetividad en realidad histórica, que obliga a romper con ese fetichismo de la relación entre el individuo y los organismos sociales. En efecto, el individuo espera que el organismo actúe aunque él no lo haga, y no reflexiona que por ser la suya una actitud muy común, el organismo "es necesariamente inoperante";¹⁷ disociación que lleva a pensar al individuo que, en virtud de observar que a pesar de su pasividad ocurren cosas, por encima existe "la abstracción del organismo colectivo, una especie de divinidad autónoma, que no piensa con ninguna cabeza concreta, pero que sin embargo piensa, que no se mueve con determinadas piernas de hombres, pero que se mueve".¹⁸

Se refuerza de esta manera una concepción determinista y mecánica de la historia que disuelve al movimiento molecular en el esquema orientado a reflejar las tendencias transhistóricas, relegando a un plano secundario para el análisis social "la transformación total y molecular de los modos de pensar y de actuar". La razón es que para dar cuenta de los nexos dinámicos entre los planos micro y macrosociales se requiere una "concepción del mundo que sea capaz de crecimiento en cuanto históricamente necesaria". A diferencia del mito, la utopía reconoce esta moldeabilidad de la historia, pues como sostiene A. Heller, "una utopía no resulta dañada, y menos aún destruida, por la sustitución por otra, siempre que la nueva demuestre racionalmente ser más verdadera, mejor o más viable. Quienes conciben el socialismo como una utopía y no como un mito, están siempre

mientos' y hechos orgánicos y de 'coyuntura' u ocasionales debe ser aplicada a todas las situaciones, no sólo a aquellas en donde se verifica un desarrollo regresivo o de crisis aguda, sino también a aquellas en donde se verifica un desarrollo progresivo. El nexo dialéctico entre los dos órdenes de movimiento, y, en consecuencia, de investigación, es difícilmente establecido con exactitud; y si el error es grave en la historiografía, es aún más grave en el arte político, cuando no se trata de reconstruir la historia pasada sino de construir la presente y la futura" (A. Gramsci, *op. cit.*, p. 68).

¹⁷ A. Gramsci, *op. cit.*, pp. 192-193.

¹⁸ *Ibidem.*

dispuestos a la discusión racional, en oposición a quienes lo sostienen en calidad de mito".¹⁹

Así es como la conciencia se ensancha en correspondencia con el proceso histórico, ya que la dialéctica incorporada a la construcción utópica se manifiesta en un campo social de acciones cada vez más complejo y desafiante; también en una ampliación de la capacidad de los sujetos (sociales e individuales) para poder reaccionar sobre sus circunstancias. De esta manera, cada vez más la historia deviene en contenido de conciencia y, a la inversa, la conciencia individual es cada vez más histórica.

Valores y utopía

La recuperación de la subjetividad en la historia, y de ésta en aquélla, remite a la discusión de los valores y a los criterios de evaluación de las acciones que impulsan los sujetos sociales. Se puede retomar la vieja discusión weberiana sobre la ética de la responsabilidad, el problema de los tipos de responsabilidad que se corresponden a los tipos de conciencias.

La primera responsabilidad del actor de acciones políticas es reconocer y en seguida definir opciones, lo que requiere que se tenga conciencia del momento histórico y no sólo información. La segunda responsabilidad es determinar la viabilidad de las opciones, o sea la transformación de la utopía en políticas que contribuyan a su construcción, lo que exige una cierta capacidad teórica que traspase el umbral de los simples principios normativos. En ambos tipos de responsabilidad la utopía cumple una función.

El momento del reconocimiento de opciones se constituye en una exigencia de potenciación de la realidad, mientras que en el momento de determinar la viabilidad de aquéllas la utopía cumple la función de regular las acciones políticas. En ambas situaciones se requiere una capacidad de apertura a la realidad que rompa con la inercia que refuerza los procesos de reificación de las estructuras sociales.

De ahí que al proceso revolucionario haya que entenderlo como una conquista simultánea de poder y de conciencia, a la vez construcción de opciones (en la situación que determina el conjunto de las relaciones sociales) e incremento en la cantidad y calidad de la

¹⁹ A. Heller y F. Feher, *op. cit.*, p. 60.

conciencia disponible. Es por lo tanto fundamental luchar en contra del "bloqueo de la fantasía", tomando en cuenta cómo la inercia de las microsituaciones estructurales puede influir negativamente sobre los procesos globales. Por sobre lo político, adquiere importancia decisiva en esta discusión el sistema de necesidades, que conforma el comportamiento y las aspiraciones de los hombres.

Sobre el sistema de necesidades

La constitución de los sujetos sociales está estrechamente relacionada con el modo en que los individuos forman parte de los procesos macrosociales. Por esta razón debemos considerar el plano de la vida cotidiana en que se desenvuelven los hombres y preguntarnos acerca del papel que cumple la misma en el desarrollo de los procesos macrosociales.

En este sentido, debemos interrogarnos acerca de cómo se relaciona con los proyectos sociales el modo en que los individuos resuelven su vida cotidiana; esto es, de qué manera satisfacen sus necesidades, que son los mecanismos reproductivos del individuo en su condición tanto psicobiológica como social.

El carácter y la dinámica de la vida cotidiana dependen de la naturaleza que reviste el sistema de necesidades, que, como sistema que reconoce posibilidades de transformación, está sometido, por una parte, a la capacidad que existe para satisfacer las necesidades, según sea el acceso diferencial a bienes y servicios y, por la otra, al código cultural que define los usos y valores que rigen la percepción y jerarquización de las necesidades. Este código se relaciona con diferentes proyectos de vida, en cuanto son expresión de un estilo rutinario de resolver los problemas de la vida cotidiana, o bien, en contraste, que contengan soluciones alternativas en la forma de ahondar la resolución de las necesidades y por lo tanto de impulsar proyectos de vida que sean diferentes a lo que habitualmente es aceptado como legítimo por la tradición.

Estamos de acuerdo con A. Heller cuando, al tratar de contestar la pregunta ¿por qué habría de sobrevivir el capitalismo?, observa que "el nivel y la estructura actuales de las necesidades humanas crean un espacio social para el capitalismo que no ha sido cuestionado hasta ahora". De manera que solamente se podrá alcanzar un "menor espa-

cio legítimo" para el capitalismo si somos capaces de "cuestionar las necesidades que el capitalismo genera y satisface".²⁰ En realidad, en el sistema de necesidades se encuentra el fundamento mismo de la dinámica económica y social en que se apoya la conciencia social de los hombres; de ahí que si pretendemos que se genere una conciencia histórica capaz de vislumbrar alternativas, debemos saber y poder reformular el mismo sistema de necesidades.

Las necesidades (su estructura y funciones) constituyen el meollo en torno del cual se plasma el espacio de lo político, porque este último representa el despliegue y repliegue sociohistórico, los avances y retrocesos del sustrato dinámico en que consiste el sistema de necesidades. Desde esta perspectiva se tiene que analizar el papel que cumple el mercado en cuanto a las posibilidades de cambio de la sociedad, ya que facilitará o bien obstruirá la constitución o emergencia de sujetos capaces de plantear alternativas que rompan con el bloque social e ideológico hegemónico. El mercado, a través de la oferta de objetos que se producen porque existe la necesidad de los mismos, refuerza al sistema de necesidades dominantes y, por su intermedio, a todo el edificio social y cultural. Es el riesgo del instrumento del mercado en una etapa de transición.

Si el sistema de necesidades es el meollo que sirve como eje para la estructuración del espacio de lo político, es importante entender su dinámica psicocultural, lo que excede los límites del presente trabajo.²¹

Consecuente con lo anterior, lo político es la realidad como contenido de una voluntad social posible, voluntad social que experimenta un proceso histórico de constitución en el transcurso del cual puede asumir diferentes formas de presión. En general la voluntad social ha experimentado un desenvolvimiento desde formas esporádicas (como fueron las rebeliones de esclavos, herejías, sectas y sublevaciones campesinas), hasta los movimientos obreros, capaces de proyectarse en organizaciones estables como los sindicatos, aunque son los partidos, con su ideología y programas, su mejor proyección en el tiempo, lo cual es parte de un desarrollo histórico cuyo rasgo distintivo es, como ha observado Hobshawm, el surgimiento de la conciencia política.

²⁰ A. Heller y E. Feher, *op. cit.*, pp. 157-158.

²¹ A este respecto nos permitimos señalar una investigación realizada en El Colegio de México sobre el tema: Hugo Zemelman, *Conocimiento y sigelos sociales*, México, El Colegio de México, 1987.

El proceso de construcción de estas voluntades sociales tiene lugar en el marco conformado tanto por la regularidad a que está sujeto el desarrollo de las relaciones de producción, como por las opciones desde las que es posible darle una dirección al desenvolvimiento histórico.²¹

En esta perspectiva, la mayor atención del esfuerzo analítico tiene que estar concentrada en el reconocimiento de la posibilidad más viable de transformar a una voluntad en realidad histórica, para lo cual debe establecerse el nexo que vincule una utopía con la potencialidad que se contiene en la realidad en un momento histórico determinado.

No es suficiente reducir el análisis de la realidad a un modelo teórico previamente definido, de manera que a partir de las relaciones de producción se derive la existencia de las clases y su producto, la lucha de clases. Es necesario reformular el planteamiento de lo que Thompson ha definido como marxismo newtoniano, en el sentido de que las clases "luchan porque existen, en lugar de surgir su existencia de la lucha";²² lo que obliga (colocados en el corte del análisis del presente) a trasladar el análisis de la simple reconstrucción de la dinámica de desarrollo, de las formas de producción y de las relaciones de producción, a la cuestión de la dirección que toma la realidad como campo de fuerzas. Un campo de fuerzas no puede deslindar su contenido, como producto histórico genético, de lo que contiene como potencialidad de desarrollo, en función de la dinámica a que da lugar la relación entre las fuerzas en el proceso mismo de su interacción. Sin embargo, pensar en la direccionalidad de los procesos nos plantea el problema de la relación que se establece entre la

²¹ Un ejemplo de lo que decimos se puede encontrar en el análisis de E. Thompson sobre la sociedad inglesa del siglo XVIII: "Al analizar las relaciones *gentry-plebe*, nos encontramos no tanto con una reñida e inflexible batalla entre antagonismos irreconciliables, como con un 'campo de fuerza' societal." Así es prácticamente como veo yo la sociedad del siglo XVIII, con una multitud en un polo, la aristocracia y la *gentry* en otro, y en muchas cuestiones, y hasta finales del siglo, los grupos profesionales y comerciantes vinculados por líneas de dependencia magnética a los poderosos o, en ocasiones, escondiendo sus rostros en una acción común con la multitud. Esta metáfora permite entender no sólo la frecuencia de situaciones de amotinamiento (y su dirección), sino también gran parte de lo que era posible y los límites de lo posible más allá de los cuales no se atrevía a ir el poder (E. Thompson, "La sociedad inglesa en el siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clase?", en *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 40-41).

²² E. Thompson, *op. cit.*, p. 38.

naturaleza de los sujetos sociales y su potencialidad para construir una realidad en una dirección u otra. Debemos cuidarnos de incurrir tanto en los apriorismos teóricos como en los ideologismos, pues en ambos casos se termina por atribuir a determinados sujetos sociales un comportamiento predeterminado,²⁴ en vez de llegar a determinar, en el marco definido por las opciones reconocidas, las posibilidades más viables para crear una realidad histórica que sea congruente con una voluntad social en proceso de desenvolvimiento.

En este sentido, el socialismo vendría a ser el producto del capitalismo en cuanto las determinaciones estructurales (contradicciones en el nivel de las relaciones de producción-fuerzas productivas) estén mediadas por un campo de oposiciones que constituye la base desde la cual, si existe una voluntad con proyecto para avanzar, se puede llegar a plasmar una direccionalidad a la realidad como campo de fuerzas, en la perspectiva de una utopía socialista. El campo de fuerzas tiene que ver con el modo en que los individuos se apropian de un momento histórico, con base en una serie de experiencias sociales, experiencias que constituyen fragmentos de la realidad determinados por los microdinamismos de las necesidades, y que mediante su satisfacción se reproduce biológica, social y culturalmente.

En esta situación, que articula elementos macro y microsociales, tiene lugar la posibilidad de utopías o proyectos para interpretar la situación vivida. Podemos hablar de la transformación de la utopía en historia con base en su articulación en una situación de presente; pero, a su vez, la utopía para potenciar a la realidad del presente debe consistir en el esfuerzo por construir la realidad histórica, en vez

²⁴ Algunos ejemplos podemos encontrarlos en E. Hobsbawm: "Normalmente podrá considerarse que la turba es reformista, en cuanto pocas veces concibió, si es que jamás lo hizo, la edificación de un nuevo tipo de sociedad, cosa muy distinta de la enmienda de anomalías y de injusticias insertas en una vieja organización tradicional de la sociedad. No obstante, la turba era perfectamente capaz de movilizarse de más de jefes que si eran revolucionarios, aunque no se percatase del todo de las implicaciones de ese su carácter revolucionario, y debido a su carácter urbano y colectivo estaba familiarizada con el concepto de la 'toma del poder' [...] Pese a que no existe razón alguna *a priori* por la que los movimientos obreros religiosos no puedan ser revolucionarios, como de hecho han sido algunas veces, hay algunas razones ideológicas y más razones sociológicas por las que las sectas obreras tienden a llevar la impronta reformista. No cabe duda de que las sectas obreras [...] han dado pruebas de alguna resistencia a acoplarse a los movimientos revolucionarios, aun cuando siguieran generando revolucionarios individuales" (E. Hobsbawm, *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 18-19).

de limitarse a fijar un modelo de futuro, con base en la convicción de que el cambio histórico tiene lugar por sí mismo, pues en este caso se separa el futuro del presente, con lo que se da por supuesto que la realidad se mueve inexorablemente hacia el modelo. Aunque, a la inversa, también se puede considerar que por no estar sujeta la realidad a un desarrollo regular que la aproxime al futuro que se conciba como deseable, cualquier esfuerzo por construirla se circunscribiría a un voluntarismo ahistórico. De ahí que pensemos que la utopía constituye un ángulo de lectura de la realidad del presente para poder desentrañar, desde su perspectiva, los elementos de potencialidad que contenga. Así, por ejemplo, la definición preliminar de revolución como cambio social sólo tiene sentido si definimos adecuadamente a qué tipo de cambio aludimos con ello y si aclaramos con precisión qué ha cambiado. Parece indudable que la visión de la realidad está siempre mediada por una perspectiva revolucionaria, reformista, o bien conservadora, hasta el grado de producirse un cierre que impide que los que adoptan un punto de vista puedan entender la objetividad de los que se ubican en el otro. No depende de que la utopía sea realizable o no para avanzar en la comprensión de que la realidad pueda asumir otra dirección de desenvolvimiento.

La cuestión se puede plantear también diciendo que no es posible identificar condiciones estructurales que hagan factible una utopía con la idea de un destino inexorable. La utopía tiene que permitir reconocer las condiciones de su viabilidad o, en su defecto, de transformarse. La idea de futuro se concreta en una idea de presente, pero no solamente como campo de fuerzas cristalizadas como productos de un proceso, sino como campo de opciones. Las opciones no refieren a un esfuerzo por transformar valores en una realidad problemática susceptible de ser traducida en prácticas.

De acuerdo con lo anterior, se plantea transformar a los valores en un futuro que sintetice la superación del presente desde la perspectiva de un sujeto social, rompiendo con la idea de que la situación presente se proyecta hacia el futuro en forma de destino. Desde el punto de vista de la conciencia (cognoscitiva y política), la tarea consiste en saber transformar a los valores, que conforman una opción, en contenidos problemáticos, para, de ese modo, abordar su transformación en políticas viables. La idea de aspiración colectiva, sintetizada en una voluntad en constante proceso de formación histórica, y que

se extiende en el tiempo a través de proyectos, remplaza a la idea de inexorabilidad histórica.

En esta línea de argumentación, la teorización del campo de lo político se refiere a las opciones, lo que exige convertir en objeto de teorización al quehacer de la voluntad social, que, por cierto, asume un carácter incierto. Ésta es la razón para hablar de opciones, pues representan distintos modelos de articulación entre presente y futuro según la naturaleza de los sujetos sociales.

Pensar en opciones es concebir al presente desde el futuro, y al futuro desde el presente, sin condicionamientos rígidos, sino exclusivamente con los que resulten de saber conjugar estas dos dimensiones de la realidad, lo que dependerá de la capacidad para identificar los nudos reales desde los cuales poder dinamizar a la totalidad social.

Para alcanzar este reconocimiento se tiene que mirar a la realidad histórica desde un concepto utópico del mundo (esa concepción de mundo con capacidad de crecimiento histórico, como planteaba Gramsci), en cuyo marco se ubiquen las percepciones y las experiencias tanto teóricas como cotidianas. Debemos insertarnos en la realidad siguiendo los lineamientos de una visión del mundo como anticipación del futuro, más que según los requerimientos de una teoría, para ser capaces de apropiarnos de la realidad a través de su construcción, de manera que, como resultado de esta apropiación, se pueda ir transformando en realidad material la utopía que nos inspira y orienta. Como decía Whitehead, "separad el futuro, y el presente se derrumbará, despojado de su contenido".

La exigencia de luchar por transformar la utopía en historia supone una realidad conformada por hechos creados y sueños propios de sujetos sociales diferentes, cristalizando el ámbito donde se produce la relación entre lo que es necesario y lo que es casual en el desarrollo histórico. Y que se corresponde con una forma de conciencia cuyo contenido es más complejo que el de la conciencia teórica, ya que incorpora formas de aprehensión de la realidad en las que no es fácil discernir entre lo que es posible y lo simplemente deseable. Esta forma de conciencia es la conciencia histórica que permite insertarnos en nuestro mundo de circunstancias, transformando, como diría Heller en su *Teoría de la historia*, "en conocido lo desconocido, en explicable lo inexplicable, y reforzando o alterando el mundo mediante acciones significativas de diferente naturaleza". O sea, transformando a la realidad en un horizonte histórico.

El concepto de horizonte histórico

El desarrollo teórico del marxismo no puede separarse de una visión histórica y práctica relacionada con el desenvolvimiento del movimiento obrero, visión que por supuesto no tiene que ver con un objeto teórico formal, como puede serlo la generación y apropiación de plusvalía. Es esta dimensión histórica la que ha llevado a algunos a hablar de la "excesividad o aberración del programa de conocimiento marxiano".²⁵

No se trata de concebir tal visión histórica en el mismo plano en que se puede hablar de las relaciones entre metafísica y ciencia (la cual, por otra parte, ha sido muy fecunda para la ciencia de Marx), sino del papel que en general cumple lo histórico como parte de la teoría, pero lo histórico no como parámetro que define la validez de una teoría, sino como el marco desde el cual ésta se puede interpretar, en la medida en que concordemos en que la situación histórica no queda necesariamente incorporada en los contenidos teóricos que se elaboren. El contenido general de una teoría asume un contenido específico según sea el momento histórico. Marx (con motivo de observar que es una determinada producción y sus relaciones las que asignan a las demás producciones y sus relaciones su rango e influencia), hablaba de esa "iluminación general en la que se mezcla con los restantes colores y que modifica sus tonalidades específicas", lenguaje metafórico que es el que algunos autores, como Thompson, prefieren "a un lenguaje estructuralista más objetivo de apariencia tan objetiva" para dar cuenta de la historicidad de un contenido teórico.

Reconocer lo específico es imposible si no ubicamos históricamente al fenómeno y dejamos de verlo sólo como un eslabón de una acumulación teórica. El desafío es resolver acerca de su especificidad mediante la lectura histórica de la teoría, lo que no puede confundirse con el carácter histórico de la teoría. Toda teoría es histórica en cuanto se construye en condiciones particulares, pero esto no resuelve lo que concierne a su lectura histórica. Esta última constituye una hermenéutica de la historicidad de la teoría, pero, además, refleja una necesidad histórica que es condición de la propia construcción teórica, ya que constituye el punto de arranque de la teorización, y también su contexto complejo, que no está incorporado al con-

²⁵ Manuel Sacristán, "El trabajo científico de Marx y su concepto de ciencia", en *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales 1*, Barcelona, Icaria, 1988, p. 345.

tenido de las proposiciones teóricas, pero que sirve de marco para determinar su significación específica. Es lo que llamamos horizonte histórico.

En el esfuerzo por definir su contenido al concepto se puede partir de análisis históricos concretos en los que se pueden apreciar observaciones y afirmaciones relativas a hechos y sucesos que son parte de este horizonte histórico; hechos o sucesos de un espacio histórico que viste una cierta homogeneidad y estabilidad en su curso temporal. Se puede hablar de un campo de fuerzas centrado en la reproducción de la fuerza social dominante, que, como tal, imprime una fisonomía a ese campo de fuerzas. La tónica dominante a partir de una fuerza, o alianza de fuerzas, se difunde a todas las otras fuerzas y, en consecuencia, a las relaciones que se establecen entre ellas, constituyendo una expresión de los mecanismos de reproducción de la fuerza dominante. En efecto, la tónica puede corresponder a los mecanismos de producción de una fuerza que se manifiesta en una particular estructura institucional que, en virtud de su lógica interna de funcionamiento, impondrá pautas acerca de lo que es hacer política a todos los sujetos sociales, en la medida en que éstos tengan que desplegarse en el marco normativo, moral y cognoscitivo en que se fundamentan la estabilidad y la integración de la sociedad y que define los espacios donde se puede hacer política.

En este sentido, si lo político está definido por los espacios predeterminados por estas bases generales, lo que puede ocurrir en otros espacios nace, de parada, siendo ilegítimo y, en consecuencia, carente de sentido. Por ejemplo, la política será propia de los partidos políticos, no pudiendo desenvolverse en otro tipo de agrupaciones como los sindicatos, o bien los partidos son eliminados en favor de espacios locales (como son los municipios). El espacio de lo político son sólo algunos espacios de la sociedad, no cualquier espacio. El espacio de lo político está condicionado por la estructura en la que tiene lugar la reproducción de la fuerza dominante, ya sea ésta el Estado, la empresa industrial, las finanzas o el campo.

Pero también esta tónica dominante puede estar determinada por el modo de relación del poder político con el resto de la sociedad, esto es, por el modo de hacer política. Por ejemplo, una larga tradición democrática se puede transformar en la base de una memoria colectiva que sea compartida por varias fuerzas sociales, convirtiéndose en el marco para determinar las opciones de futuro de las diferentes

fuerzas, o bien, el predominio de un sentimiento nacionalista puede marcar el espacio dentro del cual tendería a moverse la pluralidad de sujetos sociales existentes.

Todo lo anterior se puede formular diciendo que el horizonte histórico está identificado por un modo de hacer política, o sea, por un modo de ejercer el poder y de establecer su relación con la sociedad civil. Sin embargo, además, se puede considerar que el horizonte histórico se puede enriquecer con otro tipo de hechos y sucesos, trascendiendo los mecanismos (estratégicos y tácticos) de reproducción del sujeto social dominante. Puede ocurrir que se produzca una alteración profunda en las cosmovisiones dominantes en un momento histórico, para ser remplazadas por otras cosmovisiones. Esto también podría relacionarse con la problemática de la transformación cualitativa de la realidad, debido al surgimiento de una discontinuidad que rompe con el curso normal del desenvolvimiento, como puede ser la emergencia de un acontecimiento como resultado de la misma dinámica global de la sociedad, lo que concuerda también con la preocupación de Vilar mencionada más arriba.

Lo anterior es lo que puede observarse en algunos países con los intentos por destruir la estructura de valores que define las pautas de comportamiento de ciertos grupos. En estas circunstancias es más claro que en las otras situaciones el cambio de horizonte histórico que debe tomarse en consideración para cualquier esfuerzo por conocer una realidad particular, cambio que, a pesar de tener lugar en el plano de la cosmovisión, se expresa también en la realidad cotidiana, la cual se ve afectada por el sistema de necesidades, que, en última instancia, es el que determina los contenidos de las políticas globales. Es evidente que una alteración de los valores en que se apoya una cosmovisión producirá una transformación en la jerarquización de las necesidades y también en la percepción del contenido de cada una de ellas en concreto y, por lo tanto, en sus formas de relación con la realidad presente y en su visión del futuro posible.

EL PENSAR POLÍTICO: LA EXIGENCIA DE LA PRÁCTICA

Si la influencia sobre la realidad exige reconocer el momento para hacerlo, estamos obligados a distinguir entre un momento que se res-

tringe a reflejar un punto de ruptura en el marco de una tendencia histórica, y el momento que constituye por sí mismo una articulación concreta entre múltiples niveles de la realidad. Este segundo tipo de momento es el que consideramos como coyuntural, ya que constituye el objeto de la razón política. Por eso no basta con analizar una clase, sino que se deben entender sus procesos constitutivos que incluyen todos los niveles de la realidad, los que se pierden en las reconstrucciones restringidas a las tendencias que son dominantes en los procesos transhistóricos.³⁶ Para responder a las exigencias de la práctica, los esquemas teórico-conceptuales no son adecuados, pues se necesita un modo de pensar capaz de manejarse en distintos parámetros sin perder consistencia. Con este propósito, se requiere organizar el razonamiento con base en un conjunto de categorías que, sin identificarse con una estructura de explicación, permita el análisis de lo potencial presente en un momento del desarrollo histórico. Debemos estar alertas para no limitar la concepción de la dinámica sociohistórica a su cristalización en productos que sirvan de base para la reconstrucción de la tendencia histórico-genética, pero que tiendan a dejar de lado a los mecanismos estructuradores de los procesos.

En este sentido, hay que reconocer que la exigencia de viabilidades de las prácticas remplace al requerimiento de correspondencia de las estructuras conceptuales con la realidad exterior. El requisito de probar la veracidad de una proposición queda subordinado a la exigencia de construir lo posible, lo que significa que el modo como se observe la realidad tenga que resaltar lo que es posible objeto de praxis. De esta manera, nos colocamos ante el desafío de que el conocimiento tenga que construirse en los parámetros de tiempo y espacio que impone la

³⁶No se pueden desconocer los esfuerzos de algunos historiadores orientados hacia la recuperación de la riqueza de los procesos que se ocultan o pierden cuando se razona desde estructuras abstractas. Por ejemplo, el caso de E. Thompson, cuando rompe con el uso apriorístico de la categoría de clase, subordinándola a otra categoría que surge para él como más importante: la lucha de clases. "Lucha de clases es un concepto previo, así como mucho más universal. Las clases no existen como entidades separadas, que miran en derredor, encuentran una clase enemiga y empiezan luego a luchar. Por el contrario, las gentes se encuentran en una sociedad estructurada en modos determinados (crucial pero no exclusivamente en relaciones de producción), experimentan la explotación (o la necesidad de mantener el poder sobre los explotados), identifican puntos de interés antagonico, comienzan a luchar por ciertas cuestiones, y en el proceso de lucha se descubren como clase. La lucha y la conciencia de clases son siempre las últimas, no las primeras, fases del proceso real histórico" (E. Thompson, *op. cit.*, p. 37).

praxis de los sujetos. Recordemos lo que afirmaba Vilar en el sentido de que la "historia crea constantemente su objeto", de manera que tenemos que cuidarnos de aceptar sin crítica la realidad enmarcada por cortes temporales y, en consecuencia, las sistematizaciones teóricas que la convierten en un producto cristalizado; por el contrario, el movimiento real consiste en la articulación entre lo que ha devenido (a nivel estructural) y lo que está deviniendo (a nivel potencial). Por eso la dinámica de lo real debe comprenderse en el marco que configuran las prácticas de los sujetos que están transformando constantemente en realidad a esos contenidos potenciales, en cuanto los propios sujetos constituyen esa realidad potencial.

En esta línea de discusión, nos enfrentamos nuevamente con la idea de la realidad como multiplicidad de proyectos, cuyos elementos de necesidad están definidos por los marcos ideológicos mediante los cuales se vislumbra un futuro. Lo anterior tiene relación con el problema de que las opciones son el producto de transformar a esos valores ideológicos en caminos concretos para avanzar. En este contexto, la función del conocimiento es determinar la viabilidad de las alternativas que se desprenden de las opciones ideológicas. De ahí que no se pueda construir un conocimiento en función de un tiempo que se restringe a la temporalidad de desarrollo de un producto, pues un análisis dinámico de desenvolvimiento histórico obliga a trabajar con el tiempo tanto de lo devenido como de lo potencial, vinculado este último con las prácticas de los sujetos sociales.

Desde el ángulo de análisis definido por los sujetos sociales se incorporan aspectos de la realidad que constituyen actos de voluntad, en contraposición a aquellos procesos que responden a regularidades. Es el caso de los aspectos superestructurales que no están determinados por la producción, en oposición a aquellos que sí lo están. Por ejemplo, mientras no hay reproducción de la base económica sin valorización, en la superestructura no ocurre esto de un modo automático, sino que debe prepararse. Es por la presencia de este elemento de construcción por lo que nos enfrentamos con el problema del resabio.

En efecto, mientras que en el nivel productivo existe memoria de fases productivas previas, ello ocurre en menor medida con la superestructura. Por el contrario, la superestructura "está rodeada de una atmósfera de herencias ideológicas no necesarias [donde] el problema de la selección de los ideologemas actualmente necesarios, debe

provenir del conocimiento de los cambios que supone la ampliación productiva. O sea, otra vez, un acto consciente.²¹ Acto que se fundamenta en el reconocimiento de opciones que no son susceptibles de someterse a regularidades y que plantean, más que una necesidad de explicación teórica, un conocimiento sobre el modo de determinación de lo estructural sobre lo supraestructural. O sea, precisar el cuándo y el cómo de la primacía de lo político.

Esta discusión guarda relación con la necesidad de salirse del esquema teórico general de carácter explicativo, por lo mismo sujeto a regularidades, para enriquecer el análisis mediante la incorporación de hechos y sucesos no sometidos a regularidades, de modo de articularlos con aquellos que sí lo están, en vez de reducir toda complejidad de la realidad a ciertos niveles de procesos que son determinantes. Es el caso de los análisis que se apoyan en modelos teóricos estructurales, en cuyo marco se definen las categorías sin incluir "el proceso experimental histórico" a través del cual esas mismas categorías van asumiendo su contenido histórico concreto. En esto consiste la crítica de Thompson a la afirmación de Althusser de que "la clase está instantáneamente presente (derivada, como una proyección geométrica, de las relaciones de producción) y de ello la lucha de clases".²²

Entender la historia como legalidad (aunque aceptando la advertencia de Luporini de que deben ser redefinidos los límites de la dialéctica fuerzas productivas-relaciones de producción), significa en todo caso no olvidarse de la articulación entre estructuras (sometidas eventualmente a regularidades) y praxis (no sometidas a regularidades) mediante las cuales se determinan los puntos en que lo posible se transforma en realidad. En otras palabras, obliga a concebir la historia, aunque sujeta a regularidades, también como una construcción de sus actores.

Como el dominio de lo histórico es concebido como una construcción consciente, la tradición del pensamiento político que parte de Maquiavelo, Vico y la Ilustración se enriquece con la que nace con Lenin y Gramsci. De la lógica que concibe al presente como culminación de un pasado se pasa a un presente leído desde un requerimiento de futuro. Así es como transitamos desde lo histórico hasta lo político, cuya especificidad está en que es el plano real donde tiene

²¹ René Zavaleta, "El Estado en América. Proyecto perspectivas de América Latina (PAL)". México, UNAM/ONU, 1983 (mimeo.), p. 7.

²² E. Thompson, *op. cit.*, p. 38.

lugar la activación de la realidad social. Como ha dicho Togliatti, "en lo político está la sustancia de la historia y para aquel que ha llegado a la conciencia crítica de la realidad y de la tarea que le espera en la lucha por transformarla, está también la sustancia de su vida moral".²⁸

De este modo nos colocamos en la médula problemática de la conciencia histórica.

La conciencia histórica

El predominio del pasado y la aventura hacia el futuro son los límites en que puede circunscribirse el problema de la ciencia de la historia y de la conciencia histórica. Es necesario aclarar la interrelación entre conciencia y ciencia. La conciencia es la capacidad de crear historia, no simplemente un producto del desarrollo histórico; creación de historia o de futuro que constituye la expresión de un sujeto social protagónico en la construcción de su realidad, y que por lo mismo sintetiza en su experiencia una historicidad y un proyecto de futuro. La ciencia, en cambio, nos proporciona información acerca de la historia como proceso terminado, pero muy poco o nada acerca del futuro desenvolvimiento. Cabe preguntarse, con Foucault, desde cualquier producto histórico genético, si estamos abiertos, aunque ello no tenga otra respuesta que el puro deseo de aventura en la construcción de lo inédito. Sin embargo, para hacerlo necesitamos saber que somos históricos y asumirlo, comprendiendo que esa realidad no acontecida, siempre nueva, requeriría un pensamiento no pensado, capaz de ir más allá de la erosión del tiempo.²⁹

Queda planteado que el enfrentamiento con la realidad histórica se cumple simultáneamente a través del conocimiento y de la conciencia. El hombre preocupado por este tipo de cuestiones reales no puede disociar su conciencia de sus construcciones analíticas y, en esa medida, no puede separar su razón de sus vivencias. Las que para algunos son categorías de análisis comienzan siendo, para otros, modos de vivir la historia.³¹ Pero la ideología como mediadora entre los

²⁸ Palmiro Togliatti, *Gramsci e il leninismo*, Studi Gramsciano, Roma, Editori Riuniti, 1958, p. 15.

²⁹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1982, pp. 344, 361.

³¹ Escribe Thompson (*op. cit.*, p. 38): "las clases aprenden al vivir los hombres y las mujeres sus relaciones de producción y al experimentar sus situaciones determinantes, dentro del conjunto de relaciones sociales, como una cultura y una expectativa here-

hombres y su contorno tiende a reducirse al plano de la conciencia en el proceso mismo de subjetivarse toda la realidad, subjetividad social que se hace real como ángulo de construcción histórica, que es el que aparece privilegiado en sus posibilidades. Surge la necesidad de apropiarse de horizontes de posibilidades, lo que exige el desarrollo de una conciencia constructora de realidades que se acompañe de una expansión en el campo de la experiencia de los sujetos. Es por eso por lo que, a pesar de que esta subjetividad constituye una opción, permite superar el divorcio entre teoría y praxis reclamado no solamente por el marxismo sino por la propia crítica al objetivismo historiográfico de inspiración filosófica "irracionalista".²²

El devenir de lo real se transforma en el horizonte histórico susceptible de ser apropiado por el sujeto social. La expansión de los límites del campo de la experiencia significa que más elementos de la realidad puedan convertirse en objeto de prácticas, por lo que la relación con la realidad se torna más compleja, aunque no toda ella necesariamente es pasible de transformarse en contenido teórico. El esfuerzo de reconocer horizontes históricos y experimentales más amplios constituye por sí mismo un esfuerzo de construcción que también, en tanto que expresa una opción para el desarrollo histórico, es una interpretación de la realidad, donde la interpretación es una práctica y la práctica es una interpretación. La realidad se subjetiviza en la forma de proyectos cuyos contenidos están determinados por las prácticas de los mismos sujetos. La conciencia, por lo tanto, asume el carácter de un principio de activación de la materia sociohistórica y cultural.

De lo anterior se pueden derivar dos problemas centrales: uno, sobre la naturaleza de este principio de activación, y dos, la relación de este principio con lo que es necesario y aleatorio. El principio de activación representa una actitud ante la historia que cubre una gama de aspectos culturales y psicológicos, hasta el límite de tener que convertirse en algún momento "en sentido común". Su contenido (en relación con alternativas de construcción viables) tiene que devenir en una forma pública y manifiesta de cultura (como exigía Grams-

dada, y al modelar estas experiencias en formas culturales". Cf. también el prefacio de su libro *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Laia, 1977.

²² Véase la crítica que hace Friedrich Nietzsche al objetivismo de la historiografía en sus *Consideraciones inmortales*, especialmente lo que se refiere a la escisión entre existencia y significado, entre hacer y saber.

ci cuando reflexionaba sobre la revolución intelectual y moral cuyos elementos estaban contenidos al desnudo en el pensamiento de Maquiavelo).

Por eso la política puede concebirse como una forma de conciencia que es a la vez crítica y activa. Pero el carácter crítico, que se traduce en la necesidad de romper con "la unidad basada en la ideología tradicional", no puede entenderse cabalmente sin su aspecto volitivo. Es absurdo, por lo mismo, pensar en una previsión objetiva, porque quien "prevé tiene en realidad un 'programa' para hacer triunfar y la previsión es un elemento de este triunfo".³³

Si la conciencia histórica es expresión de lo finito o históricamente dado, pero también de la aventura hacia el futuro, transforma al conocimiento positivo del hombre en una fuerza con direccionalidad para superar la escisión entre existencia y significado. Sin embargo, su relación con lo dado y con el futuro plantea en el centro de su problemática la relación entre necesidad y aleatoriedad, respectivamente. Por una parte, la necesidad como imperativo de lo dado históricamente; por otra, la aleatoriedad del esfuerzo por construir lo todavía no existente. El futuro se necesita para leer la realidad del presente; de este modo se entrecruza la necesidad como producto de un proceso, y lo necesario como futuro que requiere decisiones, opciones y proyectos. Este último tipo de necesidad nos coloca, a diferencia de la primera, ante la tarea de resolver la relación que se establece entre "regularidad" y "momento de la praxis". Engels observa, en relación con la campaña por la constitución del Reich de 1849, que si la causa de la democracia estaba ya perdida, o si con una resistencia vigorosa podría haberse ganado una parte del ejército y llegar al éxito, "es una cuestión que quizá no se resuelva nunca. Pero en la revolución como en la guerra [...] es muy necesario arriesgarlo todo en el momento decisivo, cualesquiera que sean las probabilidades."³⁴

Necesidad y opciones

En verdad, estamos enfrentados al dilema de elegir y de justificar una elección, lo que implica el problema de la relación entre his-

³³ A. Gramsci, *op. cit.*, p. 68.

³⁴ John M. Maguire, *Mars y su teoría de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 137.

toria y responsabilidad. Sin embargo, la posibilidad de elegir surge solamente cuando la situación histórica no puede circunscribirse a actuar según "las prescripciones de los hábitos tradicionales", cuando "tanto el bien como el mal, lo correcto y lo incorrecto" están predeterminados, no siendo posible la interpretación personal. Por el contrario, debemos esperar el momento histórico en el cual los valores fundamentales reconocen un margen para que su interpretación "se individualice cada vez más", obligando a que se tenga que argumentar para justificar la interpretación elegida. Esto es, cuando la historia se transforma en objeto moldeable, no siendo ya sólo el simple resultado de procesos inexorables que se desenvuelven ajenos a la voluntad de los hombres; cuando nos encontramos en un estado del desarrollo de la sociedad donde el sentido de la vida ya no está predeterminado, sino que requiere el esfuerzo de cada quien para dárselo. Heller se ha referido al tema diciendo que "la vida del hombre ya no está escrita en las estrellas. Al ser el creador de su propio destino y del de su mundo, el hombre toma el destino en sus manos." W. Benjamin había reclamado "La flaca fuerza mesiánica para que cada segundo fuera la pequeña puerta por la que podía entrar el mesías", concepto que manifiesta una rebeldía a aceptar un fatalismo regresivo. El surgimiento de la conciencia política se proyecta en una voluntad de transformación por la búsqueda de utopías, lo que hace del nuestro un siglo con mayor disponibilidad de conciencia para enfrentar la construcción del futuro.

Pero, ¿cómo conjugar la dimensión de lo necesario con la de las opciones? El futuro no puede ser reducido a la "realización de modelos de racionalidad", ya que entonces la realidad no es captada en sus potencialidades de transformación, sino estrictamente como objeto que es explicado mediante su inclusión en una estructura teórica general. El futuro, por el contrario, plantea un problema de elección, más que de proyección. Es una construcción que no puede confundirse con una simple deducción teórica, por cuanto está condicionada por factores no teóricos, como lo son la capacidad de los hombres para comprender su mundo circundante y, simultáneamente, el incremento de sus posibilidades para reaccionar modificando estas mismas circunstancias.

Claramente aparece como elemento constitutivo de esta aleatoriedad la capacidad de los hombres para reconocer una coyuntura en la que se contienen opciones posibles, aunque este aspecto se integra

con otros no menos aleatorios como lo son la disposición para decidir y el saber hacerlo en el momento oportuno, lo que tiene que ver con la percepción adecuada o la falta de percepción de los individuos y grupos. Si los individuos y grupos actúan para realizar su interés, tal como lo perciben en una situación, ¿cómo explicar que no actúen de acuerdo con sus pronósticos?

En este marco la experiencia histórica cumple un papel fundamental, pues la lectura de la realidad está mediada por la experiencia dada. Así, por ejemplo, si en un momento no se manifiesta un fenómeno, como puede ser un conflicto, por mucho que haya otras experiencias, no se percibe a ese conflicto como real. Sin embargo, hay otros elementos que pueden obstruir la posibilidad de tener en un momento una percepción de la realidad, que sirva de base para definir un camino concreto a seguir. Como se ha observado,³⁵ la situación puede ser compleja y el interés de un grupo puede resultar difícil de interpretar. Puede ocurrir que los individuos y grupos tengan dos intereses opuestos en la misma situación. En efecto, un grupo social en un momento de conflicto puede tener que enfrentarse con el hecho de que "su poder político debe reducirse para preservar intacto su poder social", como fue el caso de la burguesía francesa ante la inminencia de golpe de Napoleón III.

Pero, no obstante las aleatoriedades en juego, debemos subrayar que el único criterio de lectura posible del presente es aquel que permita definir lo que se tiene que hacer para construir una utopía, el proyecto o programa en que pensaba Gramsci.

Teoría y conciencia histórica. El presente como coordenada

El proyecto establece un vínculo entre teoría y conciencia histórica, en virtud de que anticipa el futuro mediante su capacidad para activar a la realidad. Entonces, la teoría deviene en una forma de conciencia histórica, aunque puede ocurrir que, por el tipo específico de desarrollo a que se somete (en virtud de sujetarse a los cánones del método científico), mantenga su separación de la conciencia histórica.

La importancia de la relación entre teoría y conciencia histórica se vincula con la eficacia de la acción, ya que esta última está determinada por la capacidad de captar el conjunto de la vida social, lo

³⁵ J. M. Maguire, *op. cit.*, p. 139.

que escapa a las posibilidades de la teoría. La conciencia histórica, en cambio, constituye esa anticipación sintética del devenir que sirve para orientar al trabajo teórico parcializado. Por lo tanto, no se limita a ser un reflejo de situaciones fragmentarias, sino que es un modo de pensar que anticipa la necesidad de la propia teorización, mediante la aprehensión de la realidad como totalidad en movimiento. Para poder cumplir esta función la conciencia histórica debe evitar el riesgo de limitarse a reflejar las reificaciones de la realidad, para lo cual, en esencia, tiene que revestir el carácter de un pensamiento crítico.

Los clásicos del marxismo ya lo habían advertido. Lenin afirma (a partir de reconocer que "Toda la historia se compone de acciones de individuos [...] que son personalidades") que el problema de la práctica consiste en saber "en qué condiciones se asegura el éxito de esta actuación", de manera de impedir que "el acto individual se hunda en el mar de actos opuestos".³⁶ Ello exige un análisis de conjunto de la vida social, pues la práctica social actúa desde y sobre esta totalidad, no pudiendo llevarse a cabo desde el conocimiento teórico especializado.

La clave está en saber desentrañar lo que significa captar al conjunto de la vida social. No puede consistir, desde luego, en un esfuerzo teórico, ya que se ubica en el centro de la articulación entre realidad objetiva y proyecto, lo que obliga a dar cuenta, por una parte, de una estructura sometida a regularidad (por ejemplo, una formación social) y, por otra, de la voluntad social de potenciación de determinada direccionalidad. La opción que llegue a elegirse trasciende el marco teórico-explicativo, ya que no es el resultado de una deducción, sino de una intencionalidad social. De ahí que tengamos que abocarnos a una forma de razonamiento que no se encuadre en estructuras teóricas, sino que pretenda, a través de su apertura a la realidad, reconocer horizontes históricos susceptibles de objetivarse mediante las prácticas sociales. Su lógica no descansaría tanto en contra de los fundamentos de sus proposiciones como en problematizar lo que se observe, con base en la exigencia de articulación de los elementos de la realidad empírica. En consecuencia, es una forma de pensar que pretende ser un reflejo del esfuerzo por captar el momento histórico (como conjunto de procesos heterogéneos), más que explicar un

³⁶ V. I. Lenin, "Quiénes son los amigos del pueblo", en *Obras completas*, Buenos Aires, Cartago, 1950, 2 vols., p. 172.

fenómeno particular, en las condiciones de simplificación que toda explicación requiere.

Lenin había advertido que "la plataforma política *no debe* [cursivas nuestras] ser derivada en forma inmediata del modelo económico científico". Por su parte, en sus *Comentarios al Manual de sociología* de Bujarin, Gramsci sostenía que "no se puede predecir el futuro sino en la medida en que se actúe y se lleven a cabo esfuerzos conscientes en apoyo del resultado predicho". Decíamos más arriba que la predicción se convierte en el método para formular la voluntad colectiva que promueva determinados procesos. Es así como no puede dejar de reconocerse que cuando Lenin formula su teoría de la revolución en un solo país, su predicción es simultáneamente un elemento esencial e indispensable de la situación histórica. Por eso es que la realización del futuro necesita la "conciencia de sus probabilidades históricas".³¹

Empero, lo dicho supone aclarar cómo pueden anticiparse las modalidades de concreción que experimenta la realidad, pues no basta con sostener que el desarrollo se mueve en una dirección progresiva, ya que ello implica la pasividad del sujeto: por el contrario, el devenir contiene múltiples posibilidades, las cuales están determinadas por el mismo proceso de construcción de los sujetos sociales.

El conocimiento ofrece tantas posibilidades teóricas como sujetos sociales existan. Por eso, cuando pretendemos pasar de la historia como ciencia a la historia como construcción, se plantea el problema de desarrollar una conciencia capaz de enseñarnos acerca de los futuros históricamente posibles. La actividad de esta conciencia es la propia de la apertura del hombre a la realidad, en cuanto la creación de la realidad histórica constituye la premisa para la apertura y comprensión de la misma.

¿Qué implicaciones tiene lo dicho? ¿Cómo se puede reflejar esta problemática en el plano de la teoría?

La praxis es la capacidad para impulsar transformaciones del presente en tanto es lo dado. De ahí que pueda concebirse al presente como un sistema que en sus coordenadas "define en sus líneas más generales el marco de referencia de la relación entre teoría y praxis"³² que impone, en la observación de la realidad, un tipo de exigencias

³¹ Jerzy J. Wiata, "La sociología, el marxismo y la realidad", en Peter Berger, *Marxismo y sociología*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 47.

³² Giacomo Marramao y otros, "Dialéctica de la forma y ciencia de la política", en *Teoría marxista de la política*, Pasado y Presente 89, México, Siglo XXI, 1981, pp. 12-13.

diferentes a las de la historiografía. El problema de la historia no se restringe a entenderla desde el presente, sino en asumir que en torno al presente tiene lugar la inversión de la relación presente-pasado por la relación presente-futuro; de ahí que las mismas teorizaciones tengan que adecuarse a la lógica de apropiación de la realidad, propia de la conciencia histórica.

La conciencia histórica no se vincula con objetos particulares, pues se abre a horizontes históricos en los que es posible que madure la voluntad social; de ahí que esté abierta al tiempo por venir en forma de no quedar sometida a "los tiempos tácticos del movimiento", lo que obliga a trasponer las distorsiones propias de las coyunturas.

La ideología, en cambio, cristaliza en proyectos particulares, que con cierta precipitación tienden a identificarse con la única realidad concebida como posible, dejando fuera de su campo otras visiones alternativas.

La ideología, al crear sus propios objetos, carece de la amplitud para reconocer un campo más comprensivo de alternativas, mientras que la conciencia histórica, por su parte, en razón de ubicar las opciones particulares de las ideologías en el contexto del horizonte histórico, remite a un concepto de realidad más amplio que el definido por la ideología.

En la medida en que la conciencia histórica determina los contenidos de la realidad en la coordenada del presente, transforma a ese presente en un horizonte histórico que influye en cada uno de nuestros actos de pensamiento, de vivencia o de imaginación, sin que ello quiera decir que sea parte, como contenido explícito, de la teoría. El horizonte histórico conforma el marco de las posibilidades ideológicas, entendidas en un momento del desarrollo histórico, por lo que a la vez es el sustento de cada una de ellas. Por lo anterior, el presente es la articulación que está en el trasfondo de cada uno de los problemas de análisis particulares que elijamos. Es el significado que tiene hablar del presente como coordenada.

El pensar político y la crítica de la economía política

Estamos colocados en el umbral de pensar no sólo la naturaleza de los fundamentos, sino la propia función que cumplen éstos. Con Marx se produce una inversión "determinada por un cambio radical

en lo que se toma como fundamento (no la 'idea', sino las relaciones materiales dentro de la sociedad) [...] que ha transformado todos los contenidos problemáticos";³⁰ pero continúa pensando que tiene que haber un fundamento. Por el contrario, en el análisis del presente no hay un fundamento que defina la dirección que tengan que asumir las relaciones reales. En su remplazo se plantea la exigencia de una objetividad que se traduce en campos de observación capaces de articular al presente, como horizonte histórico, con lo particular que se considera importante para la acción.

Lo anterior supone atender a la forma que asumen las relaciones entre los diferentes niveles de la realidad, como ser entre acumulación y legitimación, capital y Estado, que lleva a tener que indagar el tipo de relaciones que se establecen entre los "procesos de producción materiales y producción y reproducción de la formación social, entre sistemas de las necesidades y el cuadro normativo que puede garantizar su desarrollo y satisfacción". La contradicción entre la necesidad de acumulación y de legitimación se explica por la incapacidad de la burguesía para poder armonizar ambas exigencias, en virtud del control que en algunos países han alcanzado los sectores subordinados con respecto a importantes esferas del aparato estatal, lo que ha provocado que el Estado pierda su capacidad para definir políticas que sean congruentes con el interés exclusivo de la clase dominante.

No obstante lo antes expuesto, todavía no disponemos del avance teórico-metodológico que permita resolver sólo el carácter específico de estas relaciones entre fenómenos ubicados en distintos niveles de la realidad, única manera de evitar reducirlos a otros niveles, perdiendo de esta forma la especificidad de su dinámica y función en el proceso global. Un ejemplo de lo dicho es lo que ocurre con los estudios que remiten el Estado a las relaciones económicas. Se pierde la riqueza de las determinaciones recíprocas y, en consecuencia, la posibilidad de determinar el papel concreto que cumple cada una en la articulación de la base social desde la que se pueden definir formas de acción.

Desde esta perspectiva enfrentamos el problema de tener que desprendernos de la forma de pensar asociada con la crítica de la economía política, en razón de corresponder al análisis de los procesos "histórico-naturales" que revisten el carácter de determinantes del desenvolvimiento transhistórico. Esta lógica lleva a considerar como

³⁰ César Luporini, "Crítica de la política de la economía política", en Giacomo Marramao y otros, *Teoría marxista...*, op. cit., p. 77.

única génesis a la "retrospectiva del sistema que ha devenido, de la totalidad acabada del modo de producción", según un razonamiento de *regressio ad infinitum* que busca encontrar "en el curso de la historia una supuesta génesis real".⁴⁹ Pero, como hemos señalado, se trata más bien de diseñar un tipo de análisis que no se oriente tanto hacia la reconstrucción de los fundamentos (histórico-genéticos), como de buscar la captación de la articulación tal como se materializa en un momento temporal. Y, en el contexto de este momento, reconocer los puntos de articulación entre niveles de procesos que tengan la mayor potencialidad para poder activar a la totalidad social. La captación de la articulación, desde sus puntos de mayor activación social, representa lo que entendemos como el paso del pensar histórico al pensar político.

De conformidad con Marramao,⁵⁰ lo político "es el modo de ser del proceso mismo de la realidad entendido en toda su complejidad e integridad"; pero añadamos: cuando es captado en el sistema de presente donde no es posible privilegiar ninguna teoría que destaque uno u otro de sus aspectos dinámicos. Es exactamente lo que no ocurre cuando asumimos de manera acrítica el ángulo conformado por la crítica de la economía política, que enfatiza las condiciones de transformación del sistema. La política, por el contrario, no enfatiza un aspecto como más determinante que otro, ya que representa el campo de realidad donde se despliegan los procesos articuladores de la misma, de acuerdo con distintos recortes de observación temporales-espaciales, antes que en función de un enfoque explicativo (histórico-genético) de la realidad.

El ángulo de lo político, desde el momento en que privilegia la necesidad de la reconstrucción de los procesos, coloca al enfoque histórico-genético en un plano subordinado, aunque sin negar su aporte. El problema puede formularse en los siguientes términos: el trabajo de la reconstrucción pretende determinar la especificidad que asumen las categorías y conceptos, según el contexto en el cual se lleve a cabo la explicación; contexto que, a su vez, es reconstruido desde un ángulo particular que se ha preferido, o que está preconfigurado por razones culturales o ideológicas. No es suficiente, por lo tanto, esta-

⁴⁹ Massimo Cacciari, "Transformación del Estado y proyecto político", en Giacomo Marramao y otros, *Tercera marxista...* *op. cit.*, p. 250.

⁵⁰ Giacomo Marramao y otros, "Dialéctica de la forma y ciencia de la política", en *op. cit.*, pp. 13, 14, 26.

blecer relaciones de determinación empíricamente comprobables si no se esclarece antes la especificidad de sus contenidos.

Conviene recordar que, para comprender un fenómeno en su especificidad, es necesario ubicarlo históricamente, lo que no se agota con su génesis histórica. Esto porque, a escala de su desenvolvimiento temporal, el fenómeno puede asumir distintas funciones y, en consecuencia, significados sociohistóricos que se han transformado. Witold Kula ilustra lo anterior cuando, recordando las contribuciones de la escuela funcionalista, señala que "las instituciones sociales sufren muchas veces, en el transcurso de su existencia, transformaciones muy profundas, y que, aun en el caso de conservar inmune la apariencia física o alguno de sus elementos (nombre, ritual, etc.), su contenido se modifica a veces totalmente como consecuencia de los cambios producidos en el contexto social al cual pertenece dicha institución". El problema está en saber ubicar el proceso históricamente, lo que consiste, más que en la propia descripción de su génesis, en la reconstrucción de la totalidad sociohistórica de la que es parte en un determinado corte de presente.⁴² Ello plantea desafíos epistemológicos y metodológicos que debemos desarrollar y profundizar.⁴³

TEORÍA Y SUJETOS SOCIALES

La conciencia histórica domina sobre el núcleo estrictamente teórico, ya que cumple el papel de dar cuenta del contexto en el que este úl-

⁴² Witold Kula. *Reflexiones sobre la historia*, México. Cultura Popular, 1984, p. 78. E. Thompson, por su parte, analizando la ambigüedad de los conceptos transcribe dos descripciones sobre "el caballero terrateniente del siglo xviii", aunque la misma puede serlo de "la aristocracia a la gran gentry inglesa" como de "los dueños de esclavos del Brasil colonial". Pero no solamente estamos ante la falta de especificidad de los contenidos conceptuales, sino que, además, detrás de las descripciones se ocultan perspectivas o ángulos que conforman distintos cuadros, igualmente objetivos, aunque desde luego no coincidentes. Así, por ejemplo, constata que una "descripción de relaciones sociales vista desde arriba", aunque no la invalida, "debemos ser conscientes de que esta descripción pueda ser persuasiva", pudiendo fácilmente llegar a la idea de "una sociedad de una sola clase". La gravedad, por lo demás obvia, es que "las descripciones vistas desde arriba son más corrientes que los intentos de reconstruir una visión desde abajo" (E. Thompson, *op. cit.*, pp. 16-18).

⁴³ Un primer intento lo constituye nuestro trabajo *Una crítica de la teoría*, México. El Colegio de México, 1987; próximamente será publicado en inglés por la Universidad de las Naciones Unidas.

timo se ubica y, en consecuencia, sirve para problematizar su propio contenido. Si el punto de partida es el interés por construir proyectos sociales viables, nos obligamos a abordar críticamente la realidad y las teorizaciones que se formulan sobre ella.

La crítica al utopismo ha conllevado siempre el necesario reconocimiento de un sujeto social, que, como tal, determina la posibilidad de una nueva realidad que debe ser abordada teóricamente. Esto último implica entender a la realidad como una construcción y, en consecuencia, como dándose. De allí el porqué de que la unidad y homogeneidad del comportamiento sociopolítico de la clase "no está nunca dado totalmente y con anterioridad, sino que se adquiere en la lucha de clases".¹⁴ El predominio del dándose en la realidad, como en los sujetos constructores, permite incorporar como dimensión al modo en que se articula concretamente la totalidad social, según sea la dinámica que desencadenen los sujetos de acción.

Pero los sujetos sociales reconocen capacidades diferentes para imponer una dirección al desenvolvimiento. Luporini observa que mientras el proletariado debe conquistar "a través de la experiencia y de la teoría" la conciencia de clase, la burguesía, por su lado, para comportarse como clase, "no necesita una conciencia de clase; basta que de hecho se comporte homogéneamente contra la clase obrera";¹⁵ lo que no excluye que en su seno tenga lugar una continua lucha "entre sus fracciones por la dirección, que al no poder ser sólo estructural, es necesariamente política".

La capacidad para imponer una direccionalidad a los procesos sociales depende, por lo tanto, de la importancia que en cada sujeto adquiera la dimensión subjetiva. Si ésta es parte de la ideología dominante, es posible que se desenvuelva una capacidad de dirección mucho más por inercia que si se tuviera que romper con la ideología dominante, pues, en este caso, se requiere inadurar la autonomía ideológica-cultural necesaria para desplegar la capacidad para construir proyectos. Recordemos lo que decía Gramsci en cuanto a que la destrucción de la unidad basada en la ideología tradicional es una condición, pues sin su "ruptura la fuerza nueva no podría adquirir conciencia de la propia personalidad independiente".¹⁶

¹⁴ C. Luporini, "Crítica de la política y de la economía política", en Giacomo Marramao y otros, *Tema marxista...*, op. cit., p. 100.

¹⁵ C. Luporini, op. cit., p. 101.

¹⁶ A. Gramsci, op. cit., p. 33.

Sin embargo, se tiene que reconocer con Gramsci que, en razón de las superestructuras, cada vez es mayor la complejidad que reviste la presentación política de las clases: es decir que el antagonismo fundamental en la producción inmediata "es mediado, organizado, gobernado", por lo que el problema de la capacidad para reaccionar (mediante la construcción de proyectos) reviste cada vez más un carácter central para comprender la historia.

No debemos olvidar que fue muy importante para que se pudiera avanzar en la crítica de la economía política que Marx, como producto de su reacción a las formas teóricas de socialismo y comunismo existentes en su época, convirtiera la figura del obrero asalariado en el tema central de su pensamiento. El desarrollo de su pensamiento económico fue de la mano con la búsqueda de un proyecto de cambio, cuyo actor era el obrero como sujeto histórico. Es así como descubre las contradicciones que con fuerza latente hacen necesarios los procesos de cambio. Luporini recuerda que fue precisamente la crítica de la política la que inspiró a Marx la necesidad de una crítica teórica de la economía. Este planteamiento coloca en el centro del debate a la relación entre la racionalidad del orden económico y la idea de intervención en dicho orden, esto es, la autonomía de la decisión y de su racionalidad,⁴⁷ que lleva a reivindicar la especificidad de lo político frente a lo económico. La capacidad de reactivación sobre la realidad exige que la racionalidad del orden económico quede subordinada a la racionalidad de construcción de proyectos y al reconocimiento de alternativas. En suma: a la necesidad de lo político.

La necesidad de lo político:

En torno de la ratio económica y la ratio política

La necesidad de lo político, cuando se plantea dentro del marco conceptual de que "el mundo del hombre es infinitamente manipulable", puede conducir al Leviatán, en razón de que por ser el gran definidor "es un manipulador exclusivo y total".⁴⁸ ¿Cuáles son los límites de esta moldeabilidad de la realidad histórica? ¿Cómo caracterizar a esta necesidad de lo político?

⁴⁷ M. Cacciari, *op. cit.*, pp. 240-241.

⁴⁸ Giovanni Sartori, *La política, técnica y método en las ciencias sociales*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 210.

El carácter necesario de una realidad se muestra con la posibilidad de autorregularse. Giovanni Sartori observa que son los economistas de los siglos XVIII y XIX los que proporcionan una imagen tangible y positiva de una sociedad que vive y se desarrolla según sus propios principios, realidad que es producto de que el propio Estado va "dejando espacio y legitimidad para una vida extra-estatal".⁴⁹

Esta constatación no hace más que reflejar un lento proceso que se ha ido moviendo, desde el reconocimiento de la armonía del hombre con su espacio (exigencia que sirve de fundamento al concepto de política entre los griegos), a la idea de construcción (una de cuyas máximas expresiones teóricas es Hobbes), para llegar a la idea de regularidad en el plano de la representación política, como es el caso de la sociedad civil. Este último estadio de desarrollo de la problemática requiere sin duda una teorización más compleja que la elaborada por Hobbes. Es Gramsci, con su análisis de la superestructura, quien representa este tipo de teorización que lo coloca en la perspectiva de descubrir la autonomía de lo político, en un momento en el cual el descubrimiento de esta autonomía puede desembocar en su método científico adecuado.

Si pensamos en la premisa definida por una realidad como posibilidad de autorregularse, lo político se configura como el nivel real desde el que se organiza la regulación entre las fuerzas. Ello significa concebir lo político como la articulación dinámica entre sujetos, prácticas sociales y proyectos, cuyo contenido específico es la lucha por dar una dirección a la realidad en el marco de opciones viables. En un plano de discusión más concreta esa dinámica se relaciona con el carácter de los mecanismos de decisión, a través de los cuales se puede hacer efectiva la reactuación sobre las "condiciones de transformación", pero que, por sí misma, no puede darle concreción a las transformaciones necesarias.

Si los sujetos sociales con capacidad de reactuación son muchos, la reactuación (entendida como construcción de la realidad) se ubica en el marco de una pluralidad de racionalidades que viene a reforzar la idea de la complejidad de la realidad objetiva, lo que muestra la necesidad de superar cualquier reduccionismo de un nivel a otro. Como sostiene Cacciari, "la discusión del Estado no es reversible a la base social o la organización política que ha sostenido o procurado su formación". La autonomía de lo político obliga a reconocer estas di-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 214.

ferencias de *ratio* (por ejemplo, entre el orden económico y el orden político), porque supone el término "de cualquier juego simplemente reflexivo entre formación social y Estado, entre decisión y totalidad de la formación social".⁵⁰

Con su diversidad de tiempos, de organizaciones y de procesos, la realidad social se armoniza "en el Estado", pero ello no debe ocultarnos el hecho de que lo político tiene una *ratio* específica (centrada en la construcción de proyectos, reconocimiento de opciones y decisión en torno de lo que es viable), que no puede reducirse a la de las otras "formas de existencia y expresión del sistema de necesidades". Las prácticas político-decisionarias aparecen en forma cada vez más rotunda, cuestionadas como estados referidos a un sujeto. En efecto, ¿a qué sujeto se refieren las proposiciones de lo político?, ¿qué sujeto confiere sentido a tales proposiciones? Interrogantes que sirven para enriquecer la crítica al "obrerismo cartesiano" que limita el movimiento social a la "*ratio* de la empresa", sin poder imaginar otras prácticas políticas y procesos decisivos que no sean sobre la base de la "sólida roca de un sujeto".⁵¹

El poder y lo político

La discusión acerca de las diferentes *ratio* específicas, según se atienda a lo económico o a lo político, ha llevado a pensar que lo político puede llegar a realizarse en juegos de movimientos de los que esté ajeno el poder. La vasta bibliografía en América Latina advierte sobre la necesidad de tener en claro esta relación entre política y poder, especialmente si consideramos una diversidad de teorizaciones sobre movimientos sociales que no rescatan la importancia del Estado ni del partido, aunque también es verdad que el pensamiento histórico de la izquierda erróneamente ha tendido a limitar su pensamiento teórico sobre lo político al ámbito estatal. Es por esta inclinación estadocrática del pensamiento teórico político de inspiración marxista que, como reacción, emerge una nueva orientación de pensamiento.

⁵⁰ M. Cacciari, *op. cit.*, p. 269.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 258-259. En esta misma dirección, podemos retomar la crítica a la base clasista de los partidos de izquierda, que se vincula con el argumento relativo al decrecimiento del proletariado industrial, así como la reivindicación de partidos y programas no clasistas, como en el caso del Partido Comunista Italiano (cf. A. Heller y F. Fellet, *op. cit.*, pp. 204-205).

Con el pretexto de alejarse de aquella deformación, con la que fundamentalmente identifica al leninismo (cuando no a todo el marxismo), esta nueva orientación perfila un tipo de análisis que no puede romper con el orden ideológico burgués imperante.⁵²

Cuando lo político es rescatado en su función de transformar a las potencialidades en construcciones viables, su contenido se complejiza. Se hace necesario distinguir reactivar sobre las circunstancias mediante la formulación de proyectos de lo que es el poder como capacidad para viabilizar proyectos. Es por eso por lo que la idea de poder es consustancial con la de construcción y reconocimiento de alternativas viables. Ello no contradice el hecho de que hoy se observan espacios nuevos de poder que son reflejo de un acelerado proceso de desestatización, a medida que surge una superestructura mediadora de los antagonismos fundamentales cada vez más compleja y autónoma, abriéndose paso a un concepto más extenso de dominio que el circunscrito a la forma estatal. Esta situación, por supuesto, no es nueva, pues, según observaba Engels, el dominio de la clase dominante puede llevarse a cabo en otras formas, como fue el caso del feudalismo desarrollado de las comunas medievales, en las que el Estado separado no existía, o existió en forma mínima o tal vez cuasi privada o no del todo pública.⁵³

Pero el poder en su dimensión vertical, como la capacidad de imposición a través de la coerción económica o por medio de mecanismos de subalternidad ideológica y cultural, simultáneamente, asume una significación más vasta, ya que, además de esta dimensión vertical (en la terminología de Sartori), se asocia cada vez más con el desenvolvimiento de una mayor autodeterminación colectiva, con la capacidad de "decisiones colectivizadas soberanas",⁵⁴ que, a su vez, se proyecta en el desarrollo de la autoconciencia personal.

Se puede concluir de lo expresado que la conciencia política se ubica en un espacio no desarrollado teóricamente, a pesar de lo afir-

⁵² En esta dirección, es importante llevar a cabo una verdadera historia de la inteligencia latinoamericana. Sin embargo, hay que reconocer que en todo el discurso desarrollado hasta ahora "lo político y la politicidad no fueron percibidos nunca verticalmente en una proyección en altura que asocia la idea de política con la idea de poder". Es que sólo últimamente "se sitúa la dimensión vertical" por entero ausente "de la idea de política, de ser público y de commonwealth". Es a partir de *El príncipe* que lo político se identifica con poder (cf. G. Sartori, *op. cit.*, p. 205).

⁵³ C. Luporini, *op. cit.*, p. 94.

⁵⁴ G. Sartori, *op. cit.*, p. 221.

mado en la *III tesis sobre Feuerbach* en el sentido de que "son los hombres los que hacen que cambien las circunstancias". Desafío del hombre que se manifiesta en la posibilidad de transformar su esencia humana (entendida "como conjunto de las relaciones sociales" (*VI tesis sobre Feuerbach*), en conciencia impulsora de esa "práctica objetiva" (*I tesis sobre Feuerbach*). El hombre no puede refugiarse en su sola condición histórica, como tampoco sentirse liberado simplemente porque se refugia en su voluntad social objetiva que se apoya en una conciencia crítica y activa.

De lo anterior puede concluirse que lo político está referido a la transformación del eje "presente-pasado" en el eje "presente-futuro", de manera de abrirse a una apropiación de la realidad desde lo que está acaeciendo en el presente mediante la construcción de proyectos. Así es como se retoma la dimensión política del conocimiento que corresponde al recorte de realidad propio de la praxis social.

Una síntesis de esta discusión puede formularse mediante los siguientes enunciados, en los que subyace la relación entre experiencia y utopía:

- Lo político es la superación de lo "estructural" a la construcción de voluntades sociales.
- Las voluntades sociales están influidas por la tensión entre la regularidad de los procesos sociales y las posibilidades de múltiples direccionalidades que éstos pueden asumir.
- La regularidad como objeto de teorización es remplazada por la direccionalidad.
- El conocimiento construido desde el campo de lo político se orienta a captar la realidad histórica como un movimiento complejo determinado por la influencia de las distintas fuerzas sociales, sin restringirse a una explicación teórica particular.
- El esfuerzo por captar la realidad tiene lugar en la sucesión histórico-temporal de las articulaciones y en el marco de las escalas espaciales donde se realiza la práctica social, mediante la cual el hombre interviene en la realidad, práctica que es en sí misma una realidad que cumple la función de activar a lo que hay de potencial en las articulaciones histórico-sociales.
- La activación de la realidad por la práctica social solamente es posible en situaciones muy bien delimitadas, ya que es en ellas donde se pueden reconocer los puntos de mayor potencialidad.

Toda la argumentación sugiere la necesidad de impulsar una revisión de la lógica con que fue construida la economía política a partir del ángulo de la construcción de proyectos por los sujetos sociales. Se trata de encontrar la correspondencia entre la lógica que rige el funcionamiento estructural de la sociedad y la lógica de construcción de direcciones posibles desde las potencialidades de cambio contenidas en las estructuras sociales.

Esta capacidad de potenciar es la forma que asume la predicción, potencialidad que consiste en conquistar el futuro mediante un esfuerzo de creación cultural en que pueda enraizar la conciencia y la voluntad por dar al cambio una dirección.

RACIONALIDAD Y TOMA DE DECISIONES

En este marco problemático surgen las preguntas acerca del modo de articular decisión y realidad social, preguntas que constituyen el meollo de las reflexiones sobre lo político, desde cualquier postura ideológica que se asuma, ya sea revolucionaria o conservadora.

La lógica o racionalidad de la decisión es lo central desde lo político. Consiste en reconocer, primero, las opciones que se presentan y, después, resolver sobre la opción para imponer un proyecto. Las discusiones sobre el proyecto conducen al corazón mismo de la autonomía de lo político, que implica, para algunos como Schmitt,²⁵ tener que impulsar e identificar los alineamientos entre "amigos y enemigos", pero donde lo fundamental no es el contenido que pueda asumir la relación (por ejemplo éste puede ser de naturaleza económica, moral, religiosa, cultural, etc.), sino la intensidad de la "unión o de la separación, de la asociación o de la disociación". Esta dialéctica ocupa un espacio propio en la sociedad, pero su rasgo esencial es la presencia de la voluntad de construir una realidad nueva en la que se alcance la propia identidad como sujeto social, sus alianzas y conflictos frente a las que son objetivamente sus enemigos, por lo cual la construcción del futuro pasa por la hostilidad y derrota de aquel actor que se constituye en el obstáculo para su propia realización. En este sentido, lo político deviene en la transformación de una visión de futuro en una dimensión de la actividad práctica en el presente.

²⁵ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios, 1984.

Por ello es que la dialéctica "amigo-enemigo" refleja, en lo más profundo, la dialéctica futuro-presente: la transformación del futuro en presente de conformidad a la exigencia de la opción concreta que se haya elegido.

Si lo político desplaza el problema desde los contenidos (económicos, culturales, religiosos, etc.) al problema de la posibilidad real de constituir alineamientos entre los hombres, puede afirmarse con Schmitt que "extrae su fuerza de los más diversos sectores de la vida humana". O, como dice Marrao,³⁶ "lo político no constituye el cénit de un supuesto movimiento ascendente del proceso social, sino el modo de ser del proceso mismo entendido en toda su complejidad e integridad".

Pero lo dicho implica como esencia la capacidad de distinguir en las situaciones históricas concretas lo que es posible objetivamente, ya que no hacerlo es síntoma de "caducidad política". Ésta puede traducirse en la incapacidad para vislumbrar, en el contexto de horizonte histórico, los caminos viables para avanzar, esto es, enfrentarse con lo que P. Freire ha llamado "lo inédito viable". O bien, prescindiendo de la historicidad del presente, asumir como posible lo que ya es pasado. Schmitt se refiere a esta situación de "caducidad política" cuando observa lo que ocurrió en vísperas de la Revolución francesa. "En una Europa presa de la confusión, una burguesía relativista trata de convertir a todas las culturas exóticas en objeto de su propio consumo estético". Antes de la Revolución de 1789 la sociedad aristocrática había desfallecido en anhelos bajo las imágenes del "hombre bueno por naturaleza".³⁷ Tocqueville, en su *Ancien régime*, también describe esta situación.

En realidad, el problema consiste en que la capacidad de distinguir enemigos y, por consiguiente, las alternativas de fuerza que se presentan para avanzar, dependen de la claridad del proyecto de futuro que se tenga. Éste es sin duda uno de los rasgos del genio de Lenin, para quien "no existen situaciones absolutamente sin salida", a diferencia del análisis puramente académico que se diluye en el pasado, o bien que se frustra en sus complicaciones para rastrear el futuro.

De acuerdo con este razonamiento, no podemos circunscribirnos a un concepto de historia que se identifica con el planteamiento de

³⁶ Cf. Giacomo Marrao y otros, "Dialéctica de la forma y ciencia de la política", en *Teoría marxista de la política*, op. cit.

³⁷ Carl Schmitt, op. cit., p. 86.

que cada sistema tiene "una génesis".¹⁶ No solamente estamos obligados a subordinar el tiempo cronológico al tiempo histórico, sino que, más aún, estamos obligados a un drástico cambio de perspectiva, ya que "la historia se construye a partir del carácter sistemático del presente", lo que implica un rechazo al historicismo y su remplazo por lo que llamaremos la historia pertinente para entender la situación de presente como el momento de la realidad desde el cual se activan sus potencialidades para avanzar hacia una utopía, ese "inédito viable". La voluntad de construir, a través de la definición de proyectos de sociedad, se convierte en un criterio de lectura del pasado. No interesa todo el pasado, solamente aquellos aspectos que puedan servir de base para impulsar procesos de transformación. Estamos situados en la perspectiva de que la lectura de la realidad queda subordinada a una exigencia de futuro.

Pero la relación, por una parte, entre la realidad como producto histórico y, por otra, la exigencia de futuro que implica una decisión, plantea un problema complejo. Si el futuro es una construcción en oposición a lo que sería la naturaleza de la predicción (como ha dicho Marx, no hay que anticipar el futuro, sino exacerbar las contradicciones del momento), se trata de un esfuerzo netamente político, vale decir moldeable, que no esté sujeto a un curso mecánico de la realidad histórica. El destino es un problema político, lo que supone que las decisiones no pueden ser neutras aun cuando se parta del supuesto de que la realidad está sometida a regularidades que no son el producto de los hombres. Parafraseando a W. Rathenau, toda la realidad deviene en política cuando es pensada desde el futuro.

En esta línea debemos plantearnos el problema de la relación entre procesos decisorios, que involucran opciones, y una realidad (por ejemplo, el orden económico-social) que puede estar sometida a leyes fundamentales que regulan su desarrollo. No se establece ninguna contradicción, ya que el poder decidir significa potenciar una dirección del desarrollo que resulta objetivamente posible en tanto se contiene en el curso de su desenvolvimiento. No obstante, es evidente que la consideración de la decisión supone aceptar que la realidad sociohistórica, en términos genéricos, no está sujeta a una lógica tal que su dinámica conduzca inexorablemente hacia ciertos estadios ya predeterminados. En este contexto, la decisión no es un simple reflejo que está condicionado por la realidad sobre la cual se

¹⁶ Cf. G. Murraman, *op. cit.*

quiere influir, pues reviste autonomía que expresa la presencia de una voluntad de construcción de una utopía objetivamente posible: esto es, que se deriva, como afirma Cacciari, "de estrategias —objetivos indisolublemente vinculados a ideologías y valores".⁶⁰ Lo expresado no supone que la autonomía de la decisión se pueda proyectar, como pretende Schmitt, a una autonomía de toda la historia de lo político. En cualquier caso queda marcado un rasgo de la realidad sociohistórica: su carácter de realidad abierta, no totalmente determinada, lo que puede ilustrarse con el debate sobre la teoría acerca del derrumbe capitalista.

En efecto, si tomamos como base la famosa "ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia", formulada por Marx en *El capital*, podemos observar que "en tanto tal" está frenada por causas que la "contrarrestan y neutralizan", de modo que se transforma en una tendencia cuya vigencia absoluta, según lo afirma el propio Marx, está "contenida, entorpecida", asumiendo su plena demostración en el largo tiempo del modo de producción capitalista. De manera que la dirección que manifieste el desarrollo del sistema será resultado, en opinión de M. Dobb,⁶¹ del conflicto de la tendencia y de las fuerzas en sentido contrario. En esta misma línea de razonamiento, P. Sweezy observa que si tanto "la composición orgánica del capital como la tasa del plusvalor son variables [...] entonces la dirección en que la tasa de ganancia cambiará se hace indeterminada".⁶²

La significación de estos comentarios reside en que abren el camino para que los elementos subjetivos adquieran toda su influencia, ya que las tendencias objetivas sólo tienen sentido como premisas de la lucha de clases. Por lo tanto, el desenlace del choque "no se puede prefigurar por anticipado", lo que plantea que el conocimiento social, en la medida en que el dato subjetivo no puede ser calculado, "jamás se puede cerrar con la predeterminación del desenlace del proceso".⁶³ En este marco, cabe preguntarse con Colletti si ante el hecho de que el conocimiento social permanece inconcluso "se puede llamar verdaderamente ciencia".

Sin perjuicio de la validez de las argumentaciones estructurales,

⁶⁰ Cf. Massimo Cacciari, "Transformación del Estado y proyecto histórico", en G. Marramao, *Teoría marxista de la política*, op. cit., p. 240.

⁶¹ Maurice Dobb, citado por Lucio Colletti en *El marxismo y el derrumbe del capitalismo*, México, Siglo XXI, 1978, p. 37.

⁶² Lucio Colletti, op. cit., p. 38.

⁶³ *Ibid.*, p. 39.

especialmente en las condiciones definidas por el largo tiempo, estamos colocados en un punto del debate en el que comienza a ser desplazado por el discurso fundamentado en razones políticas. La historia de las explicaciones teóricas sobre la crisis del capitalismo es un ejemplo de lo que expresamos. Esto significa que la realidad se enfrenta cada vez más con un reto de construcción, es decir, como un objeto político. En la misma medida en que el discurso teórico deviene discurso político, la verdad del primero se transforma en la posibilidad de hacer viables las construcciones que propone el segundo. En este sentido, más que interesar el problema de la correspondencia (en la acepción de lo que se entiende por verdadero), lo que importa es la cuestión de cómo hacer que lo potencial se llegue a plasmar en realidad material, en proyectos de realización efectiva, para convertir al futuro en contenidos del presente de este modo transformado. En este discurso no hay verdad o falsedad; lo que hay son posibilidades de proyectos capaces de potenciar nuevas realidades, o bien que no alcanzan a tener esta virtud.

En este marco, el problema de los valores, y en particular el de la ideología, tiene que pensarse desde el ángulo de las posibilidades para transformarlo en historia dominante, en oposición a aquellos que no llegan a serlo. No pueden continuar siendo analizados desde la estrecha perspectiva de la llamada "falsa conciencia", pues, como con razón advierte Marramao, son "un vehículo con el que los hombres llegan a darse cuenta del mundo histórico social que los rodea". Más aún, en particular la ideología es el "modo de ser de la realidad misma en cuanto organización y estructuración de la actividad de los individuos sociales". De ahí que el problema en el discurso político no se plantee entre saber y no saber, verdad o error, sino entre saber pero no querer, o entre querer pero no saber. Para este tipo de conocimientos importa más aprehender opciones que explicar; por lo que el pensar político cumple el papel de constituirse en nuestra propia condición histórica.

2. EN TORNO A LA NATURALEZA DEL PENSAMIENTO*

Se busca problematizar en torno al conocimiento centrado en lógicas cognitivas desde una idea de relación más incluyente con planos de realidad; de esta manera, resolver el esfuerzo de colocación del sujeto y de sus constructos en un momento histórico que trasciende cualquier objeto particular.

DIALÉCTICA DE LA INSTALACIÓN APROPIACIÓN DEL MUNDO Y LA RACIONALIDAD DE SU DISCURSO (EN TORNO DEL SIGNIFICADO Y FUNCIÓN DEL PENSAMIENTO CATEGORIAL NO PARAMETRAL)**

El planteamiento fundamental del libro *Los horizontes de la razón*¹ se sintetiza en la idea del pensar categorial, expresión particular de logos, cuya función básica es romper lo que bloquea nuestra mirada e imaginación, aquietando el espíritu en la tranquilidad de las inercias mentales. Para ello se requiere partir de un concepto de realidad que trascienda a la realidad como objeto en un nuevo concepto de ésta como horizonte de posibilidades, que se corresponda con la exigencia de que la realidad se construye; de manera que la relación con ella se fundamente en concebirla como ámbito de sentidos en cuyos cauces hay que situar las conductas y las experiencias. De ahí que tengamos que tener claro que en toda realidad se conjuga lo que tiene de cristalizado con los esfuerzos de construcción, por eso la historia hay que leerla como una experiencia de presente.

Ello obliga a elegir siempre como punto de partida del pensamiento

* Para el desarrollo de este apartado se seleccionaron tres textos de Hugo Zemelman: *Sujeto: Existencia y potencia*, Barcelona, Anthropos/CRIM/UNAM, 1998; *Los horizontes de la razón*, II, *Historia y necesidad de utopía*, Barcelona, Anthropos/El Colegio de México, 1992; *Voluntad de conocer: El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*, Barcelona, Anthropos/Ipsical/Centro de Investigaciones Humanísticas/Universidad de Chiapas, 2005.

** Tomado de Hugo Zemelman, *Sujeto: Existencia y potencia*, Barcelona, Anthropos/CRIM/UNAM, 1998, pp. 55-116.

¹ Hugo Zemelman, *Los horizontes de la noche*, vols. I y II, op. cit.

la situación del hombre en el mundo de su actualidad, esto es, cómo transforma su época en experiencia para, desde las enseñanzas de la historia, colocarse ante el futuro que no es sino la potenciación de lo dado. El tema de fondo es la relación entre conciencia y método.

Desde la perspectiva de transformar la historia en experiencia actual para enfrentar la construcción del futuro.

Desde el concepto de *logos* que rige la relación con la realidad externa al sujeto, lo que decimos significa construir el lenguaje pensante, no solamente de comunicación. Pues si el punto de partida es el momento del hombre en su actualidad de presente, significa enfrentarse a sí mismo en los distintos momentos por los que atraviesa en su vida, en virtud de su necesidad de realidad desconocida: he aquí la necesidad de utopía. De lo que resulta que es más importante ésta que la verdad, en la medida en que impulsa a hacer de la época una experiencia posible y, desde ella, cómo hacer del mundo un contenido de vida.

Lo que nos coloca en el contorno que contribuye a la liberación del espíritu, en la necesidad de horizontes desde donde poder instalarse, rompiendo con los cercos parametrales. Significa colocarse frente a la historia del hombre como la aventura por construirse como sujeto, haciendo madurar la conciencia de la sombra escondida en la luz: toparse con los límites, abrir puertas y reconocer desde ese umbral el espacio ya establecido. Finalmente, discutir lo dado desde dos exigencias: desde la cosa en sí y la *lebenswelt*, como expresiones de contorno siempre desafiante para cualquier orden de realidad y del sujeto.

Debemos recuperar la función del pensar categorial: el rompimiento de los límites, que opera en el mundo de la dialéctica cierre-apertura, que se puede resumir en los siguientes pares de opciones:

- Conformidad con lo dado.
- Homogeneización del pensamiento con base en el predominio de la racionalidad tecnológica.
- Conocimiento codificado.
- Ocultamiento del movimiento de la realidad.
- Necesidad de realidad.
- Pluralidad de lenguajes.
- Transformación del conocimiento en conciencia y voluntad de historia.
- Ampliación de la realidad cognitiva.

En el trasfondo de este juego entre dicotomías se oculta la necesidad de distinguir entre formas de pensar y mecanismos de apropiación de la realidad, a fin de plantearse la construcción de lenguajes pensantes. La función de éstos consiste en rescatar cómo hacer presente la necesidad de realidad y de futuro a partir de la voluntad de ubicarse en el mundo, de manera de colocarse en la problemática de cómo educar la mente concebida como el desarrollo de la capacidad de ver antes que de explicar.

Para lo anterior se tiene que romper con las limitaciones del sujeto atrapado en la lógica de las determinaciones y de las condiciones de validez. O sea, hay que distanciarse de la razón instrumental para reforzar la idea de formarse de manera de ser capaces de ubicarse en el momento de la historia. Esto es valorar la conciencia de ruptura como la forma de conciencia fundante del hombre.

La idea central en que se apoya esta razón abierta es su trascendencia, respecto a lo determinado, con base en la necesidad de lo indeterminado, planteamiento que desemboca lógicamente en la formulación de una razón articulada capaz de conjugar las funciones cognitivas con las gnoseológicas, por lo cual requiere un lenguaje de pensamiento de naturaleza constitutiva, que no se identifique con el lenguaje de comunicación. Es el lenguaje de significantes como el propio de la razón abierta, o pensar no parametral. Lo que decimos se corresponde con un concepto de *logos* de la historia como horizonte de construcciones posibles que no reduzca la legitimidad del pensar y del conocimiento al orden, ni el orden a la posibilidad de realización de vida en el plano puramente individual.

Algunas implicaciones de lo expresado tienen relación con el sujeto y sus espacios, tanto más cuanto la discusión gira en torno al enriquecimiento de la capacidad de pensar del individuo concreto. Pero si esta capacidad se corresponde con un lenguaje, cabe preguntarse acerca de la naturaleza de éste, que implica tener que aclarar antes que nada en qué consiste la relación con la "externalidad" en cuyo marco tienen lugar el pensamiento y su expresión.

En este sentido, debemos reconocer como punto de partida que si la realidad es una articulación en movimiento (o, tal vez, para decirlo de manera más precisa, que para que la cosa particular pueda entrar en movimiento requiere articularse con otras determinadas), puede reconocer distintas modalidades de concreción, diferentes especificaciones que desafían al pensamiento para reconocerlas. Ello plantea la

atención en el movimiento de los límites (conceptuales y empíricos), traspasando el encuadre propio de una lógica de determinación entre factores.

En efecto, debemos analizar diferentes modos de darse el límite de lo cognoscible, ya que se puede dar en el marco de la lógica de determinaciones (o de la explicación), o bien en un marco diferente que sea inclusivo de aquél; pues según sea una u otra la situación será la naturaleza del lenguaje del pensamiento. Se pueden dar modalidades como las siguientes:

- a) el lenguaje como experiencia del mundo (giro lingüístico);
- b) el lenguaje como realidad del mundo (giro hermenéutico);
- c) el lenguaje como movimiento del colocarse ante el mundo.

En otras palabras, quedarse en el interior del campo semántico, o bien trascenderlo para recuperarlo desde fuera de sus límites. De ahí que sea necesario examinar si hay o no indicios de que el hombre está pasando a otro paradigma en lo que significa la forma de concebir el razonamiento y la ciencia.

Ha sido la preocupación central de nuestra investigación² el concepto de necesidad que nos emplaza a nuevos desafíos para la construcción de conocimiento. Se podría afirmar que el concepto de lo necesario puede asumir distintas acepciones, tales como:

- a) Entender a la necesidad como expresión de la incompletud de la realidad dada que sirve de base a la idea de la inclusividad de lo indeterminado.
- b) Como expresión de opciones posibles con base en visiones utópicas que sirven de apoyo a la idea de construcción de la realidad, que supone una necesidad de futuro.
- c) Lo necesario en relación con el mundo de vida del sujeto que se manifiesta en la necesidad de realidad en que apoyar el desenvolvimiento de la subjetividad del mismo.

Las dos primeras acepciones expresan la necesidad de darse; por lo mismo son modalidades de construcción de la relación de conocimiento, en tanto premisa de la apropiación cognitiva y gnoseológica; en cambio, la tercera acepción está referida a la inserción de lo dado

² *Ibid.*

en un horizonte histórico. Las dos primeras acepciones son verdaderos desafíos para el pensamiento, mediados por la transformación de la experiencia, propia del mundo de vida, en estímulo de aquél.

En términos generales, lo necesario constituye un reto de potenciación de la capacidad de pensar del sujeto concreto, que se traduce en cambiar el ángulo aceptado desde el que se organiza la lectura de lo determinado.

Lo dicho se traduce en colocarse fuera del ángulo a partir de su reconocimiento, lo que supone, primero, fundamentar la actividad de pensar en la exigencia de incompletud y de que siempre se dan opciones posibles; pero lo dicho no solamente como simple desafío epistemológico sino mediante su reformulación en el marco del mundo de vida, lo que obliga a volver a él en términos de sus componentes (tanto los volitivos, afectivos, axiológicos, como los estrictamente cognitivos). Todo lo cual conduce a tener que responder la pregunta: ¿cómo abordar el mundo de vida de manera de manejar la posibilidad de que el sujeto pueda objetivarse frente a él mismo?

En esta dirección, reviste significado el papel de las categorías como mecanismos que facilitan objetivarse ante la subjetividad cotidiana; saber desentrañar en qué consiste esa subjetividad desde el punto de vista de sus efectos sobre la objetivación del mundo de vida. Ya que éste se puede expresar en la gestación de una capacidad de abstracción que permita pasar de lo conocido a lo desconocido, facilitando trascender los límites de la estructura dada del mundo de vida hacia un ángulo de lectura que, de manera explícita, lo incluye con todas sus particularidades. Es la función de un lenguaje de significantes, pero como parte de la creatividad en el uso del lenguaje natural, no de los lenguajes formales, lo que plantea el uso de dicho lenguaje para avanzar en la objetivación del sujeto.

Desde esta perspectiva, consideramos que se puede valorar la constitución de los lenguajes simbólicos, en cuanto potencian el desarrollo de facultades del sujeto para que pueda utilizar el lenguaje en términos de significantes. Diremos que el lenguaje de significantes conforma una estructura conceptual sin denotaciones claramente delimitadas. Pero volveremos sobre el tema más adelante.

Esta argumentación se apoya en la creencia de que si se dan síntomas de un cambio paradigmático, debemos examinar cuáles son estos indicios, por una parte y, por otra, la recuperación del sujeto concreto en tanto pensante, la que indefectiblemente debe transfor-

marse en el núcleo de la discusión epistemológica, más allá de lo que podría describirse como la polémica entre el paradigma de la conciencia y del lenguaje. En efecto, estamos situados en la problemática de trabajar con cierta capacidad de significación (disociándola de la denotación), que rompa con los límites de determinados campos semánticos, como puede ser el caso del discurso de la ciencia, con todo lo que lleva consigo: concepto de razón, de conocimiento, de realidad, de verdad, para lo cual, antes que nada, debemos saber ubicarnos en esos campos, ya que es la condición para después poder romper con sus parámetros.

De ahí que la problemática, en un primer momento, el que es propio de la organización de un discurso intelectual, se expresa en la conformación de nuevos ángulos de pensamiento, o bien en saber reconocer a los vigentes, antes que plantearse el problema de la comunicación de enunciarlos. Esta constitución de ángulos la relacionamos con la capacidad del sujeto para pensar históricamente.

Por eso consideramos que la historicidad del pensamiento está relacionada con la problemática de ubicarse en campos semánticos y con el uso del lenguaje como capacidad de significaciones nuevas, detrás de lo cual está la intención de rescatar al sujeto concreto como sujeto pensante y con capacidad de acción, rescate que asume una dimensión dramática en el contexto sociocultural actual que dificulta, o hace imposible, la realización cabal de este propósito.

Indicios del tránsito hacia un nuevo paradigma

En relación con la presencia de indicios de que estamos en el tránsito hacia un nuevo paradigma, se puede mencionar la creciente incorporación de dimensiones no cognitivas, como lo son las exigencias gnoseológicas que se traducen en la importancia cada vez más significativa de las visiones de futuro, y que se corresponde con la problematización del concepto de determinación y de inclusión de lo aleatorio.⁴ Pero también se encuentra la urgencia por disponer de un

⁴ En relación con la exigencia de lo indeterminado como fundamento de toda una forma de razonamiento, que trasciende, pero sin negar, el paradigma de las determinaciones, es pertinente considerar el planteamiento de Popper acerca de la indeterminación en la ciencia (cf. K. Popper, *El universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo. Post scriptum a la lógica de investigación científica*, vol. II, Madrid, Taurus, 1986).

conocimiento que sirva para enriquecer nuestra capacidad de acción, no solamente en la acepción de las tecnologías, sino que respalde la actitud de construcción del sujeto partiendo desde el plano de lo cotidiano; por lo mismo, concebir el conocimiento como un esfuerzo gnoseológico, ya no orientado hacia los dinamismos constituyentes.

Las teorías, más que representar al mundo, constituyen redes para capturarlo, idea de captura que se ha terminado por reducir a la lógica de determinaciones, pero que bien puede asumir otras modalidades, pues, como con razón observa Popper, no se puede afirmar, en ningún momento, que el mundo esté determinado, ya que es "la propia teoría la que tiene ese carácter que he llamado determinista *prima facie*" (*ibid.*, p. 66). En este sentido, hay que cuidarse de no reducir "el mundo" a categorías que son, en estricta acepción, mentales, de modo tal que la estructura de la mente pensante se aplique como calco a esa realidad complejísima, y, por lo mismo, con alta posibilidad de ser extraña a esa estructura del razonamiento que obedece a la lógica de encontrar respuestas a preguntas que sirvan para fijar un orden.

Podríamos estar ante la situación de que las preguntas que formulemos, en la medida que conllevan una estructura lógica a la cual se tengan que ajustar las respuestas, impongan un orden a una realidad irracional desde los parámetros del razonamiento del hombre; o bien que sea racional, pero de acuerdo con otras categorías. En ese marco, Popper plantea que nuestros esfuerzos por teorizar "pueden ser un intento por racionalizar lo único, lo irracional, en términos de leyes universales hechas por nosotros mismos" (*ibid.*, p. 69).

Pero donde se observan más claramente los riesgos de imponer una racionalidad a una realidad ajena y distinta, desconocida en su estructura más profunda, es en el esfuerzo por limitar la propia racionalidad del hombre a la estructura del lenguaje, ya que de ello se desprende la necesidad de cuestionar la relación sujeto-predicado, pues "el mundo no tiene necesariamente una estructura de sujeto-predicado, o que este formada por sustancias que tienen ciertas propiedades" (*ibid.*, p. 66); de lo que se concluye que debemos plantear una forma de razonamiento que no se restrinja a los límites de la racionalidad de un *logos* centrado en un particular modo de pensar-decir, sino, por el contrario, que se abra a la mayor complejidad de lo real: su indeterminación.

Popper, con su crítica a la prueba y al determinismo, ha puesto de manifiesto los límites del paradigma de las determinaciones, contribuyendo a acercarnos a un paradigma diferente, que, fundado en lo indeterminado y en lo potencial de lo real, permita una mejor solución a la compleja dialéctica del hombre en su relación con el mundo que lo rodea: saber instalarse en él y también conocerlo. Lo que nos ubica fuera del horizonte epistemológico de la tradición cartesiana y kantiana, de manera de enfrentarnos a una situación desconocida, que nos desafía a una búsqueda del propio hombre desde la inextricable profundidad de una "realidad-mundo", que no se sujeta fácilmente a ese modelo de *logos*. La puerta de entrada puede ser la forma de razonamiento con sus exigencias internas de estructuración, pero sin que se circunscriba a ser el reflejo de otras lógicas, como las del lenguaje, o bien de ciertas situaciones descriptibles en el plano fenomenológico (por ejemplo la de los sistemas). El problema es más profundo: lo indeterminado de la realidad obliga a rescatar la libertad del hombre en su condición de ser histórico. Y ello conduce a entender el esfuerzo de pensar también como un esfuerzo de colocarse en el mundo: saber preguntar lo que no sabemos y saber forjar utopías que potencien nuestro despliegue como individuos.

Nos aproximamos a ciertos tipos de requerimientos propios del discurso simbólico como forma de conocimiento. ¿Se pueden extraer, acaso, categorías epistemológicas que sean extrapolables desde el discurso de la literatura y del arte?

La realidad constituyente obliga a formas de razonamiento no limitadas a la descripción de productos. Estamos enfrentados a trasladar la discusión desde los instrumentos y lógicas propios del ámbito de los constructos teóricos (con el predominio correspondiente de la lógica de determinaciones) al ámbito de las aperturas del pensamiento (con el predominio de lo indeterminado como expresión de la necesidad de contenidos posibles). Nos ubicamos en un horizonte donde son indisociables la necesidad de razón y de soñar, una ampliación de las facultades del hombre que contrasta con un contexto que, a la vez que fáustico, es inhibitorio.

Por eso el replanteamiento en las formas de razonamiento tiene que darse desde los ámbitos en que se articulen la actividad de poder colocarse ante la realidad y ésta como orden estructurado; de ahí la importancia de incorporar a la discusión epistemológica la cuestión de los espacios de la inercia y de buscar las formas de estar alerta. Ello nos enfrenta con el hombre reactuante ante sus circunstancias, en oposición a la problemática de las lógicas objetivas que resultan conformadas en términos del poder.

Mantener la lucidez del pensar ante el cambio, o la capacidad de pensar por sobre el error y lo que se desconoce, vincularse con los espacios de vida del sujeto, es la función del pensar categorial y de su lenguaje.

Desafíos del contexto

Un razonamiento que busca abrirse al movimiento nos acerca a lo inédito, a lo todavía por conocer, como paisajes por donde camine el sujeto consciente, pero que se enfrenta a un contexto engañoso que, por una parte, nos muestra la riqueza de un mundo en expansión, pero, por otra, lo aprisiona en la banalidad escondida detrás de la sofisticación tecnológica, cuyo significado, en definitiva, es simple manipulación, donde el sentido de vida se reduce a la mecánica reproductiva de un presente, cuyo contenido no es sino la posibilidad de un hacer que todavía permanece desconocido, pero que a pesar

de ello conforma un contenido de realidad: el que se limita a lo practicable.

En este sentido, tenemos que recordar a García Bacca cuando se pregunta "¿cuál es, pues, el fin del hombre actual?" y agrega: "si el autor lo supiera de buen saber, y supiese decirlo en buen castellano, y consiguiera poner en claro lo que, profunda y confusamente, sentimos todos en cuanto irremediablemente actuales, no creo hubiera, durante un siglo, suficientes premios Nobel que otorgarle". Y se responde a manera de conjetura: "el fin del hombre, en cuanto actual, es la omnimoda disponibilidad"¹. Esta disponibilidad, especialmente en la lógica económica dominante, es reducida a recurso o, para decirlo de manera ramplona, pero que da un claro indicio del espíritu del discurso dominante, a capital humano, el que como tal encuentra su "fin" en los parámetros de la simple reproducción económica del sistema de producción.

Lo anterior configura el marco donde el discurso económico encuentra afinidades con el discurso del orden: la realidad es la construcción de lo posible en términos de sus parámetros, los que no se cuestionan, porque hacerlo significaría romper con toda noción de realidad. El contexto actual de globalización económica complica lo que decimos en la medida en que, hasta dentro de sus parámetros, pierde sentido de realidad, o bien ésta se muestra como la realidad exclusiva de grupos sociales particulares. A este respecto, cabe mencionar la pérdida de encarnación efectiva del discurso de la globalidad económica, el cual se limita a una manipulación estadística, excepción hecha de estos grupos. En contraposición, lo que alcanza expresiones concretas, dramáticas e insoslayables, es la pérdida de determinados valores sociales, entre éstos la necesidad de lo colectivo, que contrasta con el hecho de que se producen situaciones de pobreza y de marginación que, para poder enfrentarse y superarse, requieren esfuerzos colectivos (pensamos, no obstante, que la fuerza de lo colectivo se encuentra siempre, aunque en estado potencial). Esta problemática, desde el punto de vista del razonamiento, es parte de un sesgo mayor del pensamiento, como es la pérdida de las dimensiones ocultas de la realidad, circunscribiéndose el pensamiento a lo "inexorable", de conformidad con determinados presupuestos del razonamiento: énfasis en la descripción de los productos históricos, dejando de lado a lo constituyente.

¹Juan David García Bacca, *Kingia de la técnica*. Barcelona, Anthropos, 1987, p. 51.

Desde esta perspectiva retomamos la crítica al marxismo de autores como Castoriadis y Lyotard, en cuanto señalan su deformación positivista, o bien, como se ha dicho, la crítica al marxismo como "secularización de la vieja teología soteriológica de la historia, en orden a lo que se ha sustentado la creencia [...] en el paso necesario, en un momento dado de la historia, del capitalismo al socialismo".³ Esta crítica refleja la necesidad de recuperar lo que concierne a la subjetividad social constituyente, en vez de darla por resuelta en la simple contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, que, en tanto situación objetiva, reviste también un carácter subjetivo que se manifiesta en la recuperación de la subjetividad, que obliga a una forma de razonamiento que trascienda el plano de los productos históricos para ahondar en sus dinanismos constitutivos.

Lo anterior se refiere al pensar constituyente o categorial que enfrenta los peligros de los reduccionismos, pero, además, del pragmatismo y de la inercia mental. El primero es expresión de lo que es la realidad cuando se la concibe en función de un enfoque instrumental, mientras que el segundo es manifestación de lo posible como mínimo. Ambos tienen en común el rasgo de reflejar el supuesto de inexorabilidad de lo que es ajeno al individuo concreto, aunque también se muestra en la paulatina transformación de la inteligencia en una inteligencia institucionalizada que es funcional a las lógicas instrumentales de la racionalidad tecnológica, pero especialmente funcional al contexto dominante, ya que, en la medida en que no se cuestionan sus parámetros, facilita desarrollar un pensamiento y las consiguientes actitudes de conformidad y sumisión. Una forma de comportamiento carente de utopía donde en aras de lo posible de hacerse se abandonan los valores con los que comprometerse; carencia de una visión de futuro que se conforme como desafío tanto para el pensamiento como para la acción; he ahí la debilidad creciente de lo político como dimensión de la vida social. Se puede establecer un vínculo de afinidad entre la idea de la subjetividad constituyente y la "imaginación radical" de la que hablara Castoriadis. Hay que volver a recordar la distinción de la política como utopía y de la política como simple tecnología de poder.

El gran desafío que se plantea es poder traducir en un discurso coherente las exigencias complejas de la realidad, sin que esto sig-

³ Jacobo Muñoz, "Introducción" a *¿Por qué filosofar?*, de Jean-Francois Lyotard, Barcelona, Paidós, 1989, p. 37.

nifique restringirse a la constatación de las regulaciones sistemáticas dominantes, que conforman la cara visible de aquél, sin cuestionar los parámetros que rigen las formas mediante las cuales se aborda la realidad, como puede ser el caso de Luhmann.

En este contexto, se constata una inadecuación entre las lógicas del discurso económico y tecnológico respecto al trasfondo cultural, que, por lo mismo, en vez de expresar, encubre; entre el discurso político-ideológico y las potencialidades culturales, que se desconocen o desprecian; entre la lógica de comunicación, limitada a lo estrictamente instrumental al mercado, y la función de otros lenguajes para construir, por una parte, nuevas modalidades de comunicación, pero también, por otra, diferentes tipos de relaciones con la realidad.

¿Cuál es el síndrome problemático del sujeto en el tránsito del siglo XX al XXI, más allá de su condición de ser un producto histórico? La pregunta tiene que ver con la apropiación de la historia, ya que hasta nuestra época la historia se encontraba en el estar o existir en un momento, en el mismo hecho de ser un producto en una época determinada. Ahora, en cambio, a partir del develamiento de que la historia no es unitaria y que no hay tal progreso indefectible, se plantea la cuestión de cómo es que se produce el individuo históricamente, sin que se pueda encontrar una respuesta en los marcos de una lógica lineal, como la que tuvo lugar desde la Ilustración, y que dominó todo el siglo XIX y gran parte del siglo actual, cuando se consideraba a la historia humana "como un progresivo proceso de emancipación, como la realización, cada vez más perfecta, del hombre ideal".⁶

Con la crisis de este concepto de historia también se problematiza lo que significa vivir históricamente, pues del facilismo de reducirlo a encontrar lo nuevo pasamos al desafío de tomar conciencia de la base desde la que forjamos la noción de futuro, que ha dejado de ser unilineal. El progresivismo histórico supuso como sujeto a la humanidad, que se identificaba con la especie humana, donde no había cabida para la heterogeneidad; pero ahora pasamos a una concepción de la historia que contiene los múltiples espacios del individuo múltiple. O sea que el concepto de historia nos obliga a colocarnos ante los espacios concretos del hombre, de cada hombre, y a la incorporación de la idea de construcción en múltiples direcciones. Solamente siendo históricos el hombre puede dejar de ser el solitario en que se está convirtiendo.

⁶ Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 74.

Debemos plantearnos la recuperación de la totalidad, por cuanto para construir la historia debemos romper con el aislamiento que conlleva la fragmentación económica, social, política y cultural. Esta recuperación no tiene relación ninguna con la exigencia de unidad, como es la que se identifica con la idea de "la" humanidad o con la de "el" progreso. La totalidad en que pensamos consiste en que la multiplicidad de sentidos tiene que traducirse en determinadas opciones de construcción.

La multiplicidad alude a una potencialidad de sentidos posibles de desenvolvimiento, mientras que la unidad lo hace a una visión utópica que, en el contexto de aquélla, impone una unidad de sentidos en tanto exigencias de construcción. Esta exigencia se aclara cuando la analizamos en términos de que la construcción de la realidad, para que sea viable, requiere ser pertinente al contexto. En consecuencia, la unidad de sentido en que pensamos es un reflejo de la necesidad de recuperar la historicidad, que se disipa en lo fragmentario, en la multiplicidad sin atadura con base en una opción valorica, lo que no significa desconocer que ocurre en el campo de lo incierto; de ahí que esta exigencia de unidad tenga cabal expresión en la tarea de la construcción, más que en la de la búsqueda de la verdad.

Sostenemos que importa más el horizonte de posibilidades que la verdad como una reafirmación de lo incompleto, aunque en la perspectiva de la inconformidad con lo dado. Más que pensar en el progreso debemos pensar en permanecer abiertos a lo por-venir, siempre indeterminado, pero a la vez necesario en su ad-venir. No puede extrañar, entonces, que la tarea en el plano del pensamiento se ubique en el campo problemático de la conciencia histórica que consiste en colocarse ante el mundo.

De lo anterior se desprende que la construcción de un pensar constitutivo, o categorial, supone la ética del sujeto lúcido; también se podría decir una antropología-epistémica de la razón abierta-fundante, en la medida en que rompe con los parámetros dominantes preestablecidos (por ejemplo políticos, tecnológicos, institucionales y, desde luego, culturales).

En el plano de la relación de conocimiento, la construcción de este pensamiento plantea el redescubrimiento del mundo en términos de una relación de conocimiento construida con base en múltiples lenguajes, los cuales convergen en el concepto de un sujeto potenciado como aquel que se reconoce en su historicidad, en su concreción

incompleta, pero que define como su desafío poder concretar la posibilidad de opciones. Por eso la significación de la inconformidad ante lo dado es concebida como incompletud.

Las reflexiones anteriores tropiezan con los obstáculos propios de un contexto caracterizado principalmente por lógicas operativas. La técnica conforma roles funcionales que definen cierres de la realidad en términos de sus exigencias de desempeño. El cierre aparece ceñido a una lógica tecnológica que impone su sesgo como ángulo de lectura de la realidad: qué es lo que se muestra y, simultáneamente, qué es lo que oculta lo que se muestra.

El recorte de realidad constituido en términos de "facilidad", "eficiencia", "rapidez", a la vez que destaca aspectos de la realidad, oculta otros. ¿Cuáles son las consecuencias sobre la razón y el uso de la misma? La principal es la cristalización de los límites que delimitan la situación de existencia, que empobrece la idea, no solamente de desarrollo personal y social, sino de vida; inhibe el desdoblamiento de la memoria y el despliegue de las necesidades de futuro, porque la "urgencia" de operar se acompaña de pérdida del pasado, en la medida en que "lo nuevo" inunda el espacio de presente del hombre.

En última instancia, se opone discurso a horizontes de discurso como conexiones entre pasado y sentido de futuro. La utopía como necesidad de lo inacabable se agota en la progresión operativa de lo constatable como viable, perdiéndose el futuro como valor que cumple la función de invitar hacia lo desconocido, ya que, por el contrario, se impone la reducción a finalidades instrumentales. Con la característica de que esos fines ya se contienen en la propia lógica de los instrumentos, los que, a su vez, parecen no responder siempre a exigencias que trascienden sus propios límites. La única necesidad que trasciende el límite de los instrumentos es la simple información por la información, pero que, como tales, contienen potencialmente la necesidad de nuevas realidades aunque en el interior de sus propios parámetros, ya que romperlos equivaldría a darle la espalda a la realidad.

Ante esta restricción, el pensar categorial cuestiona las coordenadas del pensamiento, de manera de enunciar lo inexpresado, regresar a lo fundante para mirarse desde afuera del límite. Pretende reapropiarse del sentido de tener sentido, volver a la gestación de ideas, recuperar el ser del sujeto hombre en el estar con su multiplicación de finitos tiempos, buscando la constelación de puntos de

activación desde los cuales poder construir un sentido. Encontrar la palabra para la palabra, la idea misma de la comunicación; saber resolver lo precario en lo infinito, o lo infinito en lo precario, para todo lo cual se requiere romper con la sintaxis establecida, pero también tener claro su trasfondo ético-epistémico.

La tarea ético-epistémica consiste en colocarse fuera del discurso teórico, que se ha ido construyendo históricamente, para de ese modo reconocer la raíz de lo pensable en lo real, más que reducir el pensamiento a una descripción acerca de situaciones y experiencias no específicas: trascender los productos para reconocerlos como puntos desde los cuales mirar el contorno que los conforma. Algo semejante a transformar al futuro en una experiencia que contenga múltiples aperturas. ¿Acaso toda la historia de la humanidad se decanta en el intento que resume la interrogante por el futuro? El conocimiento deviene conciencia cuando nos lleva a convertir el límite, que proporciona tranquilidad, en una ventana abierta hacia lo no acontecido. ¿Y qué es lo no acontecido sino la simple voluntad de elegir? Pero, ¿tenemos capacidad de elección o sólo de saber y condoleremos?

El trasfondo

La cuestión que subyace es que no hemos entendido al capitalismo como fenómeno global, pues se ha restringido el análisis al núcleo económico del mismo. En un sentido más inclusivo, se podría afirmar que lo que está ausente en su enfoque es la capacidad para ver a todo fenómeno como una conjunción de núcleos diferentes en una misma articulación.

O nos hemos centrado en el núcleo económico, o en el tecnológico, o en el cultural, o bien, por último, en el político e institucional, privilegiando a uno u otro núcleo como puerta de entrada para su explicación, antes que reconstruirlo desde la perspectiva plural de esta multiplicidad de núcleos que constituyen la "naturalidad objetiva" del fenómeno.

Esta crisis de la objetividad se viene arrastrando desde hace algún tiempo. No es que pensemos sólo en la crítica de Husserl al objetivismo de las ciencias naturales, o en Benjamin cuando recuerda que la historia como pasado es una selección de realidades, sino en la significación profunda que tiene hablar de sociedades tecnológicas y

de comunicación, que privilegian, por sobre lo que es verdadero, lo que en una acepción amplia puede definirse como pasible de funcionar. Sin embargo, como el hombre necesita colocarse ante el mundo, además de tener que actuar en él, no se puede desligar radicalmente la dimensión de verdad de la dimensión de sentido; esto es, de la relación entre epistemología y política.

El planteamiento de que la realidad se construye responde a la idea de que es una potencialidad, una necesidad externa al sujeto, potenciada por éste, que se encuentra en la relación del sujeto con su contexto, y potenciado en tanto es un campo en el que se despliega la capacidad de intervención del sujeto.

De ahí que una exigencia de construcción, al suponer tener que decidir entre opciones posibles, implica el compromiso con un sentido, el cual requiere un conocimiento particular que contribuya a resolver el tránsito desde lo potencial a lo potenciado, tipo de conocimiento que corresponde al espacio de lo político, por lo que el discurso epistemológico cumple la función de preparar el espacio donde se transforme la simple disposición gnoseológica como postura en voluntad de acción. Esta disposición no se agota (ya lo decíamos) en lo cognitivo porque incorpora al sujeto y su mundo, conformando una necesidad de realidad que está detrás de la transformación de ésta en opciones de sentido.

En el marco determinado por las relaciones entre los planos en los que se desenvuelve el sujeto debemos ubicar la relación entre ciencia y tecnología. La realidad deviene en un indeterminado pasible de transformarse en múltiples ámbitos de sentidos desde lo que sea posible, tanto construir verdades como forjar acciones. O sea que la realidad es una construcción que conforma una o varias respuestas a opciones de saber o de hacer.

Las respuestas del pensar categorial

¿A qué nos enfrentamos como seres pensantes, sensibles y volitivos? Conviene definir el campo problemático en el que forjamos la idea del pensar categorial como una situación de desconcierto, carente de finalidades claras, domados por una sensación de bloqueos mentales, y agravado por la creciente marginalidad de una enorme proporción de hombres. ¿Vamos a empezar por explicar este campo problemáti-

co o, por el contrario, más bien a tratar de instalarnos en él, verlo, y después precisar cómo y cuál es su relación con las posibilidades de explicación? Ello supone la lógica del pensar abierto, pues, ¿es acaso este tipo de pensamiento correlato de la "estética de la forma abierta" en literatura? Estar en el mundo, instalarse en él, es la condición para pensarlo, y desde esta postura poder explicarlo o comprenderlo, ya que, finalmente, la explicación es una forma de existir sin que el sujeto tenga que asumirla explícitamente; por eso, carente de ética.

La postura asumida tiene que traducirse en un *logos* que, sin perder su función de apropiación, facilite instalarse en el mundo; pero sin concebir a éste como un conjunto de objetos sino como posibilidad de experiencias que incluyan las dos modalidades principales de relación con lo real: la apropiación y la instalación. Es en esta perspectiva donde se debe replantear la naturaleza de la ciencia: como parte de la relación más inclusiva que el hombre establece con la realidad como su mundo. El pensar categorial representa, en consecuencia, la posibilidad lógico-epistémica de la conciencia histórica, ya que consiste en el reconocimiento de la potencialidad que alude a la necesidad, tanto de lo que se vincula con el instante en el mundo, como de la necesidad de apropiarse de él. Estamos ante la necesidad de realidad y de la necesidad de actuar que se vincula con la idea de protagonismo, entendido como la ética de construir la historia.

El esfuerzo de colocarse ante el mundo se fundamenta en la fuerza de lo indeterminado como necesidad de realidad, que nos remite al problema de transformar al pensar categorial en la expresión lógico-epistemológica de lo necesario. Pero si lo necesario es reflejo de lo indeterminado, tiene que permanecer abierto a sus propias transmuciones, o discontinuidades categoriales, de manera que no se contenga en ninguna estructura de categorías, porque consiste en la simple posibilidad de su generación, en tanto necesidad de lo real como externalidad. Resulta ser entonces el producto de la tensión entre la conciencia del sujeto y la "externalidad" como mundo posible de experiencias. De ahí que el pensar categorial contenga lo necesario como necesidad de su apertura, aunque lo necesario pueda encontrar diferentes manifestaciones de lenguaje, en la medida en que consiste en lo indeterminado como forma racional. La conciencia de lo necesario es lo indeterminado como forma de razonamiento.

De lo anterior se desprende que el pensar categorial obliga, por una parte, a determinar su potencialidad, pero también a fijar sus

límites. Este doble movimiento entre lo potencial y sus límites conforma la necesidad de otros ángulos del pensamiento (todavía indeterminados), que es en lo que consiste el movimiento de la conciencia histórica: la apertura a las múltiples entradas a lo real posible por necesaria, multiplicidad que se cimenta en las modalidades de lo necesario: como apropiación abierta desde la construcción de la relación de conocimiento, hasta la explicación, y lo necesario como instalación en el mundo en tanto ámbito de sentidos.⁷

Crear ámbitos de sentidos significa existir como protagonistas de la trascendencia respecto de lo fragmentario, en procura de realizar lo necesario como aquello que está oculto detrás de cada límite. El desarrollo del pensar categorial obliga a rescatar al sujeto en su dialéctica interna: de estar determinado y, simultáneamente, construirse.

Los desafíos sobre el sujeto: Sus implicaciones

El sujeto es un sujeto que se desafía a sí mismo como protagonista en tanto se sabe incompleto. Y encuentra su primera posibilidad de respuesta en la necesidad de desplegar su capacidad para construir una relación de conocimiento que sea inclusiva de muchas racionalidades; esto es, asumirse con diferentes formas de conciencia, por lo tanto con muchos modos de estar y ser en lo real; poder estar en el mundo y ser en ese estar, de manera de evitar que el ser no lo sea del ser en el estar, o no estar en el ser, lo cual está condicionado por la velocidad de vivir que atenta en contra del imperativo de tener que rescatar al conjunto de las facultades del hombre.

La velocidad del vivir que hace posible el desenvolvimiento tecnológico también acelera la unidimensionalidad del hombre, su carácter operativo por sobre las demás dimensiones, que hace imposible que el hombre, al estar en el mundo, pueda ser en la multiplicidad de sus finitos de tiempo y de espacio. Pues, en efecto, la multiplicidad de finitos no se corresponde con una amplitud del ser del sujeto; o, para expresarlo de otro modo, impide un florecimiento de la subjetividad,

⁷ Es en el campo problemático de las modalidades de lo necesario donde cabe recuperar el problema del lenguaje como instrumento del pensar, ya sea que éste consista en simples concepciones de lo real, o en utopías de futuro, o bien en teorías con pretensión de explicarla.

ya que el nuevo hacer no puede ensancharse hasta cubrir todos los posibles espacios y tiempos.

La riqueza de los tiempos se circunscribe a que sea la unidimensionalidad la que pueda ser engarzada con esa multiplicidad de mundos posibles, situación en la que la finitud del hombre se trasmuta en angustia por expresar el cercenamiento de las posibilidades de ser. Empero, la recuperación de todo el hombre en esa multiplicación de finitos puede conducir a potenciar su imaginación y voluntad de ser, de modo de incrementar la conciencia de sus límites como necesidad de horizontes.

Éste es el desafío epistemológico-ético que tiene mayor significación en la sociedad tecnológica, en la medida en que lo ético se desplaza hacia lo político como la tarea de incorporación de la multiplicación de finitos. Cabe recordar, a este respecto, la queja acerca de que lo patético del "poeta" consiste en que "este ser limitado, como todos los hombres, trate de expresar lo ilimitado [...] [como] el antagonismo de lo finito y lo infinito".⁴

El modo de estar y ser en lo real admite diferentes modalidades. La ciencia es una modalidad particular, entre otras, para estar en la realidad con sus propias exigencias de subjetividad. Se plantea en este sentido a la ciencia como un *logos* particular en el marco de un *logos* articulador de diferentes modos de apropiación de la realidad en su complejidad de presencias, *logos* articulador que lo es de varios lenguajes cuyas funciones son construir distintas reconstrucciones de la realidad.

Así, podemos distinguir contenidos constatables, que expresan ciertas facultades del hombre, propios del *homo sapiens* y *faber*, pero también están los contenidos de lo posible, propios del *homo ludens* y *faber*, y los de la incertidumbre o apertura, propios del *homo sapiens* y *faber*. De ahí que la ciencia, si tomamos su concepción tal como fuera plasmada desde el siglo XVII, con la filosofía mecánica, consiste en la relación de determinación, pero entendida ésta en el contexto conformado por otros tipos de relaciones, las cuales también interpretan a la realidad. En razón de lo cual la realidad necesariamente tiene que asumir distintas significaciones, según sean los modos de apropiación: la realidad objeto, que se corresponde con la exigencia de los contenidos constatables; la realidad-potencial, que responde al ángulo propio de los contenidos como posibilidad; finalmente, la

⁴ Volodia Teitelboim, *Huilobro*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1993, p. 195.

realidad como horizonte, que corresponde a las exigencias de las incertidumbres o aperturas.

Lo anterior se refiere a la problemática de que el conocimiento y el sujeto pensante tienen que ubicarse, para su análisis, en el marco definido por una relación de conocimiento que manifieste los distintos modos de apropiación de la realidad, de lo que se desprende la obligación de entender la mencionada relación en el marco del conjunto de facultades del hombre como sujeto pensante, de visiones, esperanzas, y también de acciones.

Estar en el mundo y ser en ese estar se refiere a todo lo antes expresado, por lo que cuando hablamos de conocimiento tenemos que hablar de conciencia y de voluntad; a su vez, cuando hablamos de sujeto pensante tenemos que considerar al *homo faber* y *homo ludens* junto a sus facultades de conocer. El conjunto de estas facultades hace parte del saber en la perspectiva de la realidad, no de objetos, sino como horizonte de posibilidades.

Naturaleza gnoseológica del conocimiento científico

Para comprender la ciencia debemos ubicar la reflexión desde la problemática que la incluye, junto con otras formas de establecer relaciones del hombre con la realidad de su mundo. Esta perspectiva es la que conforma las exigencias de ser en el estar en el mundo. El estar alude al esfuerzo de instalarse en el mundo, mientras que ser en ese estar se refiere a la posibilidad de apropiación. Consideramos que ambas dimensiones son parte de la actividad del pensar sometida a una dialéctica interna que se procura sacrificar o desconocer por la lógica del poder, en la medida en que se privilegia la apropiación en desmedro del intento por colocarse. La apropiación transforma al mundo en una constelación de objetos, de modo que cumple una función de cierre de lo inédito, incluso antes de haberse podido asombrar el sujeto frente a lo desconocido.

En cambio, instalarse constituye un intento por incorporar a lo indeterminado como un frenesí, sin nombre todavía, que desafía colocarse frente a nuestras verdades y costumbres, ante nuestro propio yo pensante, en forma de sentir, para luego poder pensar, los embriones germinantes de aventura por la necesidad de estar y ser en el estar.

En la medida en que el desafío es una "suspensión" de lo que sa-

bernos y de lo que somos en el seno de ese saber, no constituye un conocimiento de carácter estrictamente cognitivo, sino otro de carácter gnoseológico, en el que se tienen que reconocer las exigencias éticas, que son las que dan sentido a la construcción del conocimiento y a este mismo. En este marco, interesa destacar la dialéctica que subyace a la construcción del conocimiento, que es la misma que subyace al sujeto constructor de realidades: la dialéctica cierre-apertura y sus respectivas exigencias de lenguajes.

De estas dos dimensiones, la de cierre es la que ha dominado la discusión tanto filosófica como epistemológica sobre el conocimiento, por lo que resulta más clara y, en consecuencia, menos necesaria de aclarar. Diferente es la situación concerniente a la dimensión de la apertura, por lo general dejada de lado, al menos en la discusión epistemológica, razón por la que se requiere detenerse en ella, aunque esto implique no solamente analizarla en sí, sino analizar también los efectos que produce sobre las actividades del pensar: instalarse en el mundo y su apropiación.

Planteamos que la lógica del cierre opera en el marco del campo semántico propio del lenguaje de comunicación, en la medida en que éste requiere parámetros en cuyo ámbito sea posible compartir significados. Pero estos parámetros sugieren una cuestión de fondo: incorporar a su problemática al poder como gran definidor de campos de significación, que son, por su misma necesidad, excluyentes de otros campos de significación. Es en los límites de este campo semántico donde tiene lugar el énfasis en la eficiencia, como eje central del pensar, que inexorablemente conduce a privilegiar los aspectos instrumentales de la eficiencia; por eso se relaciona con la apropiación.

En contraste con lo anterior, la apertura no se maneja de conformidad con la lógica de objetos cerrados, sino en referencia a horizontes: la posibilidad de realidad con base en el desafío de lo indeterminado. Importa, más que la comunicación de significados, la necesidad de realidad que no puede, por su misma lógica interna, con apoyo en lo indeterminado, quedarse limitada a determinados parámetros, y que obliga, por lo mismo, a ubicarse en el mundo trascendiendo lo sabido. Es lo que entendemos por instalarse, en contraposición con la apropiación, y que se corresponde con un pensamiento no parametral. Por ello tiene lugar el juego constructor de nuevos ángulos para organizar el pensamiento y de espacios donde desplegar su práctica los sujetos. En consecuencia esta dimensión se vincula más con la

idea del pensamiento como asunción del hombre, "contra el mundo, del espíritu frente al obstáculo".⁹

La instalación en el mundo obedece a la necesidad de realidad como experiencia posible y como conciencia abierta hacia lo inedito, teniendo que romper para ello con sus propios parámetros. En este sentido, ¿la idea de un pensamiento no parametral se corresponde con el esfuerzo histórico de perfeccionamiento y de liberación del hombre? Tiene razón M. Eliade cuando afirma, en relación con la magia como manifestación de la fe del hombre en su poder de perfeccionamiento de la naturaleza, que "al llevar la naturaleza a su máximo desarrollo, el hombre trataba de terminarse a sí mismo".¹⁰ En esta misma dirección, ¿puede el desarrollo tecnológico moderno multiplicar los finitos del hombre, de manera de ampliar su misma subjetividad, o bien, como señalábamos, limitarse a potenciar su capacidad unilateral en tanto *homo saber*?

Creemos que debemos elevar al hombre hasta una gran imagen de sí mismo, de tal forma que las limitaciones del momento inmediato se puedan leer desde sus ángulos de fuga; una imagen construida a partir de la conjugación entre conciencia, voluntad, conocimiento y creencias, que son un producto del momento histórico, pero no siempre reconocidas. ¿Desde cuál de estas dimensiones es más hombre el hombre?, ¿cuál es la dimensión básica cultural que nos determina en el actual momento histórico? La tarea consiste en situarse fuera de los límites de las estructuras racionales dominantes. ¿En qué puede devenir el pensar y el saber en un contexto caracterizado por un constante desarrollo tecnológico de la sociedad? Y ¿cuáles pueden ser sus consecuencias culturales, políticas y psicológicas?

Entre los problemas que se pueden anticipar está la conveniencia de articular las funciones cognitivas con las de naturaleza gnoseológica más amplias, que reflejan la multidimensionalidad del hombre, así como los desafíos multidisciplinarios con los que nos enfrenta la realidad; aunque también surge la necesidad de incorporar la discusión acerca de la función gnoseológica de la conciencia ética o, a la inversa, los desafíos gnoseológicos que plantea la conciencia ética y protagónica del hombre. Esta exigencia de lo multidimensional se relaciona con la conveniencia de forjar un concepto ampliado

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Mircea Eliade, "Alquimia y mística", en *Cosmología y alquimia babilónica*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 107.

de racionalidad, que obliga a plantearse el problema de lo que es la realidad en dos planos: como experiencia vivencial y como conciencia abierta, que, como tal, lleva a trascender los límites conceptuales establecidos.

En este ámbito, no puede dejar de considerarse la necesidad de un lenguaje de ruptura. Es la función de un lenguaje de significantes que permita instalarse en el mundo, en la medida en que contribuya a asumirse como sujeto en su momento histórico-cultural, en vez de quedar supeditado al manejo de códigos teóricos que tienden a ocultar ese mundo.

La idea de instalarse en el mundo

El hombre puede apropiarse de la realidad inédita por medio de su capacidad de construcción; pero, ¿gerera como producto de ese acto?, ¿enriquece su subjetividad cotidiana?, ¿acrecienta su conciencia del momento en que vive? Es indispensable equilibrar la relación entre la apropiación y la posibilidad de crecimiento del sujeto, mediante el desenvolvimiento y la sedimentación de su conciencia de mundo.

A este propósito obedece la idea de separar lo que es instalarse en el mundo de lo que es su apropiación. De partida podemos sostener que la posibilidad de instalarse depende de desarrollar la necesidad de realidad como experiencia posible y como conciencia de apertura a lo desconocido. Es lo que plantea la necesidad de un *logos* articulador que incluya tanto a la instalación como a la apropiación. Porque instalarse en el mundo plantea no solamente la conjugación entre funciones cognitivas y gnoseológicas, sino, además, los desafíos gnoseológicos de la conciencia ética.

Si instalarse en el mundo consiste en reconocer el contexto para el desenvolvimiento del sujeto, obliga a romper con los estereotipos acerca del espacio y el tiempo. La idea de espacio se asocia con la posibilidad de experiencia, en tanto refleje desafíos éticos, porque la realidad se transforma en ámbitos de sentido para el sujeto. Es la función que cumple la utopía. Pero, ¿cuáles son los espacios posibles del sujeto? Cabe distinguir dos modalidades principales: la relación con el otro (relación sujeto-sujeto), y la relación de conocimiento, en su estricta acepción, pero abierta al mundo donde se contienen

posibilidades de mundos. Este último es el espacio de lo virtual, aquel que excede a lo inmanente para convertirse en el punto desde donde mirar aquel en que converge la pluralidad de formas de pensar sin que éste se diluya. En lo dicho se contiene implícitamente la idea de un logos articulador tanto de la disposición a instalarse en el mundo como de la capacidad para apropiarse de él.

En esta dirección, se requiere un lenguaje que "muestre" a la realidad como ámbito que contenga diferentes modalidades de concreción histórica; esto es, múltiples recortes de espacio-tiempo en los que se puedan distinguir posibilidades de experiencias o de prácticas concretas. O sea, una relación con la realidad con base en concebirla como un horizonte en lo inmanente y temporal. Desde esta perspectiva la realidad trasciende a lo inmediato, a partir de reconocerse que la trascendencia consiste en aceptar a la realidad como la posibilidad de ámbitos de sentido que permanecen abiertos, todavía ajenos a cualquier estructura de significados. Es la función del lenguaje de significantes. El sujeto que se atenga a esta exigencia es un sujeto dominado por la voluntad de construir mundos.

El reconocimiento de estos ámbitos de sentido, como realidades posibles, supone que no se llega al mundo desde el conocimiento, sino, a la inversa, desde el mundo se llega al conocimiento. Es la importancia epistemológica y ética que implica saber colocarse ante lo real: a saber, estar dispuesto a asumir lo inédito y lo indeterminado. Como dice M. Buber, "no hay que resolver el misterio del mundo sino prepararse para vivir de la fuerza del misterio".¹ En verdad, el proceso de apropiación de la realidad es sólo una parte de la conciencia histórica, pues la otra está constituida por la capacidad de instalarse, todavía más importante para la sedimentación de esta conciencia.

Todo lo anterior se vincula con cierta concepción de protagonismo del hombre, porque supone que la discusión epistemológica no se restringe al dominio de la teoría del conocimiento. Su significación más plena se encuentra en el espacio de la conciencia histórica del sujeto individual, en cuanto en ella se apoya la capacidad de decidir entre opciones de las que se tiene conciencia, lo que equivale a la asunción del conjunto de las facultades del hombre en la perspectiva de comprender a la realidad como horizonte de posibilidades.

¹ Martín Buber, "Prefacio", *Cuentos hasídicos*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 15.

*Desafíos de la dialéctica instalación-apropiación
sobre el lenguaje cognitivo*

Estamos hablando de la necesidad de un lenguaje constitutivo que cuestione los límites, de manera de mostrar nuevos espacios (horizontes) de organización conceptual y de experiencia; lenguaje que, en sentido estricto, no dependa tanto de cuestiones lógicas como de una actitud de conciencia que exprese la tensión de lo nuevo. Se pueden distinguir algunos elementos constitutivos de esta conciencia, tales como: *a*] capacidad de autonomía; *b*] horizonte de vida; *c*] capacidad de asombro, y *d*] capacidad de razonamiento objetivante que requiere, previamente, que se hayan podido desarrollar las tres dimensiones anteriores. Es a partir de lo anterior que debemos saber desentrañar los mecanismos en que consiste cada una de estas dimensiones para, de este modo, definir, con apoyo en ellas, los estímulos gnoseológicos.

La capacidad de autonomía alude al manejo de objetos formales, pero también en otro plano, diametralmente opuesto, a la necesidad de apropiación vivencial y a la extensión del mundo experiencial. En cambio, para el horizonte de vida se plantea la cuestión relativa a la presencia o no de urgencias de trascendencia en el ámbito de la realidad cotidiana, mientras que para la capacidad de asombro se plantea el manejo articulado de lenguajes abiertos (con predominio de lo inédito-indeterminado) y de lenguajes cerrados (con predominio de los significados organizados en una determinada sintaxis), disunción que lleva a formular otra entre lenguajes de gestación de realidades y lenguajes de enunciados sobre esas realidades; esto es, entre los lenguajes simbólico-significantes y los analíticos-denotativos, respectivamente.

Si el proceso de apropiación de la realidad se acompaña de una ampliación (enriquecimiento) del sujeto cognoscente (como resultado de la dialéctica instalación-apropiación del mundo), no se puede manifestar en un lenguaje restringido a la enunciación de propiedades de lo real, sino que requiere un lenguaje gestador de nuevos ángulos desde los que someter la necesidad de pensar a nuevos esquemas de organización que rompan con los parámetros y límites. El fundamento epistemológico de este último tipo de lenguaje no es la exigencia de verdad, ni mucho menos de la correspondencia, por cuanto desde la crítica de Popper a la prueba estamos enfrentados

a una profunda reformulación del lenguaje científico, sino una necesidad más amplia de realidad, la cual resulta de la conjugación de elementos (contenidos organizados, horizontes de realidad posibles, sentido de acciones, opciones de construcción social) que cumplen la función de ser requisitos de objetivación, en la medida en que el lenguaje gestador va creando, en su interior, un nuevo discurso para organizar la apropiación de lo desconocido.

El lenguaje gestador es el que consideramos propio del pensar, porque cumple la función constitutiva de crear nuevos ángulos para el pensamiento, en oposición al lenguaje de comunicación, que cumple la función de facilitar la intersubjetividad. Planteamos supeditar este último a aquél como uno de los desafíos más importantes de la dialéctica instalación-apropiación.

El rompimiento de parámetros

El desarrollo ha colocado al hombre cada vez más en una relación con la realidad externa que lo aleja de sí mismo como sujeto. El dilema, primero, consiste en incursionar por esos horizontes siempre más vastos pero que no necesariamente controla el hombre (en la medida en que se enfrenta con una complejidad mayor en las determinaciones) y, segundo, en poder recuperarse como sujeto en su propia singularidad, influida y desafiada por esa vastedad: recobrar la capacidad de ser consciente y activo. Este doble desafío es ético pero también implica retos en la forma de razonar: tener que abrirse gnoseológicamente para recuperarse como sujeto. Es lo que entendemos por desparametrizar el pensamiento como la función propia del discurso categorial.

El apartado que comenzamos a desarrollar representa una descripción del discurso categorial como forma de razonamiento, y de su lenguaje, que rompe con la "estructura parametral" de pensar y de decir actualmente dominante. Esta estructura parametral permea todas las formas de razonamiento, cualesquiera que sean sus presupuestos filosóficos (dialécticos, críticos, analíticos, hermenéuticos). Se trata no solamente de criticar el *logos* instrumental-explicativo vigente, sino de concebir un nuevo *logos* que retome la exigencia de colocarse en el límite que obliga a decidir, y que caracterizamos como el *logos* de la apertura que se fundamenta en la necesidad de lo nuevo. Pero en es-

la oportunidad no se puede pretender más que trazar sus problemas, dificultades, y posibilidades y funciones, a fin de recuperarlo como actitud epistémica. Se trata de recuperar al hombre en la totalidad de sus facultades y su defensa como actor, desde y a pesar de su contexto, partiendo de la pregunta: ¿cómo se pueden articular sus distintas dimensiones?, lo que significa un programa sobre el hombre de cara a un futuro caracterizado por un desarrollo tecnológico antisujeto.

La búsqueda de un paradigma alternativo reconoce como punto de partida la exigencia de rompimiento de parámetros. Esto consiste básicamente en concebir a los límites como ángulos de fuga, con base en la argumentación de que los límites conceptuales se definen por un movimiento, que, en tanto constituye un presupuesto, obliga a afirmar lo dado (o producido) desde su condición de momento. La función del momento reside en incluir a lo no dado como exigencia desde la cual colocarse ante lo "evidente" o "verdadero", lo que significa reconocer los parámetros mediante el recurso de distanciarse del producto. Se trata de madurar una postura racional que cumpla la función de reconocer los parámetros; en esto consiste saber colocarse ante la realidad inédita, en determinar la forma de resolver acerca de cómo salirse del producto-dado.

La lógica consiste en instalarse ante la realidad del mundo mediante el acto de colocarse para reconocer sus parámetros. Ello es posible siempre que se parta del supuesto de que los límites conceptuales se caracterizan por su movimiento, desafío que va más allá de constituir un modo de explicar o de teorizar. Más bien se trata de una postura racional que releva a la razón fundante, pero no como fundamento sino como forma de la razón misma. A partir de aceptar el movimiento de los límites se conforma un ángulo de razonamiento como un paso inicial para el proceso de apropiación, ya que desde éste se pueden reconocer opciones de ámbitos de sentido (o de realidad). Lo anterior se corresponde con el discurso categorial que consiste en pensar desde significantes que se traducen en un tipo particular de enunciados.

La naturaleza de estos enunciados se funda en la categoría de la necesidad (enunciado categorial), que implica diferentes modalidades de concreción de lo dándose (modalidades que resultan de una determinada articulabilidad entre planos de lo real en un recorte de observación particular). De esta manera, el esfuerzo del sujeto por colocarse ante lo inédito se complementa con el esfuerzo de apropiación.

ción, el cual se inicia con la construcción del ángulo que se sigue del discurso categorial y, en consecuencia, de una forma de pensar desde los significantes. Lo dicho se puede sintetizar en tipos de enunciados que cumplan la función de determinar una articulación, a partir de lo articulable por necesidad. En este sentido, el producente es una necesidad, como lo es el producto, pero que trasciende sus límites.

La postura racional que describimos plantea diversas cuestiones.

Acercas de una postura racional

La idea de pensar desde un lenguaje de significantes apunta a no transformar el lenguaje en el límite del mundo (Wittgenstein, *Tractatus logicus-philosophicus*), pues el límite de éste descansa en la amplitud de opciones que pueden asumir los sentidos que tiene que usar el pensamiento y su expresión, pero no solamente para comunicarnos sino para irrumpir y romper los mismos límites aceptados. La idea de mundo (que asociamos con la postura) no es lo que puede ser significado por el lenguaje sino la posibilidad de expandir el límite de lo inclusivo.

Lo objetivo es la inclusividad extrema de conformidad con la dialéctica determinado-indeterminado, de modo que si lo objetivo es un horizonte, requiere un lenguaje abierto para constituir lo inédito que no es todavía contenido de comunicación. Si es verdad que "todo lo que descartamos de nuestra conciencia [...] lo descartamos también de nuestra potencia",¹² entonces se trata de desarrollar una actitud que permita entender que la autoactividad del sujeto, como resultado de su encuentro con el mundo, consiste en una expansión de su subjetividad.

Es lo que ha señalado W. von Humboldt cuando habla de que el lenguaje anuda "el mundo con el hombre", o que "expresa la condición de posibilidad de la mundanalidad del hombre",¹³ lo que obliga a interpretar que colocarse ante el mundo significa supeditar el significado predeterminado, o predado, a la posibilidad de significados.

Lo anterior reviste una gran relevancia para entender el papel que cumple el lenguaje en el desarrollo del sujeto, en cuanto la "estructu-

¹² Bruno Liebrucks, *Conocimiento y dialéctica*, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente 1975, p. 127.

¹³ *Ibid.*, p. 125.

ra del encuentro humano con el mundo sólo adviene a su plena perceptibilidad en el lenguaje".¹⁴ Esto es, que más allá del problema del lenguaje natural se plantea la cuestión de un lenguaje que permita expandir la subjetividad: un lenguaje que impulse al sujeto hacia los contornos, en oposición al lenguaje de las máquinas y de los instrumentos. En este sentido, el avance de la "objetividad" se corresponde con una ampliación de la subjetividad.

Cabe preguntarse si el significado predado por el lenguaje impide manejar la ampliación del ámbito de realidad pensable, en tanto dificulte o haga imposible manejar la exigencia de inclusividad. ¿Es posible manejar una construcción de lenguajes que no sea prisionera de sus significaciones anteriores? ¿Es posible un manejo de la exigencia de inclusividad como camino para el rompimiento de los parámetros, rompimiento que simplemente consiste en hacerse cargo del supuesto de la incompletud de lo determinado?¹⁵

Cabe citar la aseveración de Chomsky de que "las operaciones formales del lenguaje son, en un importante sentido, independientes de la significación".¹⁶ El problema de encontrar un lenguaje que garantice la ampliación en la capacidad de pensar es parte de la problemática de que "la objetividad de lo real" requiere un lenguaje capaz de reflejar el despliegue de la cosa, lo que supone romper con los límites establecidos, con las significaciones aceptadas, construyendo nuevos ángulos de lectura que traspasen lo dado de modo de reconocer diferentes opciones de realidad.

Todo lo dicho se corresponde con una desparametrización del pensamiento, en cuanto se abre a nuevas exigencias de lectura de la realidad, así como de repensar al propio pensamiento. La desparametrización significa entonces privilegiar una postura racional que obliga a fundamentar el discurso epistemológico en la conciencia y experiencia de lo constituyente, que requiere establecer una clara distinción entre lo que son las lógicas de constitución del discurso y lo que es su comunicación como objetivación textual.

¹⁴ *Ibid.*, p. 23.

¹⁵ A este respecto, debemos distinguir entre límites condicionantes y límites de contornos, lo que da lugar a distintos modos de articulabilidad-inclusividad. El primero maneja la articulabilidad en términos de la potencialidad de lo dado en el interior del límite, mientras que la segunda modalidad del límite puede manejar la articulabilidad en términos de lo indeterminado. El problema del significante, en este contexto discursivo, es resolver acerca de la inclusión de lo indeterminado.

¹⁶ N. Chomsky, *Conocimiento y libertad*, Barcelona, Ariel, 1977, p. 74.

En este marco, hay que asumir las implicaciones de que la razón está subjetivizada, modelada de conformidad con las exigencias de determinados parámetros dominantes; de ahí que el pensar no parametral consiste en pensar desde los significantes, transgrediendo la inercia (como es lo dado) y distanciándose de las coordenadas empíricas y conceptuales.

Pensar a través de significantes implica pensar desde la inclusividad, rompiendo con la lógica del objeto y, en consecuencia, con el razonamiento de causa-efecto; pero, además, incorpora la exigencia de lo potencial en función de sentidos posibles, esto es, la realidad concebida como ámbito en el que se contienen opciones de sentidos.

Pero en lo anterior subyace la cuestión de la necesidad de pensar. La mayor ampliación de esta capacidad y del uso creativo del lenguaje parte de cómo es y puede ser enriquecida la experiencia lingüística del niño, de manera de incrementar sus posibilidades de aprendizaje y el consiguiente uso creativo del lenguaje. Recordemos lo que dice Chomsky acerca de que junto "a la facultad del lenguaje determinado genéticamente" está "la experiencia lingüística del niño que crece en una comunidad de habla".¹⁷ ¿El razonamiento constituyente, que recurre a los significantes, es, o puede llegar a ser, una necesidad en el sujeto?

El razonamiento constituyente subordina a lo constituido, conformando un espacio de potencialidad de discursos posibles, que pueden ser simultáneos en diferentes niveles de temporalidad y con distintas posibilidades de articulación. En oposición a esta modalidad está el discurso parametral que conforma un discurso constituido en relación con parámetros determinados, por lo que la posibilidad de nuevos discursos es concebible en función de los mismos parámetros establecidos, lo que, de alguna manera, es más claro, pues los parámetros por sí mismos definen las necesidades en los límites de lo dado.

La cuestión asume mayor complejidad en la primera modalidad de razonamiento, en tanto consista en asumir una lógica que responda a la potencialidad de la capacidad humana para negarse a sí misma y crecer,¹⁸ de manera de ubicar todas sus estructuras, incluyendo al lenguaje, en el marco de esta ampliación de la facultad de conocer del hombre.

¹⁷ N. Chomsky, *El lenguaje y los problemas del conocimiento*, Madrid, Visor-Lingüística y Conocimiento, 1989, p. 22.

¹⁸ Recordemos lo que afirmaba I. Lakatos acerca de que el hombre había progresado, porque la razón se había atrevido a pensar en contra de la razón.

En este sentido, debemos establecer una diferenciación entre la facultad de pensar y la necesidad de pensar. Aunque tenemos que comenzar por advertir que la forma de razonamiento constituyente no casa con la idea de espontaneidad alegada por Kant, pues supone una postura asumida explícitamente que rompe con la rutina como modo de ser del sujeto. "El hombre no habla en razón de una espontaneidad que le permita desenvolver desde sí mismo un lenguaje por modo no dialéctico",¹⁹ de ahí que el problema sea parte de la cuestión más amplia concerniente a si se puede, y cómo, enriquecer "el trato lingüístico del hombre con el mundo".²⁰

Si asumimos con Merleau-Ponty que la lengua contiene el germen de todas las significaciones posibles, "que todos nuestros pensamientos están destinados a ser dichos por ella",²¹ entonces es capaz de crear lenguajes diferentes a los de la sistematicidad propia de un razonar cercado en el interior de un objeto. Surge entonces la pregunta: ¿los modos de apropiación de la realidad son función del lenguaje? O más bien: ¿los lenguajes son función de los diferentes sentidos de apropiación, en cuanto representan modos variados de articulación del sujeto con su contorno? Siguiendo a Saussure, ¿hay un pensamiento distinto del material lingüístico... no lógico?²² ¿Será éste el germen que le permita al hombre pensar en el lenguaje de significantes propio del pensar categorial o no parametral, que no se reduzca a los lenguajes simbólicos del arte y de la literatura, pero aprenda de ellos?

Se trata de reconocer los núcleos significantes que no se agotan en un constructo, superando al discurso como simple punto de partida cerrado en el que no cabe plantearse el reconocimiento de lo inédito, ya que ello se resuelve reduciendo la realidad a la organización de contenidos, sea que se haya realizado o no el esfuerzo de reconocerlos como inéditos-indeterminados.

Lo que decimos se orienta a potenciar la capacidad de razonamiento basándose en el rompimiento de los parámetros, con el mismo espíritu con que se ha sostenido que la "experiencia es necesaria para poner en acción las estructuras innatas, para activar un sistema

¹⁹ R. Liebrucks, *ob. cit.* p. 107.

²⁰ *Ibid.*, p. 111.

²¹ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971, p. 26.

²² *Ibid.*, p. 52.

de ideas innatas",²³ pero en la perspectiva de la problemática del surgimiento de una conciencia abstracta no parametral y su culminación en lo que sería la conciencia histórica.

Nos situamos en el marco del proceso de las revoluciones del pensamiento, que se inicia con el primer salto a la abstracción "en la que el hombre, por lo menos desde Platón y Aristóteles, advino a la conciencia del carácter lógico-formal de su pensamiento", hasta Hegel, "quien primero comprendió que el ámbito de validez absoluta de la lógica formal quedaba limitado a lo que llamó positividad",²⁴ y que hoy nos sitúa en la problematización del concepto de objetividad, tal como está ya planteado por Husserl en su crítica al objetivismo de la ciencia y la inclusión del mundo de vida, como parte del esfuerzo por conocer, pero dándole a éste un carácter más gnoseológico que cognitivo.

Esta problemática también se expresa en la cuestión del arte, cuya productividad "ha de conquistarse a través de una constante lucha con y contra el espíritu objetivo de la ciencia, de la vida cotidiana y de las circunstancias sociales".²⁵ Este desenvolvimiento del pensamiento apunta a su constante liberación de los parámetros en el uso del lenguaje, mediante el cual el hombre se coloca y apropia de la realidad, pero que tiene lugar en el contexto de un constante cierre de estos parámetros. En este contexto, la importancia del arte consiste en su empeño por liberarnos de "estar sofocados bajo el moño de la positividad de una visión del mundo para la cual éste no es más que lo que es el caso".²⁶

La realidad se concibe en términos de parámetros, por lo tanto la posibilidad de su objetivación dependerá de la amplitud de éstos. De allí que haya que precaver que el propio lenguaje se transforme en parámetro. Como sabemos "el lenguaje sólo es claro en la medida en que es admitido. Porque escribir es ya organizar el mundo, es ya pensar".²⁷

Por el contrario, el pensamiento no parametral supone la realidad como posibilidad de realidad basándose en la exigencia de inclusividad. Esta posibilidad de realidad puede reconocer diferentes formas de control de su objetividad, la cual puede revestir distintas modalida-

²³ N. Chomsky, *El lenguaje y los problemas del conocimiento*, op. cit., p. 54.

²⁴ Liebrucks, op. cit., p. 106.

²⁵ *Ibid.*, p. 136.

²⁶ *Ibid.*, p. 117.

²⁷ Roland Barthes, *Crítica y verdad*, México, Siglo XXI, p. 14.

des de concreción, según sean los elementos racionales con los que se constituya la exigencia de realidad: por ejemplo relaciones, cualidad, número, etc.; aunque lo que hay que destacar, fundamentalmente, es la presencia de lo necesario,³⁶ todo lo cual plantea la necesidad del lenguaje de significantes.

Formulación del pensar categorial y la categoría de necesidad

Lo que nos ocupa es la naturaleza del discurso intelectual cuando se pretende fundamentarlo en un paradigma de racionalidad basado en la categoría de necesidad, en vez de hacerlo en el de la determinación. La discusión puede desarrollarse en dos planos vinculados entre sí. El primero es el propio de la forma de razonamiento y de su modalidad de argumentación; el segundo, el que concierne a la construcción de enunciados y sus implicaciones en el lenguaje. Comencemos con el primero.

La idea central que sirve de punto de partida es la concepción que reconoce como eje a la modalidad de construcción de la relación de conocimiento, sin que, inicialmente, quede condicionada por requerimientos teóricos, sino más bien por una carencia de lo dado conceptualmente, en razón de que, por su condición de estar en movimiento, obliga a considerar incompleto a lo dado. Ello supone pensar a la realidad, no como objeto, ni siquiera todavía en un primer momento como problemática, sino como una dimensión que trasciende los límites conceptuales definidos, como una exigencia de lo no dado, es decir, de lo indeterminado, que también podemos definir como exigencia de objetividad.

Es una dialéctica, la anterior, que por colocarnos en el límite entre lo determinado y lo indeterminado obliga a diferenciar entre las funciones teóricas y epistemológicas, ya que mientras las primeras se refieren al campo de lo determinado, las segundas lo hacen al campo opuesto, de lo que se desprende la incorporación como requisito del razonamiento de la exigencia de inclusión de otras realidades en el plano del pensamiento, las que no necesariamente están comprendidas como posibilidad en el interior de los contenidos definidos en los conceptos teóricos.

³⁶ Rudolf Carnap, *Filosofía y sintaxis lógica*, México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1961, pp. 13 y 14.

Esas otras realidades, por lo mismo que no se desprenden de ninguna premisa teórica, son concebibles solamente como requisito epistemológico del mismo razonamiento, lo cual se puede sintetizar en el siguiente enunciado: ante cualquier fenómeno, todo esfuerzo por captarlo en términos conceptuales, en la medida en que inevitablemente lo será de un momento, el propio del recorte, tiene que considerar la exigencia de su realización en el tiempo desde el inicio mismo de la constitución del razonamiento.

La propuesta anterior es posible siempre que utilizemos los conceptos en su potencia epistemológica: como instrumentos para la construcción de la relación de conocimiento (Rudolf Carnap), en vez de circunscribirlos al significado que asumen por su pertenencia a un *corpus* teórico. Ello se traduce en que es preciso conceptualizar los fenómenos, en su momento dado, como una articulación abierta a su propio desenvolvimiento en el corte longitudinal del tiempo. No obstante, en la medida en que situamos el razonamiento en el ámbito de lo epistémico, la articulación en referencia no tiene un contenido preciso, solamente posible, en razón de que cumple la función de definir el conjunto de desafíos propios para su transformación en un objeto; por lo tanto, no es todavía una jerarquía de elementos, de la realidad heterogénea, sino tan sólo el producto de la exigencia de inclusividad que constituye el ángulo de fuga del límite. Es la presencia epistémica de lo indeterminado.

Por consiguiente, debemos establecer la distinción entre colocarse ante la realidad y el esfuerzo de explicación. El razonamiento que proponemos es la expresión de la capacidad de objetivación del sujeto basándose en sus posibilidades de apertura hacia lo indeterminado o inédito, sin ninguna pretensión de explicación. Lo que importa señalar es que, a pesar de estar colocados en los marcos en que se desenvuelve la capacidad de conocer, esta forma de pensamiento corresponde al espacio en que tiene lugar la construcción de la conciencia histórica. Ello porque la apertura se traduce en una relación de conocimiento que expresa todas las dimensiones del sujeto. Es todo el sujeto el que se objetiviza; de lo contrario la razón se reduciría en este esfuerzo de apertura a los requerimientos de eficacia, es decir, a los aspectos instrumentales.

Desde esta perspectiva, la relación con la realidad se desplaza a un ámbito más amplio que trasciende el propio de las exigencias puramente cognitivo-formales. Entre estas otras se plantean distin-

las formas de lenguajes, pues la realidad se presenta como manifestación de lo indeterminado; por lo tanto, cualquier organización conceptual debe quedar subordinada a aquella, lo que se expresa en el doble movimiento del límite: mostrar tanto lo que contiene como, asimismo, transformarse en su propia apertura hacia lo que no contiene. En otras palabras, cualquier requisito de correspondencia queda subordinado a la construcción de la relación de conocimiento, cuya función es problematizar las determinaciones (históricas y teóricas) como inacabadas; de ahí que sirva para tomar distancia de los parámetros que resuelven lo que es determinable de lo indeterminado.

La realidad es liberada de las formas socializadas de la racionalidad, de manera de poder reconocer que lo real incluye una diversidad de parámetros, lo cual es congruente con que la apropiación de lo real no puede romper con la mutabilidad temporal. El objeto de realidad, para ser real, necesita permanecer abierto, tanto a la sucesión del movimiento propio como a aquello que lo incluye y que también puede determinarlo; de esta manera, todo límite conceptual expresa, a la vez, un producto y un producente, conjugación que es la base de la propia apertura como exigencia de objetividad, en tanto despliegue que trasciende a cualquier momento. De ello se desprende la tarea de construir categorías que puedan dar cuenta de esta indeterminación, que consiste en la pura necesidad por lo inacabado de lo determinado o dado, y que se corresponde con una capacidad gnoseológica que no se restringe a lo cognitivo-explicativo.

En este marco, la explicación constituye la modalidad particular de apropiación que se corresponde con un razonamiento encerrado dentro de los límites de los productos y sus determinaciones teóricas, pero que debemos tener claro queda inserta en el marco de una apropiación más inclusiva, como es la que caracteriza la capacidad del sujeto para ubicarse en su momento histórico, de modo de captar los dinamismos constitutivos de la realidad, lo que es posible si se sabe leer los problemas desde el reconocimiento de su articulabilidad con otros problemas.

En efecto, el pensar fundado en lo necesario remite a la inclusión de lo delimitado en una constelación histórica, de forma que la relación del concepto o conjunto de conceptos con la realidad no quede circunscrita a las exigencias lógicas de la deducción desde el sistema

teórico del que es parte componente el concepto. Ésta es la razón de por qué el pensar categorial o no parametral se traduce en la construcción de la relación de conocimiento por sobre las exigencias de lo dado-delimitado como objeto de la explicación teórica. Ello quiere decir que se sobrepone la necesidad epistemológica de objetividad a las exigencias de la deducción teórica, basándose en la lógica de la inclusión creciente, que, en la medida en que refleja la complejidad de la realidad, impide fragmentarla o atomizarla. Es lo que facilita resolver la especificidad del problema, en cuanto ésta resulta de la articulación concreta en que se coloca, según el contexto particular. A este respecto, se podría afirmar que la objetividad epistemológica equivale a la exigencia de especificidad.

La función lógico-epistemológica de esta forma de razonamiento se relaciona con momentos particulares del esfuerzo por enfrentar a la realidad para, primero, comprenderla o explicarla y, en determinadas situaciones, actuar sobre ella. Éstos son momentos constitutivos por ser parte del esfuerzo inicial por reconocer una realidad antes de proceder a organizarla en estructuras conceptuales cerradas; o bien, según el caso, en proyectos de acción igualmente estructurados en torno a determinadas finalidades. Los momentos más significativos son:

- a) El predominio de la forma de razonamiento sobre la lógica interna del *corpus* teórico, de manera de recuperar la problemática que le sirvió de punto de arranque antes de su transformación en un orden jerarquizado de determinaciones. Este predominio del razonamiento se traduce en una apertura del pensamiento hacia lo potencial-real que se concreta en la imposición de lo real sobre lo teórico: esto es, del *producente* sobre el *producto*.
- b) Determinación de una articulación de base para poder dar cuenta de las mediaciones que influyen en la construcción de una serie de proposiciones teóricas,²⁹ las cuales permiten reconocer las condiciones de especificidad a las que tiene que dar respuesta el conocimiento que se construye: de esta manera, la deducción, a partir de premisas teóricas, queda ubicada en el interior de la articulación de la que es parte el fenómeno particular que interesa.
- c) Como resultado de lo anterior, problematizar las coordenadas ha-

²⁹ A este problema nos referimos en el siguiente trabajo de este libro: "Conocimiento y existencia: El doble lenguaje".

bituales en que la realidad es conceptualizada cuando el razonamiento se fundamenta en objetos teóricos, mediante la construcción explícita y deliberada de la relación de conocimiento; en este sentido, los objetos teóricos o formales se entienden como modos particulares en que ha cristalizado una determinada relación con la realidad, sin que se haya explicitado suficientemente.

Finalmente, el momento del despliegue temporal del fenómeno, que obliga a enfocarlo en el marco de la relación entre presente y periodo, pero con la aclaración de que esta sucesión temporal sirve para comprender tanto la articulación interna, desde la que parte la construcción del conocimiento, como el movimiento longitudinal de una articulación a otra. En razón de lo anterior, podemos afirmar que lo real es la sucesión de articulaciones en el corte longitudinal, mientras que lo concreto es la determinación de una articulación, lo que lleva a construir objetos abiertos a su propio movimiento.

La argumentación anterior está referida al predominio de la apertura como necesidad de lo potencial, en función de que ésta es indicio de lo inacabado de los fenómenos, lo que plantea la conjugación entre distintos tiempos que, en su articulación, pueden servir para precisar mejor la relación presente-futuro, y con ello, lógicamente, relevar la cuestión de los cortes temporoespaciales desde los que sea mejor actuar.

Lo anterior nos lleva a distinguir dos grandes momentos en el proceso de construcción del conocimiento, con sus respectivas exigencias de categorías de razonamiento. Estos momentos son:

- i. El momento caracterizado por el rasgo de lo inacabado de los fenómenos y en el que se pueden definir categorías como las siguientes: *i*) lo indeterminado; *ii*) lo constituyente; *iii*) la potencialidad, y *iv*) la necesidad.
- ii. El momento caracterizado por la relación presente-futuro, que también plantea sus propias categorías, como las siguientes: *i*) construcción social; *ii*) sentido de construcción; *iii*) utopía; *iv*) viabilización, y *v*) puntos de activación de la realidad. A las categorías del momento *i* las llamaremos categorías fundantes, mientras que a las del momento *ii*, categorías de transformación.²⁰

²⁰ Pretendemos hacer un desarrollo de las funciones potenciales de cada una de

En relación con las categorías:

Tipos de enunciados y problemas de lenguaje

Hemos venido planteando que el problema del conocimiento no se limita a la simple formulación de certezas, sino a saber colocarse ante lo inédito, de manera de reconocer predicados posibles de mayor complejidad, basándose en la exigencia epistemológica de la determinabilidad de lo indeterminado. Por eso, más que colocarnos en el campo del estudio de la evidencia, nos ubicamos en el campo de estudio del lenguaje, ya que a través de éste podemos colocarnos ante el mundo, no solamente ante la verdad.

El pensamiento categorial, al pretender construir un discurso que sea expresión de producentes, plantea en la misma formulación de enunciados la doble función del límite: éste como contenedor de contenidos y como base de apertura. O sea, simultáneamente, como delimitación y como indeterminación.

Las proposiciones contienen la posibilidad de muchos enunciados, según sea la potencialidad de su capacidad para establecer una relación con alguna realidad particular, o externalidad, indeterminada, exigida por una racionalidad gnoseológica orientada por un sentido de apropiación de aquélla. Surge antes que nada el problema de entender cualquier expresión como "reflejo" de una necesidad de decir algo, lo que ya implica la presencia de un presupuesto de realidad, sin un contenido determinado, que denominamos contexto, pero desde donde es posible construir un contenido.

La relación que se establece con el contexto responde a un para qué construir contenidos, lo que requiere plantear lo que es determinable desde el contorno. Nos enfrentamos a una lógica de contextualización que consiste en incorporar la exigencia de sentido para la construcción de proposiciones que puedan transformarse en enunciación de predicados, sentido que al ser manifestación de un contexto plantea saber resolver la relación con este.¹¹

Uno de los modos que permiten resolver esta relación es el uso de las expresiones, en la medida en que el uso refiere a la necesidad de significados como indicio del contexto. En este sentido, la proposición es reflejo de una relación abierta, no subordinada a ninguna

estas categorías en un trabajo acerca del método de investigación que sea congruente con estos planteamientos epistemológicos, que podría ser *Los horizontes de la razón*, iv.

¹¹ Cf. "Conocimiento y existencia: el doble lenguaje", en el presente volumen.

necesidad específica de significados, pues, de ser así, la simple proposición contendría un significado, pero no en función del significado posible que tenga el enunciado en el contexto. Es el desfase que se puede producir entre el significado teórico y el sentido histórico de un hecho.

Desde esta perspectiva, consideramos pertinente recuperar el planteamiento de los juegos lingüísticos (Wittgenstein), en cuanto pueda rescatarse en el marco de una lógica de contextualización que propone que cualquier determinación del pensamiento y de su expresión es función, antes que de contenidos particulares, de una exigencia de objetividad. Esto nos obliga a detenernos en la cuestión de la lógica de construcción de proposiciones en tanto contienen diferentes posibilidades de uso. Sostenemos que, en el plano de las proposiciones, esta exigencia de objetividad determina disociar el significado de una proposición de lo que son los contenidos que se puedan formular.

Se plantea la cuestión de la potencialidad lógica de contenidos posibles y la denotación particular que puede ser el contenido usual de una proposición, aunque lo que interesa principalmente es el problema de la naturaleza de las proposiciones tal como las entendemos en el marco de esta argumentación.

El concepto "expresión" lo utilizamos en la acepción de constituir una "expresión" categorial,³² pues no nos interesa quedarnos en los límites del lenguaje, sino situarnos en el campo de un razonamiento constructor de una relación de conocimientos abierta a lo inédito. Por ejemplo, la expresión categorial "este país X se caracteriza por sus relaciones de explotación", apunta a un significado impreciso en cuanto está abierto a diferentes posibilidades de significaciones específicas, según sea el contexto, ya que los conceptos "país" y "explotación" refieren a un contexto en el que la expresión se ubica, que, a pesar de estar fuera de la expresión, está indicado por aquella en tanto es una exigencia de objetividad que contiene la propia expresión. La expresión categorial, "relaciones de explotación del país X", contiene diferentes modalidades de contenidos que serán el contenido particular de enunciados que se contienen potencialmente en la expresión: por ejemplo "el país X se caracteriza por relaciones de explotación capitalistas con tecnología avanzada", o "explotación capitalista sin desarrollo tecnológico", o bien, "explotación precapitalista".

³² Decimos expresión y no enunciado categorial, en la acepción de Ryle, para quedarnos dentro de la problemática de la distinción entre significado y denotación.

En la medida en que el significado de una expresión "no es dar con aquello que describe, ni dar, tampoco, con aquello a lo que refiere: es, simplemente, dar con su uso",³³ nos remite a la idea de *contexto*, pues el uso es un sentido marcado por exigencias provenientes de la situación en que el sujeto se ubica, lo que nos coloca ante la distinción entre denotación y uso. Si el significado de una expresión depende de su uso, y éste se entiende por la integración de la expresión en un juego lingüístico, que determina el uso efectivo de los términos, entonces se podría decir que el juego lingüístico cumple, además, la función de objetivación del pensamiento, en cuanto explicita los parámetros de los significados.

Ubicar una expresión en un juego lingüístico significa ubicarlo en el campo de un para qué, por consiguiente en el marco de un sentido de realidad que sirve como exigencia de objetivación frente a cualquier intento por reducir la expresión al significado que se derive de alguna denotación. Se trata de recuperar el significado de una expresión "a lo efectivamente determinado, esto es, al uso de la sentencia";³⁴ pero a sabiendas de que el uso es función de un para qué, es decir, de un sentido de realidad que plantea exigencias de significaciones posibles, ya que implica necesidad de enunciados que puedan romper con los significados identificados con la denotación: pues se plantean nuevas exigencias de denotación del pensamiento, por consiguiente, de las expresiones por medio de las cuales éste se manifiesta.

El para qué no se puede confundir con la idea husserliana del "acto de dar sentido", en cuanto éste se relaciona con "una peculiar vivencia, con una intención dirigida a un objeto",³⁵ por cuanto el para qué es un acto de dar sentido, pero desprendido de las vivencias porque constituye el acto de colocarse ante lo indeterminado sin que sea función de un significado predeterminado.

El movimiento de subordinación del significado/denotación al juego lingüístico, entendido éste como un ángulo de razonamiento que requiere categorías,³⁶ tanto en cuanto implica nuevas realidades, o bien una nueva concreción de lo ya significado, plantea la necesi-

³³ Juanis Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1977, p. 144.

³⁴ *Ibid.*, p. 161.

³⁵ Alejandro Rossi, *Lenguaje y significado*, México, Siglo XXI, 1978, p. 12.

³⁶ En el plano del lenguaje natural, el significado de la expresión "en el marco de los juegos lingüísticos" constituye un nivel categórico como base hermenéutica para entender el significado.

dad de recuperar la discusión acerca de los enunciados categoriales, a los que, en el marco de este trabajo, hemos preferido llamar "expresiones categoriales". Tomemos el planteamiento de Ryle sobre las diferencias categoriales.³⁷

Afirma Ryle que estos "enunciados hacen posible el planteamiento de una serie de cuestiones específicas", cuestiones para las cuales cabe buscar una respuesta, "pero sin que estas respuestas tengan que ser necesariamente conocidas; basta con afirmar que deben darse: eso es todo".³⁸

El enunciado categórico es sintético en cuanto contiene información y a la vez la necesidad de una consecuencia (como el ejemplo de Ryle: ley de la gravitación y consiguiente caída de una manzana cortada de su tallo). No obstante, desde nuestra perspectiva hay que decir que el contenido del enunciado categórico no se limita a una situación, sino que refiere a una exigencia fundante, pues prepara las bases para enunciados hipotético-explicativos alternativos; en otras palabras, los enunciados categóricos son los instrumentos constructores de la relación de conocimiento, abierta y cerrada a la vez, en cuanto su función es delimitar la exigencia de objetividad sin dejar fuera la articulación de esa delimitación con otras posibles articulaciones. Las categorías, así entendidas, son proposiciones que definen el contorno o contexto, que es lo indeterminado, sin reducciones a denotaciones de ninguna naturaleza.

En este marco, las categorías contienen posibilidades de significaciones, aunque ninguna particular, ya que se refieren, sin resolverla, a la multiplicidad de denotaciones posibles, según sea la naturaleza de las expresiones categoriales (cf. el ejemplo de las proposiciones sobre relaciones de explotación). Pero las categorías, además, revisten un rasgo propio adicional que debe explicitarse: recuperan la presencia de los supuestos epistemológicos más generales del pensamiento (por ejemplo movimiento, articulación), en el plano más particular que define la problemática proposiciones-enunciados; por eso debemos analizar la cuestión de estas proposiciones, lo que pretendemos llevar a cabo desde dos ángulos: a) desde su potencialidad para transformarse en enunciado, y b) desde la posibilidad de relacionarse entre sí.

A la primera cuestión la llamaremos *función de realidad*, porque

³⁷ *The concept of mind*, Oxford University, citado por J. Harbeck, *op. cit.*, p. 152.

³⁸ *Ibid.*

concieme a la posibilidad de pasar de simples proposiciones organizadoras de una relación de conocimiento, sin un contenido particular, a enunciados de contenidos con denotación clara y susceptible de someterse al valor de verdad. A la segunda cuestión la llamaremos *función de objetivación*, o de apertura de los contenidos de las proposiciones, ya que se refiere a la posibilidad de articular enunciados desde cada una de las expresiones categoriales.

Si concordamos en que el uso de las expresiones categoriales es el que las transforma en enunciados, vinculándolos a valores como verdad y denotación, entonces el problema del pensamiento categorial, fundado en lo indeterminado-necesario de darse, consiste en poder formular enunciados de contenidos posibles, alternativos a lo dado, e inclusivos de nuevos ámbitos de realidad, sin que sean dependientes de significados que se identifiquen con una denotación: esto es, con un uso determinado. Pues, en caso de ocurrir, la categoría sería función de un enunciado implícito, previamente formulado, como puede ser el preconcepto de verdad o de utilidad del conocimiento. Las proposiciones cuya significación no sea función de un enunciado (teórico), sino que sea constructora de nuevos enunciados, porque se fundamentan en la necesidad de realidad, son las propias del pensar categorial, ya que plantean, además de nuevos enunciados, ámbitos de realidad en los que sea posible reconocer opciones en el uso de los enunciados disponibles.

En la perspectiva de este tipo de razonamiento se trata de estructurar un concepto de proposición cuyo significado quede abierto a las alternativas de significaciones posibles, según su potencialidad para dar lugar a la formulación de enunciados y a la relación entre ellos, de manera de trazar un entramado inclusivo de relaciones. De acuerdo con los supuestos epistemológicos de movimiento y articulación, lo que decimos lleva a distinguir entre tipos de expresiones categoriales, según la exigencia de separar lo que es un campo de significaciones posibles y la identificación de las significaciones con denotaciones particulares.

Tipos de proposiciones según los supuestos epistemológicos

Cada proposición que pueda servir de base a enunciados refiere a universos semánticamente cerrados, pero a la vez abiertos a su pro-

plia articulación con otros campos semánticos. Las proposiciones constructoras de la relación de conocimiento, y de su articulación posible, cumplen la función de definir una ubicación del punto de partida desde el que se organiza el conocimiento, en forma de que exprese el razonamiento acerca de la necesidad de comprender la condición de lo humano o, más bien, la humanidad de lo humano, esto es, cómo lo humano puede ser cada vez más humano, lo que se traduce en ubicar, no tanto expresiones del pensamiento, sino relaciones de conocimiento particulares, a la vez que poder determinar la medida de su articulación con otras, y de esta manera poder entretrejer una malla de relaciones en cuyo entrabiado cada una de las relaciones de conocimiento particulares pueda potenciar su significación posible en el marco de esa articulación.

La problemática de la construcción de la relación de conocimientos equivale a un desarrollo epistemológico del eje z de Holton, el que concierne a las decisiones convencionales del investigador para definir el punto en el cual se apoya. La principal función de esta construcción es explicitar los marcos de referencia que convergen en la conformación del pensamiento, lo que supone romper, o bien, en su defecto, reconocer, las estructuras parametrales iniciales. Para ello se requiere un criterio orientador que permita ya sea romper o reconocer estos parámetros.

Este criterio lo encontramos en el doble movimiento del límite: *a*) ser determinación de contenidos, y *b*) constituir simultáneamente un ángulo abierto hacia su propia indeterminación. Ahora, si aplicamos este criterio a la necesidad de romper con los parámetros, resultan las siguientes situaciones:

- a*) Lo propio del límite abierto hacia lo indeterminado es construir nuevas posibilidades para el pensar.
- b*) Lo propio de la articulación entre lo determinado y lo indeterminado es transformar estas posibilidades en universos cerrados.
- c*) Lo propio de redefinir las determinaciones en términos de la articulación de lo determinado y lo indeterminado es definir denotaciones en el interior de estos universos.

Algunas ejemplificaciones de lo anterior: de *a*) la situación económica actual tiene significado en términos del desarrollo del capitalismo; de *b*) hay que entender que la situación económica de altos

ingresos depende de la estabilidad del crecimiento económico, y de *c* el verdadero nivel de vida es expresión de buenos ingresos a largo tiempo. O bien: de *a* la democracia política es democrática según sea su capacidad para absorber o excluir sectores sociales heterogéneos; de *b* la capacidad de absorber lo heterogéneo está condicionada por la construcción de un poder no vertical ni centralizado, y de *c* la transformación del poder, en el sentido anterior, es parte de una nueva relación entre sociedad civil y Estado.

Los ejemplos anteriores aluden a diferentes modalidades de reconocimiento o rompimiento de parámetros. Así es como tenemos que en *a* el rompimiento consiste en la relativización de la afirmación basándose en una temporalidad longitudinal; en *b* el rompimiento consiste en condicionar la afirmación a determinada situación de inclusividad, que cumple una función de determinación, y en *c* el rompimiento es función del requisito de la permanencia de la determinación que se explicita en *b*.

Pero estas modalidades de rompimiento de los parámetros representan transformaciones en la función del límite, el cual se mueve desde la apertura (en *a*) hasta de ubicarse temporalmente (en *c*), pasando por una determinada articulación de la apertura (en *b*); transformaciones que, por su complejidad, obligan a ir más allá de este movimiento del límite, de manera de definir criterios más precisos de construcción de proposiciones que permitan reconocer o romper con los parámetros, pero que tengan como su fundamento este movimiento del límite.

En consecuencia, partiendo del movimiento del límite se pueden definir los siguientes criterios para la construcción de categorías:

1. *Apertura del límite*, cuando la relación que se propone es función de una posibilidad, lo que conforma una proposición de inclusividad pues se corresponde con una denotación en términos de una potencialidad.³⁹

³⁹ Hay que aclarar que una proposición de inclusividad no es parte de la problemática lógica de la extensionalidad, que plantea el neopositivismo. Se afirma por esta concepción que el valor de una proposición compleja es función de los valores de las proposiciones simples que la componen; no obstante, el caso de una proposición de inclusividad no es complejo en esta acepción, ya que la inclusividad no se refiere a variables individuales, sino a situaciones generales (por ejemplo niveles de lo real) que se hacen parte de una situación mayor que las incluye como articulabilidad posible, en ningún caso sustantivamente. Estas situaciones generales pueden, lógicamente, contener variables individuales, pero que están subordinadas a la exigencia anterior y no sirven de apoyo a las relaciones que se puedan construir, aunque puedan ser parte

- ii. *Cierre del límite*, cuando la relación que se propone es función de una denotación como universo, lo que conforma una proposición de determinación pues se corresponde con una delimitación de contenidos.
- iii. *Articulación del límite*, cuando la relación que se propone es función de una articulación de universos, lo que conforma una proposición articuladora de niveles de realidad.⁴⁰

Ahora bien, es este conjunto de criterios de construcción de categorías el que refleja el doble movimiento del límite, constituyendo la lógica de construcción de la relación de conocimiento, ya que se puede sintetizar en el siguiente enunciado: "las proposiciones de inclusividad definen la necesidad de realidades posibles (en tanto referencialidades posibles), lo cual es base para la construcción de relaciones en que pueda concretarse esta necesidad, en forma de poder construir determinaciones abiertas según su propia necesidad".⁴¹

de la sustantivación de estas situaciones generales o niveles. Por lo tanto, el valor de la proposición compleja, de inclusividad, es función de la articulación determinada que resulte. Esta articulación es una referencialidad que asume el carácter de un "objeto en general", en cuanto éste es la base de posibles objetos nominales. De ahí que la expresión "hay objetos sin nombre" (Quine: *El sentido de la misma lógica*) tenga que ser empleada en el ámbito de lo inclusivo, en vez de limitarse al de la "concepción pronominal de la variable individual"; por lo tanto, la expresión "hay objetos sin nombre" se transforma en "posibilidad de objetos nominales"; "todo objeto", en realidad, en el que no cabe ninguna sustantividad, se refiere a los objetos sin nombre en tanto que conforma la posibilidad de objetos nominales.

En relación con esta cuestión se puede decir que la exigencia de objetividad equivale a transformar la problemática ontológica en una forma de razonamiento antes que en enunciados particulares, lo que implica que la razón se eleva a distancia, respecto de lo real sustantivo, para establecer relaciones con base en referencialidades que sean punto abierto de apoyo para establecer relaciones.

Ento en relación con la nota 31 de capítulo 1, como un está se debe observar que el pensar categorial se refiere a cierto tipo de relaciones entre una racionalidad (R) y una realidad indeterminada-determinable (RI), en vez de reducirse a la cuestión semántica de la relación entre una teoría (T) y las entidades y hechos de una dimensión (M); por lo tanto, no se toman en consideración, en el marco de esta propuesta de pensamiento, las dificultades sintéticas, sino, por el contrario, se pretende plantear una sintaxis desde una exigencia o forma de razonamiento inclusivo, pues no se trata de quedarse prisionero de la cuestión de que ciertos dominios (M) deban ser exclusivamente los de ciertas teorías. El pensar categorial, como problema lógico-epistemológico, pretende abordar aquello que ha constituido una necesidad del método semántico, que es resolver cómo se puede establecer una relación del lenguaje natural con entidades no lógicas-formales; más bien no determinadas.

⁴⁰ Un razonamiento a partir de lo necesario define como tarea plantearse la cues-

Un ejemplo podría ser la siguiente secuencia de proposiciones:

A)

- ia)* El hombre es en su propia transformación.
- ii)* El hombre es tal según la función de su trabajo.
- iii)* El trabajo que desempeña el hombre es parte de su momento histórico, siendo éste la conjunción de los planos en que despliega su comportamiento.

Bien:

B)

- ib)* La economía determina pero a la vez resulta determinada por el desenvolvimiento que experimentan las fuerzas sociales, según sus posibilidades de transformarse en fuerzas políticas.
- ii)* La economía crea riqueza en tanto el crecimiento del producto sea compatible con la distribución del ingreso.
- iii)* La economía, en tanto dinamismo social particular, que desde la generación de ingresos y capacidad de producción crea condiciones de reproducción, es la base con que cuenta el hombre para hacer frente a su vida en toda su complejidad.

Lo anterior vale para cada caso particular de proposición constructora de categorías. Así, por ejemplo, tenemos que en *ia* la categoría sería "ser en la transformación"; en *ii* la categoría sería "función del trabajo", y en *iii* la categoría sería "momento histórico como conjun-

ción de las constantes lógicas y el de la significación que asumen en este lenguaje, de manera de hacerlas comprensibles. Habrá que retornar a la problemática de Quine, contenida en su teoría preconventional, en cuanto a este lenguaje que se plasma en el marco de un razonamiento desde lo necesario. No podemos estar seguros de que signos como "no", "y", "o", "si... entonces", "equivale a", "todos", "algunos", signifiquen formalmente lo mismo si preconventionalmente en la acepción de Quine no "[...] tiene el mismo significado, pues su lógica de uso es otra. Lo que no es ajeno al problema de la (sintaxis?) en general, pero, de manera particular, a lo que Adorno ha dicho sobre la (sintaxis?) de Hegel, en cuanto representa un esfuerzo por subordinarla a la necesidad de movimiento del propio objeto. De ahí entonces que, desde el ángulo del pensar categorial, tengamos que plantearnos, primero, sus constantes lógicas, y segundo, el desafío de comprender los objetos preconventionales que subyacen [...] al cual puede dar lugar. Temas que por sí mismos bastan para darle a este planteamiento el carácter de un escrito programático.

ción de planos". Pero ahora, si tomamos al conjunto de estos criterios, tenemos que resultan los siguientes tipos de proposiciones en la situación A: "La transformación del hombre obliga a considerar sus posibilidades mediadas por su situación objetiva de trabajo, pero también por la significación que ese trabajo tiene en la red de relaciones que conforman el contexto concreto en que se encuentra."

Las proposiciones de la serie *i-ii-iii* y de la serie *i-ii-iii* constituyen relaciones de conocimientos particulares, cuya significación se encuentra en la relación de conocimiento A o B. No son proposiciones hipotéticas, ya que no se pretende establecer ninguna relación de contenido, como tampoco ninguna jerarquización entre las proposiciones, sino que estrictamente se refieren a un recorte de observables posibles, susceptible de transformarse en base de teorización. En efecto, tenemos que:

- ia*] Plantea al hombre como observable en términos de su propio despliegue en el tiempo: no puede ser conceptualizado en función de ningún parámetro de tiempo o de espacio, tampoco en ningún nivel de realidad, sino en su recorte longitudinal: esto es, en la perspectiva de su incompletud.
- ii*] Plantea la importancia de la función del trabajo para aclarar el significado del despliegue, con base en su incompletud presente.
- iii*] No obstante la importancia de la función del trabajo, como mediación, esta relación con su significación obliga a incorporar a su contexto.

En la otra serie de proposiciones, tenemos:

- ii*] La dinámica económica es observada en el recorte que incluye no sólo las fuerzas sociales sino su posible transformación en políticas.
- iii*] Significa que una dimensión de la realidad se cualifica, en su realidad, por la dimensión que contiene como posibilidad necesaria.
- iiii*] Una realidad producida en términos de cierta dinámica se lee a sí misma desde realidades diferentes, que le son externas, pero que la incluyen.

Es evidente que este conjunto de proposiciones no son de propiedades, sino que determinan universos problemáticos.

Cada uno por sí mismo conforma un universo de observables posibles, así como en su articulación pueden configurarse otros universos posibles. Su función es definir necesidades de realidad que plantean, a su vez, posibilidades de teorización: por ejemplo, si tomamos la situación A, que conjuga una serie de proposiciones particulares, se pueden reconocer las siguientes necesidades de realidad susceptibles de teorizaciones diversas:

- 1) Las posibilidades de transformación del hombre.
- 2) La mediación de esta posibilidad por la situación objetiva.
- 3) La significación de la situación objetiva como mediación de las posibilidades de transformación.
- 4) El contexto como trasfondo de la significación de la situación objetiva.

Cada uno de estos recortes puede contener distintas potencialidades de teorización, y lo mismo su articulación, basándose en las mismas razones. En su conjunto conforman una relación de conocimientos.

Sin embargo, puede suceder que tengamos que enfrentarnos con exigencias de relaciones de conocimiento cuyas formulaciones no se pueden limitar al lenguaje analítico, que, por el contrario, sea más fácil de expresar mediante un lenguaje flexible o moldeable. Ello plantea la cuestión de la ampliación del lenguaje para formular proposiciones y enunciados, pero en forma de que ésta sea inteligible.

En esta perspectiva, nos planteamos el problema del lenguaje de significantes, esto es, como mecanismo de incremento de la conciencia teórica acumulada,⁴² tipo de lenguaje que debemos saber construir desde el mismo acervo de la experiencia lingüística cotidiana: la experiencia cotidiana como manifestación de la intersubjetividad social, pero también como reflejo de las tensiones, existentes en su interior, por conferirle un contenido dado de construcción posible.

En consecuencia, la experiencia lingüística cotidiana tiene que ser expresión de los campos de interacción, así como de tensiones decon-

⁴² Como se ha dicho, hay innumerables especies de proposiciones, innumerables especies de uso de todo lo que llamamos "signos": "palabras", "proposiciones". Y esa multiplicidad no es fija, dada de una vez para siempre. "sino que nacen nuevos tipos de lenguajes, nuevos juegos lingüísticos" (Manuel Sacristán, "Filosofía Sentido y uso del lenguaje [a propósito de L. Wittgenstein]", en *Papeles de filosofía Panfletos y materiales* 11, Barcelona, Icaria, 1981, p. 168).

tológicas que se corresponden con la interacción entre concepciones de futuro, ya sean fines, utopías o representaciones.

La cuestión de la ampliación del lenguaje

La ampliación del lenguaje (en forma de dar cuenta de las complejidades propias de la construcción de la relación de conocimiento), nos remite a la problemática de las condiciones genéticas y socio-culturales del lenguaje, estrechamente vinculadas, estas últimas, a la cuestión de la experiencia lingüística cotidiana.

Puede ser que haya categorías asociadas más directamente a la condición genética, pero en el desarrollo del hombre como especie "historizada", ¿acaso no pueden darse otras categorías que escapen a la condición innata del lenguaje?; ¿no se suscitan cuestiones, tal como la de la elección, que surgen en otro ámbito problemático diferente al propio de la especie?

Podemos decir que el problema de las condiciones innatas (por ejemplo en N. Chomsky) se complejiza con el problema de las funciones deontológicas de la razón, de los conceptos y de las ideas. El hombre, en contraposición a otras especies, puede desenvolverse fuera de los límites de su condición natural, porque uno de sus rasgos es la facultad deontológica, facultad que se relaciona con una lógica del doble movimiento del límite: su movimiento como continente de contenidos y como ángulo hacia lo no determinado, hacia lo inédito.

Por eso es que estamos enfrentados a dos planos de categorías: primero, uno que está asociado directamente con las condiciones biológicas, por ejemplo, la facultad de lenguaje en la línea W. von Humboldt-N. Chomsky, cuyas propiedades, como facultad innata, "hacen que otros lenguajes posibles sean imposibles de aprender". En esta línea se sostiene que "somos capaces de elaborar teorías que tratan de la determinación estricta y del azar", pero que no son "apropiadas para enfrentar el problema de Descartes, esto es, del uso creativo del lenguaje", pues parece que "los conceptos pertinentes no nos fueran accesibles".⁴⁵

Pero, por otra parte, en una línea diferente de razonamiento, el desarrollo histórico-social del hombre como especie nos plantea otras categorías que escapan a las condiciones "innatas" del lenguaje.

⁴⁵ N. Chomsky, *El lenguaje y los problemas del conocimiento*, op. cit., pp. 121 y 122.

Cuestiones tales como la de la elección, que señalábamos más arriba, al surgir en ámbitos problemáticos diferentes al propio de la especie considerada desde una perspectiva estrictamente biológica, plantean nuevas categorías que se refieren al rompimiento del límite conceptual y a una ampliación de la racionalidad (por ejemplo posibilidad de significaciones, potencialidad, rompimiento de parámetros, construcción de nuevos ángulos de razonamiento, etc.). En esta dirección, lo que concierne a las facultades del sujeto se desdobra en distintos planos en los que se desenvuelve esta facultad de pensar en términos de la facultad del lenguaje; y por otro lado, la facultad de pensar en términos del movimiento del límite, movimiento este último (como ya señalábamos más arriba) que determina a las funciones del lenguaje una ampliación de la subjetividad del sujeto pensante (lo que también se relaciona con el campo de la experiencia lingüística).

Este segundo plano de las categorías es el que corresponde al plano deontológico que se caracteriza por la incompletud de lo dado. En este ámbito se plantea el rompimiento con el significado de las categorías más relacionadas con el campo biológico, el cual expresa el enriquecimiento de la subjetividad del sujeto como parte del proceso de desarrollo histórico, mientras que en el plano estricto del lenguaje viene a ser la función del lenguaje de significantes. El hombre, cada cierto tiempo, recurre a estos lenguajes, o nuevos ángulos de pensamiento, para recuperar su relación con el mundo.

Se tiene que plantear la problemática de los lenguajes de significantes en el plano, no solamente circunscrito de la ciencia, sino de la experiencia cotidiana como forma que asume la conciencia de lo que significa ser y estar en ese ser. Como sostiene Liebrucks, en relación con las tesis de W. von Humboldt, "en el lenguaje cotidiano no llegaríamos a entendernos si la palabra aislada no trajese en torno de sí una aureola de significaciones a manera de atmósfera", en la cual ocupan un sitio las significaciones que permiten que "el hombre comprenda al hombre", porque el "que escucha hace que despierte en sí mismo, por medio de su autoactividad, no los mismos significados, sino los significados correspondientes".¹⁴

En este marco, el lenguaje de significantes es el mecanismo de reconocimiento de la necesidad de significados, basándose en la exigencia de significación y de acuerdo con la posibilidad de reconocerlos. ¿Estamos transformando constantemente significantes en

¹⁴ B. Liebrucks, *op. cit.*, p. 111.

significados en el uso del lenguaje natural, en razón de la necesidad de realidad como la que se contiene en los patrones valoricos y las relaciones sociales concretas de un momento? La dialéctica subyacente consiste en que la necesidad de realidad determina la necesidad de nuevas significaciones, porque genera la necesidad de comunicación que se resuelve en la transformación de significantes en significados, o bien en la construcción de significantes: por ejemplo el caso del lenguaje formal, aunque en el caso del lenguaje constitutivo de significados, propio del pensar categorial, la construcción de significantes, consista en el rescate de la lógica de construcción de categorías.

Estamos ante un lenguaje gestador de ángulos, lo que no se puede confundir con el problema del uso del lenguaje natural, en cuanto no se restringe "a los parámetros de la facultad de lenguaje".⁴⁶ El lenguaje deviene en una mediación constitutiva de la subjetividad, en tanto cumple la función de comunicación con lo real, con lo inédito; pero, como tal, es la propia subjetividad que el lenguaje puede enriquecer con nuevas modalidades de construcción. De ahí que el lenguaje sea la posibilidad del lenguaje, en el sentido de cuestionar su estructura de significados: es el crecimiento gnoseológico que rompe con sus límites para enriquecerse con nuevas significaciones que se originan en la referencia a lo desconocido como apetencia incumplida. Por eso hemos destacado la capacidad de ontológica del hombre.

El lenguaje como parámetro y el problema del ángulo

El rompimiento de parámetros, a que nos venimos refiriendo, se traduce en una mayor capacidad de significación que equivale a la capacidad de construir ángulos de razonamientos y de lectura de la realidad. La lógica del ángulo se fundamenta en el doble movimiento del límite, pero, en este caso, en su apertura hacia lo indeterminado. Lenguaje del despliegue con su capacidad de significación que, por lo mismo, no puede identificarse, ni confundirse, con la denotación, ya que supone la posibilidad de resignificaciones. Lo que entra en conflicto con el lenguaje como parámetro es que este, como sostiene Merleau-Ponty, "sólo es claro en la medida en que es admitido: [...] porque escribir es ya organizar el mundo, es ya pensar".⁴⁷

⁴⁶ Chomsky, *El lenguaje y los problemas del conocimiento*, op. cit., p. 198.

⁴⁷ Merleau-Ponty, *La presa del mundo*, op. cit., p. 33.

Son claros los esfuerzos por romper con este parámetro. Es así como Lacan pretende sustituir "la abstracción tradicional de los conceptos con una expresión total de la imagen en el campo del habla"; por su parte, en el otro extremo, "rompiendo con la noción ordinaria del desarrollo", en *Lo crudo y lo cocido*, C. Lévi-Strauss propone "una retórica nueva de la variación y de tal modo compromete a una responsabilidad de la forma que estamos poco habituados a encontrar en los trabajos de ciencias humanas", todo lo cual apunta a que se "halla sin duda en curso una transformación de la palabra discursiva".¹⁷

En efecto, podríamos decir que el discurso del pensar categorial, a partir del doble movimiento del límite, lo es de horizontes de posibilidades; es un discurso que, al no ser de significados, es constitutivo de sentidos a partir de lo potencial-necesario. Las nuevas categorías, como potencialidad, necesidad y totalidad, exigen tanto un nuevo discurso intelectual como un concepto genérico de lo que es intelectual. Un discurso que en vez de ser de fundamentos argumentados constituya una pauta abierta a necesidades y visiones. Un discurso que exprese el acceso del intelecto a otras lógicas, no ya exclusivamente a las de la experiencia interior, como en Sade o en Nietzsche, sino a aquello indeterminado que se incorpora a la conciencia como lo inacabado necesario.

En la medida en que el lenguaje de significantes (o categorial) es el lenguaje del despliegue del fenómeno, su función es constituir ángulos de razonamiento, de manera de hacer posible la constante resignificación de sus significantes, desde una necesidad de realidad que rompe con los parámetros que organicen el razonamiento. Se trata de recuperar la exigencia hegeliana de formar los conceptos "de tal modo que en ellos se manifieste la vida de la cosa misma", en vez de ceñirse "al abstracto ideal cognoscitivo de claridad".¹⁸ La constitución del ángulo, en consecuencia, implica, en una primera instancia, nombrar la cosa misma sin hacerlo bajo la coacción de transmitirla, en razón de que su constitución expresa la necesidad de lo indeterminado-determinable como la base para disociar la capacidad de significación de la denotación.

Esta potencialidad se encuentra entre las propiedades del lenguaje de poder decir lo nuevo. Sostiene Merleau-Ponty "que la lengua dis-

¹⁷ *Ibid.*, p. 30.

¹⁸ T. Adorno, "Cómo leer a Hegel el oscuro", en *Filosofía y superstición*. Madrid, Taurus, 1972, p. 40.

significados en el uso del lenguaje natural, en razón de la necesidad de realidad como la que se contiene en los patrones valóricos y las relaciones sociales concretas de un momento? La dialéctica subyacente consiste en que la necesidad de realidad determina la necesidad de nuevas significaciones, porque genera la necesidad de comunicación que se resuelve en la transformación de significantes en significados, o bien en la construcción de significantes: por ejemplo el caso del lenguaje formal, aunque en el caso del lenguaje constitutivo de significados, propio del pensar categorial, la construcción de significantes consista en el rescate de la lógica de construcción de categorías.

Estamos ante un lenguaje gestador de ángulos, lo que no se puede confundir con el problema del uso del lenguaje natural, en cuanto no se restringe "a los parámetros de la facultad de lenguaje".¹⁸ El lenguaje deviene en una mediación constitutiva de la subjetividad, en tanto cumple la función de comunicación con lo real, con lo inédito; pero, como tal, es la propia subjetividad que el lenguaje puede enriquecer con nuevas modalidades de construcción. De ahí que el lenguaje sea la posibilidad del lenguaje, en el sentido de cuestionar su estructura de significados: es el crecimiento gnoseológico que rompe con sus límites para enriquecerse con nuevas significaciones que se originan en la referencia a lo desconocido como apetencia incumplida. Por eso hemos destacado la capacidad deontológica del hombre.

El lenguaje como parámetro y el problema del ángulo

El rompimiento de parámetros, a que nos venimos refiriendo, se traduce en una mayor capacidad de significación que equivale a la capacidad de construir ángulos de razonamientos y de lectura de la realidad. La lógica del ángulo se fundamenta en el doble movimiento del límite, pero, en este caso, en su apertura hacia lo indeterminado. Lenguaje del despliegue con su capacidad de significación que, por lo mismo, no puede identificarse, ni confundirse, con la denotación, ya que supone la posibilidad de resignificaciones. Lo que entra en conflicto con el lenguaje como parámetro es que éste, como sostiene Merleau-Ponty, "sólo es claro en la medida en que es admitido [...] porque escribir es ya organizar el mundo, es ya pensar".¹⁹

¹⁸ Chomsky, *El lenguaje y los problemas del conocimiento*, op. cit., p. 108.

¹⁹ Merleau-Ponty, *En forma del mundo*, op. cit., p. 33.

Son claros los esfuerzos por romper con este parámetro. Es así como Lacan pretende sustituir "la abstracción tradicional de los conceptos con una expresión total de la imagen en el campo del habla"; por su parte, en el otro extremo, "rompiendo con la noción ordinaria del desarrollo", en *Lo crudo y lo cocido*, C. Lévi-Strauss propone "una retórica nueva de la variación y de tal modo compromete a una responsabilidad de la forma que estamos poco habituados a encontrar en los trabajos de ciencias humanas", todo lo cual apunta a que se "halla sin duda en curso una transformación de la palabra discursiva".¹⁷

En efecto, podríamos decir que el discurso del pensar categorial, a partir del doble movimiento del límite, lo es de horizontes de posibilidades; es un discurso que, al no ser de significados, es constitutivo de sentidos a partir de lo potencial-necesario. Las nuevas categorías, como potencialidad, necesidad y totalidad, exigen tanto un nuevo discurso intelectual como un concepto genérico de lo que es intelectual. Un discurso que en vez de ser de fundamentos argumentados construya una pauta abierta a necesidades y visiones. Un discurso que exprese el acceso del intelecto a otras lógicas, no ya exclusivamente a las de la experiencia interior, como en Sade o en Nietzsche, sino a aquello indeterminado que se incorpora a la conciencia como lo inacabado necesario.

En la medida en que el lenguaje de significantes (o categorial) es el lenguaje del despliegue del fenómeno, su función es constituir ángulos de razonamiento, de manera de hacer posible la constante resignificación de sus significantes, desde una necesidad de realidad que rompe con los parámetros que organicen el razonamiento. Se trata de recuperar la exigencia hegeliana de formar los conceptos "de tal modo que en ellos se manifieste la vida de la cosa misma", en vez de ceñirse "al abstracto ideal cognoscitivo de claridad".¹⁸ La constitución del ángulo, en consecuencia, implica, en una primera instancia, nombrar la cosa misma sin hacerlo bajo la coacción de transmitirla, en razón de que su constitución expresa la necesidad de lo indeterminado-determinable como la base para disociar la capacidad de significación de la denotación.

Esta potencialidad se encuentra entre las propiedades del lenguaje de poder decir lo nuevo. Sostiene Merleau-Ponty "que la lengua dis-

¹⁷ *Ibid.*, p. 30.

¹⁸ T. Adorno, "Cómo leer a Hegel el oscuro", en *Filosofía y superstición*. Madrid, Taurus, 1972, p. 40.

pone de un cierto número de signos fundamentales arbitrariamente ligados a ciertas significaciones clave, es capaz de recomponer cualquier nueva significación a partir de aquéllas".¹⁹ Pues la pura exigencia de lo indeterminado plantea el rompimiento con lo dado, por lo tanto con la identificación entre significación y denotación; pero, a la vez, supone el esfuerzo de romper con un uso del lenguaje que sea función de esa inercia de los significados.

La posibilidad de este rompimiento descansa en poder captar la multiplicidad de ángulos posibles de razonamientos y de decir un pensamiento; es decir, romper con lógicas de utilizar significados en función de un uso establecido. Como dice Merleau-Ponty, "se trata, en el caso de todos los morfemas [...] no de palabras, sino de 'coeficientes' [...] inclusive de estílos lingüísticos que no tienen tanto una significación cuanto un valor de empleo".²⁰ O bien, como sostiene Hartsock, de no cometer el error de que "el significado de una palabra o expresión se identifique con su denotación o referencia".²¹

El planteamiento acerca de la multiplicidad de ángulos posibles cuestiona el concepto de objetividad, en cuanto externalidad, para remplazarlo por la concepción de un campo de potencialidades activables por la práctica, en términos de determinadas condiciones que pueden no ser permanentes. ¿Se puede vincular lo que sostencemos con la idea de ausencia de fundamentos y la consiguiente pérdida de un sentido ontológico de realidad, por ende con la primacía de la forma de razonamiento por sobre la formulación de sistemas generales?

La idea de los ángulos de razonamiento implica la posibilidad plural de contenidos susceptibles de organizarse, según sea su pertinencia para el sentido de realidad que se pretende. Pero hay que preguntarse acerca de aquello que justifica la multiplicidad de ángulos posibles. El fundamento tiene que consistir en una exigencia de los significados que se pretende determinar: primero, y comunicar, después, ya que en razón de su mutabilidad obliga a constituir ángulos abiertos, en el sentido de no estar limitados a los parámetros vigentes. Esta mutabilidad compleja es lo que llamamos historicidad, la cual cumple la función de ser lo específico de la diferencia pero también, simultáneamente, su conciencia.

De este modo, la historicidad consiste en el reconocimiento de lo

¹⁹ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 26.

²⁰ *Ibid.*

²¹ B. Hartsock, *op. cit.*, p. 128.

específico, que descansa en la diferencia como mecanismo de distanciamiento para ser reconocido; de ahí que la historicidad es la propia especificidad en el contexto de muchas posibilidades de ser de lo específico. Aunque también debemos reconocer que la historicidad puede devenir en parámetro cuando simplemente se reduce a ser determinación histórica, es decir, contenido-dado en el marco de la lógica de determinaciones.

El reconocimiento de lo específico es el tipo de razonamiento necesario para hacer posible lo que Vattimo ha llamado el "efecto de extrañamiento", como base de ese sentido emancipador de la liberación de la diferencia. "Si profeso mi sistema de valores, religiosos, éticos, políticos, étnicos, en este mundo de culturas plurales, tendré también una aguda conciencia de la historicidad, contingencia y limitaciones de todos estos sistemas, empezando por el mío."⁵²

Lo anterior es un buen ejemplo de cómo la complejidad de la realidad (económica, política, cultural) tiene que corresponderse con formas de razonamiento que rompan con los marcos del razonamiento centrado en una acepción genérica, las determinaciones, o en la explicación.⁵³ Razonamiento éste que descansa en el movimiento del límite con base en la propia indeterminación que se contiene en la potencialidad interna de la organización conceptual, y que apunta a la inadecuación crónica de los conceptos, expresión de lo que Adorno ha considerado una de las contribuciones más importantes de la dialéctica, como es "la agudeza de la autoconciencia crítica que la dialéctica introdujo en el lenguaje justamente con la reflexión de su necesaria inadecuación".⁵⁴

La esquematización de esta forma de razonamiento caracterizada como el movimiento del límite puede volverse a recuperar como un conjunto de momentos que conforman un esfuerzo por colocarse ante lo real inédito-indeterminado, más que como un intento por construir explicaciones. Se parte del presupuesto de que el campo de potencialidades es una articulación dinámica, por lo tanto abierta a su propio devenir (reproducción-transformación), lo que plantea que cualquier recorte de ámbitos de realidad tenga que concebirse basándose en la inclusión de nuevos elementos de realidad. Es lo que

⁵² Gianni Vattimo, *op. cit.*, p. 85.

⁵³ En esta perspectiva, consideramos todas las variantes de la explicación, descritas, por ejemplo, en autores como Hempel; cf. *La explicación científica*.

⁵⁴ Adorno, *op. cit.*, p. 45.

en el plano del lenguaje hemos denominado capacidad de significación, que permite construir nuevos ángulos de razonamiento y de lectura de lo real.

El movimiento del razonamiento se inicia en un primer momento, propio de una intención cognitiva inicial, con un campo semánticamente cerrado, como son las estructuras conceptuales y su significación asociada con determinadas denotaciones. Es el plano del lenguaje de comunicación en el que predomina la inteligibilidad propia de un lenguaje en el que la "objetividad" del fenómeno queda subordinada a las exigencias de claridad de la formulación que se haga de éste. O sea, donde la cosa expresada queda subordinada a lo usual de las cosas dadas claramente, en vez de que "la expresión acierte exactamente con la cosa expresada, incluso cuando ésta se encuentra en conflicto con el aspecto de las cosas dadas claramente."¹⁵

La función de la capacidad de significación se traduce en la inclusión de una dimensión gnoseológica que se pueda articular con la intención cognitiva inicial, lo que se corresponde con el rompimiento de los parámetros, por lo menos con las determinaciones teóricas, a la vez que redefine el sentido del uso de los significados en función de un para qué que se colige de esta dimensión gnoseológica.

Estamos en presencia de la posibilidad de un nuevo campo semántico que todavía permanece abierto. Este cumple la función de re-locarnos ante la cuestión cognitiva, mediante el desafío de construir una nueva relación de conocimiento. El momento de la dimensión gnoseológica es el que determina la necesidad de orquestar lenguajes de manera de enfrentar a los propiamente cognitivos, especialmente los analíticos formales, con nuevos desafíos. Cuestión ésta de la conjugación entre lenguajes que vinculamos con ese momento de la decisión convencional del investigador a que ya hemos aludido, que Holton llama eje α . Que supone, en la medida en que se trasciende el campo semántico inicial de carácter estrictamente cognitivo, plantearse la necesidad de un lenguaje capaz de articular lo cognitivo y lo gnoseológico.

La dialéctica entre intención cognitiva y dimensión gnoseológica expresa la dialéctica más amplia entre ciencia y cultura, o entre razón científica y no *logos* que puede asumir muchos otros modos de concreción. Cuando esta dialéctica no se toma en consideración tiene lugar una reducción del *logos* a la razón científica, lo que determina

que la construcción de campos gnoseológicos se reduzca inevitablemente a campos semánticos cognitivos. De esta manera, por mucho que se enriquezca el pensamiento con la exigencia de campos gnoseológicos, se disociará de éste la ciencia; por eso el problema que se plantea es poder ensanchar los campos semánticos cognitivos con estos horizontes gnoseológicos, que, en última instancia, conforman verdaderas situaciones vitales desde donde el hombre se ubica para colocarse ante su mundo.³¹

Es el mundo como punto de apoyo, en vez de concebir esta colocación solamente desde la ciencia, que es una forma particular de apropiación. Este esfuerzo por colocarse nos ubica en el umbral de un paradigma que trasciende al de las determinaciones (aunque pueda incluirlo como forma particular), el cual subordina la enunciación de verdades a la captación primero de ese indeterminado-determinable. Estamos ante la necesidad epistemológica de privilegiar la actividad del pensar sobre la de explicar y fundamentar.

Desde esta perspectiva nos encontramos con la desconfianza de Hegel, vuelta a poner de relieve por Simmel, acerca de los peligros de la argumentación expuesta siempre a refutación, pues "lo que se dice del fenómeno se saca de él".³²

Estamos colocados ante el desafío de un lenguaje del pensar que no esté sometido a las coacciones de la comunicación: un lenguaje gestador de enunciados en el que predomine la lógica de construcción de la relación de conocimientos sobre los enunciados teóricos: esto es, un lenguaje que "admita todas las posibilidades de lo menta-

³¹ Como ilustración de lo que decimos, describamos la siguiente situación: nos proponemos conocer un fenómeno particular, el funcionamiento del aparato estatal, basándonos en distintos enfoques teóricos: va sea como instrumento burocrático de los grupos dominantes o bien como espacio de grupos en pugna desde proyectos antagónicos. Este recorre es cognitivo, porque responde a la función de *antana* analítica; no obstante, puede adquirir una más profunda significación cuando se lee en un horizonte más amplio, que cumple la función de agregar sentido a la construcción de conocimiento, lo cual no se deriva de la teoría utilizada. Ello porque el sentido representa el modo de relacionarse con el momento histórico, como pueden serlo los patrones culturales, que, al influir sobre los objetos, hacen que los proyectos políticos y económicos sean también proyectos de vida. De ahí que la intención gnoseológica plantea la cuestión de cómo, en la definición estrictamente cognitiva de un objeto, se pueden incorporar estos otros aspectos, los cuales no están necesariamente centrados en dar cuenta del fenómeno, sino que se refieren al esfuerzo más global del hombre por colocarse ante su mundo, y del que son parte los intentos por conocerlo.

³² Adorno, *op. cit.*, p. 75.

do, todas las referencias a otras cosas que le saltan a uno a la vista"⁷⁵ un lenguaje que exprese los contenidos como límites abiertos.

Lo que venimos diciendo apunta a la construcción del lenguaje propio de un pensar constitutivo, antes que predicativo, que exprese al objeto sin reservas, que pueda, como señala Adorno a propósito de Hegel, enfrentar una "cuota de riesgo por no ser sistema".⁷⁶ Creemos que la elaboración de un pensar generador de ángulos de razonamiento y de apertura a lo indeterminado, con su correspondiente lenguaje significativo, es la tarea pendiente desde Hegel en el marco del pensamiento crítico-dialéctico. Pues, prescindiendo de las advertencias de Adorno, no ha sido asumida plenamente.

La postura racional fundada en la dialéctica no puede ser desarrollada en el interior de los marcos de una cientificidad, según es entendida en el paradigma de las determinaciones, ya que representa un rompimiento total con éste, por lo que requiere una estrategia de desarrollo que parta desde el concepto mismo de ciencia y razón cognitiva, hasta abarcar la problemática de su lenguaje. Representa la problemática misma de la conciencia crítica como conciencia de lo necesario y de sus lenguajes, lenguajes de significantes capaces de dar cuenta del despliegue necesario de la cosa.

EL PENSAR CATEGORIAL.*

Podemos recuperar el planteamiento central del capítulo anterior** en la idea de que, si la realidad verdaderamente es pensada desde la perspectiva de que está en movimiento, cualquier delimitación conceptual (y por lo tanto teórica) que se haga de ella expresa un momento y también la posibilidad de otros nuevos. Por eso cualquier límite conceptual reviste simultáneamente una doble condición: ser un producto al mismo tiempo que ser un producente. De ahí que la conformación de contenidos manifieste un momento que necesi-

* *Ibid.*, p. 76.

** *Ibid.*, p. 80.

* Tomado de *Los horizontes de la razón*, II, *Historia y necesidad de utopía*, México, El Colegio de México/Anthropos, 1992, pp. 75-97.

** Zemelman hace referencia al capítulo I, "Sobre lo cognoscible", en *Los horizontes de la razón*, II, *Historia y necesidad de utopía*, México, El Colegio de México/Anthropos, 1992, [c.]

riamente está abierto a lo que devenga desde esa potencialidad que constituye lo indeterminado que lo trasciende. El momento, a su vez, al implicar una situación dada y la posibilidad de su devenir, constituye la objetividad en tanto historicidad, la cual puede asumir diferentes modalidades que representan distintas formas de incorporación de lo no dado en lo dado de la realidad.

Si desde este marco discutimos la naturaleza de las relaciones gnoseológicas que pueden establecerse, tenemos, por una parte, que el conocimiento propiamente dicho requiere un referente delimitado de lo real, mientras que la sola actividad de pensar o ver el devenir de un momento (sin pretensión de transformarlo en contenido de explicación) puede ser ajena a esta exigencia. De ahí que no todas las formas de aprehensión racional reconozcan el mismo tipo de estructuración conceptual. Lo que resulta importante de destacar en esto es la necesidad de complejizar la relación del sujeto con la realidad, de tal suerte que se amplíen los espacios de la experiencia y, en consecuencia, de lo que es posible razonar gnoseológicamente. Por ello afirmamos que en la medida en que se expanden las posibilidades de apropiación, la realidad se subjetiviza en ámbitos más extensos, a la vez que la misma subjetividad se enriquece al quedar abierta hacia lo inédito de aquélla.

La propuesta de una mayor complejidad de la relación de conocimiento sugiere que ésta no se contenga en una serie de paradigmas cognitivos ya establecidos, sino que más bien se abra al reto de abordar realidades que escapen a esa clase de esquemas. Pero una racionalidad impelida a traspasar los límites de la razón cognitiva significa tener que reaccionar frente a su propia tendencia a la inercia, desplazando la relación con la realidad a un plano más amplio e inclusivo, lo que a su vez implica que el marco de la cognición se tenga que incorporar y utilizar en forma abierta a otras realidades y por lo tanto, a otras modalidades de lenguajes fuera del analítico (como pueden serlo los lenguajes simbólicos) que, sin ser cognitivos, cumplen una función gnoseológica. En esta línea de consideraciones a que alude una concepción ampliada de racionalidad, se plantea la necesidad de incorporar otras dimensiones del sujeto, como la volitiva, que tiene correspondencia estrecha con otras exigencias no teóricas, como pueden ser las de naturaleza ideológica y valórica, demandando con ello también una extensión de la noción de realidad. La inclusión, entonces, de otras esferas que no se subordinan a la razón cognitiva

lleva al conocimiento a transitar desde el plano en que su definición es realizada, a partir de *corpore* teóricos, hasta ubicarlo en función de una exigencia de horizontes, exigencia que desde nuestra perspectiva ayude a la historicidad como forma de pensar.

En esta perspectiva la historicidad es parte del conocimiento, como aquel contorno que contribuye a darle movimiento y especificidad al significado de los objetos construidos.

En consecuencia, el conocimiento es para nosotros sólo una forma particular de apropiación que reconoce su carácter más general en la posibilidad de dotar al sujeto de una capacidad para ubicarse en un momento histórico y poder reaccionar sobre sus circunstancias.

De ahí que se proponga una relación con la realidad que, basada en el reconocimiento de su riqueza y diversidad, incorpore modos de apropiación, exigencias y funciones gnoseológicas, cuya articulación sea respuesta a una noción de objetividad entendida como la conjunción entre el objeto y su contorno, en virtud de que tal conjunción incluye otras realidades que, no obstante no ser susceptibles de racionalidad analítica, son parte del objeto delimitado.

Se manifiesta entonces, en lo expresado, una subordinación (en tanto inclusividad) de lo cognitivo a lo gnoseológico, que a su vez reconoce una tensión con la dimensión volitiva. Por eso, la construcción de la relación con la realidad termina cimentándose en la tendencia hacia una ampliación de la capacidad gnoseológica, así como en el cuestionamiento ideológico-valorístico asociado con la voluntad, temas complejas que se pretende abarcar en el plano definido por la relación de conocimiento, ya que es allí donde puede encontrar un espacio la construcción de la conciencia histórica del sujeto. La historicidad, por consiguiente, cumple con una doble función en la apropiación de la realidad: por una parte ser contenido de una racionalidad gnoseológica, en sentido amplio y, por otra, ser práctica posible de una voluntad que se levanta para reaccionar sobre el campo de determinaciones que la condicionan y limitan.

Ahora bien, desde esta raíz nos adentramos en la problemática interna de la función gnoseológica cuando se analiza en el terreno de la conciencia histórica, lo que lleva a retomar y definir como base de las reflexiones la apertura del límite conceptual. Esta apertura resulta de la tensión entre el contenido y su contorno, y se hace presente por la simple consideración de lo posible de darse en la medida en

que supone incorporar lo potencial. Con ello volvemos a colocarnos ante el problema de la historicidad, que en esta oportunidad será analizada desde dos aspectos fundamentales: *a*) la historicidad como forma constitutiva de razonamiento y sus correspondientes problemas lógico-epistemológicos; en este sentido, se referirá a las distintas modalidades que ella puede asumir para incorporar a lo no dado (motivo del presente capítulo), y *b*) la historicidad en su capacidad para construir la relación de conocimiento, que alude al modo de organizar el movimiento interno del razonamiento exigido por el devenir de la realidad (lo que trataremos más adelante).

Comenzando con el primer aspecto, diremos que la historicidad puede revestir distintas modalidades que cumplen la función de tomar distancia respecto de los parámetros que definen lo que es determinable y, por lo tanto, lo que está cerrado a lo indeterminado de la realidad. De esta manera, la función crítica de la historicidad radica en trasladar al eje del razonamiento hacia lo no dado, de tal forma que pueda colocarse ante la realidad en sus aspectos "no visibles", es decir, frente a aquellos que se encuentran en estado de potencialidad. Empero, ello es posible siempre que se garantice el movimiento del razonamiento; es decir, pasar desde lo articulado (que como lo dado o lo devenido constituye un parámetro) a su articulabilidad en función de nuevos contenidos (y, en consecuencia, de nuevos parámetros). Así, el razonamiento se ubica ante una exigencia de especificación creciente que obliga a romper con los contenidos establecidos. En suma, junto con el reconocimiento explícito de lo dado, se plantea la exigencia de distanciamiento que tiene el papel de descubrir lo potencial de la realidad y así reconocer opciones de teorización o de prácticas sociales.

El movimiento: Horizonte de la razón

El movimiento de la razón hacia lo indeterminado se asocia con una transformación del concepto de realidad, ya que ésta, de ser un objeto de la conciencia cognitiva, se convierte en objeto de una conciencia gnoseológica que puede reconocer realidades no necesariamente teorizables; asimismo, deviene en objeto de una voluntad de acción capaz de transformar lo potencial en realidades tangibles. Entonces, las modalidades de la historicidad y el correspondiente movimiento

del razonamiento constituyen las dimensiones básicas de un pensamiento abierto.

Lo anterior implica romper con los encuadres preestablecidos para poder construir nuevos recortes que permitan apropiarse de lo indeterminado de la realidad al abrirse hacia lo excluido por los parámetros anteriores: incorporar los horizontes problemáticos que conforman el contorno de los objetos teorizables, o bien de las prácticas posibles. A partir de ello nos enfrentamos con el pensamiento, no simplemente como un problema de sociología del conocimiento, sino desde la perspectiva de un conjunto de proposiciones lógico-epistemológicas críticas que respondan al desafío de irrupción en la estructura dogmática de la razón, en tanto ésta refleja una determinación de lo real sin incorporar su devenir. Sin embargo, para elaborar una normativa crítica se debe encontrar un eje que sirva para dar cuenta de la apertura del pensamiento, en la medida en que se trata de construirlo desde su misma historicidad. Se requiere para ello una organización lógica que facilite un acto imaginativo y de invención para aprehender las diferentes formas en que se articulan los mundos inéditos y cristalizados de la realidad.

Tal desafío encarna en la necesidad de una relación gnoseológica a partir de lo indeterminado, ya que en toda determinación siempre hay una necesidad que trasciende a su contenido, lo que es propio de una noción de realidad inacabada. Esta idea nos lleva a centrar el debate en torno al siguiente punto: *si la realidad es movimiento que puede articularse en una vastedad de formas posibles, entonces determinar sus posibilidades equivale a concretar su indeterminación, la cual, en tanto devenir, no tiene contenido para el razonamiento, pero sí plantea para éste la necesidad de su inclusión.* Así, la determinación de lo posible equivale a la concreción de la necesidad: por eso, en este tipo de racionalidad fundada en la noción del movimiento de la realidad la posibilidad como necesidad incluye la contradicción, pues mientras la primera constituye el proceso mismo de la concreción de lo indeterminado, la contradicción se refiere a la naturaleza específica que puede asumir dicha concreción: por lo tanto, los modos de concreción de lo indeterminado no se agotan en la contradicción, sino que tienen que considerarse a la luz de las posibilidades en que puede articularse el movimiento.

En consecuencia, el razonamiento, al desplegarse con base en este movimiento interno, se desplaza del contenido hacia el contorno, y

de éste nuevamente al contenido, pero ahora redescubriero a partir de entenderlo configurado por un límite abierto.

Las modalidades de historicidad

Como se señaló anteriormente, constituye : diferentes formas de apropiación de lo no dado en lo dado de la realidad en el marco de la gestación de contenidos posibles que pueden hacerse desde distintos ángulos. Así, planteamos los siguientes: cuando se incorpora lo posible en función de la necesidad de lo indeterminado estamos hablando de la historicidad como construcción de parámetros. Cuando se trata de definir lo posible desde la perspectiva de una complejidad creciente de lo dado, la historicidad se plantea como exigencia de especificidad. Por último, cuando se ubica lo posible a la luz de la potenciación o construcción de realidades, la historicidad se asume como concreción de contenidos.

Historicidad según parámetros

Si cualquier contenido conceptual es la manifestación de un determinado marco parametral, la historicidad plantea su ruptura en razón de que en este contenido dado se incluye la posibilidad de su transformación posible; de ahí que un contenido delimitado exprese además la absorción de nuevas realidades como resultado de la potencialidad y discontinuidades de los procesos reales. De esta manera, en el contenido devenido se refleja tanto un momento, producto determinado, como una secuencia que se refiere a lo indeterminado del mismo (si es que atendemos a su movimiento). Aquí los parámetros configuran el límite del conocimiento que refleja un momento de su construcción. Bajo esta perspectiva la historicidad, como forma de apropiación, es el momento que define el significado del conocimiento acumulado.

Historicidad como exigencia de especificidad

Cuando entendemos la historicidad como exigencia de especificidad nos ubicamos ante la necesidad de articular las distintas posibilidades

que pueden conformar la urdiambre de la realidad. Eso significa considerar la situación problemática en la cual se determina el contenido de lo devenido; por lo tanto, la historicidad consiste en la misma construcción de las determinaciones, ya que ésta no puede resolverse por medio de una mera delimitación de acuerdo con un corte cronológico, sino más bien en la capacidad para atender el ámbito donde el despliegue del movimiento se dota de una cualidad para ser punto de partida de otras realidades. En esta modalidad la historicidad cumple el papel de ser mediadora entre la teoría y la realidad, en función de constituir un campo de problemas que, respondiendo a la exigencia de articulación, obliga al razonamiento a abarcar otras determinaciones de contenidos que pueden ser y son diferentes a aquellos que han sido definidos en el interior de los *corpora* teóricos. En esta línea el problema de la especificidad se traduce en la necesidad de construir los contenidos de los conceptos que se usan para dar cuenta de la determinación, de tal suerte que respondan a la exigencia de su articulabilidad.

Historicidad como concreción del contenido

Por último, esta tercera acepción de la historicidad consiste en precisar aquellos contenidos que permitan influir sobre la realidad y simultáneamente, llegar a determinar nuevos campos de objetividades posibles.

De lo expuesto se desprende que la historicidad significa el movimiento de la razón y de sus teorizaciones, por medio del cual se incluye a éstas en lo indeterminado, de tal manera que el conocimiento producido muestre su apertura hacia nuevos campos de la realidad, los cuales, aun cuando impliquen diferentes mecanismos, se refieren en su conjunto a la realidad como lo que es construible.

En efecto, cada una de estas modalidades de historicidad permite diferentes enunciados de gestación de contenidos que se caracterizan por ser un ángulo particular desde el cual se busca captar la realidad. Así, en la historicidad según parámetros, en tanto se enfatiza la inclusión de lo indeterminado, la inclusión de lo no dado se realiza con base en lo posible como lo necesario de ser incluido en cualquier delimitación de lo real, lo que plantea el problema de los contenidos en cuanto a su posibilidad lógica; en cambio, en la historicidad según

la exigencia de especificidad, la función de incorporar a lo no dado en una articulación inclusiva subraya la necesidad de lo construyente, lo que plantea el problema de cómo realizar la determinación formal y su relación con la especificación de contenidos que tiendan a transgredirla.

En estas dos modalidades se plantea lo determinable de la realidad desde un doble requerimiento lógico-epistemológico: desde lo necesario como posible y desde la articulación como especificación creciente, cuya conjugación se traduce en la apertura del objeto.

En cambio, la tercera modalidad de historicidad, al enfrentar lo determinable de la realidad desde la exigencia de lo construable, vincula el conocimiento con la práctica. A diferencia de las anteriores modalidades, ésta no se refiere a una simple exigencia lógico-epistemológica, sino más bien a una de carácter teórico-político.

Sin embargo, ya sea desde la perspectiva de lo necesario y de la articulación, o de la construcción, se plantean problemas que nos llevan a abordar el concepto de realidad como lo determinable.

La realidad determinable

Podemos decir que si la realidad es lo *determinable*, entonces no hay otro contenido de ella que el conjunto de relaciones que resulta de la articulación entre el límite de lo dado y lo que es posible de darse. Por eso, hablar de la ampliación de la temporalidad de un fenómeno o de un proceso significa que ésta pueda transformarse en la propiedad de un objeto más inclusivo, en vez de ser la manifestación de las variaciones del objeto inicial, lo que puede llevar a la conclusión de que el objeto más explicativo lo es por ser el más inclusivo. No obstante, puede ocurrir también que el objeto más inclusivo no implique modificaciones en el objeto inicial, pero que, en cambio, exija reconocer los distintos tiempos que están asociados con sus elementos componentes.

Las alternativas arriba señaladas conforman distintas expresiones en que puede concretarse la determinabilidad de lo real con base en la ampliación de su temporalidad, según la lógica de la inclusión: a) estar en presencia de un movimiento que involucre cambios cualitativos en el objeto inicial, o b) enfrentar estrictamente una mayor complejidad del mismo objeto como resultado de las nuevas relacio-

nes que se vayan explicitando (ilustración de lo último es el objeto "capacidad de decisión en un partido", que está incluido en la "necesidad de decisión en el marco de un proyecto", el cual, a su vez, no adquiere significación más que en el contexto del interés social que representa).

Sin embargo, tanto en una como en otra la lógica de la inclusión es parte de la problemática que alude a la necesidad de conjugar la realidad como producto-dado con su dimensión de produciéndose. Ahora bien, si esta última incluye a la primera, el tiempo como criterio del movimiento no puede limitarse a ser un parámetro, sino que tiene que transformarse en una exigencia de despliegue de lo dado, lo que significa ubicar el fenómeno que se trata de conocer en una temporalidad que incluya lo dado en lo dándose, o sea, en su devenir.

Por consiguiente, se distingue una doble condición en el fenómeno: por una parte ser articulante de otro u otros y, como tal, eje de un conjunto de fenómenos, y por otra ser articulado por otro. Tal carácter nos lleva a señalar que la objetividad de un fenómeno radica precisamente en atender a su despliegue, lo que obliga a controlar los sesgos teóricos derivados del hecho de que los conceptos son asimétricos desde el punto de vista de los tiempos que reflejan: por ejemplo, algunos conceptos son el producto de recortes de coyuntura, mientras que otros corresponden a momentos históricos más prolongados o períodos.¹⁰

De lo señalado podemos desprender distintas líneas de reflexión, como por ejemplo: ¿qué significa asimilar la larga duración en los estudios que no son historiográficos? Consideramos que la respuesta debe buscarse por el lado de la articulabilidad del fenómeno de que se trate, ya sea como articulador o como articulado que, al ubicar al fenómeno particular en despliegues temporales más complejos e inclusivos, permita recuperar la historicidad de éste en cuanto posibilita determinar su especificidad.

Desde esta perspectiva, *el tiempo* se desontologiza, pues deja de ser considerado como una propiedad de la realidad para convertirse en una función epistemológica, en cuanto forma parte de una lógica categorial tendiente a la búsqueda de la especificidad creciente (que exige romper con los parámetros establecidos). La importancia de

¹⁰ Hemos anticipado algunas ideas en el volumen 1 de *Los horizontes de la razón*, capítulo IV, apareado "Historicidad y especificidad del conocimiento", pp. 169-182.

ello estriba en no limitar la objetividad a la delimitación que hacen recortes predeterminados, que lleva a concebir los contenidos dados de una realidad y sus conceptualizaciones como un problema de articulabilidad: que el fenómeno simultáneamente sea entendido como un momento y en una secuencia; esto es, como una apertura de lo dado en el tiempo. Tal despliegue temporal se vincula estrechamente con la determinación histórica en tanto ésta es una forma de apertura, en la medida en que incluye la doble dimensión de producto-dado que se articula en el momento, y productente-dándose que constituye la secuencia en su articulabilidad. En este sentido, por ejemplo, un conflicto social que observamos en términos de un movimiento laboral en una industria no es más que un síntoma de cómo esa situación forma parte de un proceso de desarrollo de "lo laboral" en general y de "la organización de la producción", los cuales reconocen un desenvolvimiento más amplio que el conflicto particular que ha servido de punto de partida.

Por lo anteriormente expuesto decimos que la exigencia de despliegue lleva a concebir la objetividad como una dialéctica entre el cierre y la apertura de los contenidos, la cual subyace en las múltiples modalidades de concreción de la realidad. Así, utilizando otra ilustración, vemos que las propiedades del fenómeno Estado se muestran en su capacidad de reproducción transcoyuntural, pero mediante los diferentes tipos de regímenes políticos en que va cristalizando la relación momento-secuencia.

En razón de ello, retomamos el punto de la determinación histórica y reafirmamos que ésta, al apoyarse en el dándose de la realidad para definir el límite de sus contenidos, representa la apertura de lo dado. Por lo mismo, este tipo de determinación signa la objetividad como una secuencia de momentos, sirviendo cada uno de ellos de base para un razonamiento orientado hacia el devenir posible o, en términos más abstractos, hacia lo determinable de lo indeterminado. Desde esta perspectiva, cabe decir que las potencialidades contenidas en la realidad obligan a trabajar con la historia como construcción y ya no sólo como producto o como resultado;⁶¹ concebir la historia no sólo como el pasado de algo que imprime una huella indeleble, sino, sobre todo, como presente en que se conjuga lo dado en lo dándose, el cierre con su apertura, y cuya articulación

⁶¹ Hemos procurado desarrollar en forma más detallada un planteamiento en esta dirección en nuestro trabajo *De la historia a la política*, op. cit., primera parte.

se realiza mediante las prácticas de los sujetos en el esfuerzo por construir su utopía.

Ahora bien, en el plano epistemológico la argumentación anterior corresponde a una forma de razonamiento flexible ante las mutaciones de la realidad, de modo de poder abrirse a ellas rompiendo con sus propios límites, en los que destacamos los teóricos. forma de razonamiento a la que hemos denominado pensar categorial.

Possibilidad y contenido

El pensar categorial se traduce en el reconocimiento de contenidos que pueden construirse; o sea, en primera instancia, que sean lógicamente posibles. Requiere, por lo mismo, que se hagan ciertas consideraciones formales. Si nos atenemos a que la realidad es abierta, pero a la vez activable, en el sentido de ser una construcción de la práctica, surge la cuestión de diferenciar entre aquel plano que podemos denominar teórico-explicativo y el del examen y la transformación de obstáculos para determinar prácticas sociales. Esta distinción nos ha llevado a sostener, desde el principio, que el ámbito de la racionalidad trasciende los límites de las funciones cognitivas, lo que se expresa en las implicaciones de la aprehensión y en el proceso posterior de la conceptualización cuando se incluye la relación que es propia de la voluntad de acción.

En esta línea, se puede afirmar que la relación particular sujeto cognoscente y objeto teórico, tan privilegiada en las teorías del conocimiento, queda incluida en otra más general que se enuncia como la relación entre razón y realidad, en virtud de que la primera se ubica en la esfera restringida de la cognición explicativa. El problema del conocimiento, en la medida en que no sea confinado a la explicación, nos lleva a otras dimensiones que van más allá del punto referido a cómo el mundo de lo sensible llega a convertirse en conceptos, para ubicarse en la cuestión de cómo la realidad puede ser tomada desde el ángulo de las consecuencias que tiene sobre el desenvolvimiento del hombre y de su capacidad para reaccionar sobre ella en tanto objeto de su práctica.

Esta forma más genérica que adquiere la presencia de lo real y la relación de apropiación que se establece con ella, nos hace proponer dos modalidades de contenidos: mientras que la relación de apre-

definición-conceptualización es el espacio propio de los *contenidos de la explicación*, la relación propia del reconocimiento y transformación de obstáculos da lugar a los *contenidos de viabilidad*.

Lo significativo de esta distinción radica en el carácter que puede asumir la naturaleza de los objetos construidos en el proceso de determinación de la realidad. Así, vemos que en el primer caso el objeto tiene el papel de determinar lo real en forma de convertirse en contenido de pensamiento teórico; en cambio, los contenidos de viabilidad, al estar delimitados en función del desarrollo de una potencialidad, devienen en la determinación de una construcción signada por la voluntad que se refleja en la práctica. En este último caso, y a diferencia de la relación cognoscitiva, el objeto no proporciona necesariamente un contenido susceptible de ser teorizado, ya que se constituye en sí mismo como un parámetro desde el cual pueda definirse qué es lo posible de construirse. Sin embargo, el común denominador para ambas situaciones radica en la necesidad de reconocer contenidos posibles.

Éstos plantean, efectivamente, tener que organizar una racionalidad orientada a contrapesar su tendencia a la reificación. Es aquí donde volvemos a constatar la factibilidad para recuperar la función crítica de la dialéctica, de manera que puedan estimularse formas de razonar que traspasen los límites de lo establecido y aceptado, más allá de cualquier verdad, valor o dogma.

La dialéctica contiene la posibilidad de evitar el anquilosamiento de la razón, su congelación, sus extravíos valóricos, sus compromisos por inercia. Es una base para garantizar la objetividad de la razón cognoscitiva porque facilita la libertad del pensamiento en cuanto capacidad para controlar sus determinaciones. La dialéctica significa, por eso, elevar a instrumento de trabajo gnoseológico y científico el momento de la ruptura entre lo pasado, que se acumula, y el presente, que se descubre, con o sin relación con ese pasado. Es la forma que asume la crítica como categoría del pensamiento abstracto. Es la ubicación respecto "del cualquiera", empleando la expresión bachelardiana, con lo que se quiere indicar que la función crítica encuentra su espacio de concreción en la construcción de cualquier objeto.

Es la construcción que representa el punto de fusión entre lo develado y lo por descubrirse, que, en el marco gnoseológico, se hilta en un doble plano: el de lo virtual, que como posibilidad puede impli-

car una discontinuidad con lo ya habido, y el de lo teórico, que como acumulación puede significar una continuidad con el mismo.

El instrumento lógico de la apertura racional

El pensar categorial contribuye a potenciar las posibilidades de aprehensión, posibilidades que exigen un nuevo uso de los instrumentos lógicos, que sirven para organizar el pensamiento o bien generar otros que sean apropiados para dar respuesta a las necesidades de objetividad que plantea el momento. Debido al carácter mutable de dichos requerimientos, resulta indispensable cuestionar aquellas formas lógicas que, durante siglos se ha sostenido, son comunes a cualquier desafío epistemológico, ya que el no hacerlo puede llevarnos a suponer que diversas exigencias epistemológicas (planteadas según la naturaleza que asume la relación con la realidad) pueden resolverse en el interior de los mismos principios lógicos, en la circunstancia de que el proceso es el inverso. En este sentido, lo que proponemos con el pensamiento categorial es sustituir los imperativos lógicos de las reglas metodológicas por una recuperación del movimiento de la razón por medio de la dialéctica: rescatar el problema lógico en el plano de un razonamiento no restringido a lo formal sino abierto a relaciones más amplias e inclusivas con la realidad.

Si en esta discusión tomamos un principio lógico básico como el de no contradicción, podemos ver que su forma para organizar el pensamiento, al asumirse como el modo más general en que se determina la realidad, deviene necesariamente en el contenido de la misma; en consecuencia, queda restringida la exigencia epistemológica al imperativo lógico. En otras palabras, la captación del contenido, en la medida en que se somete a los requisitos formales, prescinde de las especificaciones propias de sus niveles constitutivos y de su despliegue temporal, ya que incorporar tales dimensiones obligaría a subordinar las formas lógicas de la determinación, que impone el principio de identidad, a las exigencias epistemológicas que demandan la apertura del razonamiento; es decir, significaría romper con el límite que impone la no contradicción. De ahí que, desde la perspectiva de los requerimientos epistemológicos señalados, el principio de no contradicción tenga que subsumirse a una forma que pueda reflejar

la objetividad que subyace a cualquier identidad, lo cual se refleja en la posibilidad de que la identidad del fenómeno se reencuentre en muchas identidades que pueden ser simultáneas. En consecuencia, la verdad lógica del principio de no contradicción puede ser compatible con una pluralidad de objetividades posibles en que la realidad del fenómeno se materializa, según sean los parámetros que sirvan de referencia para formular proposiciones sobre su contenido.

Lo anterior nos obliga a plantear en qué consiste la especificidad de los contenidos y su relación con los principios lógicos de la determinación según el principio de identidad. En verdad, si queremos encontrar su especificidad, tendría que pensarse que si la realidad es siempre determinada, aunque sea contradictoria, no significa que dicha determinación pueda confundirse con el único contenido que impone la identidad. La generalidad de este principio no autoriza a pensar que abarque todas las formas de presencia que puede asumir lo real, ya que como principio es una generalidad en la forma de pensar, pero dentro de los límites de una realidad dada. En efecto, si nos colocamos en la perspectiva de la *realidad como dándose*, el principio de identidad como determinación lógica del pensamiento tiene que supeditarse e incluirse en otro: el *principio de objetivación* que incluye lo no dado como contenido en función de una exigencia de articulación. Esto significa que se incorpora la diferencia en la identidad, concebida ésta, a su vez, como momento. La objetivación, en este caso, es la simple negación del momento, pero sin llegar a afirmar ningún contenido, ya que sólo representa la incorporación del movimiento en el proceso mismo de determinar el pensamiento (lo que es congruente con la idea de despliegue temporal del objeto). Se diferencia de la contradicción en que ésta, como lo hemos señalado, será referida a contenidos más precisos y, por lo tanto, pasibles de teorizarse.

De acuerdo con el principio de no contradicción, la organización del pensamiento se realiza sustrayendo el tiempo, mientras que hacerlo en el marco de la articulación obliga a que el pensamiento, para ser congruente consigo mismo, tenga que abarcar el decurso del tiempo. Así, en tanto la identidad refiere a la primera modalidad de determinación, pues supone representar todas las posibles formas de concreción sin incorporar su despliegue, la objetivación responde a la segunda modalidad, al incorporar la multiplicidad de concreciones que pueden estar contenidas en la identidad. El problema de fondo, en consecuencia, es la *función del tiempo* en la determinación

del pensamiento a la luz de dos cuestiones: primero, delimitar un contenido y, segundo, organizar su apertura.

La discusión anterior recupera la relación entre los principios lógicos y los supuestos epistemológicos que subyacen a ellos. En realidad no podemos examinar las formas lógicas si no es en relación con la epistemología que les sirve de fundamento, en tanto que estas últimas son expresadas en aquellas.

Por todo lo anterior, las exigencias epistemológicas pueden requerir un manejo diferente de las mismas formas lógicas si es que no han dado lugar a la creación de otras nuevas, en la medida en que responden a la exigencia de objetividad según la dialéctica entre razón y realidad. Así, la premisa "A es A" o "A es igual a B" es parte de una forma de razonamiento diferente de aquella que plantea que "A no es no-A". En el primer caso estamos hablando de una forma lógica bajo la cual el razonamiento está fuera del tiempo, o bien donde se reduce un objeto a otro. En cambio, cuando decimos "A no es no-A" vemos que la identidad deviene en una diferencia, es decir, estamos incluyendo la diferencia en la identidad transformando su papel en la determinación del pensamiento, si es que se pretende captar el movimiento de la realidad. La identidad es concebida, por lo tanto, en función de un momento que está desplegándose en secuencias.²¹

Ello significa subordinar la organización lógica de lo *dado* a la exigencia epistemológica de lo *dándose*, pero hacerlo significa diferentes posibilidades de cognoscibilidad: de ahí que tal distinción lleve, entre otras muchas cosas, a revisar el concepto de estructura y de proceso, por cuanto el movimiento de la realidad enfrenta el razonamiento ante la necesidad de pensarla desde el supuesto de una "tendencia hacia algo", que envuelve a "ese paso incesante del ser al no ser y recíprocamente, a esta transición que la abstracción permite analizar". Esto es, supone pensar en forma abierta hacia las nuevas determinaciones que se articulen y así, incorporar lo real que, estando todavía indeterminado, forma el contenido posible de un movimiento hacia algo.²²

²¹ Hegel dice que la identidad en relación con la contradicción es la determinación del ser inerte, mientras que la contradicción es la raíz del movimiento y de la vida. (Herrn Lefebvre, *Lógica formal, lógica dialéctica*, México, Siglo XXI, 1972, p. 224) Se produce, por lo mismo, una subordinación del principio de identidad respecto a la contradicción, pues "sin contradicción" la identidad se estanca. Tiene que desgarcarse desde dentro para ser, para vivir, para devenir. *Ibid.*, p. 228.

²² Como se ha afirmado, "no se trata de decir que esta cosa existe y no existe a la vez, pues se trata de la misma cosa que si no soy o no soy. De lo que se trata es de afirmar que está

De lo señalado podemos concluir que el movimiento, más que ser una categoría del razonamiento, puede considerarse como un criterio para generar relaciones abstractas orientadas hacia lo nuevo e indeterminado de la realidad. Por eso, el movimiento es concebido como una *articulación dinámica y especificadora*, ya que permite construir categorías cuya función es la de articular y de especificar, lo cual se asocia con un concepto de realidad que la signa como unidad de lo diverso y como multiplicidad de momentos.

En este marco, la contradicción viene a ser una categoría que da cuenta de la dinámica, pero no necesariamente de la objetividad, pues ésta es función de la totalidad; pero, a su vez, la totalidad tampoco puede, por sí misma, dar cuenta del contenido específico si no es por medio de la reconstrucción de lo dado, según las relaciones posibles de pensarse y descubrirse a partir del supuesto de la articulación.

Unidad, diversidad y contradicción

Otra de las implicaciones que se asocian con las modalidades que puede adoptar la realidad y que obliga a romper con cualquier forma de lo dado es la misma *idea de estructura*, la cual puede ser reemplazada por otra, como la del *modo de concreción*, en la medida en que la primera, tal como se ha utilizado, remite a un razonamiento basado en relaciones de determinación (como las que representa la estructura teorizada), mientras que lo segundo responde a una *necesidad de contenidos*, de ahí que tengamos que preguntarnos ¿qué es un contenido?

En un plano epistemológico, entendemos por contenido la unidad de lo diverso en su despliegue temporal; sin embargo, la multiplicidad propia de la diversidad de un mismo momento también connota una multiplicidad de momentos a pesar del recorte parametral que se tenga como referencia. De manera que un contenido representa, simultáneamente, una unidad de lo diverso, pero, también, una multiplicidad de momentos que exigen ser conjugados si queremos aproximarnos a la objetividad del mismo.

Ahora bien, si el contenido incluye la unidad de lo diverso, tenemos que preguntarnos cómo éste puede ser o no contradictorio, pues lo

—
 casa no puede aislarse ni de sus relaciones con el resto del mundo ni del devenir de ese mundo. Es y no será, encontrará su "fin" que ya está envuelto en las relaciones de la casa con el resto" (ibid., pp. 220-221).

contradictorio subyace en lo diverso. En este sentido, la determinación material que se realiza con base en el principio de identidad conforma lo concreto del contenido como unidad de lo diverso, pero, al dejar de lado la necesidad de conjugar los momentos que son parte del mismo, reduce el principio de identidad a una modalidad de lo diverso que no es contradictoria. En esta línea, el principio de identidad cumple la función de determinar la unidad de lo diverso en un momento dado; por lo tanto, está referido sólo a una parte de lo concreto.

Por su parte, si la contradicción es un modo particular que puede asumir la articulación entre momentos de la realidad, entonces cumple la función de determinar los diferentes momentos en que se puede encontrar la unidad de lo diverso, en vez de limitarse a decir cómo esta unidad se manifiesta en un momento dado.

En esta dirección, se puede afirmar que la unidad de los contrarios (no ya de lo diverso) constituye una forma de dar cuenta de la secuencia del contenido de lo concreto. Pensada desde la contradicción, la unidad de los contrarios es la posibilidad de desenvolvimiento de un contenido dado, que puede revestir distintas modalidades de potenciación, según sea la relación que se establezca entre el contenido como unidad de lo diverso y el contenido como articulación entre momentos en un determinado recorte.

Apoiados en esta relación entre la unidad de lo diverso y la articulación entre momentos, la estructura cumple la función de delimitar el proceso de lo real: fija modos para resolver el problema del devenir. Sin embargo, esta función debe ser analizada desde una perspectiva más amplia, pues se trata de concebir la concreción de la realidad objetiva como muy variada sin reducirla a una modalidad particular. Ilustración de esta reducción es la confusión que frecuentemente se establece entre permanencia (o "mistidad", para emplear el término utilizado por Nicol¹⁴) e identidad, lo que obliga a aclarar la relación entre tiempo y estructura.

El tiempo del futuro: Un desafío a la estructura

Ya decíamos que el tiempo es un criterio procesual para entender el movimiento de la realidad sin supeditarlos a determinaciones previas:

¹⁴ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 11-12, 107-108.

mente establecidas, de manera de no congelar sus modos de concreción. A este respecto se puede hablar de dos funciones básicas del tiempo: constituir un marco parametral y dar cuenta del despliegue de los procesos, esto es, de su ritmo.

En este contexto, el concepto de estructura expresa la articulación de un ritmo (por lo general identificado con un ritmo lento de cambio) con una conjunción entre niveles y momentos, es decir, con una determinada modalidad de concreción. La estructura debe entenderse, en consecuencia, como una forma particular para organizar el tiempo, concebido éste como despliegue posible del fenómeno; por eso, en la medida en que el modo de concreción de lo real expresa la interacción dinámica de la articulación entre niveles y momentos, viene a ser un concepto más inclusivo que aquélla, pero además porque no prejuzga teóricamente acerca de su contenido; por el contrario, privilegia sobre el contenido al movimiento entre niveles y momentos, según cómo se esté dando en el despliegue temporal del fenómeno.

En relación con este proceso de articulación entre niveles y momentos, el concepto de estructura ha ido perdiendo cada vez más su capacidad para organizar lo dado, en tanto se ha utilizado dejando de lado la exigencia del movimiento. El contenido de la estructura ha terminado por ser aquel que definen determinados marcos teóricos establecidos, mientras que las modalidades de concreción, en virtud de ser respuesta a la exigencia de transformación de lo no dado en un contenido posible de determinarse, cumplen una función epistemológica más clara. En este marco surgen preguntas del siguiente tenor: ¿cómo se define, efectivamente, la relación entre estructura y procesos? ¿pueden acaso distinguirse entre sí? ¿en qué se puede fundamentar su diferencia? ¿no perturba esta distinción la noción de objetividad, en cuanto ésta implica diferentes formas de organizar el tiempo en su función de objetivizar el razonamiento? ¿cuál de estos dos conceptos (modalidad de concreción o estructura) responde mejor a una exigencia de construcción del conocimiento, y cuál, más bien, a una simple organización teórica?

Más que llegar a afirmaciones conclusivas en pro de uno u otro concepto, interesa destacar que la idea de movimiento objetivo requiere una forma de razonamiento abierta a lo potencial, forma racional que plantea tener que pensar en lo que es posible como contenidos necesarios, partiendo de problematizar el contenido dado según la exigencia epistemológica de lo dándose y que, por lo mismo, no están

prefigurados en el interior de una estructura teórica. Se trata entonces de pensar desde lo necesario.

Lo necesario como realidad

Consultar el pensamiento desde lo necesario significa hacerlo desde lo dado-actual en términos de su potencialización. Esto es, no quedarse en el interior de los parámetros en que se organiza la relación de determinación, ya que lo dado es sólo un modo de darse, no pudiendo confundirse con lo real-objetivo. Lo anterior permite diferenciar entre lo concreto como *determinación de lo posible* y lo concreto como *posibilidad teórica*.

En la primera situación, lo concreto es concebido como la exigencia epistemológica de contenido, mientras que como posibilidad teórica nos referimos a lo que ya está prefigurado por una estructura conceptual formalizada que pretende expresar la realidad "objetiva". Tal distinción se fundamenta en el predominio de la objetivación sobre lo determinado, de la apertura sobre el cierre, con base en la idea de privilegiar lo concreto como determinación de lo posible, que lleva a romper con los parámetros que condicionan el ámbito de la teoría.

En efecto, lo concreto como determinación de lo posible tiene sentido a partir del supuesto de que el pensar está orientado hacia lo indeterminado, que, en virtud de carecer precisamente de contenido, no es concebible más que como exigencia epistemológica de nuevas determinaciones. En otras palabras, lo real es el imperativo de objetivación del pensamiento, cuya traducción descansa en la construcción de un marco de categorías mediante el cual el sujeto organiza sus nexos con la realidad, ya sea que tales mecanismos de apropiación consistan en una relación gnoseológica, o en una relación práctica.¹⁹

¹⁹ La distinción anterior concierne al problema de la naturaleza de la relación entre conocimiento (organización de contenidos) y práctica (potencialización de contenidos). Efectivamente, si la determinación de lo indeterminado se entiende como una posibilidad teórica, significa que las acciones se deducen, en vez de construirse a partir del reconocimiento de lo potencial. *A contrario sensu*, transitar desde lo posible a la determinación de lo indeterminado significa subordinar la logro de los objetos teóricos formales o de cualquier otra estructura racional al reconocimiento de lo potencial.

El objeto virtual

El predominio de la objetivación nos enfrenta con el problema de las estructuras parametrales que, como señalábamos en líneas anteriores, condicionan los modos de determinación de la realidad y del pensamiento. Decimos que dichas estructuras refieren a aquellas formas implícitas de organización de los elementos morfológicos de la realidad; las cosas se muestran en el interior de conjuntos descriptibles, aparentemente cristalizados, en los que cada una se relaciona con otra por su sola copresencia temporal. Son configuraciones, entonces, que encarnan en una estructura racional según la cual se ordenan las cosas singulares.

Más importante aún de destacar es el hecho de que tales configuraciones prestablecidas conforman elementos básicos de una cultura particular, entre los que podemos nombrar percepciones de distancia, distribución del espacio, percepción del tiempo, visiones, modos de entender y explicar la realidad. Como hemos visto en el capítulo anterior, como un producto del desenvolvimiento histórico-cultural, nos condicionan más todavía que los esquemas teórico-conceptuales.

Por lo mismo, las estructuras parametrales deben ser objeto de un análisis crítico, al igual que cualquier otro tipo de apriorismo, ya que influyen sobre el modo como se establece la relación con la realidad. En esta perspectiva, su cuestionamiento adquiere plena significación cuando se trata de hacerle frente a la inercia, en que por virtud de ellas se confina el pensamiento. Esta tarea no es concebible sino mediante el esfuerzo por construir la relación de conocimiento; es decir, mediante la tarea de explicitar el cimiento categorial en que se apoya el conocimiento, llevando esto incluso al rompimiento de los límites de la experiencia, ya sea que éstos sean función del conocimiento acumulado o bien del desenvolvimiento de la sociedad en un momento de su historia.

Llamamos objetividad, en este marco, al resultado y proceso de problematizar la relación que el sujeto establece con la realidad, ya que en ella, o por medio de ella, se determinan los márgenes de cognoscibilidad, según sea la naturaleza de su adecuación. Por lo tanto, lo objetivo consiste en la *posibilidad de transformar lo real, en tanto objetividad posible, en contenido de apropiación.*

Lo anterior significa destacar una forma racional que no se restrinja a lo posible, según se desprenda del conocimiento acumulado, cualquiera que sea su índole, sino que, con base en la construcción

de categorías fundantes, se puedan trascender los límites fijados por los parámetros conceptuales y culturales. Por ello, una racionalidad de esta índole implica una forma de pensar orientada hacia los contenidos que han sido excluidos de cualquier determinación, pero que son lógicamente posibles, esto es, significa asumir la racionalidad del objeto virtual. En verdad, con el objeto virtual se cuestiona la estructura teórica a partir de consideraciones epistemológicas, en la medida en que la apertura de lo dado (como estructuras formales o simples estructuras conceptuales, o bien como lo experiencial) se puede resolver mediante lo exigido por totalidades inacabadas. En este marco de discusión no puede desconocerse la idea de que una metodología verdaderamente dialéctica debería presentar nuevas formas de acercamiento "sobre un objeto virtual para construirlo y realizarlo. Sería la lógica del objeto posible o imposible."⁸

El esfuerzo por captar el movimiento de la realidad demanda apoyarse en la exigencia de especificidad, lo que supone reconocer los límites de la transformación cualitativa. Se plantea así el desafío de construir y usar categorías que permitan cuestionar las estructuras parametradas dominantes, en lugar de limitarse a una simple ampliación del espacio del conocimiento sin salirse de las condiciones aceptadas como válidas. Se puede afirmar, por lo tanto, que cualquier conocimiento incluye un contenido virtual como manifestación de lo no devenido de la realidad, en el cual y desde el cual se busca descifrar el enigma del futuro.

PENSAR TEÓRICO Y PENSAR EPISTEMICO.

LOS DESAFÍOS DE LA HISTORICIDAD EN EL CONOCIMIENTO SOCIAL.⁹

La realidad que enfrentamos, la realidad sociohistórica, tiene múltiples significados. No es una realidad clara, inequívoca, con una sig-

⁸ Cabe considerar si esta lógica del "objeto virtual" se corresponde o no con la llamada interferencia transductiva basada en las leyes de transiencidad. La transducción siempre se queda en el marco determinado por las premisas, mientras que el objeto virtual o posible rompe con los límites de la problematización definida en las premisas. El "objeto virtual" se acerca, más bien, a "las lógicas concretas" vinculadas con la praxiología (Henri Lefebvre, *op. cit.*, pp. 17-18).

⁹ Tomado de Hugo Zeinzelman, *Intimidad de valores. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Barcelona, Anthropos/Ipocrit/ Centro de Investigaciones Humanísticas, Universidad de Chiapas, 2005, pp. 68-79.

distinción cristalina y a la que se pueda abordar sencillamente construyendo teorías. No es así por diversas razones, las cuales forman parte del debate que hoy en día se da en el ámbito académico sobre el problema que afecta a las ciencias sociales, y que resumiría en una idea el desfase entre los *corpora* teóricos y la realidad.

La idea del desfase es clave, ya que alude a los conceptos que a veces utilizamos creyendo que tienen un significado claro, pero que no lo tienen. Esto plantea la necesidad de una constante resignificación que, aun siendo un trabajo complejo, es una tarea central de las ciencias sociales, que tiene que ver con la construcción del conocimiento. Dicho de otra manera, tema central del proceso de investigación y, por lo tanto, de la metodología.

La necesidad de resignificar surge precisamente por el desajuste entre teoría y realidad. Pero, ¿por qué el desajuste? El ritmo de la realidad no es el de la construcción conceptual; los conceptos se construyen a un ritmo más lento que los cambios que se dan en la realidad externa al sujeto, por eso constantemente se está generando un desajuste. Dicho así parece un problema menor pero, en verdad, tiene consecuencias profundas, porque en la medida en que no resolvemos este problema podemos construir en discursos y enunciados o manejar ideas que, pudiendo tener una significación en términos de la bibliografía o, para decirlo de una manera más amplia, en el marco del conocimiento acumulado, no tenga necesariamente un significado real para el momento en que lo construimos.

En el ámbito de las universidades de América Latina, lo dicho es un tema que debería ser discutido pero que desafortunadamente no es abordado. Se constata de manera clara en las políticas de formación de los científicos sociales en América Latina: no hay preocupación por el tema, o bien se cree que es exclusivo de los filósofos de la ciencia, de los lógicos, y no de quien quiere construir un conocimiento sin necesidad de incursionar en las problemáticas de la filosofía de la ciencia o de la lógica. Al no tomar en cuenta esta dificultad en la formación de los científicos sociales, corremos el riesgo de que ellos estén pensando ficciónicamente, es decir, que —aun cuando existan excepciones— estén pensando sobre realidades inventadas.

Esto tiene, evidentemente, consecuencias de orden práctico, porque si no sabemos construir un pensamiento sobre la realidad que tenemos por delante, y esa realidad la definimos en función de exigencias conceptuales que pueden no tener pertinencia para el momento

histórico, significa que estamos organizando no sólo el pensamiento, sino el conocimiento, dentro de marcos que no son los propios de esa realidad que se quiere conocer. Esta situación que, tal como la estamos planteando, parece elemental y obvia, es parte de uno de los viejos crucis de las ciencias sociales. Afortunadamente, desde hace algunos años, hay grupos de intelectuales latinoamericanos que han comenzado a reaccionar frente a este hecho y que han puesto de manifiesto que muchos de los conceptos que utilizamos para entender el Estado, la sociedad, las desigualdades, la democracia, la cultura, incluso para entender las dinámicas sociales, la propia educación, no responden a conceptos que estén reflejando la realidad que llamamos histórica, sino que son conceptos acuñados en otros contextos y que muchas veces la academia los repite sin revisar debidamente si están dando cuenta de realidades concretas.

Al no tener conciencia de que se está dando un desajuste entre la teoría y la realidad que se pretende denotar, resulta que terminamos inventando realidades. Podemos reconocer dicha situación no solamente en el ámbito de la investigación o de la docencia, de la academia en general, sino también en otro orden de discursos, por ejemplo el discurso político. En ocasiones nos encontramos con que éste frecuentemente está amarrado a conceptos que no son pertinentes, que no están dando cuenta de la realidad. Todo lo cual supone, entre otras implicaciones, plantearse la cuestión y tratar de resolverla, resolución que en ningún caso podríamos considerar que es exclusivamente teórica, en el sentido de que basta construir un cuerpo de proposiciones con una función explicativa que resuelva de una vez y para siempre el problema. Precisamente es una cuestión que no se resuelve teóricamente, porque, si así fuera, sería tanto como desconocer la naturaleza misma del problema. Si pienso que un desajuste de esta naturaleza se puede resolver a través de una teoría, no estoy tomando conciencia de que el problema está en la teoría misma porque, por más brillante y genial que esta sea, por definición corre el riesgo de deslaxarse de la realidad.

La resolución, pues, no es teórica en la medida en que el problema es la teoría misma; por eso ésta requiere ser *resignificada, revisada* a la luz de las exigencias de las realidades históricas, muchas veces emergentes, nuevas, insitadas, imprevistas. Ahora bien, si no es un problema que se va a resolver teóricamente, ¿cómo se resuelve? Se plantea la cuestión importante de entender que se ubica en el plano de lo que de manera abstracta podemos definir como pensamiento.

Bajo aclarar que no estamos identificando pensamiento con teoría, ya que significaría volver al mismo vicio de creer que el desfase del que estamos hablando se corrige con el pensamiento teórico. En esto es en éste donde cristalizan las teorías, correríamos el mismo riesgo de desfase o de desajuste del pensamiento teórico respecto de la realidad histórica. Siendo así, cuando hablamos de pensamiento, ¿a qué nos referimos? A un pensamiento que se entiende como una postura, como la actitud que cada persona es capaz de construirse a sí misma frente a las circunstancias que quiere conocer. No se trata de decir que tenemos los conceptos y construimos un discurso cerrado, lleno de significaciones; se trata más bien de partir de la duda previa, anterior a ese discurso cerrado, formulándose la pregunta: ¿cómo podemos colocarnos ante aquello que queremos conocer?

No es una cuestión teórica sino propia de lo que llamaría una *forma epistémica de resolver el problema*. Surge entonces una discusión interesante que simplemente me limito a apuntar: la necesidad de distinguir entre un pensamiento teórico y un pensamiento epistémico, diferencia que reside precisamente en cómo se resuelve la relación del pensamiento con esa realidad que se quiere nombrar. En el pensamiento teórico, la relación que se establece con la realidad externa —con la externalidad, para decirlo en términos más correctos— es siempre un pensamiento que tiene contenidos; por lo tanto, el discurso de ese pensamiento es siempre un discurso predicativo; vale decir, un discurso atributivo de propiedad, ya que no es un pensamiento que puede dejar de hacer afirmaciones sobre la realidad, pues un pensamiento teórico es aquel que hace afirmaciones sobre lo real.

Quisiera poner un ejemplo para clarificar la idea. Si leemos un libro de un autor "X" y enfrentamos un problema que ese autor ha analizado, lo más inercial y frecuente es repetir las afirmaciones que el autor ha hecho sobre la realidad "A", aunque estemos analizando la realidad "B". Es decir, repetimos el mismo discurso aunque le agreguemos un enunciado con una serie de predicados o, para decirlo en términos más precisos, le agreguemos una hipótesis. Cuando hablamos de hipótesis estamos hablando de construcción de enunciados con predicados que dicen cosas, que no son vacíos; una hipótesis vacía es una contradicción, sería absurdo tener hipótesis sin contenido. Por lo tanto, el pensamiento teórico es un pensamiento que ya tiene un contenido organizado y que puede ser el mismo contenido que se viene arrastrando (o puede ser un contenido diferente, pero lo fun-

damental es que tenga un contenido) y, por lo tanto, su estructura en términos de construcciones proposicionales es muy precisa.

En cambio, cuando hablamos de pensamiento epistémico nos referimos a un pensamiento que no tiene contenido, y eso es lo que a veces cuesta entender: ¿Cómo podemos tener un pensamiento sin contenido? Si lo pusiéramos en términos de la discusión clásica, por ejemplo, con Karl Popper en su texto *Conjeturas y refutaciones*, la centralidad del pensamiento epistémico es la pregunta, no es el predicado, no es la atribución de propiedades. Esto, dicho así, aparece como de sentido común, pero el problema está en darle a la pregunta un estatus no simplemente de mera conjetura sino, más bien, de algo más amplio que eso, como es el permitir que el pensamiento se pueda colocar ante las circunstancias. Se plantea la dificultad de colocarse frente a las circunstancias sin anticipar ninguna propiedad sobre ellas. Es un tema fundamental porque cuando se dice "colocarse ante las circunstancias", frente a las realidades políticas, económicas, culturales, significa que estamos construyendo una relación de conocimiento sin que ésta quede encerrada en un conjunto de atributos; porque eso sería ya una afirmación teórica. Esta forma de pensamiento epistémico es difícil porque la tendencia es ponerles siempre nombre a las cosas. Hay que vencer esta tentación; más bien la tarea sería preguntarse cuántos nombres puede tener.

Lo que decimos se viene discutiendo hace mucho tiempo, pues es un tema casi permanente en la historia de las ciencias que no termina de resolverse de manera definitiva. Quisiera ejemplificar con dos autores que, desde disciplinas muy diferentes a las que nos ocupan, han planteado el tema y lo han resuelto de maneras diversas. Uno es Bachelard (en textos como *La racionalidad científica* y *La filosofía del no*), que afirma que la tarea de la ciencia es ponerles nombre a las cosas. Según Bachelard, el problema sería cuidarse de dos grandes riesgos: uno, no ponerle nombre viejo a cosas nuevas; y dos, creer que porque no tienen nombre, en el momento en que se plantea, son inenominables. En ese tránsito entre no colocar nombres viejos a cosas nuevas y creer que porque no tienen nombre son inenominables, se ubica lo que estamos llamando pensamiento epistémico.

Otro ejemplo es el de Lakatos. Cuando él se pregunta por qué el ser humano ha podido progresar en la construcción de su conocimiento, contesta más o menos en los siguientes términos: "porque la razón humana ha podido pensar en contra de la razón", porque el hombre

ha sido capaz de pensar en contra de sus propias verdades, por que ha podido pensar en contra de sus certezas. Analicemos estas dos expresiones: significan no atarse, no quedarse atrapado en conceptos con contenidos definidos, sino plantearse el distanciamiento respecto de esos contenidos o de esas significaciones, para buscar qué significaciones o contenidos pueden tener las cosas que estamos tratando de pensar. Es la problemática de lo que aquí llamo pensamiento epistémico.

Puede parecer un ejercicio puramente formal, pero relacionémoslo con lo que decía al comienzo, esto es, con el hecho de que la realidad sociohistórica es una realidad mutable, en constante cambio, cualidad ésta en la que radica la explicación de por qué se producen los desajustes entre la realidad denotada y el pensamiento teórico. Es algo que estamos viendo permanentemente y de una manera clara. En el ámbito de las ciencias sociales latinoamericanas se ha tomado conciencia de cómo el pensamiento social ha estado atrapado durante muchísimos años en un conjunto de conceptos que no estaban dando cuenta de la realidad y que hay que redefinir. Conceptos como Occidente, indio, blanco, raza, estratificación social, diferenciación social, explotación, empresario, obrero, capas medias, Estado, legitimación, etc., son algunos de los que hemos heredado de los textos sin discusión ninguna, y que hemos aplicado como si la realidad fuera homogénea en los distintos países.

En la medida en que estos conceptos nos parezcan rigurosos, coherentes, porque conforman discursos lógicos y persuasivos, estamos realmente cobijándonos en el interior del discurso sin poder salirnos de él, por lo que no estamos pensando la realidad histórica concreta, sino una realidad inventada. El problema entonces está en distanciarse de los constructos, y ese distanciamiento es la función del pensar epistémico. Como se ha señalado a lo largo de la historia de las ciencias sociales, el canon metodológico puede ser causa de trampas también para el pensamiento. Conceptos como *rigor*, *claridad*, *coherencia científica*, terminan por transformarse en afirmaciones ahistóricas, en circunstancias en que estos conceptos, relativo a lo que se entiende por claro u oscuro, o bien por coherencia, se van resignificando a lo largo del tiempo. En la medida en que esto no se entienda, quedamos prisioneros de un armazón metodológico que impedirá reconocer las formas emergentes de la realidad sociohistórica.⁶⁷

⁶⁷ Cf. a este respecto el principio de demarcación planteado por K. Popper en su *Lógica de la investigación científica*.

Pero existe una celda adicional a esta prisión del pensamiento en el plano metodológico: las técnicas. Estas pueden ser también grandes trampas. Cuando se las maneja sin la claridad necesaria respecto de lo que significan, o sin el conocimiento de su lógica interna, terminamos por creer que la realidad pasible de estudiarse es sólo aquella que la técnica permite analizar. Estas cuestiones también son parte de los desafíos del pensamiento epistémico.

Pero, ¿en qué consiste todo esto?; ¿cómo se puede expresar, si es que no sólo se reduce al plano metodológico? Es aquí donde surge una de las cuestiones más interesantes pero muy mal entendidas: la de las categorías. Quisiéramos detenernos en esto porque el problema de las categorías es el eje del pensamiento epistémico.

Como muchos de los problemas que hemos mencionado, la discusión sobre las categorías debe ser objeto de un desarrollo mayor. En primer término, no hay que confundir lo que decimos con la vieja discusión que se ha dado en el discurso de la filosofía; es decir, no estamos aludiendo con el concepto de categoría, por ejemplo, a lo que plantearon las viejas corrientes del pensamiento filosófico al estilo de Kant, donde éstas, en el fondo y en la forma, daban cuenta de dos grandes cuestiones: o del fundamento último de la ciencia o de las posibilidades mismas de pensar. Ésa es una discusión que sin duda alguna hay que tener, pero aquí sólo hacemos la acotación correspondiente para que no se piense que estamos confundiendo distintos planos.

Una segunda cuestión sobre la cual habría que detenerse es que las categorías, a diferencia de los conceptos que componen un *corpus* teórico, no tienen un contenido único sino muchos contenidos. En ese sentido, las categorías son posibilidades de contenido, no contenidos demarcados, identificables, con una significación clara, unívoca, semánticamente hablando. También ésta es una discusión antigua que no se da solamente en las ciencias sociales, sino asimismo en las ciencias de la naturaleza. Si revisamos, por ejemplo, la historia de la ciencia, nos encontraremos con esta tensión entre las categorías y lo que aquí llamamos conceptos teóricos. Hay categorías que se han mantenido a lo largo de los siglos, aunque con distintos contenidos; incluso, en un mismo momento una categoría puede ser objeto de referencias de construcciones teóricas diferentes. Pongamos algunos ejemplos.

El concepto de fuerza, de masa y de energía, para poner tres casos de la ciencia de la naturaleza. En las ciencias sociales tenemos

otros tantos, como el concepto de poder, de sujeto, de masa social, de dinámica y de conflicto. Ésos no son conceptos que tengan una significación unívoca, ya que pueden tener muchas significaciones, y es cuestión de revisar la bibliografía actual para ver que muchos de estos conceptos tienen presencia prácticamente en todos los textos, aun cuando sean textos discrepantes teóricamente entre sí. El concepto de conflicto, por ejemplo, está presente en Marx y en Parsons, por citar tan sólo dos autores de referencia distantes teóricamente entre sí. En ambos se habla de conflicto, en ambos se habla de equilibrio, pero con significaciones muy diferentes, porque los discursos teóricos —entendidos como la capacidad del ser humano de formular atributos a los fenómenos— son distintos.

Volvamos, pues, a la distinción entre pensamiento teórico y pensamiento epistémico.⁴⁸ En el sentido estricto de la palabra, el pensamiento epistémico es preteórico, funciona sin un *corpus* teórico y, por lo mismo, sin conceptos con contenidos definidos, con funciones claras de carácter gnoscológico o cognitivo o, para decirlo de otra manera, con funciones de determinación o de explicación. Por el contrario, los instrumentos del pensamiento epistémico son categorías que me permiten plantear lo que, de manera abstracta, hemos llamado "colocarse ante la realidad". Pero, en términos concretos, ¿qué es colocarse ante la realidad? Significa construir una relación de conocimiento, que es un ángulo desde el que comenzamos a plantear los problemas susceptibles de teorizarse.

Imaginemos que queremos analizar el conflicto social. Bien, ¿cómo puede ser nombrado éste? Si nos remitimos al pensamiento epistémico, tendríamos que abrirnos a muchas posibilidades que, de hecho, son las posibilidades que se contienen en la historia de las ciencias sociales. Podríamos pensar el conflicto social —en el sentido de ponerle un nombre— con un contenido, por ejemplo, desde la teoría del *rol set*. Pero también podríamos pensar el conflicto social a partir de la teoría de los grupos. Incluso podría haber un tercer investigador social que diga ni *rol set* ni teoría de los grupos, sino optar por la categoría de clase social.

Lo que decimos es sólo un ejemplo para dar cuenta de las múltiples posibilidades de teorización. No hay ninguna teorización sino sólo posibilidades, porque si trabajo estos tres ángulos como posibles

⁴⁸ Idea que, por cierto, me sugirió un alumno en un seminario en la división de estudios de posgrado en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM.

teorías, como posibles categorizaciones del fenómeno del conflicto social, los contenidos a los cuales vamos a llegar son absolutamente diferentes. Y no podríamos decir que uno solo de estos hipotéticos investigadores está estudiando el conflicto social y los otros no, pero sí que las posibilidades de teorización y los contenidos de ésta plantean diferentes realidades al problema que se pretende conocer.

El pensar epistémico consiste en el uso de instrumentos conceptuales que no tienen un contenido preciso, sino que son herramientas que permiten reconocer diversidades posibles de contenido. Esto es parte de lo que podríamos definir como un momento preteórico, el cual tiene un gran peso en las posibles teorizaciones posteriores. Decir preteórico significa decir construcción de relación con la realidad. Pero, ¿qué significa, a su vez, esto? Significa que si nos estamos colocando frente a las circunstancias que queremos estudiar sin precipitar un juicio en términos de construir un predicado ya predeterminado con contenido sobre aquello que no conozco, entonces estamos distanciándonos de la posibilidad de anticipar nombres teóricos a un fenómeno que no conocemos, y ese distanciamiento frente a la realidad para no precipitar juicios teóricos que se van a expresar en enunciados predicativos es lo que, en términos más amplios, podríamos llamar "problema". Es decir, si construimos un enunciado teórico —sin importar lo valioso y coherente que sea, o los amplios antecedentes bibliográficos que tenga—, pero lo construimos a través del método hipotético deductivo sin plantear este distanciamiento, que aquí estamos llamando "problema", retroalimentamos aquellos que señalamos al inicio: el desfase, el desajuste o el divorcio entre pensamiento y realidad.

Esto es así porque el encadenamiento entre el pensamiento y la realidad no conocida es la capacidad que tiene el sujeto de construir problemas, y la construcción de los problemas no puede ser enajenada en términos de determinados contenidos ya conocidos. Volvemos a la advertencia de Bachelard: es más fácil llamar a las cosas con los nombres de siempre, en circunstancias en que se conoce el nombre pero no se conoce aquello que se quiere nombrar con ese nombre. Así, muchas veces las investigaciones quedan reducidas a investigar el nombre, pero no aquello que se nombra. Esto pasa en la economía, en la antropología, en todos los discursos, porque es muy cómodo decir "yo he leído tantos autores y tengo tantos conceptos en la cabeza que preciso usarlos". Y, como es obvio, "usarlos" es

transformarlos rápidamente en nombres. Pero ocurre que, entonces, esa persona no está realmente construyendo conocimiento, porque si hay un requisito elemental en este ámbito es, precisamente, el de *construir el conocimiento de aquello que no se conoce, no de aquello que se conoce*. Ése es el fundamento de la principal función del pensamiento epistémico: éste funciona con categorías sin contenidos precisos y en el quehacer concreto de la persona. Se traduce en la capacidad de plantearse problemas. No necesitamos abundar en la dificultad que implica el plantearse un problema.

Construcción de problemas desde el pensamiento epistémico

Aquí hay varias cuestiones: las inercias mentales, la capacidad para plantearse problemas y la exigencia de no confundir problema con objeto. Sobre lo primero: los temores, el no atreverse, el estar pidiendo siempre reconocimiento de la autoridad, el estar constantemente refugiándose en la bibliografía, cobijándose en lo cierto o en lo verdadero, es olvidarse de la advertencia de Lakatos acerca de que si el ser humano ha podido avanzar en el conocimiento ha sido porque se ha atrevido a pensar en contra de todo lo que estimaba verdadero y cierto. En términos psicológicos esto es algo muy profundo: atreverse a estar en el desasosiego, a perder la calma, a perder la paz interior.

Quien no se atreva, no va a poder construir conocimiento; quien busque mantenerse en su identidad, en su sosiego y en su quietud, construirá discursos ideológicos, pero no conocimiento; armará discursos que lo reafirmen en sus prejuicios y estereotipos, en lo rutinario y en lo que cree verdadero, sin cuestionarlo.

Lo que está en juego —segunda cuestión— es la capacidad de plantearse un problema, practicar un razonamiento que no quede atrapado en los conocimientos ya codificados; ser críticos de aquello que no se sostiene teóricamente, o sea, ser capaces de distanciarnos de los conceptos que manejamos, así como también de la realidad observada. Es decir, no solamente tenemos la obligación de distanciarnos de aquellas teorías que de alguna manera conocemos para no incurrir en una reducción de la realidad, sino que también implica cuestionar lo empírico, lo que observamos, porque esto puede ser lo no relevante, puede ser sólo la punta del iceberg. Y esa punta del iceberg que miramos morfológicamente *no es el problema*, en el mejor

de los casos, puede ser un tema —por ejemplo, el de la pobreza, la injusticia, la desigualdad, la opresión— que vamos a estudiar. Los temas pueden ser solo enunciados que creemos claros porque son un recorte empírico de lo observable, pero en realidad solamente son un aspecto que asoma a la observación y, por lo tanto, ocultan la mayor parte de lo que son como problema. Esto se da con mucha frecuencia, por lo que no es de extrañar que las tesis, incluso las de maestría y doctorado, no vayan más allá del tema, que es lo mismo que decir no profundizan más allá de lo morfológico, de lo observable: no son más que observaciones sin crítica a las estructuras de la información; no se constata un esfuerzo de problematización del tema. Problematización que significa estar dispuestos a zambullirse en el agua y comenzar a ver qué hay más allá de la superficie, que hay debajo de la punta del *iceberg*.

La cuestión fundamental no es comenzar a decir lo que hay debajo del agua o de la punta del *iceberg*, porque eso significaría reducir aquello que no está siquiera observado, y mucho menos conocido, a un conjunto de conceptos que manejamos y que creemos mecánicamente aplicables. Aquí es donde se ve casi analógicamente lo que significa "crear un problema"; en el fondo es zambullirse más allá de lo observable, y para eso hay que contener la respiración, que, en el caso de la investigación, equivaldría a recurrir al pensamiento crítico, el cual hace las veces de oxígeno. Si queremos zambullirnos para ver lo que hay debajo del *iceberg* debemos tener capacidad de crítica, y la capacidad de crítica significa no contentarse con lo que se ve, con lo observable.

En este sentido, los estadísticos tienen muy clara esta cuestión (aunque la tengan clara no significa necesariamente que la resuelvan) que, para decirlo en sus términos, consiste en la relación que hay entre un indicador de algo y el *indicatum* de ese indicador, es decir, aquello que subyace a ese indicador. Si creemos que ese *indicatum* está todo reflejado en el indicador, cometemos grandes errores conceptuales sin llegar a aproximarnos a conocer lo que queremos conocer. Hay que zambullirse para ver aquello que no se ve, que es el *indicatum*, que es el resto del *iceberg*. En la construcción de problemas no hay que dejarse llevar por la observación morfológica, ni dejarse llevar acríticamente por la información o, para decirlo en términos más sintéticos, no creer que el tema que hemos podido enunciar es el problema.

Para poder resolver esto —y aquí entramos a la tercera cuestión²⁰

relación con la formulación de problemas por el pensamiento epistémico— se requiere quizá resolver otra cuestión que en el plano de la investigación es muy usual: *no confundir el problema con el objeto*. Podemos tener un objeto —el cual derivaremos de premisas teóricas— sin darnos cuenta de que éste supone implícitamente una construcción, de manera que, de no estar alertas, correríamos el riesgo de construir conocimiento a partir de un objeto ya estructurado. En la medida en que no se haga el esfuerzo por construir el objeto desde el problema, también se puede caer, no digo en confusiones, sino en falsedades. Por ejemplo, si el teórico "A" transformó el problema de la explotación económica en un *corpus* teórico —el cual tiene contenido y, por lo tanto, un objeto concreto identificable—, y no hacemos ningún esfuerzo por volver a plantear el problema de la explotación económica, sino que se repite la conclusión como objeto teórico construido en otro contexto histórico, es evidente que no estamos estudiando necesariamente el fenómeno, sino a lo sumo estudiando al autor "A" que dijo algo sobre el tema; el esfuerzo se reduce a ver si lo planteado por ese autor mantiene su vigencia en un recorte de tiempo diferente, lo cual es muy distinto a decir que estamos estudiando el problema. Desafortunadamente es lo que se ha dado en América Latina de manera casi permanente, llevando a muchos autores a plantearse la necesidad de revisar el uso de conceptos, aun de aquellos que pensamos que son claros y con significaciones muy precisas.

La lectura de teorías en el pensamiento epistémico

Ese punto se vincula de manera muy directa con la función más importante de lo que estamos llamando aquí pensamiento epistémico. Éste se basa —como hemos visto— en la construcción de una relación de conocimiento, la cual, a su vez, consiste en demarcar problemas, antes que construir enunciados con atributos teóricos. No obstante, esta cuestión, que es muy simple de decir, presenta varias dificultades.

Mencionaremos sólo una para ir circunscribiéndonos a algunos temas: el problema de cómo leemos la teoría. Éste es un tema que queremos privilegiar por un razón fundamental: porque no sólo tiene implicaciones de carácter metodológico, sino también en el terreno pedagógico en un sentido amplio, esto es, en el marco de las políticas de formación, problemática que, por cierto, no se restringe al ámbito

preescolar o de la educación primaria, sino que está presente también en el nivel de los posgraduados.

La cuestión a la que hacemos referencia es ¿cómo leemos? Todos sabemos descifrar las palabras pero no necesariamente sabemos leer. Detrás de lo que llamamos pensamiento epistémico está la urgencia por saber leer los contenidos que todo el mundo está recibiendo a través de las bibliografías de los distintos autores. Saber leer un texto es no restringir la lectura a lo que podemos definir como el "procesamiento del contenido" o, para decirlo de otra manera, el procesamiento de sus conclusiones o la esquematización de un conjunto de proposiciones que el autor nos lega para trabajar con ellas frente a las realidades que queramos. Ésta sería una lectura en el sentido clásico, es decir, a la larga, una lectura exegética, pero reducida a los contenidos teóricos, lo cual nos parece altamente insuficiente.

En el caso de las ciencias sociales en particular, hay que hacer un esfuerzo adicional, y éste no es otro que tratar de leer los textos como lo que son: construcciones, el constructo mismo: leerlos desde lo que podríamos definir como sus lógicas constructoras. A lo que aludimos con "lógica constructora" es a tratar de reconocer, detrás de las afirmaciones atributivas de propiedades que tiene un texto teórico, los problemas que pretende responderse el autor a través de tales proposiciones; es decir, reconocer cómo el señor "X" construyó su problema y cómo termina teorizándolo. Esto es algo elemental, no en el sentido de simple, sino en el de fundante. Si leemos un texto reduciéndolo simplemente al conjunto de proposiciones que el texto ofrece —lo cual siempre resulta fácil—, lo que estamos haciendo es olvidar que detrás siempre existe una lógica de construcción.

Cuando decimos: "leamos las propuestas de Weber sobre la burocracia, sobre los movimientos sociales, sobre las religiones, sobre lo que *flere*", obviamente nos referimos a ir más allá de la mera oposición que haya podido formular en torno del fenómeno A o Z; supone, por el contrario, rastrear cómo construyó esas proposiciones, y ese "¿cómo construyó?" alude a lo que aquí, de manera un tanto esquemática, llamaba el discurso preteórico de Weber, o de Marx, o de Durkheim. Es el discurso epistémico implícito en su propia *construcción teórica*, la cual, de alguna manera, está basada en el uso de determinadas categorías, muchas de ellas no explicitadas sino, en la mayoría de los casos, implícitas en los textos.

Es lo que los comentaristas de estos autores han llamado hasta hoy

la génesis del pensamiento de Durkheim, de Marx, de Weber; es precisamente en la génesis donde es preciso descubrir el empleo de categorías desde las cuales ellos problematizaron y respondieron a sus problemas a través de una serie de teorizaciones.

Las lógicas de construcción son claras en algunos autores, pero no en todos. Y a este respecto debemos traer a colación una cuestión importante. Uno de los problemas que tenemos hoy, a comienzos del siglo XXI, no sólo es el abuso de los textos de difusión o de resúmenes, sino también la abundancia de un cierto tipo de libros en los que no se ve claramente lo que estamos llamando lógicas constructoras. Esto demuestra que podemos estar —y lo planteamos como una hipótesis nada más, y no como una aseveración— en presencia de una producción teórica débil (debemos distanciarnos del concepto de pensamiento débil de Vattimo).

Nos referimos más bien a que no siempre está claro cómo se construyeron las aseveraciones en torno a un fenómeno. Es importante tener en cuenta este aspecto para iniciar una discusión acerca de la función teórica actual.

El problema de las lógicas de construcción, entonces, es fundamental, porque en tanto éstas se basan en el uso de categorías subyacentes, son lo que nos permite determinar si un pensamiento puede estar o no vigente más allá del contexto histórico en que se construyó. Cito a Gramsci cuando señaló que el gran problema del conocimiento social es poder construir un conocimiento que sea capaz de crecer con la historia. Éste es el desafío, y no es una cuestión teórica sino epistémica. Hay categorías que resisten las mutaciones históricas más que otras; pueden ser categorías que se mantienen vigentes más allá del período histórico en el cual se forjaron inicialmente; y por lo tanto son susceptibles de ser recuperadas como elementos constructores de otros conocimientos en diferentes contextos históricos.

El tiempo y la complejidad de lo real

El pensamiento tiene que seguir a la historia en el sentido de adecuarse a los cambios de los procesos históricos. Esto supone asumir muchas cuestiones, por lo menos dos que son básicas: una, que los fenómenos históricos no son fenómenos lineales, homogéneos, simétricos, ni están sometidos a ninguna mecánica celeste; son fenómenos

complejos en su dinamismo, en el sentido de que se desenvuelven en varios planos de la realidad, no solamente en uno, porque son a la vez macro y microsociales. Esto supone que tenemos que estudiar esos fenómenos históricos en varios recortes de la realidad y no sólo en uno. Esa es una primera exigencia.

La segunda involucra el problema del tiempo. Las temporalidades de los fenómenos son muy variables; los tiempos son múltiples; no hay un solo tiempo que lije el fenómeno, sino muchos tiempos y eso, evidentemente, es uno de los grandes desafíos para el conocimiento. Existe una tendencia a lo factorial, a reducir el fenómeno complejo a un factor o conjunto de factores y analizar éstos en términos de la lógica de determinación causa y efecto. El problema es que eso no siempre ocurre en los fenómenos sociales, pues puede haber múltiples factores aplicables o existentes en distintos niveles de la realidad. Los fenómenos históricos no ocurren de manera plana, longitudinal, sino que tienen lugar a través de coyunturas, las cuales forman parte de los procesos, de las tendencias a largo plazo, lo que tenemos que tomar en cuenta. Y por último, los procesos sociohistóricos no son solamente económicos, políticos, sociales, institucionales, etc., sino que conforman una constelación, están relacionados entre sí, son parte de una matriz de relaciones complejas que los lleva a que se determinen en forma recíproca lo económico con lo político, lo político con lo cultural, y así sucesivamente.

Por otro lado, los fenómenos histórico-sociales hacen parte no solamente de contextos y de relaciones múltiples dentro de distintos niveles de la realidad, sino también de contextos de significaciones —por usar un término— o de universos de significaciones. Por ejemplo, desde una perspectiva numérica, ser pobre en Bolivia quizá no sea comparable con ser pobre en otro país; porque ser pobre en un país con un contexto cultural determinado, con una carga simbólica específica, en otro país que tiene una simbología diferente (por lo tanto una carga de significaciones diferentes), sin duda transforma cualitativamente el fenómeno. Aludo con esto a que no solamente están las complejidades anteriores, sino que, además, los fenómenos son universos de significación, lo que aquí de alguna manera estamos tratando de llamar cultura.

En el concepto de cultura está presente el hecho elemental de que cualquier fenómeno social que queramos estudiar, ya sea en el corto o en el largo plazo, es construcción de los seres humanos, de los suje-

tos, pero no de uno solo, sino de muchos sujetos. Quizás uno de los grandes desafíos que nos lega el siglo XX sea precisamente la complejidad de los sujetos que construyen la historia, que están detrás de los fenómenos que queremos estudiar y que son demasiado complejos: sujetos múltiples que tienen distintas características, variados espacios, tiempos diversos y visiones diferentes del futuro desde las cuales construyen sus realidades.

En síntesis, todo esto es lo que de alguna manera está detrás del enunciado "pensamiento y cultura en América Latina": porque América Latina es una construcción de sujetos que se están transformando y que, a su vez, construyen realidades distintas a las que eventualmente pueden surgir en otros contextos culturales, como pueden ser los asiáticos. En la medida en que eso no lo tengamos en cuenta, evidentemente el conocimiento, en esa a veces absurda pretensión de universalidad, no va a ser nunca un conocimiento real, porque la realidad del conocimiento no está sólo en la universalidad, sino en lo que aquí llamamos *pertinencia histórica del conocimiento*. Esta se refiere a la capacidad del conocimiento para dar cuenta de la especificidad de los fenómenos, que es lo que resulta de entender a éstos como ubicados en contextos complejos de relaciones múltiples y en distintos tiempos. Es un desafío si es que realmente queremos llegar a construir un conocimiento que permita reconocer posibilidades de construcción y que no se limite simplemente a describir lo que ya se ha producido, o que se circunscriba nada más que a dar cuenta de lo que ya da cuenta el discurso dominante. Es el problema: ¿O es que la realidad social, económica, política e incluso tecnológica se agota en los parámetros del discurso dominante?

Hay mucha ciencia social que lo cree así y hace ciencia, a veces rigurosa, en el interior de los parámetros del discurso dominante, como si la realidad de la sociedad humana se redujera a los contenidos de ese discurso que hoy en día es uno y mañana puede ser otro. La realidad es mucho más que eso, porque está siempre dentro y fuera de los límites del conocimiento, sea dominante o no. Por lo tanto, para poder reconocer esa realidad que está fuera de los límites de lo que se dice que es lo real, en el plano de la economía, o de los sistemas políticos, etc., necesitamos aplicar un razonamiento mucho más profundo, que rompa con los estereotipos, con los preconceptos y con lo evidente. Ésa es la función de lo que aquí hemos llamado pensar epistémico: esto es, plantearse problemas a partir de lo que observamos pero sin

quedar reducidos a lo que se observó, sino ir a lo profundo de la realidad y reconocer esas potencialidades que se ocultan, que son las que nos van a permitir construir un conocimiento que nos muestre posibilidades distintas de construcción de la sociedad.

Quisiera concluir con esa vieja advertencia de Braudel, el gran historiador francés, y que siempre habría que recordar: "así como un país no tiene sólo un pasado, tampoco tiene sólo un futuro".

quedar reducidos a lo que se observó, sino ir a lo profundo de la realidad y reconocer esas potencialidades que se ocultan, que son las que nos van a permitir construir un conocimiento que nos muestre posibilidades distintas de construcción de la sociedad.

Quisiera concluir con esa vieja advertencia de Braudel, el gran historiador francés, y que siempre habría que recordar: "así como un país no tiene sólo un pasado, tampoco tiene sólo un futuro".

3. SUJETO Y CONCIENCIA HISTÓRICA

Se pretende discutir los alcances de las premisas desde donde se organiza el razonamiento, para plantear otras más concordantes con la exigencia de que la realidad histórico-social es una construcción, la cual no se agota en objetividades externas, sino que se refiere a ámbitos de sentido que configuran horizontes de posibilidades. De ahí la importancia de la conciencia histórica como premisa de razonamiento.

SUJETO Y CONCIENCIA HISTÓRICA COMO ÁNGULO DE CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO*

A todos los hombres les es concedido conocerse a sí mismos [...]. Por muy lejos que vayan no hallarán los límites del alma: tienen profundo en sus logros.

La multiplicidad de los conocimientos no proporciona sabiduría.

HÉRACLITO

Buscamos definir un ángulo para la construcción del conocimiento que refleje la exigencia de colocación ante las circunstancias del sujeto en su condición histórica; sujeto histórico como aquel capaz de ubicar el conocimiento que construye en tanto parte de sus opciones de vida y de sociedad. Esto implica tener que romper la tendencia a cosificar la realidad como simple externalidad, que envuelve a los sujetos de manera inexorable, para concebirla como una constelación de ámbitos de sentidos posibles.

* Tomado de *Necesidad de conciencia. Un modo de construir el conocimiento*, Barcelona, Anthropos/El Colegio de México/ Escuela Normal Superior de Michoacán/ Universidad Veracruzana, 2002, pp. 9-55.

El esfuerzo exige concebir a la historia desde el ser sujeto con capacidad de construcción de sentidos. El hombre tiene que partir resolviendo la naturaleza de su relación con lo que lo rodea, lo que se traduce en una conjugación de elementos propios de su estar-siendo, pero también de otros que le son ajenos. Es lo que implica concebir a la historia desde el papel del sujeto, pues obliga a transformar a la objetividad en una constelación de ámbitos de sentido, lo que se traduce en tener que organizar la comprensión de los procesos históricos desde la recuperación de las fuerzas gestantes, que están ocultas detrás de todas las formas, pero que se desplazan en diversos tiempos y espacios, fuerzas entre las que cabe destacar la necesidad de ser sujeto que, aunque callada, nos constituye.

El planteamiento obliga a enfocar al sujeto desde sus límites y potencialidades sin reducirlo a los límites fijados por sus determinaciones históricas. En esta dirección, los límites de los conceptos con los que pensamos tienen que ser transgredidos para convertirlos en posibilidades de renovados contenidos, según la capacidad de construcción de los sujetos.

En el plano de la vida cotidiana significa transformar lo indeterminado en horizontes que se contienen, aunque disfrazados, en la misma cotidianidad. De ahí que el desafío del hombre es mantener, a lo largo de su vida, su capacidad de asombrarse, para transformar el asombro en imperativo de conciencia, y a éste en necesidad de mundo.

Interesa comenzar la discusión con preguntas acerca de si la exigencia de razonamiento, como las señaladas, se encuentran —y en caso de encontrarse, con qué modalidades —en propuestas de análisis ya elaboradas. Es lo que deseamos abordar confrontando las contribuciones de autores que nos parecen relevantes desde distintas perspectivas. Empero, como lo que decimos tiene implicaciones sobre el discurso teórico en general, creemos importante partir de algunas reflexiones acerca de la naturaleza de este discurso en el contexto de la sociedad contemporánea.

Es preciso comenzar con el ángulo desde el cual se organiza el pensamiento, abandonando la estructura sujeto-objeto; esto es, anulando el conocimiento desde el sujeto como tal. En este sentido, habrá que desarrollar propuestas para desarmar las argumentaciones de contenidos teóricos con pretensiones de universalidad, a modo de mostrar qué es lo que reflejan y, en consecuencia, develar qué es lo

que ocultan como descripciones de la realidad entendida como "objetiva".

Estos criterios de desarme deben permitir reconocer la naturaleza del estatus que ocupa la teoría, sus parámetros (por ejemplo, los que provienen de la tecnología) y la posibilidad de cambiarlos, así como cuáles serían las consecuencias sobre el pensamiento en general, y el teórico en particular. No solamente en lo que se refiere a las nuevas estructuras categoriales, o a las modalidades nuevas en lo que respecta a la construcción de la relación de conocimiento, sino en cuanto a cómo responder a los desafíos actuales vinculados con la crisis de la legaliformidad, en particular con la idea de progreso; en consecuencia, la influencia que este modo de pensar y de construir el conocimiento sociohistórico tiene sobre el sujeto y, por consiguiente, sobre el lenguaje del pensamiento.

Los criterios de desarme responden a una reflexión orientada a ubicar al sujeto desde la tensión que surge de ser el hombre, por una parte, la negación de su estado en tanto expresa la necesidad de trascenderlo, a partir de no aceptarse como agotado; y por otra el hombre como la sumisión a parámetros que lo cosifican en una identidad quieta y subordinada, que le hace olvidar y negar, en aras de una paz misteriosa e imposible, su condición agónica, en la aceptación de Unamuno. O sea, de lucha, "luchando contra la vida misma"; luchando "con la vida que pasa por la vida que se pueda"; luchando "contra el eterno olvido", "el esfuerzo del hombre [por] dar finalidad humana a la historia". Esta tensión alimenta el desafío por reconocer la dialéctica interna del sujeto para desenvolver su capacidad para transformarse en sujeto constructor, lo que se corresponde con una forma particular de conciencia: la conciencia histórica.

Esta conciencia, al expresar el movimiento interno del sujeto y orientarse hacia la construcción de espacios para ser sujeto erguido, convierte al conocimiento en una postura ética. Por ello hay que poner al descubierto los parámetros que mantienen al pensamiento prisionero de las determinaciones que sirven de marco para un razonamiento ceñido a las exigencias de regularidades, el cual se manifiesta en un discurso donde el hombre es un espectador. De ahí que el desafío deba ser poder romper con esta orientación legaliforme, predictiva, y en su lugar poner el acento en la constitución desde lo potencial abierto a construcciones posibles.

¹ Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*. Madrid, Alianza, pp. 25-27.

Lo anterior es congruente con la reivindicación del hombre desde su estar siendo en los espacios existenciales, espacios de opción ética que contienen tanto a los presentes potenciales como a los inerciales, con lo que esto implica en determinaciones que transformen el curso de la historia. Se alza aquí la voluntad como reconocimiento de opciones de sentido, en lugar de la voluntad como expresión microsocial de las tendencias macrohistóricas.

¿Se trata del hombre *de* la historia?, ¿del hombre *en* la historia o del hombre *por* la historia? Pero, ¿qué pasa *con* el hombre?, ¿dónde está?, ¿en el uso parametral del pensamiento, de un pensamiento sin opciones, hay un hombre?, ¿cómo reconocerlo?, ¿en qué consiste querer ser sujeto? Quizás en la posibilidad de crear sentido a partir de reconocer espacios para ser sujeto, pues si no fuera por ello, ¿de qué sirve la infinita libertad de que habla Vattimo?

Ser hombre es serlo todos los días para todos los días, estar recién llegado. Pero no como metáfora sino como manifestación del esfuerzo de que podemos y queremos dar a nuestra existencia un significado histórico: estarsiendo desde lo inagotable de la relación con los otros, para los otros y desde los otros, de manera que el pensamiento permanezca abierto a las posibilidades de nuevas rearticulaciones entre voluntad y tendencia, así como a las posibilidades de diferentes voluntades según la naturaleza de los espacios para emerger como sujeto. El estar ha de permanecer abierto a diferentes posibilidades del siendo, en la medida en que el sentido del siendo no se agota en ninguna estructura de parámetros, lo que es la garantía de potencialidad. Porque la historia del porvenir es la que surge de la necesidad de vida, historia del hombre común, callado, cotidiano, pero que como siempre será la que resista la tecnologización del sí mismo en tanto lenguaje actual del poder.

El esfuerzo por recuperar la potencialidad como articulación entre voluntad-acción y sus posibilidades de reconocer márgenes en los marcos de las determinaciones (que se traduce en una inflexión en el tránsito desde lo constitutivo en productos, ya que lo producido no es la única realidad posible), nos plantea tener que ser cuidadosos para no reducir lo real a lo que se pueda teorizar partiendo de las cristalizaciones históricas. Debemos estar atentos a no confundir lo que es posible de teorizarse con la resolución de particulares determinaciones de tendencias; por último, tampoco convertir a lo tendencial en el único parámetro para organizar la lectura de lo real.

En efecto, el hombre, al subordinarse a un *logos* racional, ha condicionado todas las formas de relación con el mundo a las exigencias de explicarlo, con lo que ha contribuido a potenciar algunas de sus facultades, como las intelectuales, en desmedro de otras, como las emocionales. Por ello, cuando se plantea una ampliación de la relación con el mundo se rompe con un *logos* de esa naturaleza, siendo congruente con la incorporación a la actividad del pensar de la dimensión existencial. Ello obliga a comprender el conocimiento como parte de una relación inclusiva y significativa con la exterioridad al sujeto, que es congruente con concebir al conocimiento como una postura ética.

De ello se derivan algunas consecuencias, como el rompimiento con la tradición teórica-explicativa, que ha determinado un sentido del pensar y de teorizar dando la espalda a la condición efímera del sujeto humano. En verdad, ¿cuál es el sentido de teorizar con pretensiones de universalidad desde el ángulo de una humanidad precaria? Pensamos en el esfuerzo del hombre por dar cuenta de sí mismo y de sus circunstancias desde el énfasis de su absolutización, pero dejando en el olvido, o descartando como irrelevante, su condición pasajera.

Tanta pretensión y ampulosa, tanto vericuetos que omite lo central, tanto esfuerzo por dar cuenta del todo en forma permanente, cuando la cuestión estriba en reconocer el sentido que todos estos constructos teóricos asumen desde la transitoriedad y finitud. Cuánto devaneo de respuestas sin acompañarse de las preguntas centrales, como ¿en qué consiste nuestra riqueza como herederos de una larga tradición?; ¿"podemos conocer" aquello que conforma el contorno donde vivimos?; ¿debemos conocerlo?; pero, ¿en qué consiste conocerlo?; ¿es acaso un objeto teorizable?; o bien, ¿para estar en la realidad es necesario transformarla en contenido de un *corpus*?; ¿son estos *corpora* expresión de nuestra conciencia, o más bien la conciencia, haciendo un analogismo con una sentencia bíblica: ¿camina siempre delante de ellos?; ¿el esfuerzo por ordenar "a lo real" en estructuras conceptuales no debilita nuestra capacidad para colocarnos ante lo circundante?

La segunda de las consecuencias aludidas es entender el significado del despliegue del sujeto como espacio-sujeto. En éste se contiene la posibilidad de multiplicar infinitud desde la mortalidad misma, porque conduce a un pensar que define la potencialidad desde la ne-

cesidad básica que consiste en la finitud del sujeto. De manera que el despliegue se abre desde la incompletad en su tensión por realizarse en forma tal que de ella se desprende la categoría *perdarse* para comprender la relación sujeto-exterioridad, así como el mismo sujeto. Por eso este deviene en el esfuerzo por completarse en la construcción de mundo, lo que incluye su relación con la tecnología.

El despliegue es una forma de concebir la condición de vida desde la dialéctica determinación-construcción de realidades: esto es, como manifestación del sistema de necesidades, aunque, simultáneamente, generadora de necesidades. Principalmente conforma el ámbito de la *necesidad de...*, donde se forja el sentido que se traduce en conciencia y voluntad; *necesidad de...* que es el núcleo de subjetividad donde se puede reconocer la autoconciencia como capacidad para enfrentar los límites y sus aperturas, la capacidad para asumirse como sujeto desde el exar-siendo. Por eso ser hombre consiste en la voluntad de transformación de lo real-objetivo en mundo.

Los desafíos que nacen del ángulo de razonamiento que desarrollamos hay que confrontarlos con otras propuestas, para precisar si en ellas, más allá de sus contenidos explícitos, están incorporados elementos posibles de recuperarse para enriquecer la posibilidad para desenvolver al sujeto como sujeto-mundo.

Si la creación intelectual contiene embriones para el rescate del sujeto-mundo, estamos en condiciones de afirmar que se está produciendo una convergencia en la dirección de una forma de pensar que haga del sujeto su eje vertebrador, en vez de serlo exclusivamente el objeto; y así avanzar hacia nuevas premisas del pensar y del estar en la realidad-mundo, aproximándonos a la plenitud de la conciencia de ser-estando en la historia: esto es, saber colocarse ante lo exterior y ante sí mismo.⁴

En consecuencia, se abre el espacio para una recuperación del pensamiento en su función tanto constructora de conocimiento como de reflexión acerca de la condición humana. Se muestra el auto-desafío del sujeto, en su necesidad de ser, tanto en su soledad como en su misterio. Pues, pudiendo la soledad ser nuestro misterio, la conciencia que desarrollamos de ella es nuestra verdad, la cual deviene

⁴ Es difícil reconocerse en el estar, pues siempre nos mediatizan objetos. Transferimos el acto de voluntad a la posesión de objetos que representan la emergencia en la exterioridad, en vez de reconocer la fuente de todo acto de voluntad en el ser-transcurrir.

en humanidad cuando la convertimos en posibilidad de encuentro con otros. Todo lo cual exige la mirada propia del instalarse en la historicidad para, a su vez, hacer de la historicidad un imperativo de voluntad, voluntad que exprese el existir simultáneamente como disposición y capacidad para plasmar al ser-estado en cualquiera de los espacios de despliegues posibles.

En este planteamiento tienen que esclarecerse muchos implícitos para entender los alcances del concepto de necesidad de ser sujeto. No parece haber una respuesta ontológica a la cuestión, ya que, desde nuestra perspectiva, se enlaza con la comprensión de la historicidad como ángulo de razonamiento, el cual permite entender que el significado del concepto de necesidad es muy diferente al que puede asumir desde una perspectiva puramente existencialista. Más bien su contenido refleja la aceptación de lo indeterminado como consecuencia del movimiento de lo real, por lo tanto del mismo hombre; presencia de lo indeterminado que obliga a un esfuerzo de articulabilidad que rompa con los parámetros que encuadran los espacios del pensamiento y que obligan a razonar a todos los límites de manera abierta.

Si se tratara de resumir el desafío que plantea la función epistémica de la historicidad, sería el de asomarse a lo desconocido, esto es, de impulsar a pensar y explorar lo no dado. Lo importante de destacar es que este asomarse se corresponde con tener que asumirse como sujeto; pero no solamente como sujeto pensante sino también con todas sus otras facultades que, desde la actitud en que se apoya este atreverse a pensar, se traduce en requerimientos no estrictamente lógico-epistémicos sino también existenciales, a partir de comprender que cualquier situación dada conlleva el despliegue de lo dado, como es su transcurrir.

Es así como, para establecer los modos de relación con lo "externo" al sujeto, se tiene que partir de aceptar que toda realidad es un espacio de posibilidades que, en tanto tal, conforma ámbitos diversos para ser activados por el propio sujeto, razón por la cual éste se encuentra orientado a invocar de nuevo qué es lo que configura el sentido de sus propias prácticas, sean individuales o colectivas, y que en otros ordenes de problema plantea exigencias acerca de cómo ser nombrado.

En relación con las potencialidades del sujeto

El proceso de subordinación y empobrecimiento de la riqueza humana ha sido anticipado por muchos autores. Eric Fromm, en 1968, lo decía de manera clara cuando analizaba la deformación producto de la técnica y del consumo material que "hizo que [el hombre] perdiera contacto con él mismo y con la vida", diagnóstico que sintetizaba en preguntas como las siguientes: "¿estamos frente a un dilema trágico e insoluble?; ¿hemos de producir gente enferma para tener una economía sana, o existe la posibilidad de emplear nuestros recursos materiales, nuestros inventos y nuestras computadoras al servicio de los fines del hombre?; ¿deben la mayor parte de las personas ser pasivas y dependientes a fin de tener fuertes organizaciones que funcionen bien?".³

Diagnóstico y preguntas que resumen el contexto en que hemos ubicado nuestras reflexiones. Pero cualesquiera que sean los mecanismos que exploten al hombre y le impidan su desenvolvimiento, es posible rastrear la huella de una búsqueda ya comenzada, aunque no siempre como un propósito central, sino como insinuaciones sugeridas de manera lateral, incluso, a veces, fortuitas y contingentes. Aunque también se da el caso de ser esta búsqueda parte de argumentaciones de fondo, aun cuando ocultas, con pretensiones de teorización de carácter general.

Desde la perspectiva del sujeto se plantean grandes bloques problemáticos en el esfuerzo por construir un pensamiento que contribuya a crear la postura necesaria para asumirse como constructores de realidades (en el espíritu de las tesis de Feuerbach, así como en el espíritu agónico, o de lucha). Estas tematizaciones definen un camino en el cual muchos de sus tramos han sido abandonados, o aplastados por la lógica de la eficacia y de la rapidez propia de esa gigantesca y fatal reducción del mundo a un conjunto de objetos sometidos a la lógica de la apropiación y, en consecuencia, del mismo sujeto a la condición de depredador.

Es un movimiento interno del sujeto que incluye los juicios inciertos, las angustias por saberse incompleto, los momentos azarosos, así como los temores a lo desconocido y los desafíos de la lucha, propios de ese discurso de lo agonal, lo agonal como manifestación del exist

³ Eric Fromm, *La revolución de la esperanza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 14.

que todavía sin mediación de orden ni de direcciones precisas, pero donde enraiza la fuerza de dar los grandes saltos en el conocimiento, en el arte o en la política que se incorporan al forjamiento del pensamiento y de la voluntad: fuerzas que no están ceñidas a las fórmulas pulidas y equilibradas de lo "apolíneo".⁴

Se hace necesario, entonces, volver a recuperar el ciclo completo del caminar por el mundo como sujeto que se va haciendo a sí mismo, y descubriendo que a la vez se van ocupando espacios para estar mundo; poder abordar al sujeto en tanto conformador de campos de realidad desde su emergencia como portador de futuro, en la medida en que su condición reside en el permanente tránsito hacia lo esperado. Esa detención es anterior al salto donde lo agonal es la condición para volver a mirarse y recuperarse desde la hondura sin formas de lo que se está gestando.

Se trata de un nacimiento, crecimiento y caída de los sujetos que

En relación con este término y su opuesto, lo dionisiaco, los utilizamos en la acepción en que los emplea Nietzsche en su libro *El nacimiento de la tragedia* (Madrid, Biblioteca EDEB, 1988). Los recuperamos en cuanto uno de ellos, lo dionisiaco, permite dar cuenta de las fuerzas de la naturaleza y del hombre que pugnan por expresarse, pero como éste mediatiza en su esfuerzo apolíneo por encontrar un equilibrio que no trascienda las apariencias, ocultando de este modo el fondo que lo amenaza, de lo que resulta que el hombre nunca llega a ser estimulado "hasta la exaltación máxima de todas sus capacidades simbólicas" (Nietzsche, *op. cit.*, p. 70). Por consiguiente, lo apolíneo implica el empeño por mantenerse en la apariencia de una armonía construida para defenderse ante "esa enorme desconfianza frente a las potencias dionisíacas de la naturaleza, aquella Moira que reinaba sin piedad más allá de todos los conocimientos" (*ibid.*, p. 73).

Lo apolíneo y lo dionisiaco son formas diferentes en que se puede hacer presente, y ser reconocida, la necesidad de vida, que, en palabras de Nietzsche, lleva a plantear la búsqueda de una "expresión no maquillada de la verdad", al contraste entre esa auténtica verdad de la naturaleza y la mentira de la cultura que adopta la actitud de ser la única realidad (*ibid.*, p. 103), pero la naturaleza entendida como aquello que no solamente rodea al hombre sino también la intimidad de éste, no restringida a una visión evangélica, sino incluyendo la terrible visión de Cioran.

En nuestra discusión se trata de encontrar el equilibrio, no paralizando, entre lo brillante y sus formas, pero sin reducirse a una identidad de equilibrio, por cuanto la misma búsqueda del hombre las trasciende en la medida en que está abierta a su propia transformación. Por consiguiente, se pretende recuperar lo humano como fuerza de la naturaleza, no solamente de la cultura, fuerza que se traduce en la capacidad por convertir lo ajeno y distante, lo agresivo e indiferente, en ámbitos de sentido desde los cuales tiene lugar el desenvolvimiento del hombre. En este marco, lo apolíneo simboliza el miedo que lleva al control de sí mismo por el hombre, y por lo tanto a no atreverse a enfrentar los desafíos que lo excitan, a pesar de ser parte de su propia naturaleza.

encuentra su correlato en la conciencia de su movimiento. Conciencia que se abre hacia una necesidad de sentido propio de la capacidad de construcción histórica.

En lo incierto y en lo incompleto, así como en lo desconocido, se encuentran presentes los esfuerzos por dar al desarrollo de la historia, personal y social, una perspectiva de ampliaciones crecientes. Son condiciones de conceptualización que se refieren a situaciones límite que pueden tener diferentes respuestas, por lo que hay que cuidarse de la generalización, a veces falaz, así como de los analogismos. Las exigencias en que se traduce la raíz agonal de la existencia da lugar a conceptos ajenos al discurso científico, ya que más bien son propios de la condición existencial del sujeto, que puede perturbar la claridad y coherencia del discurso del intelecto, en cuanto reflejan la integridad de un sujeto-sujetado a las potencialidades de sus despliegues.

Este movimiento del sujeto que se atreve a vivir en la tensión e incertidumbre determina que el conocimiento surja como un juego, tal como lo rescata Huizinga, entre lógica y antilógica, cuya significación "no reside únicamente en el valor lúdico de esta forma [pues] se propone también expresar en forma contundente la eterna incertidumbre del juicio humano: se puede decir así y se puede decir lo contrario".⁵ Así es como el ejercicio de la pregunta es parte de la necesidad del espíritu humano por invocar lo desconocido. "Las palabras de [estos] viejos sacerdotes cantores se ciernen perpetuamente sobre las puertas de lo incognoscible [...] podemos decir que en esta competencia cultural nace el pensar filosófico, no en vano juego sino en juego sacro."⁶ Disposición hacia el juego de preguntas que hunde sus raíces en el alma infantil cuyas preguntas son fundamentalmente de carácter cosmogónico, búsqueda que no puede superarse por la lógica científica, por amplia y sistemática que sea, en razón de que es un residuo problemático que nos acompaña y constituye más allá de todo juicio.

Como se ha señalado, "todo pronunciamiento de un juicio decisivo se reconoce en la propia conciencia como no perfectamente concluyente";⁷ por eso se puede sostener que cualquier formulación orientada a definir relaciones de determinación supone enlaces referidos a contornos posibles de transformarse en contenidos comu-

⁵ Johan Huizinga, *Homo Ludens*, Buenos Aires: Alianza Emecé, 1968, p. 151.

⁶ *Ibid.*, p. 141.

⁷ *Ibid.*, p. 25.

nicables. Pero estos enlaces, al definir ángulos desde donde pensar, obligan a romper con los parámetros que rigen las estructuras establecidas de enunciación. Es el papel que cumplen las categorías de razonamiento para traspasar, según las urgencias renovadas por cada momento histórico cultural, los universos semánticos que atrapan al pensamiento convirtiéndose en sus parámetros.⁸ Es la constante lucha por definir desde dónde se construye el significado de los contenidos cognoscentes.

De ahí que la idea de juego se corresponde con la exigencia de romper parámetros con base en que el juego expresa la necesidad de ser sujeto, de reafirmarse y reconocerse como tal, al enfrentarse a lo incierto y desconocido. No obstante, es una necesidad que con el desarrollo de la cultura va "deslizándose poco a poco hacia el fondo", pasando "en una gran parte, a la estera de lo sagrado", quedando "en el trasfondo de los fenómenos culturales",⁹ confirmando ese sedimento que, al ser magma sin forma, no es fácil que encuentre una expresión directa.

En esas profundidades se encuentran filosofía y poesía.¹⁰ Lo que decimos se traduce en el desafío de los contornos que, mudos, hacen sentir su presencia sobre el pensamiento, como las montañas en una noche cerrada se ciernen, sin verse, sobre el viajero que anda tras la vigilia del camino. Ésto exige el ejercicio de la problematización como una modalidad de juego para construir proposiciones que puedan permanecer abiertas a los contornos, sin limitar el libre pensar ni su posible traducción en pluralidad de significaciones. Ahora bien, el principal contorno que rodea al pensamiento es el propio sujeto pensante en su existir.

Como se ha dicho, la existencia requiere sus propias categorías para no perder la pasión en el pensamiento cuando éste se ha paratralizado. Es la distinción entre lo apolíneo y lo dionisiaco como dos modalidades de necesidad de vida, por lo tanto de ser sujeto, pero que no pueden excluirse en tanto "la conciencia apolínea no era más que un velo que ocultaba [...] este mundo dionisiaco",¹¹ donde lo dionisiaco es el mundo con todas sus demandas, más allá del bien y

⁸ Es la presencia de la historicidad en el desarrollo del pensamiento científico así como en la misma estructura del sentido común cotidiano.

⁹ J. Huizinga, *op. cit.*, p. 64.

¹⁰ Francis Bacon decía que "la poesía es como el sueño de toda doctrina".

¹¹ Nietzsche, *op. cit.*, p. 71.

del mal, frente a las cuales el hombre se protege desconfiando de "las potencias titánicas de la naturaleza", pero que plantea los desafíos de ser hombre elevando lo real a un plano en el que las respuestas a la vida pueden tomar la forma de desenvolver y potenciar la necesidad de ser sujeto.

Lo apolíneo, en este sentido, representa el intento por enfrentar aquello que rodea al hombre como fuerza desbordante para que pueda apropiarse de lo posible, mediante el esfuerzo por metamorfosear lo ajeno, lo agresivo e indiferente, en espacios de su desenvolvimiento desde donde construir su mundo de sentidos. Es el esfuerzo por darle a la historia, como pedía Unamuno, una finalidad humana. Armonía, equilibrio, control, autoconciencia, que no pueden llevarnos hasta olvidar esos desbordes de humanidad. El papel de la poesía consiste en rescatar esa humanidad aplastada, pues "no se sitúa fuera del mundo como una imposibilidad fantástica del cerebro del poeta; ya que debe ser precisamente lo contrario, la expresión no maquillada de la verdad, y por ello precisamente debe arrojar fuera de sí el arrollo mentiroso de esa pretendida realidad del hombre de cultura".¹² De manera de hacer surgir lo que ocultan las apariencias transformándolas en puentes hacia otras realidades que no vemos, en forma de "apuntar a la existencia en el perpetuo succumbir de las apariencias [...] querer la verdad y la naturaleza en su potencia suprema",¹³ como lo exige el hombre dionisiaco.

Son formas de trascendencia del sí mismo plasmadas por los desafíos para seguir haciéndose, que expresan el trasunto de lo que bulle pero que nunca se agota en su forma histórica, el devenir inacabable. Es lo desconocido e incierto transformado en modos de existencia que encuentren el equilibrio entre lo bulle y sus formas, sin recurrir a identidades *a priori* que nos protejan de la búsqueda en la quietud de establecer comunicación con otros.

Lo que decimos es manifestación de la necesidad del sujeto por romper con el cerco de significados y certezas del discurso parametrizado que nos envuelve, y que no es sino la formulación epistémica del problema filosófico del ser, la realidad desconocida, por no estar devenida, pero como historización posible.

El ser como expresión de la necesidad de pensar-ser como sujeto potencial ante aquello que nos hace ser un yo pensante y actuante.

¹² *Ibid.*, p. 103.

¹³ *Ibid.*

El ser como la necesidad del discurso sobre lo necesario, y lo necesario como lo opuesto al discurso de predicados sobre objetos, discurso que no se agota en la apropiación de ningún objeto particular. El ser como la posibilidad de la multiplicidad de objetos con base en su misma necesidad. El ser como el límite que hace a la condición de existencia en su calidad de cierre, pero que también es condición de existencia en su apertura (ser-no ser del ente). El ser como la necesidad de límite que se contiene en su misma necesidad de trascendencia.¹⁴ El ser como la formulación de la incompletud; la necesidad de ser desde el temor y la incertidumbre a aquélla, ser como la potencialidad de significados, como lógica de lo constituyente de cualquier modalidad de apropiación de objetos. Por último, el ser como la experiencia de la colocación ante lo indeterminado que llega a ser: la libertad. Es la historia como el imperativo para ser sujeto.

Es evidente que lo que decimos adolece de la limitación de representar una apuesta al hombre sin considerar que muchos hombres empobrecen o anulan su necesidad de ser sujeto. Pero el planteamiento se ubica en el marco de la autoexigencia contenida en un enfoque epistémico que no es cómodo sino que, por el contrario, a veces hasta puede llegar a ser doloroso. Y que se enmarca en la relación dialéctica entre dos disposiciones: asomarse y asumirse. La capacidad de escudriñar lo no explorado y todavía desconocido exige al hombre un atreverse a asumirse como tal. Es una consecuencia del planteamiento epistémico acerca del problema del ser que expresa las exigencias que tiene el desafío de pensar sobre el sujeto desde el ángulo de la historicidad.

En efecto, la historicidad plantea que pensar es la actividad para descubrir lo necesario. Esto implica establecer relaciones de conocimiento desde el presupuesto de la trascendencia de lo dado, de manera que el pensamiento no quede atrapado en las determinaciones de objetos, lo que obliga, a su vez, a pensar que cualquier denominación conceptual contiene una potencialidad vasta de significados posibles.

La cuestión de pensar lo necesario de darse, más allá de las lógicas de construir identidades o contenidos claros, coherentes y posibles de

¹⁴ Mirar el horizonte, superando las contingencias donde la necesidad de vida se dificulta, porque tendemos a vernos en nuestros cierres más que en nuestras posibilidades, en razón de que nuestra relación con el mundo tiende a quedar atrapada en objetos que expresan fundamentalmente lo constituido.

ser comunicados, se corresponde con un modo de organizar el pensamiento rompiendo con el límite de las funciones cognitivas, pues reivindica la capacidad de pensar desde todas las facultades del hombre. Ello nos coloca ante la necesidad de distinguir los conceptos que están referidos a circunstancias en la perspectiva de su apropiación, en contraposición con los que apuntan al sujeto mismo. Los primeros muestran el trecho que debe ser recortado por el sujeto para que pueda lograr su propósito de apropiación, como es la situación de cualquier argumentación teórica sobre un problema o fenómeno que se busca explicar o comprender, función cognitiva que nos muestra la facilidad o dificultad, mayor o menor, para, desde el conocimiento construido, influir en su desarrollo o afrontar sus consecuencias.

En contraposición con estas construcciones conceptuales concernientes a realidades externas al sujeto, están las que implican de modo insoslayable al sujeto mismo, por lo tanto que no refieren a externalidades sino a los espacios de autonomía del sujeto desde donde éste puede asumirse, como lo son las estructuras conceptuales relativas al querer ver, autocontrolarse, búsqueda de lo inédito, rompimiento del límite, en cuanto formulaciones orientadas a la autoexigencia del sujeto para colocarse ante sus circunstancias, sin quedar sometido a las simples argumentaciones sobre lo que es aquello que nos rodea.

En esta última perspectiva no buscamos protegernos envolviéndonos en organizaciones conceptuales, sino hacemos de los instrumentos que permitan asomarse a lo que se oculta, invocando que emerjan a partir de asumirse como sujetos desde la variedad de lenguajes que constituyen al hombre. Esto que trae a la memoria las preocupaciones de Bachelard cuando se preguntaba si "los diversos pensamientos de un mismo espíritu poseen diversos coeficientes de realidad?", sugiriendo que "el realismo no debe proscribir el empleo de metáforas";¹⁷ por cuanto en todo pensamiento "no se pueden desconocer grados de indeterminaciones" que llevan a crear un espacio de "conceptualizaciones arborescentes, con pluralidad de sentidos", a fin de alcanzar una capacidad de nombrar con "plena conciencia de sí mismo".¹⁸

Ello plantea la necesidad de incorporar al pensamiento aquello que siempre está gestándose para hacernos sentir como recién llega

¹⁷Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972, p. 36.

¹⁸Gaston Bachelard, *Ética del yo*, Buenos Aires, Amorrortu, 1978, p. 108.

dos, "en el placer eterno de la existencia", que no se puede encontrar en las apariencias "sino detrás de ellas".¹⁷ Y que se manifiesta en una necesidad de sentido de realidad cuyo lenguaje no es el mismo de la comunicación, así como el mito "no encuentra en absoluto en la palabra hablada su objetivación adecuada",¹⁸ pues plantea la tensión entre el saber y el optimismo de la ciencia como "lucha eterna entre la concepción del mundo teórico y lo trágico",¹⁹ que lleva al espíritu de la ciencia a su límite.

En nuestra época ¿qué es lo que se puede corresponder con la conciencia trágica de los griegos?, ¿podrá encontrarse una respuesta en concebir al mundo en el sujeto para encontrar una relación entre la concepción trágica del mito y la concepción utópica?: en este sentido, ¿hay alguna relación entre Nietzsche y Bloch, o quizá con el arte, siempre que concordemos que éste es la realidad como expresión del hombre que construye?

Preguntas cuyas respuestas son un reclamo de profundidad en el contexto de un marco civilizatorio que, precisamente por su eficacia, es profundamente superficial, hasta el extremo de colocar al hombre en el nivel del vaivén de las olas. Hemos perdido el encuentro con esa "violencia estremecedora" para cobijarnos en un mundo domado tecnológicamente, pero que no hace más que postergar la evolución de lo negado, antes que controlarla. En verdad, la mayor capacidad tecnológica del hombre opera en cortes delimitados que están rodeados del mar tempestuoso, ya que no ha hecho más que desplazar los límites de la "violencia estremecedora".

Al desarrollo del saber técnico se acompaña la angustia de tener que afrontar desafíos más altos, pero sin ninguna "compensación metafísica" como la que proporcionó la conciencia trágica. Solamente nos resta la capacidad de imaginar, creer y forjar utopías haciéndolas historizables; por eso reviste sentido decir que "Occidente está destinado a la angustia más radical";²⁰ ya que ninguna "lógica hipotética puede fundar la verdad, asegurar la duración de la potencia y del control sobre las cosas, pues la extrema potencia que Occidente ha generado (logrando construir y destruir la cosa) está destinada a ser

¹⁷ *Ibid.*, p. 167.

¹⁸ *Ibid.*, p. 169.

¹⁹ *Ibid.*, p. 170.

²⁰ E. Severino (en Pietro Barcellona), *El individualismo propietario*, Milán, Tracce, 1996, p. 28.

esencialmente insegura por estar amenazada por la posibilidad del gran naufragio, porque en el ámbito de la técnica no existe ninguna verdad incontrolable".²³

Esta situación expresa una subordinación del hombre a la tecnología, y la consiguiente tecnologización de su subjetividad, haciendo a este nuevo "prometeo" cada vez menos capaz de afrontar las propias inseguridades que resultan de sus acciones. Su expresión más relevante se encuentra en la dificultad para manejarse con las categorías que las nuevas complejidades sociales exigen para dar cuenta de sus desafíos.

Al estar el sujeto cada vez más ubicado entre determinaciones (con pretensiones totalizantes) y lo indeterminado, se crea una situación caracterizada por elementos que le confieren inestabilidad, pero que a la vez define los desafíos para que éste, antes que inventar ficciones acerca del futuro, tenga las opciones para descubrir las posibilidades de apertura que se contienen en lo real, concebido éste como un presente potencial constituido por la necesidad de mundo y de ser sujeto.

Son estas posibilidades el meollo de la cuestión del sujeto contemporáneo cuando constatamos que el desarrollo de la civilización tecnológica no se traduce en crear más espacios-mundo; más bien, que se imponen mundos externos, ficticios, plasmados para recrear y profundizar la conocida alienación y con ello la negación de sí mismo en cada uno. El sujeto se transforma en el cumplimiento de un conjunto de papeles sociales donde cada vez más sus espacios quedan subordinados al patrón de la organización social en la que éste se ubica para protegerse de su propia orfandad y vacío. Entonces, ¿de qué necesidad de mundo podemos hablar?

El presente potencial es el correlato contextual de la necesidad de querer ser sujeto, pues de lo contrario aquél se convertirá en una prisión que modela al sujeto como simple reflejo de las circunstancias. Por eso es urgente plantearse la problemática de la necesidad como expresión de la dialéctica sujeto-contexto, dialéctica en la cual hacer frente tanto al empobrecimiento del hombre como a su propia elevación hacia un mayor protagonismo.

En el momento del desplome de las utopías y del auge de la tecnología, con su pretensión de ser portadora de todos los futuros, nos proponemos recuperar el humanismo crítico. Concebimos a éste co-

²³ *Ibid.*, p. 29

mo la voluntad para construir los espacios de autonomía en los que tenga lugar el desafío para reconocerse como sujeto, la cual nace o naufraga según se tenga o carezca de conciencia de las necesidades. No nos referimos a las necesidades como simples carencias (económicas, sociales o culturales) posibles o no de satisfacerse según la viabilidad de los satisfactores, sino a la necesidad primordial por ser sujeto que se expresa en urgencia de mundo. Hablamos de la necesidad de existencia, más allá de la simple sobrevivencia, que compromete a todo el sujeto, tanto a su estómago como a su espíritu, a su mirada y oídos como a su voluntad de ser.

En la retroalimentación de nuestros valores con el momento histórico se gesta la capacidad del sujeto para leer sus posibilidades y el modo como aborda la problemática de su construcción. Resulta de cómo se asuman los déficits del sujeto, según sea la capacidad para reconocer sus espacios de autonomía y lo propio de lo que es estar determinado, lo que plantea el tema de la relación de lo humano y de su conformación por las circunstancias sociohistóricas.

Si la necesidad de mundo representa una combinación de posibilidades objetivas, históricamente hablando, y de sentidos apetecidos por la individualidad, la autonomía es la propia de autoafirmar el esfuerzo por hacer resplandecer lo humano desde su aventura por la historia. De ahí que la manera de resolver la cuestión del déficit en tanto necesidad primordial pueda tomar distintas formas, según como emerja lo más radical de este déficit, ya que si esta carencia es la del sujeto en su necesidad de existir, toma una forma, pero si la carencia lo es de algunos de sus atributos (sociales, económicos, culturales o políticos) tomará otra.

En el primer caso estamos ante el sujeto que no tiene necesidad de mundo (o, en términos de Sartre, de *project*), mientras que en la segunda se manifiesta como reivindicación de un nuevo orden que muchas veces no encarna en necesidad de mundo para el sujeto concreto. Ello se traduce en que el proceso de cambio no se corresponderá con una conciencia renovada de lo que significa ser sujeto; es decir, que el nuevo orden social no es representado como un espacio para un despliegue enriquecedor de lo humano. En esta situación la ideología no busca potenciar al sujeto sino remplazarlo por un arquetipo, ya que en vez de exaltar la creatividad humana se la somete a los dictados del *doux ex machina* de la historia (como fue el caso de los proyectos revolucionarios durante el siglo XX).

Por eso pensamos que el déficit no se puede resolver con una lectura puramente ideológica del presente y del futuro, a menos que arraice fuertemente en la conciencia de la necesidad de conciencia que no es universal, o en el discurso que convertimos en vestimenta o simple adorno, sino que siempre es concreto, como lo es la historia, en tanto necesidad de historización. Es lo que podemos llamar visión utópica.

Lo anterior marca la diferencia de lo que A. Heller observa entre "declarar que las necesidades existentes no son existentes", que se corresponde con lo que Lukács define como manipulación brutal, y que implica la negación del sujeto, respecto de las situaciones donde "lo que es negado [...] es la necesidad como *manque*" (o déficit), que responde a la manipulación refinada de acuerdo con Lukács, que no niega al sujeto aunque su aceptación lo es como sujeto mínimo.²²

En el sentido de esta argumentación, la necesidad de mundo responde a una potenciación del sujeto concreto en sus posibilidades de ocupar nuevos espacios, en el marco de la reivindicación de sus necesidades. De ahí que cuando los procesos de cambio social no se acompañan de la necesidad de mundo, como fue el caso de la mayoría de los procesos revolucionarios del siglo XX, significa que no se está incorporando al sujeto real al ser remplazado por arquetipos. Son situaciones en las que no se da una lectura de las circunstancias como espacios de autonomía creadora del sujeto individual, ya que la voluntad de construcción de éste es debilitada o completamente remplazada por la voluntad del colectivo. Ello ha determinado que los cambios estructurales se hayan disociado de la reivindicación de lo humano, con su consiguiente fracaso.

Por ello no se ha dado como fenómeno social la invocación de esa realidad excedente, como nueva, para trascender los límites de la sociedad establecida, de manera de leerla desde sus potencialidades, a partir de la misma necesidad de ser sujeto. Esa realidad excedente, por no estar aprisionada en discurso alguno, no puede ser objeto de simples formulaciones ideológicas, sino más bien del afán utópico del hombre en su inabarcable transcurrir como existencia.

La utopía, en contraste con la ideología, es problemática y testimonio de su propia incompletud. A este campo problemático y sus desafíos pertenecen las llamadas necesidades radicales, tal como fue-

²² Agnes Heller, *Una versión de la teoría de las necesidades*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 14.

ron planteadas por Marx en su teoría de la historia, ya que desde éstas se expone el imperativo constante por salirse de lo dado como orden modelador del hombre, dando lugar al rompimiento de los parámetros que le otorgan a éste su identidad en un momento de la historia. Es por eso que en estas necesidades se contiene la posibilidad de influir sobre la sociedad desde la pluralidad representada por el conglomerado de sujetos individuales, pues "no quieren ejercer influencia sobre la sociedad desde la misma perspectiva"²³ en razón "de que las necesidades radicales son de por sí plurales". Y es así porque desde ellas lo que tiene lugar es la recuperación del sujeto como ángulo, de modo de liberarnos de los parámetros ordenadores y sujetadores si concordamos en que el hombre, al buscarse, pretende "darle vida a su propia opción al límite de su potencial".²⁴

Lo que decimos significa tomar conciencia de las deficiencias en forma de un emplazamiento consigo mismo que se traduce en el reconocimiento de las propias posibilidades de autonomía, aquellas que se contienen, aunque muchas veces soterradas, en las mismas determinaciones que conforman al sujeto. El desafío que mide la estatura de ser o no sujeto es la capacidad de leer su propio presente potencial, abierto a nuevas determinaciones y posibilidades de despliegue, en tanto sujeto individualmente historizado.

Pero saber leer el presente se vincula con una vieja tradición que se remonta a las visiones mesiánicas, que "no predicar el futuro, cual una Casandra o el coro de la tragedia griega, sino que ven la realidad presente exenta de las miopías de la opinión pública y de la autoridad". Este pensamiento se vuelca en un "lenguaje de alternativas, de elección y de libertad, y nunca en el del determinismo, sea para bien o para mal",²⁵ porque "la visión mesiánica reposaba sobre la tensión entre lo que existía o aún había y lo que se estaba gestando o llegando a ser".²⁶

En estas líneas procuraremos una reivindicación del sujeto en su capacidad para romper con los parámetros que lo atrapan en constelaciones de identidades, pero que a la vez lo guarecen dándole tranquilidad de conciencia, aunque no necesariamente de espíritu. Lo que cuestionamos es el ser-estando del sujeto atrapado por condi-

²³ *Ibid.*, p. 78.

²⁴ *Ibid.*, p. 79.

²⁵ Eric Fromm, *op. cit.*, p. 28.

²⁶ *Ibid.*, p. 29.

ciones de inmovilismo, ataduras que lo hacen sujeto-sujetado a leyes económicas y de hegemonización, casi sin resquicios para poder decidir sobre opciones, aunque sí con la capacidad de eficiencia que lo autorrefieren a los espacios primarios donde puede eventualmente desarrollarse en los límites estrechos de la sobrevivencia. Ésta puede presentarse más allá de las condiciones de vida, pues la simple sobrevivencia como sujeto también se puede reconocer entre los más ricos, amortajados en sus propias circunstancias: el sujeto pragmático modelado por las determinaciones, reducido a garantizar su existencia sin aúspo de mundo, aunque violentando la condición humana a la que es consustancial la negación del mundo dado como límite. En contraposición, se encuentra el sujeto utópico capaz de desplegarse.

Estamos hablando del hombre que no espera, que simplemente es. De ahí que sea un imperativo ético plantearse, no en la forma de una exigencia ética heterónoma, el esfuerzo de retomar la dimensión de lo humano que se manifiesta en el trascenderse del tiempo, como condición constitutiva del propio discurso. El hombre, pero no como simple objeto del discurso, va que, por emancipado que éste sea, el hombre sigue siendo un objeto externo, en vez de ser la voz que lo exprese en su propia gestación como sujeto.²²

Es algo que han pretendido responder las grandes enseñanzas sobre el sujeto. Pues, ¿qué es aquello que está detrás del marxismo, del psicoanálisis, de la fenomenología? Es el hombre en su posibilidad de hombre y en su riesgo de perderse. El esfuerzo de exaltación, la pasión de poder ser, el esfuerzo de estar erguido. El hombre como conciencia de un proyecto, pero que a veces se precipita arrasándolo, como en otras se retrasa y lo atrapa. Aunque en ambas situaciones se da el desconocimiento del hombre-proyecto por el hombre-inteligencia, este último como el estar entrampado por el "deber ser" del discurso del poder que imprugna la academia, las empresas, las familias, la misma cotidianeidad, por sobre el siendo del estar agónicamente

²² Es sintomática la coexistencia de muchos discursos que predicán a favor del hombre, pero en los que con mayor frecuencia se dan situaciones donde se desconocen sus derechos o, peor aún, en las que se busca coartarlo, limitarlo o disminuirle sus potencialidades. En verdad, hablar sobre "el hombre" no significa salvarlo. Salvarlo no obliga a describir sus derechos o recordar sus valores, sino a suscitar la conciencia de su miseria, asumir sus angustias como exigencias de voluntad, sus afanes como necesidad de nutrirse en su debilidad, y su debilidad como forma de conciencia de sus limitaciones. Significa mostrarse a sí mismo con una incompletud que transcorre en su necesidad de transcurrir.

para mirar, como luchador, las potencialidades de seguir siendo en todas las posibilidades de un pensamiento autónomo.

Detrás de estas concepciones del sujeto humano se encuentra la realidad social como orden y desorden, de instancias, de emergencia y de despliegues, de subjetividades en conjunción o en oposición que constituyen su espacio y tiempo, pero que a la vez expresan un espacio y un tiempo, o un tiempo y su espacio. En esta diversidad, es posible nuestra polifonía de instantes y direcciones diversos, mediante lenguajes, pensamientos e inteligencias, conjugándose en el proceso de asumirse como sujetos erguidos. Es posible desplegarlos y envolvernos, dibujando horizontes y espacios entre muros, soñando y midiendo, siempre siendo desde nuestra necesidad de despliegue; y el despliegue como necesidad de ser, así como refugiándonos en la identidad quieta. Es ésta una opción histórica en la voluntad de ser sujetos protagónicos o no, recuperando el espacio de acción, no como mínimos zoológicos, sino como microespacios hacedores del macroespacio total.

Se corresponde lo anterior con la experiencia de la historia como lucidez hecha de instintos y voluntad de hacernos sujetos desde el magma de la vitalidad, que nos cerra y engloba de muchos mundos posibles. Que exige pensar, no desde fuera, sino desde el transcurrir mismo del sujeto. En consecuencia, lo real es el despliegue que conforma al sujeto desde su propia existencialidad; por consiguiente, donde la conciencia es verbo en busca de su predicado como suficiente descripción de universos para ser ocupados por las disintas formas particulares que puede revestir la conciencia (teórica, ideológica, estética, religiosa, etc.). Lo maravilloso de esto es que es una opción, en el ejercicio mismo de la libertad, que hace que se rompan las cadenas internas de la inercia y la comodidad.

Desde este ángulo se desprende que el sujeto es conformador de sentidos desde su tiempo y desde su espacio. Historia y conciencia, objetividad y opciones, según sean las posibilidades de las circunstancias y la disposición a transgredirlas. Cabe detenerse en algunas implicaciones de lo que decimos.

Estamos hablando de una realidad en movimiento como la base de la necesidad de conciencia no restringida a objetos, o a intenciones unilaterales, sino de una conciencia orquestadora de ámbitos de sentidos posibles; que tenga relación problemática con muchos planos de la realidad, como es la relación entre despliegue y dinámicas

internas que conforman los fenómenos sociales y los parámetros que conforman a los sujetos: así como la observación de sí el despliegue se asocia con la capacidad del sujeto para gobernarse a sí mismo. Esto supone estar en contra de quienes piensan que, como se recuerda, "el proceso de iluminación del hombre, que se vendría realizando en la época actual, lleva consigo la desaparición del sujeto en cuanto a responsable del mismo devenir".²⁶

Consideramos que lo que está en discusión es un nuevo concepto de la voluntad de construcción de realidades, con base en el despliegue cotidiano, y no solamente en la esfera de los grandes proyectos históricos. Ello involucra aspectos epistémicos y metodológicos en la construcción de conocimiento. El devenir de sí mismo es la secuencia de coyunturas, y esto abarca voluntad, realidad, movimiento en donde se desenvuelve el sujeto en el tiempo y espacio de su vida diaria. Equivale a concebir al futuro desde las existencias compartidas, lo que es el redescubrimiento del sujeto desde el sentido gestador de los planos microsociales, y que lleva a replantear la investigación social desde la explicitación de problemas sociales coyunturales en su devenir estructural, develando las dimensiones de realidad que configuran esa coyuntura, más que plantear hipótesis acerca de la misma. Así se responde a la pregunta sobre qué quiero saber de la realidad que se muestra y cómo enriquecer la vida personal, entendida como el movimiento que proporciona trascendencia a la conciencia de incompletud.

Es éste un problema que se explota claramente en sus dos dimensiones, de conocimiento constructor de realidades y en su sentido existencial, cuando el hombre se ha encontrado en situaciones límite. En efecto, según testimonios como los de Bruno Bettelheim, escapado de Buchenwald, "el tema de la dignidad es evocado [...] en el marco de la autonomía"; pero donde lo verdaderamente importante es el rescate del sujeto con autonomía, "como la actitud interna del hombre para gobernarse a sí mismo"; ya que es la voluntad la que desempeña "el papel de lazo entre la conciencia y el acto".²⁷ Es la lucha por tener voluntad propia.

Los prisioneros [...] se daban cuenta [...] que conservaban lo último, si no lo más grande de la libertad: elegir su actitud en no importa qué circunstancias.

²⁶ Pietro Barcellona, *op. cit.*, p. 36.

²⁷ Tsvetan Todorov, *Entre el bien y el mal*, Madrid, Siglo XXI, 1999, p. 68.

Los prisioneros que lo comprendían plenamente se daban cuenta de que era eso, y únicamente eso, lo que constituía la diferencia crucial entre preservar su humanidad (y a menudo la vida misma) y aceptar morir moralmente (lo que entrañaba con frecuencia la muerte física).⁴⁹

Esto es, comprender que la autonomía es la tensión de reconocerse en la posibilidad de decidir cómo, qué y para qué pensar en cada momento: no limitarse a poseerse ni percibirse según el efecto modelado por las circunstancias, sino desde el esfuerzo de forjarse desde sí mismo. Y así también se es (o no) intelectual, pensador, investigador del hombre en sociedad, posibilidad que debemos siempre analizar desde la perspectiva de los espacios que la sociedad ofrece, a veces reducidos a verdaderos resquicios para la realización del sujeto, lo que implica replantear qué se piensa, qué se construye como conocimiento de la realidad y, por lo tanto, qué se investiga.

En este marco son importantes las consecuencias que puedan tener en el actual momento histórico (finales del siglo XX e inicios del XXI) los cambios en las estructuras ocupacionales, en la medida en que éstas, además de representar el sustento, son el medio para encontrar las posibilidades buscadas de reconocimiento. El trabajo como el símbolo de independencia y el medio para progresar, "sin lo cual desaparece el estímulo a aprender y la vida queda dominada por el vacío".⁵¹ ¿Cómo se vive hoy esto en nuestros países arrasados por la pobreza y el desempleo? ¿O bien en los tan mentados "acuerdos de paz" impuestos en espacios atravesados por la violencia cotidiana?

Reiteramos el planteamiento central de este trabajo: el despliegue con su creación de espacios y de tiempo es el sujeto concreto en su existencialidad, esto es, como posibilidad determinada por "las estructuras y figuraciones formadas por las interrelaciones de individuos".⁵² Estas interrelaciones entre individuo y grupo definen las condiciones del despliegue y su función: el despliegue como el dar contenido "existencial" a lo socialmente dado, a la vez que como transformación de lo dado que parametriza al imaginario del sujeto; pues lo dado en tanto espacio regulado también constituye espacios posibles de lo nuevo, aspecto este último que tiene relación con la ampliación en las posibilidades del sujeto.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 68.

⁵¹ Adam Schaff, *¿Qué futuro nos aguarda?*, Barcelona, Critica Grijalbo, 1995, p. 136.

⁵² Norbert Elias, *Compromiso y distanciamiento*, Barcelona, Península, 1993, p. 47.

De acuerdo con la perspectiva asumida, la historia se asocia con la necesidad de construcción, construcción de involucramiento y cierre, de "ya no es posible hacer nada", de epitafio, o bien, de apertura de riesgo, de vida, de "es posible", opción que opera en la construcción del sí mismo y, por ende, en la construcción con el otro, o bien contra el otro. Ello define un conjunto de parámetros potenciales básicos, definidores de ángulos epistémicos para comprender al ser humano y el estar en la historia que, desde nuestra postura, se ubica en el trasfondo mismo de la historia producida en la historia sedimentada. Esto es, en la historia como constante plasmación de vida, por consiguiente del sujeto concreto y de lo real como necesidad de ámbitos de sentidos.

Potenciamos frente al otro es no solamente lo sostenido por Levinas, sino que implica un mecanismo más básico, incluso primario de supervivencia del ser, como el que ha sido puesto de manifiesto por Todorov. En efecto, para Levinas "el sentido de la existencia [...] consiste [...] en estar abocado a la exterioridad más absoluta, que es la presencia, y más aún la demanda, de otro hombre".³³ El estar como el sentido de ser sujeto que supone erigirse como tal ante el otro, situación vital que se ha podido reconocer en circunstancias límite como las analizadas por Todorov, en las que se muestra la fuerza de lo humano.

Con Todorov nos referimos a la capacidad de sobrevivencia que se puso de manifiesto en los campos de concentración. "Cuidar más del sufrimiento del otro que del propio es sin duda la única manera de mantenerse como ser humano en un campo. Para ninguno de nosotros se trataba de heroísmo, se trataba más bien de actos de autoconservación"; ¿por qué era esto así?: "a través del cuidado por el otro se tiene la impresión de reencontrar la dignidad y el respeto hacia uno mismo, puesto que se captan actos que la moral ha considerado siempre como loables; es así como el sentimiento de dignidad refuerza nuestra capacidad de mantenernos vivos".³⁴

El planteamiento de que el despliegue del sujeto transforma lo dado, porque es manifestación de su capacidad y voluntad de construcción, implica entender la relación del sujeto con el poder de manera no sumisa, liberado de toda resignación y del fatalismo con el que

³³ Alfredo Siegl, "Levinas ¿Cómo vivir en esta tierra?", en *Vidas filosóficas* (presentación de Tomas Abraham), Buenos Aires, Eudeba, 1999, pp. 182 y ss.

³⁴ Todorov, *op. cit.*, p. 95.

aquél se protege frente a sus posibles embates. Si estamos de acuerdo con Deleuze en que las cuestiones de poder se definen "por lo que se le escapa y por su impotencia más que por su zona de poder", entonces es consustancial a todo poder la resistencia a él, lo que constituye el despliegue del sujeto como constructor de nuevos espacios. La cuestión es salir de los parámetros absolutos impuestos por el poder y buscar conscientemente estos modos de resistencia en los "espacios de poder que se escapan".

Lo que en la vida diaria, o rutinaria y convencional de un hombre no se percibe, como son los resquicios que deja el poder, surge claramente en las situaciones límites de la existencia cuando el hombre queda reducido a lo mínimo. "El intento de totalización no es más que una de las pretensiones del poder. Siempre hay una hoja que se escapa y vuela bajo el sol. Los ángulos de fuga, los hoyos negros del poder, son innumerables en toda sociedad y circunstancia."³⁰ Porque, en efecto, en los campos se pudo observar cómo en la realidad concentracionaria "como dispositivo inexorable y perfecto" se podía "construir una sociabilidad distinta a la que impone la institución",³¹ apareciendo "el punto ciego del poder: su-auto-sobredimensionamiento"; ya que el poder "totalizador tiene una gran debilidad: se cree auténticamente total",³² en una circunstancia en que está corroído por innumerables resquicios que muestran algo fundamental: "el poder [...] nunca puede ser total; que precisamente cuando se considera omnipotente es cuando comienza a ser ingenuo o sencillamente ridículo".³³

La significación de lo que decimos está en que el poder representa el gran desafío para el sujeto, en cuanto a sus posibilidades de crear nuevas opciones y parámetros, o bien, de someterse a éstos. Quizás una de las formas de sometimiento que se tienen que afrontar son las lógicas de atomización que empujen al sujeto al repliegue de su soledad, bajo el eufemismo de la libertad ciudadana, particularmente grave en el contexto de la sociedad contemporánea, con su tendencia a la autorregulación y a su pretensión de prescindir del actor humano. Como ha observado N. Elias, en sociedades que exigen y condi-

³⁰ Pilar Calveiro, *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Colihue, 1998, p. 24.

³¹ *Ibid.*, p. 168.

³² *Ibid.*, p. 127.

³³ *Ibid.*, p. 128.

ción: un alto grado de individualización, se impulsa "a las personas a sentirse a sí mismas [...] como seres separados unos de otros por murallas poderosas": condición de *homo status* que hace difícil, o imposible, que el sujeto "adquiera el distanciamiento necesario para verse a sí mismo como parte de un tejido de interrelación que también integra a otras muchas personas".³⁹

De este modo se refuerza la idea del hombre "bien alimentado y divertido, aunque pasivo, apagado y poco sentimental, [que] está siendo transformado en una parte de la máquina total".⁴⁰ Es el sujeto apto tecnológicamente pero mínimo como humanidad, hasta el extremo de que, como afirma Barcellona, "nada parece consentir darle un fundamento a la misma intención de libertad [...] no logramos identificar al 'portador' de esta pretensión: la misma noción de hombre y humanidad nos parecen generalidades insostenibles [...] la disolución del sujeto se ha consumado dejando tras de sí una estela de sensaciones puntiformes".⁴¹

Este contexto plantea tener que reaccionar frente a ese sujeto mínimo, rescatándolo desde sus espacios, por limitados que éstos sean, a partir de desarrollar y asumir la conciencia del movimiento propio de lo constituyente, que plantea como central la capacidad de elegir entre construcciones posibles.

El desafío es poder reconocerse como sujeto en lo que uno es y hace y, en tanto tal, ser capaces de reconocer la necesidad de sentido y de volcarse hacia su construcción, lo que es quizás el sentido actual y existencial de la "vigilancia epistemológica" a la que hacía referencia Bachelard. Animamos que el sujeto es la negación de pertenecer a un mundo de lo dado, pues de serlo es mínimo; porque asumimos como sujeto es convertirnos en ángulo de lectura, como ser "agónico", traspassando las condiciones estructurales propias de lo objetivado para hacer de ellas un mundo de horizontes, exigencia que se corresponde con la recuperación de la pasión por conocer y pensar ese conocer.

Es la fuerza de lo incierto con la que buscamos modelar el pensamiento; un pensamiento que permita caminar por los contornos del conocimiento instituido, sin certezas, sin refugiarse en los anaqueles de las bibliotecas, ni en los ficheros de los especialistas, pero con la

³⁹ Elias, *op. cit.*, p. 53, nota 4.

⁴⁰ Fromm, *op. cit.*, p. 13.

⁴¹ Barcellona, *op. cit.*, p. 17.

esperanza de no perdernos en la vastedad inaprensible. Y que supone un repliegue como el de san Agustín que, cansado, "no se dirige hacia las cosas, sino hacia sí mismo, [y] le pregunta a su cuerpo, le pregunta a su alma; y también ambos responden que son, pero que no son Dios", pero para quien "a pesar de todo el esplendor del universo creado, no puede compararse al alma humana".⁴²

Será necesario liberar al sujeto del discurso de manera que éste sea la presencia de lo abarcable desde lo inabarcable, en forma de que eleve al sujeto y no lo atape, congruente con los requerimientos de la existencia y de la historia; pues la objetividad de sus contenidos estará siempre mediada por un sentido de mundo que envuelve a las verdades.

Es por esto que la utopía es constitutiva de lo humano. Porque es "un estado, una forma de ser. Es una disposición interna. un intenso estar listo para actuar".⁴³ Tiene que ver con el sentido de trascendencia del sujeto que transgrede lo dado en la búsqueda de finalidad a las cosas, como es el hacerse del mundo en cuanto éste consiste en establecer un lazo de continuidad entre distintos momentos.

El problema es cuando esta fuerza interior se va acallando, acallando, y con ese acallarse el hombre se pierde a sí mismo, se tecnologiza por tender a subordinar sus capacidades para actuar a lo que la tecnología define como el campo de lo humano. De ahí que cuando la conciencia del ser se amplía para ubicarse en lo real, en tanto mundo, no tiene que ver con la verdad sino con la necesidad que proporciona sentido a la vida. "Lo verdaderamente fáustico es que el hombre sigue viviendo a pesar de la ruptura con su entorno y consigo como sujeto. La vida humana es algo más que un hecho biológico. La vida del hombre cobra sentido en su relación con otros hombres."⁴⁴ El hombre, en última instancia, aparece irreductible a las determinaciones, lo que refuerza y hace comprensible la idea de la historia como quehacer humano.

Pero no se trata de describir las relaciones interactivas entre individuos sino de encontrar los espacios micro/macrosociales y dar cuenta de sus consecuencias sobre el individuo. Se busca romper con los espacios parametrizados construidos por la sociedad para

⁴² Miguel Ras, "Agustín: Una tensión existencial", en *Vidas filosóficas*, op. cit., pp. 151-152.

⁴³ Fromm, op. cit., p. 22.

⁴⁴ Calveiro, op. cit., p. 104.

penetrar en sus dinamismos constitutivos y, de esta manera, conajubuir a colocar al sujeto ante sus circunstancias, en vez de limitarse a encuadrarlo en el interior de sus condiciones. Es aquí donde se plantea la necesidad del tiempo, o el tiempo como la necesidad de un presente que en la conciencia de su complejidad hemos llamado, presente potencial.

Es alucinante recordar la lucidez que han tenido algunas mentes esclarecidas acerca de la idea de presente. Es el caso de san Agustín. "lo que resulta claro y manifiesto es que no hay cosas pasadas o futuras. Ni dice bien quien dice: hay dos tiempos, el pasado y el futuro"; estaría mejor decir: "hay tres tiempos: un presente de las cosas pasadas, un presente de las cosas presentes, y un presente de las cosas futuras".⁴² En este sentido, el esfuerzo por asumirse como sujeto potente, utópico, que es lo propio de la necesidad que surge de la incompletud, transforma al tiempo en lo indeterminado-determinable, y es lo que caracteriza la capacidad del sujeto para desplegar sus potencialidades. Para lo cual se requiere la memoria que alimiente a las visiones utópicas, pues "sólo en los momentos en que los hombres tuvieron conciencia de un largo pasado común a todos ellos, un pasado expresado en los ritos y luego en la literatura y la historia, puede surgir la conciencia de la historia como un movimiento de progreso que se inició en el pasado, pasa por el presente, y seguirá avanzando en el futuro".⁴³

Estamos colocados ante un límite abierto, por estar en movimiento, que exige un sentido desde el cual potencial en diferentes direcciones; por lo tanto, hay que resolver acerca de la necesidad que rige los procesos históricos no como mero registro historiográfico, sino como procesos constructores de presente. Para ello el sujeto ha de ser capaz de develar lo potencial, no como discurso abstracto, sino como forma epistémica de construir realidad; en consecuencia, de manejar al tiempo como expresión de la necesidad de estando-ser, así como la noción de futuro como horizonte, y no como una finalidad contingente. De este modo el hombre consciente de su poder se enfrenta a la tarea de reconocer opciones para leer lo potencial desde situaciones histórico-sociales altamente indeterminadas.

Lo anterior se relaciona con la urgencia de desarrollar un pensamiento capaz de proporcionar una visión del proceso histórico, des

⁴² Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 98.

⁴³ *Ibid.*, p. 147.

de la riqueza de sus dinanismos constitutivos, de su acaecer, de sus modos de desenvolvimiento. Ello supone revisar cómo se ha estado construyendo la memoria, recuperar el pasado experimentado, por sobre el pasado producto del especialista. Supone un pensar epistémico que nos pueda colocar ante la historia, superando los diferentes compartimentos estanco de las historiografías especializadas. Como observa Nisbet, "bajo el nombre de historia ya no se estudia el pasado ni la historia, sino que aparece una serie de estudios sociales y de noticias, o bien, un batiburrillo de 'pasados', basados cada uno de ellos en temas ideológicos de moda como la sexualidad, la etnia o cualquier estructura ideológico-política, con lo cual el resultado final es una absoluta falta de armonía".⁴⁷

Lo dicho apunta a denunciar un predominio de ángulos limitados a lo disciplinario en la construcción del conocimiento, que lleva a su fraccionamiento y tecnologización, o bien a temáticas que son indicativas de situaciones simplemente coyunturales (intereses de grupo, conflictos entre proyectos), solapándose lo coyuntural con lo estructural, perdiéndose la posibilidad de que el conocimiento sea el producto de una mirada que traspase el plano de lo morfológico, con lo que se pierde todo sentido articulador y potenciador sobre la realidad histórico-social como el que contiene la conciencia histórica.

Si la conciencia histórica del sujeto es la conciencia del movimiento constitutivo, que trasciende los límites que permiten reconocer identidades sociales dadas, se corresponde con la conciencia del existir en la historia, o del devenir que traspasa toda forma: por eso representa la necesidad misma de la forma. La conciencia histórica es esta necesidad, pues coloca como premisa del sujeto al sujeto: es el sujeto frente al sujeto que deviene condición de mundo desde la fuerza de sus prácticas creadoras.

Desde esta perspectiva, representa la forma, por antonomasia, del pensar ante el momento y sus circunstancias, por lo que está volcada hacia la gestación de momentos en que el sujeto se reconoce; de ahí que tenga que impulsar un tipo de trabajo teórico diferente, que se acompaña de modos de pensar que no se agotan en sus "funciones cognitivas".

⁴⁷ *Ibid.*, p. 452.

CONTRIBUCIONES DE LA HISTORIA AL PENSAR HISTÓRICO
DESDE LA CONCIENCIA HISTÓRICA

Podemos preguntarnos: ¿hay en el discurso sobre la historia elementos que trasciendan la función cognitiva, de modo de transformarse en premisa para volver a repensar el pensar teórico? Para responder este interrogante, debemos previamente precisar la problemática.

En el trasfondo de la argumentación está el intento por canalizar el pensamiento sobre el sujeto rotupiéndolo con la estructura discursiva sujeto-objeto, a fin de incorporar otras exigencias de razonamiento. Es así como a objeto se contraponen horizonte; a explicación, necesidad, y a apropiación, colocación, construyendo las funciones de la conciencia histórica como penusa del pensar teórico.

El *quid* de la cuestión es aproximarse a cómo se presenta la necesidad de ser sujeto más allá de lo deontológico; esto es, asumir la necesidad en lugar del simple deber-ser que, con una u otra modalidad, siempre ha caracterizado al discurso ético.

Asumir la necesidad es un acto de conocimiento y de voluntad relativo a lo que significa saber y querer estar en el momento presente abierto a sus demandas. Por abierto se considera al sujeto en la totalidad de sus facultades y disposiciones, tanto en su pensamiento como en su sensibilidad; por su parte, lo que llamamos demanda se corresponde con posibilidades de realidades según sentidos posibles de construcciones optativas, en la relación sujeto-mundo y, como venimos diciendo, no reducidas a lo objetal ni tampoco a lo puramente cognitivo.

La preocupación básica es potenciar al ser-sujeto como condición del pensar, que consiste en que el sujeto permanezca alerta ante el movimiento de este movimiento, de sus límites de acción y posibilidades de proyección, y, en consecuencia, a la necesidad de enriquecer su subjetividad en el transcurrir de su vida cotidiana. Cabe cuestionarse qué modalidades de los discursos actuales del pensamiento social contribuyen a este cometido. Merece una investigación detallada, aunque por ahora nos limitaremos a una incursión exploratoria sobre la relación entre pensamiento y sujeto.⁴⁴

⁴⁴ Es lo que con la incursión de las formas del lenguaje del pensamiento pretendemos investigar en el próximo trabajo: *Avances Lógicos en un lenguaje*, del cual la presente reflexión, como decíamos en la presentación, cumple la función de introducción metodológica.

¿El pensamiento que surge de la historiografía refleja al sujeto en su despliegue y potencialidad o, por el contrario, se limita a reducirlo a la condición de objeto? Este interrogante nos coloca ante el desafío de promover pensamiento más que conocimiento erudito, codificado, a la vez que rescatar al sujeto a partir del movimiento de su subjetividad, concebido éste como la secuencia del pensar histórico. ¿Se encuentran en los textos históricos algunas claves para describir la presencia de esta secuencia? En este sentido, ¿cómo permite el pensamiento desde la historia estar alerta al propio movimiento?, alerta que se compromete con un proceso epistémico (subjetivo e intersubjetivo) que conlleva la conciencia del estando-ser como la historicidad del sujeto, en tanto ángulo para la construcción del conocimiento. La historicidad es una forma de conocer que conjuga conocimiento con conciencia, en la medida en que desde su perspectiva el conocimiento "es" conciencia porque implica entender la conciencia histórica como el movimiento de lo pensado, percibido y actuado desde la alerta respecto del movimiento propio de asumir al estando-ser como exigencia de conciencia, aunque retomada como premisa del pensar teórico-explicativo.

Como premisa, la función que cumple la conciencia histórica es servir de condición de posibilidad para reconocer las potencialidades de lo dado; por lo tanto, es una categoría para la construcción de conocimiento científico. Lo posible como ángulo epistémico nos coloca en situación de develamiento y creatividad que impulsa a trascender la identidad del objeto desde su mismo movimiento, lo que en el plano de la subjetividad del sujeto concreto se corresponde con la transformación de la exterioridad en necesidad de prácticas sociales. En otras palabras, de la realidad en mundo, donde lo que cuenta es el despliegue del sujeto.

De lo que decimos se desprende que la conciencia histórica como premisa del pensar teórico supone que no puede pensar históricamente el sujeto que no se asuma como constructor. Ello porque la condición de ser sujeto descansa, en su despliegue, en espacios en los que construir sentido, ya que tiene lugar en ellos el distanciarse de sí mismo negando lo dado en forma de reconocer la propia potencialidad. De esta manera la conciencia histórica deviene en una mediación que evita reducir lo humano a pura individualidad, o bien a la individualidad en simple postura ética solitaria, pues implica reconocer que los espacios de despliegue tienen lugar en la tensión

entre el pasado, respecto del cual se produce un distanciamiento, y las visiones de futuro como necesidades de mundo que no son estrictamente personales.

¿En qué contribuyen a desenvolver estas posibilidades los discursos sobre el rescate del sujeto? En las distintas preguntas sobre la conciencia histórica, ¿se contienen en desarrollo o, por lo menos, en embrión los elementos de una nueva lógica de pensamiento de la realidad sociohistórica? o, en el esfuerzo por dar cuenta del sujeto en la historia, ¿se produce o no un rompimiento con un discurso clásico sobre objetos exteriores plasmados con la impronta de la relación sujeto-objeto? En otras palabras, ¿cómo se puede rastrear la presencia de la conciencia histórica, su naturaleza y funciones, en diferentes posturas intelectuales relacionadas con la historia?

En los desarrollos de algunos historiadores encontramos antecedentes de la presencia de relaciones que pueden servir para elaborar esta lógica, de modo que no resulte una simple efucubración o abstracción sin fundamentos, sino reflejo de niveles superiores de conciencia que asoman en los discursos disciplinarios centrados en la relación sujeto-objeto. De ahí que podamos afirmar que el pensar histórico se ubica en la línea grande del proceso de desarrollo y maduración en el hombre de un razonamiento cada vez más inclusivo de planos de la realidad. Desde esta perspectiva, la conciencia histórica plantea un manejo del tiempo que no queda reducido a la determinación de objetos sino que, por el contrario, está abierto hacia la determinación de lo potencial, cuya traducción más tangible es el reconocimiento del momento como expresión del fluir temporal desde el cual reconocer la potencialidad de distintas opciones (políticas, económicas y culturales).

A este respecto, la revisión del pensamiento historiográfico permite encontrar distintos elementos con los que dar cuenta del tiempo. Es así como se pueden identificar conceptos tales como los de salto, finalidad, esperanza, futuro, como términos que refieren al encuadre del tiempo como valor en el que se condensa la aventura por seguir siendo inercial, o bien, potencialmente, sujeto social.

En el caso del concepto de salto, el futuro resulta en una creación que quebranta la continuidad histórica, asociada con la idea de la clase revolucionaria, que con su tendencia al porvenir reivindica para sí misma la personificación exclusiva de la humanidad; mientras que la otra clase y todo el pasado quedan rechazados fuera de la

humanidad",⁴⁹ como proceso inercial. Pasado y futuro se reducen así al contenido de la experiencia y al proyecto de determinada clase, no revisitando significación el tiempo y el espacio que se pueda estar configurando entre o en la relación misma entre sujetos.

Es ésta una concepción para la cual "el porvenir se presenta como una creación en absoluto, que nace de la nada",⁵⁰ que encontramos en Lassalle, pero que tampoco es totalmente ajena en Marx y Engels; concepción catastrófica que "transfiere en un momento del porvenir el punto crítico del tránsito del pasado al porvenir", que acentúa su función separadora "al hablar de un salto del reino de la necesidad al de la libertad".⁵¹

Pero también se aprecian otras formas de incorporar al tiempo, como es la idea de finalidad que convierte al futuro en esperanza o logro terminal de la historia hecha dogma. Es en este marco que cabe la pregunta de Raymond Aron: ¿por qué una historia que no está gobernada por nadie, que estaría librada a las determinaciones de los individuos y las clases en lucha, se dirigiría infaliblemente hacia ese término?, ¿por qué la aventura ha de terminar bien?.⁵² Se inaugura una reflexión sobre el seguir siendo, pero ya no como expresión de una necesidad que se potencia en una dirección sino como una incertidumbre que se razona con un sentido renovado para ser hombre. Una posible respuesta a esta pregunta puede encontrarse en la idea de recuperarse desde el esfuerzo constructor del hombre.

Es así como cabe concebir a la realidad histórica en tanto producto de la capacidad constructora del hombre, construcción que puede ser ajena a la idea de finalidad. Se encuentra desde aquella contribución de Aron respecto de lo aleatorio del acontecimiento histórico⁵³ hasta la afirmación que incorpora la idea de construcción pero ceñida a una "racionalidad social", o de proyecto;⁵⁴ lo que se re-

⁴⁹ Rodolfo Mondolfo, *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*. Buenos Aires, Populares, 1955, p. 29.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Raymond Aron, *Dimensiones de la conciencia histórica*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, 1992, p. 42.

⁵³ "La guerra del Peloponeso es inteligible a la manera de un drama en que una mezcla de decisiones reflexionadas, de falsos cálculos, de impulsos irracionales, de azares, ha determinado su curso" (Aron, *op. cit.*, p. 41).

⁵⁴ "La historia no puede prescindir de la conciencia, la cultura y la acción intencional dentro de instituciones que sean obra del hombre" (Eric Hobsbawm, *Some la historia*, Barcelona, Crítica Grijalbo, 1998, p. 74).

añuna con la idea de que "todo en la ciencia, desde sus procedimientos hasta sus conclusiones concretas y la teoría en que se agrupan estas, sea alguna función o propósito político específico, asociado con algún grupo u organización social o política también específica".⁷⁷ Lo que decimos ilustra acerca de algunas formas de utilizar el tiempo por parte de los historiadores.

Pero tanto el tiempo como el espacio suponen resolver la cuestión de la intencionalidad de los sujetos, que, por ser el trasfondo de sus acciones, muestra a la historia como experiencia y protesta personal a la vez que social, en consecuencia a la realidad como articulación compleja entre ámbitos de sentidos; ya que, en efecto, "el sujeto sociocultural opera sobre su contexto con cierta intencionalidad —consciente o inconsciente— en virtud de la cual su acción adquiere sentido y justificación".⁷⁸

Esta discusión apunta a constatar cómo la idea de construcción se asocia con el planteamiento de que el futuro pueda determinarse por la voluntad según una cierta necesidad. En verdad, "la exigencia ideal por medio de la realidad histórica se refiere al problema de la posibilidad", pero esta posibilidad debe ser "también requerida por un determinismo histórico".⁷⁹ Por eso tenemos que considerar que de la forma de pensar lo histórico surge la necesidad de reconceptualizar los parámetros del pensamiento, en la medida en que "el historiador no puede dejar de interpretar el devenir",⁸⁰ como tampoco ningún trabajador de la cultura o de las ciencias sociales. Se trata de un devenir que plantea la exigencia de tomar conciencia de múltiples posibilidades que nacen de la "relación con la totalidad de la que ha sido abstraída esta posibilidad".⁸¹

Por lo mismo, debemos reafirmar la línea que arranca con la dialéctica hegeliana-marxista que plantea que ningún conocimiento puede dejar de considerar a la totalidad como exigencia de razonamiento, porque el conocimiento histórico en particular "no tiene por objeto una colección de hechos reales arbitrariamente reunidos, sino de conjuntos articulados, inteligibles",⁸² lo que plantea exigencias de razonamiento incluyentes, que obligan a una autoexigencia del suje-

⁷⁷ *Ibid.*, p. 134.

⁷⁸ José Luis Romero, *La cultura histórica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984, p. 118.

⁷⁹ Mondolfo, *op. cit.*, p. 37.

⁸⁰ Aron, *op. cit.*, p. 128.

⁸¹ Wilhelm Dilthey, *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Porruola, 1984, p. 79.

⁸² Aron, *op. cit.*, p. 121.

to para "haberse vuelto extraño y enemigo de ese pasado y presente de los que él mismo sale",⁶¹ expresión de la problemática por ubicarse en el momento del transcurrir de la historia sin recurrir a reducirla a una constelación de objetos.

Es un planteamiento acerca de la inclusividad del pensamiento que también se puede encontrar reflejado en el discurso filosófico cuando procura rescatar una visión que incorpora la existencialidad del sujeto singular. En su crítica al marxismo estalinista, por ejemplo, Sartre parte de la constatación de que el sujeto está sometido a un proceso sin término, dentro del cual se ubica, por lo que su pensamiento debe poder reflejar este movimiento que rompe con los parámetros que nos aquietan en una cierta identidad, pero tanto en con los cortes reduccionistas a lo estructural. En su perspectiva, la verdad "es la totalización que se totaliza sin parar", que siempre "es y será devenida",⁶² proceso que al no limitarse a un plano de la realidad, como ser el económico, abarca desde "los actos, las pasiones, el trabajo y la necesidad tanto como las categorías económicas",⁶³ que no están superpuestas ni aisladas. Es un planteamiento que está orientado hacia la recuperación del sujeto.

En la argumentación sartreana se busca encontrar el movimiento en el "enriquecimiento totalizador que engendra a cada momento a partir del momento anterior, el impulso que parte de las oscuridades vividas para llegar a la objetivación final, en una palabra, el proyecto".⁶⁴ En cambio, en nuestra perspectiva con base en el despliegue la totalización dialéctica se organiza desde la conciencia y la voluntad constructora del sujeto, no simplemente desde el acontecer de lo real.

Lo que decimos es congruente con la idea de que la totalización se corresponde con los esfuerzos por pensar desde la historicidad como el espacio de potencialidad del sujeto. Sartre sostiene que "no habrá que definir al hombre por su historicidad —puesto que hay sociedades sin historia— sino por la permanente posibilidad de vivir históricamente las rupturas que conservan a veces las sociedades de repetición".⁶⁵ No obstante, lo que es central es reconocer el espacio

⁶¹ Mondolfo, *op. cit.*, p. 31.

⁶² Jean Paul Sartre, *Cuestiones de método. Estudios*, La Habana, Instituto del Libro, 1968, p. 15.

⁶³ *Ibid.*, p. 67.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 74.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 115.

de autonomía del sujeto dentro de la totalización dialéctica; en este sentido, la exigencia de especificidad planteada por el marxismo se traduce en el reconocimiento de los espacios posibles donde poder ser sujeto. Es una forma de recuperar al sujeto saliendo al paso de la crítica sartreana al marxismo estalinista, en cuanto representó "la expulsión del hombre, su exclusión del saber marxista", determinando que "la conciencia humana quede cuajada en lo inhumano, y la realidad humana [...] comprenderse fuera de la ciencia".⁵⁶

De conformidad con esta argumentación, el despliegue representa tanto las potencialidades desvirtuadas como las no desvirtuadas y no siempre conscientes del sujeto, el cual, simultáneamente con estar conformado por el contexto, tiene la potestad de transgredirlo, y nacerlo por un acto de voluntad que resulta de la necesidad de recuperarse constantemente. En lo que decimos subyace el problema de los diferentes modos para conceptualizar la inserción del sujeto en su momento histórico, según se materialice por un sujeto que reconozca sus espacios de autonomía, o bien permanezca inerte bajo el peso de sus determinaciones.

A este respecto, debemos ser cautelosos cuando se emplea el concepto de proyecto, porque puede reflejar tanto la capacidad para adecuarse a los condicionamientos del contexto —proyecto conservador—, como ser una manifestación de trascendencia-proyecto potenciador. Nada problemático que refiere a la cuestión del papel del sujeto en el marco de una realidad objetiva, sometida a regularidades, lo que ha sido la tesis clásica del marxismo, cuyo desarrollo abre las puertas a nuevas exploraciones acerca de la relación entre individuo e historia.

Como afirma Schaff, "una fundamentación más profunda del problema del individuo humano a partir del papel del factor subjetivo en el conocimiento abre a la teoría epistemológica marxista nuevas perspectivas y posibilidades, le permite ver de un modo nuevo viejos problemas (por ejemplo, el problema de la teoría del reflejo) y abarcar nuevos problemas (por ejemplo, el papel del lenguaje en el conocimiento)".⁵⁷ Así concuerda con Marx cuando afirma que el hombre "no es un ente abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo del hombre",⁵⁸ sometido a la dinámica de su "autopro-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 91.

⁵⁷ Adam Schaff, *Marxismo e individuo humano*, México, Grijalbo, 1967, p. 52.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 84.

ducción mediante el trabajo"; y que lleva al señalamiento de Gramsci de que "somos forjadores de nosotros mismos, de nuestra visión, de nuestro destino"; esto es, que se puede concebir al hombre como "un proceso, dicho más claramente, el proceso de sus actos".⁶⁶

Pero ser forjadores de sí mismos no significa que se asuma la conciencia de ese papel o, más explícitamente, que se asuma esta actitud a escala de la vida diaria; por el contrario, se reduce la coyuntura a la estructura y se encarcela al hombre al sistema como si éste fuera hecho por dioses neoliberales o de cualquier naturaleza; de ahí que, más allá de la concepción del individuo como hacedor de su historia, lo verdaderamente importante sea enriquecernos como individualidades desde los espacios concretos en que se vive y se sueña, con prescindencia de la naturaleza convergente o divergente de las concepciones sobre la realidad. En este marco es que se plantea la capacidad de reconocer y de elegir entre opciones en cuya perspectiva se potencia al sujeto.

Pensamos que el concepto de despliegue de potencialidades se vincula con el de libertad defendido desde hace muchos decenios, aunque sin éxito, por el humanismo marxista. Pensamos en el planteamiento de los clásicos de que "el problema de la libertad del hombre [...] no es una cuestión de juicios abstractos [...] sino [...] el problema de dar respuestas concretas acerca del tema de cómo los hombres realizan la elección de diversas posibilidades de actuación. [Pues] el hombre es tanto más libre cuanto más consciente es su elección de actos que tienden a un determinado fin."⁶⁷ De manera que, desde la exigencia de reconocer opciones, la conciencia histórica deviene en condición de libertad, tanto en cuanto se corresponde con la capacidad para crear espacios de realidad, reconociendo en las mismas circunstancias opciones de construcción desde lo necesario. Por ello es que podemos reconocer esta postura como un antecedente del planteamiento de la conciencia histórica.

Recuperando lo anterior en el marco del pensamiento social, los desafíos consisten en enfrentarse con aquello que fluye necesariamente,⁶⁸ transgrediendo los parámetros que tratan de fijarlo, como son los que

⁶⁶ *Ibid.*, p. 94.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 186.

⁶⁸ Al respecto del concepto de lo necesario, cf. Hugo Zemelman, "En torno de las formas del razonamiento", en *Revista Lengua Moderna* (Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Santiago de Chile), 26 (1989).

separar: el proceso del acontecer del acontecimiento mismo, como su producto, subordinando la primera exigencia a la segunda con el ángulo de técnica de la realidad. Y que es lo propio de la lógica de causas que, al pretender aprisionar al pensamiento en el sistema clasificatorio del antes y del después, impide reconocer el flujo de lo necesario más allá del esquema que separa pasado, presente y futuro, según como hemos socializado el manejo del tiempo por esta forma de razonar.

Lo cual, para revertirse, obliga a poner en el centro del debate la idea de lo potencial-gestante, pues "interrogamos a nuestro siglo con la esperanza de captar las fuerzas profundas que lo agitan"²⁷ sus dinamismos constitutivos que no se dejan atrapar por las estructuras predeterminadas de parámetros. Ello determina que se tenga que estar alerta de que los procesos "no se transformen en cosas", porque el desafío "consiste exactamente en no inmovilizar el proceso de cambio o perder de vista sus peculiares ritmos".²⁸

Desde esta problemática, se vuelve a plantear el desafío, ya anticipado por Dilthey, de impulsar la empresa de las ciencias sin reducir la realidad histórica a una colección de objetos clasificados pero inanimados, lo que constituye el obstáculo para hacer de lo real el mundo de un sujeto capaz de enriquecerse a sí mismo como constructor; pero que, además, pueda ampliarlo a partir "de conocer esta realidad misma como un todo vivo", aunque asumiendo desde el trasfondo la duda no superada: "¿hay un conocimiento de ese todo de la realidad histórico-social?".²⁹

Llegamos a un punto donde el tiempo hace sentir su presencia en la construcción del conocimiento. De los distintos modos de trabajar el tiempo, ya sea como discontinuidades del salto histórico, o como finalidad de sentido de una construcción que garantiza la continuidad del hombre, o bien, penetrando en la hondura de lo potencial, todos parecen cuestionar su aprisionamiento en determinados parámetros para, en su lugar, abrirnos hacia lo inédito, que es la perspectiva desde la que se puede concebir la construcción de la historia como proceso; pero, además, como el punto de arranque para ejercer la vocación de construcción histórica. Nos colocamos ante el desafío de

²⁷ Aren, *op. cit.*, p. 39.

²⁸ Romero, *op. cit.*, p. 288.

²⁹ Dilthey, *op. cit.*, p. 80.

ubicarnos en el momento que nos determina, pero que a la vez nos impulsa hacia una ampliación de horizontes.

Se desprende de lo que decimos que podemos considerar el manejo del tiempo como equivalente al manejo de la subjetividad. Esto es como la dinámica de la autopercepción y determinación con base en el reconocimiento de las posibilidades para utilizar y ampliar los espacios, subjetividad desde la cual se construye al sujeto y que significa reconocer que éste tiene la capacidad para determinar lo historizable de lo real-externo. En consecuencia, el manejo del tiempo representa el esfuerzo por rescatar al sujeto desde la coordenada existencial, pero que se complementa con la comprensión de las posibilidades históricas contenidas en el momento en que éste se coloca.

Por ello el momento cumple la función del ámbito donde se despliega el sujeto y su posible mundo de vida, lo que tiene presencia en el discurso historiográfico de distintos modos, según como se reconoce: como límite, como incertidumbre, como incompletud o como transitoriedad, según si la delimitación refiere a la constatación de lo inevitable, o bien a una agitación continua, o a la articulación entre regularidad y libertad, o simplemente a lo no teorizado pero existente, modalidades de reconocimiento del momento que representan la diversidad de despliegues del sujeto: esto es, de afianzarse ante lo incierto mediante opciones que lo reafirman en la necesidad de ser sujeto.

El momento deviene en la conciencia de un límite que expresa la necesidad, el deseo y hasta el impulso de trascenderlo, a partir de constatar un déficit que se hace interior, esto es, conciencia y voluntad de..., "redención y renovación [que] no pueden salir sino del despertar y reaccionar de las exigencias negadas y ofendidas por la realidad",²⁵ lo que puede asumir una enunciación más epistémica, por ejemplo, cuando se afirma que "la realidad es histórica [...] al repudiar cualquier conversión de las categorías históricas en eternas".²⁶

La historia es límite y transgresión si atendemos a su especificidad: la historicidad. De ahí que el momento haya de conjugar un estar-existencial con la necesidad existencial para estar más allá del momento, idea que implica un proceso constitutivo que determina que tanto la apropiación como la vivencia de esa realidad se configure

²⁵ Mondolfo, *op. cit.*, p. 13.

²⁶ *Ibid.*, p. 53.

en la incertezza, pues "no existe nada que impida definir los sistemas sociales en términos de un cambio continuo".⁷⁷

Lo anterior supone considerar la incertidumbre en la existencia y potencia del sujeto, por lo mismo en la propia alegría creativa de hacer-explicar realidades-mundos. "Se ha creído en el progreso [...] porque se ha creído en la bondad del hombre, en la capacidad de los hombres para gobernarse y, por así decirlo, de hacerse a sí mismos."⁷⁸ Así como la historia es existencia compartida, la existencia es historia personalizada: de ahí que, como objetivación, la historia sea un despliegue del existir en tanto horizonte hecho de pasados y presentes potenciales (que es lo que hace a lo subjetivo un problema de la historia).⁷⁹

Podemos estar de acuerdo en aquello de que "todos nos esforzamos por situar el momento presente en su devenir";⁸⁰ si existencialmente, pero no siempre en la construcción de conocimiento de ese presente. Asumir el devenir obliga a comprender que, antes que el rompimiento brutal y constante de parámetros, junto con la incertidumbre, que es parte de nuestra condición de sujeto y, en consecuencia, de nuestro pensar y sentir, está aquello que, permaneciendo inédito, refleja la incompletud del sujeto.

Tal incompletud es la matriz de todas las necesidades de trascendencia, por consiguiente, que configura el contorno dentro del cual se llevan a cabo la búsqueda y el acuñamiento de ideas y conceptos sobre la verdad y lo real, de sentimientos y semblanzas de lo que es bello, así como la percepción de aquello desconocido que nos acecha, pero que también nos impulsa, y misteriosamente nos seduce a ser develarlo. Es la significación profunda del siendo. Por ello debemos cuidarnos del peligro que se deriva de habernos "obsesionado por lo ya visto, desconocer lo inédito";⁸¹ ya que "el hombre aliena su humanidad tanto si renuncia a buscar como si imaginara haber dicho la última palabra".⁸²

⁷⁷ Hobsbawm, *op. cit.*, p. 33.

⁷⁸ Aron, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁹ Siendo la incertidumbre la raíz del asombro, este deviene en conciencia frente al tiempo, el espacio y la propia existencia compartida. La conciencia propia de esta condición, que lucha por su completud, es el tiempo como secuencia del existir-existente en sí mismo y en los otros, así como de la de los otros en uno mismo.

⁸⁰ Aron, *op. cit.*, p. 33.

⁸¹ *Ibid.*, p. 131.

⁸² *Ibid.*, p. 54.

Desde el ángulo de los límites conformados por la incertidumbre y la gravitación de lo incompleto, tiene sentido hablar de los esfuerzos por organizar desde una visión de totalidad de la realidad histórica, en tanto su índole es metodológica, la construcción de conocimiento, en vez de circunscribirnos a un esfuerzo, por demás estéril, por construir una teoría general; más bien se trata de responder al propósito de organizar una forma de conocimiento que nos permita tener siempre en cuenta "el modo de interacción entre diferentes aspectos de la vida humana, entre, pongamos por caso, la ciencia económica, lo político, las relaciones familiares y sexuales, la cultura en sentido amplio o estrecho, o la sensibilidad".³⁴ Pero especialmente una visión acerca de los procesos constitutivos de lo real con base en la articulación entre regularidad y espacios de construcción, entre "las regularidades generales de la organización social y el cambio social [que] establecen una relación entre ellos y las instituciones y los acontecimientos de lo político, y también [...] la singularidad de los acontecimientos y las peculiaridades de las decisiones concretas de los seres humanos".³⁵

Esta visión lleva consigo la presencia de la transitoriedad para trabajar la conjugación entre pasado y futuro, en razón de su constante desplazamiento a lo largo del transcurrir histórico. "El conocimiento histórico [...] nos ayuda a comprender cómo ha llegado a existir el mundo tal como lo vemos";³⁶ pero también "todo estudio histórico entraña hacer una selección, una minúscula selección de algunas cosas partiendo de la infinidad de actividades humanas del pasado y de lo que afecta a tales actividades",³⁷ colocados en la perspectiva de "situar el momento presente en un devenir".

En este sentido la conciencia histórica está marcada por la experiencia, pero también por necesidades utópicas, porque "la historia se halla inevitablemente impregnada de modo hondo de ideología y política";³⁸ son dimensiones que pertenecen a la exigencia de lo inédito pero posible de hacerse, o de la aventura que nos impete a seguir siendo existencial e históricamente. Representan el rescate del sujeto desde la existencia y desde la historia, de modo de asumirse

³⁴ Hobsbawm, *op. cit.*, p. 81.

³⁵ *Ibid.*, pp. 74-75.

³⁶ Aron, *op. cit.*, p. 132.

³⁷ Hobsbawm, *op. cit.*, p. 73.

³⁸ *Ibid.*, p. 82.

ante las circunstancias para así enriquecer la visión de los espacios que éstas delimitan y en los cuales nos ubicamos. Es la conciencia del presente potencial que se corresponde con una postura racional y con un particular manejo del tiempo.

El modo como se maneja el tiempo en la conciencia histórica determina que el reconocimiento del momento permita incorporar la presencia del futuro en el presente, ese manejo constituye la función epistémica de la conciencia histórica que puede revestir variantes, según como se rescate en los diferentes campos disciplinarios del pensamiento.

Los planteamientos acerca de la conciencia histórica pueden confrontarse con lo sostenido por algunos autores. Para Mondolfo el concepto de conciencia histórica plantea la incorporación "de la vida y de la historia, cuya existencia y desarrollo parecen exigir [...] la agitación continua, como la supuesta bebida de inmortalidad, que al no ser agitada, se descomponía";⁸⁸ pero también, como opina Aron, "es la conciencia de una dialéctica entre tradición y libertad, el esfuerzo por captar la realidad o la verdad del pasado",⁸⁹ que se vincula con la historicidad del hombre, "posición a la que otros han llamado el carácter prometeico de la realidad histórica".⁹⁰ Esta idea de libertad, al vincularse con la construcción, instala la idea de futuro en el esfuerzo por comprender el presente en que ha cristalizado el pasado. Por su parte, Hobsbawm afirma que "el proceso de comprender el presente tiene mucho en común con el proceso de comprender el pasado, aparte de que comprender cómo el pasado se ha convertido en el presente nos ayuda a comprender éste, y éste supone algo del futuro".⁹¹

Son desafíos de conocimiento que, quizá como ningún otro esfuerzo cognitivo, conllevan un alto compromiso del sujeto, pues, como dice Romero, "quien aspire no sólo a la descripción sino a la comprensión de la vida histórica debe asumir la inevitable dosis de subjetividad y compromiso implícito en toda conciencia histórica".⁹² Es una carga de subjetividad que trae consigo todo sujeto, ya que no solamente es una actividad intelectual sino también existencial en toda su vastedad. Como se recuerda,

⁸⁸ Mondolfo, *op. cit.*, p. 65.

⁸⁹ Aron, *op. cit.*, p. 113.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 104.

⁹¹ Hobsbawm, *op. cit.*, p. 218.

⁹² Romero, *op. cit.*, p. 4.

la dura tarea del hombre que se afana por indagar la verdad acerca del pasado [...] no está movida tan sólo por el deseo de descubrir ciertos aspectos de la realidad [...]. El apetito de conocer el pasado se despierta en otras zonas más profundas del espíritu que no son las del puro intelecto; una inquietud inevitable [...] que nace en las mismas fuentes que las preocupaciones últimas de la existencia.⁴³

Desde esta raíz existencial se plantea el pensar sobre la materia histórica como una materia sin forma, libre de sujeción a límites. Dilthey reclamaba que "no hay una última palabra de la historia que exprese su verdadero sentido, como no la hay tampoco en la naturaleza"; por lo tanto, un pensar no objetual que pueda establecer "el vínculo entre lo singular y lo universal" como lo intrínseco "de la visión genial del historiador", pero que, después, "es desgarrado por el análisis que se somete a consideraciones teóricas".⁴⁴ Lo esencial reside en que el conocimiento basado en objetos propios de la explicación desconoce "la conexión global que constituye la realidad histórico-social".⁴⁵ Tal necesidad de conexión tiende a ocultarse facilitando que se impongan, por parte del sujeto, obstáculos a la explicación científica, en la forma de objetos cosificados.

La función que cumple la conciencia histórica es contribuir a evitar el "achatamiento del esfuerzo explicativo" por el predominio de juicios de evaluación que dejan fuera la vida misma como desafío de conocimiento, descomponiendo esta "colección global" en una serie de objetos que ocultan la construcción de la realidad, "la recuperación de las luchas, sacrificios, torcedores o contradicciones que integran el movimiento de la sociedad".⁴⁶ Cuestiones que plantean el problema de que el conocimiento histórico surge con el sesgo de valores, los cuales se recuperan como definidores de ángulos desde los que el mismo se construye.

La conciencia histórica cumple la función de envoltura de sentidos dispersos, esto es, de relacionar lo singular con lo universal, asumiendo la tarea de integración de las parcialidades que aparecen como las verdades teóricas. También, la función de mostrar los déficits de las

⁴³ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁴ Dilthey, *op. cit.*, p. 83.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁶ Luis Villoro, "Historia ¿para qué?", en Carlos Becerra, Luis Villoro et al. *Historia ¿para qué?*, México, Siglo XXI, 1998, p. 30.

estructuras conceptuales con que organizamos el pensamiento co- base en lo dado, estableciendo un vínculo entre conocimiento y existencia; o bien, simplemente incorporando al conocimiento la dimen- sión práctica (o de proyecto) en cuanto expresión de la capacidad de construcción del hombre. En suma, es la postura del sujeto erguido ante sus circunstancias para asumir su vigilancia frente al futuro y poder organizar el pasado en términos de las exigencias del presente.

La conciencia histórica cumple la función integradora que per- mite romper con los límites disciplinarios; pero simultáneamente muestra los déficits en el despliegue del sujeto y sus posibilidades para erguirse como sujeto. Por eso, al romper con límites se asocia con el concepto de tiempo como salto, transgresión de parámetros, devenir y reconocimiento del momento en tanto expresión de lo inacabado. Esta conciencia de déficit se corresponde con el manejo del tiempo como posibilidad, fluir y sentido; por lo tanto, con el momento como lo transitivo. Empero, lo más relevante es su función para asumir la potencia del sujeto, ya que vincula tiempo con espe- ranza, lo posible con construcción, en la medida en que el momento se asocia con la presencia de conciencia y voluntad de... construir ámbitos de sentido.

La problemática del rescate del sujeto refiere a distintas relaciones que se pueden establecer entre conocimiento y existencia. Puede re- sultar que nos encontremos ante discursos con sujetos incorporados; o bien con discursos que no representan ningún espacio para sus po- sibles despliegues. O ante discursos con sujeto incorporado pero con una lógica heterónoma respecto al discurso, como es el caso de las actitudes críticas que no se acompañan de un discurso congruente. Aunque también puede darse el caso de discursos con sujetos que se incorporan, sometidos a las exigencias del mismo, representando por lo tanto un espacio de despliegue para aquel, en razón de conformar una expresión de necesidades reales-vividas.

En esta perspectiva, la conciencia histórica como premisa del pensar tiene presencia en los distintos campos del conocimiento, en cuanto cada disciplina es también un horizonte que contiene posi- bilidades para ser sujeto. La historia, la filosofía, incluso la física y la biología, desde luego la tecnología, nos hacen sentir la necesidad de asumírnos como sujetos si recuperáramos la historia como posibilida- des de experiencias que se acumulan.

En efecto, la conciencia histórica reconoce presencia en las distin-

tas apropiaciones cognitivas, que, por lo mismo, no podemos separar si queremos mantener al sujeto como ángulo de pensamiento constituido por sus diferentes facultades y disposiciones. Es la condición para no disociar sujeto y discurso, de manera de no abandonar el desafío de transformar lo real en mundo. La conciencia histórica en cada conocimiento disciplinar refleja a la totalidad en lo particular, en cuyo marco el sujeto puede surgir desde sus potencialidades con la integridad de hombre dispuesto a asumirse.¹²

LA PREMISA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA*

Vivimos un momento histórico caracterizado por un desarrollo capitalista carente de todo equilibrio, pues las posibilidades de sobrevivencia de la humanidad están siendo cercenadas; proceso que tomó un giro descontrolado al desaparecer, con el bloque soviético, cualquier riesgo que cuestionara su permanencia y reproducción, ya que se desencadenaron las fuerzas que siempre han caracterizado al capitalismo: el afán de lucro y lo que acompaña a éste; la voracidad e irracionalidad en el uso de los recursos, pero sin contrapeso. Por eso, la etapa actual representa una forma de oscurantismo, pero, a diferencia del pasado, disfrazado ahora de progreso tecnológico; oscurantismo que necesita debilitar, cuando no abiertamente mutilar, al pensamiento y a la voluntad, para impulsar y sostener construcciones sociales diferentes.

De lo anterior se desprende la necesidad de abrir un amplio debate que estimule a avanzar para cruzar los umbrales desde los cuales madurar una visión enriquecida de la realidad, en particular de sus potencialidades; recuperar la idea de que más importante que el conocimiento es asumir una postura de conciencia que convierta la

¹² «¿Cuántas veces miramos a nuestro alrededor desde el todo que somos? Es necesario trascender la unilateralidad de los sentidos y de nuestras diversas capacidades: pensar con los ojos, elaborar conceptos desde el deseo de voluntad, asumir la voluntad en conjunción con la inquietud por explicar; esto es, adoptar ante las circunstancias una postura con la unidad de nuestras facultades. La política es un terreno donde se puede constatar de manera privilegiada la necesidad de ser sujeto en plenitud. Y lograrlo es mostrar poder frente al poder, el cual, por definición, descansa en la disgregación de las capacidades del hombre.

* Tomado de "Repensar las ciencias sociales", Hugo Zemelman, *Voluntad de rimosa. El sujeto en el pensamiento paradigmático actual*, Barcelona, Antihopos/Ipsical/Centro de Investigaciones Humanísticas, Universidad de Chiapas, 2005, pp. 21-38.

duda, el límite o el bloqueo en nuevas posibilidades. Pero se requiere saber ubicarse entre estar determinado históricamente y ser protagonista de la historia, entre evolución y construcción, entre hecho y esperanza, entre verdad y lucha.

Es una tensión del futuro que asume la forma de espacio de opciones que confiera sentido ético y político a la construcción de otros tipos de sociedades. Como nunca, no podemos hoy aceptar quedarnos dentro de certezas protegidas por los límites de lo establecido, sino más bien embestirlas desde la búsqueda de utopías que respalden una más plena realización del hombre y fortalezcan su conciencia protagonista. Avanzar enriqueciendo nuestra relación con la realidad que es el horizonte que nos desafía como hombres. Pensar desde la esperanza para salirnos de los límites de lo establecido, anticipando el advenimiento de lo nuevo.

El desafío es dar cuenta de la actual situación histórica partiendo de una lectura de las potencialidades que se contienen en el presente, según sean la naturaleza, desarrollo, transformación y capacidad de influencia de los antiguos actores sociales y de los nuevos que están emergiendo. Para ello, las opciones ideológicas y valóricas deben reconocer bases en una ciencia social capaz de ofrecer una lectura del momento histórico como el lugar abierto a muchos futuros, y así permitir una interpretación en profundidad de la realidad social.

Se debe rebasar el actual momento caracterizado por procesos que han abierto el camino a una dominación sin contrapesos, la cual impone retroceder a situaciones (económicas, políticas y sociales) que se creían superadas; debemos recuperar la fuerza de las grandes luchas y esperanzas para volver a hacer del desarrollo histórico un camino de mayor justicia y libertad, trascendiendo la sensación de promesas incumplidas. Hoy es más necesario que nunca hacer lo que decimos, después de constatar que al colapso de los regímenes militares han seguido sistemas democráticos que no han podido sustraer la herencia reaccionaria dejada por esos regímenes, ya que enfrentamos una coyuntura en la que el desarrollo histórico aparenta tomar una dirección que descarta cualquier alternativa.

La alternativa refiere a las múltiples potencialidades que pueden reconocerse en la actual coyuntura, como lo están demostrando las numerosas iniciativas, prácticas sociales, proyectos y movilizaciones de múltiples grupos sociales que comienzan a ocupar su propio espacio y tiempo histórico.

Debemos recuperar con urgencia y convicción la idea de opciones de futuro, aunque sin recurrir al fácil mecanismo del discurso ideológico, el cual, si bien nos convoca a pensar en el futuro, no lo hace siempre con la profundidad que reclama la coyuntura concebida como momento de un largo proceso histórico que no se puede analizar desde un estrecho recorte temporal.

No podemos ignorar la profunda experiencia histórica de los años cuarenta a setenta, caracterizada por cambios económicos y políticos que, pese a haber sido producto del propio desarrollo capitalista, planteaban disputar el control político de la democracia que surgía. Las experiencias populistas y desarrollistas de muchos de los países latinoamericanos estaban llevando a experiencias superiores de transformación social, como resultado de sus propias dinámicas, pero influidas, en su dirección histórica, por la experiencia de la Revolución cubana.

La razón de ser de los golpes de Estado, protagonizados por las fuerzas armadas, descansaba en frenar el desarrollo de fuerzas sociales que emergían en el marco del propio desarrollo capitalista. Fueron los rasgos de la etapa del crecimiento hacia adentro que dio margen a un periodo de florecimiento de la democracia capitalista, pero que, no obstante, contenía en su seno fuerzas sociales que disputaban su control. Con los golpes militares se buscó refundar el capitalismo latinoamericano para impedir que su desenvolvimiento fuera condición para el desarrollo y a la vez para la maduración de nuevos actores políticos y sociales que representarían su cuestionamiento.

Cabe pensar que el futuro del continente no puede esbozarse si no es en estrecha relación con las fuerzas sociales y, por lo mismo, no se puede disociar la construcción del pensamiento de los sujetos que construyen historia y de los proyectos en los que cristalizan estos esfuerzos. De ahí que debemos repensar el papel del conocimiento y de sus protagonistas, las instituciones académicas de este continente y sus intelectuales. El más significativo de estos desafíos es no distorsionar la historia mediante el recurso de desarmar sus exigencias globales en un rompecabezas de piezas que, al aislarse unas de otras, impide recuperar una perspectiva histórica integrada. Parecería que la única perspectiva, aparentemente integrada y con pretensiones de largo tiempo, es la que se identifica con el discurso empresarial, que, en el plano de las ciencias sociales, se corresponde con una compartimentalización del conocimiento en áreas especializadas, con base en el pretexto de responder a requerimientos metodológicos que garan-

tienen la construcción de un conocimiento sólido y útil. No obstante, en los hechos encontramos que este conocimiento tiende a desvirtuarse de cualquier práctica que no sean las que define e impone el discurso dominante: a pesar de lo cual cabe señalar el conocimiento, aunque todavía embrionario, que se está construyendo en el ámbito de proyectos sociales vinculados a actores concretos, como son, entre otros ejemplos, el caso del conocimiento que puede estar construyéndose desde las prácticas del movimiento zapatista en México, el que se genera en los marcos del movimiento de los sin tierra en Brasil o por el movimiento indígena de Bolivia y Ecuador, para citar algunas experiencias promisorias.

La particularidad del momento es que el capitalismo muestra hoy sus aspectos más encubiertos y a la vez deleznable. A la injusta distribución de la riqueza que resulta de la concentración del ingreso en una minoría, debemos agregar la asimétrica relación de intercambio entre los países del tercer y del primer mundo, lo que permite hablar de una nueva etapa de colonialismo económico, con pretensiones de ser también cultural, lo que se expresa en la postura genuflexa, serrel y sometida de las clases dominantes, contrastando con lo que fuera en el pasado inmediato su compromiso de lucha por proyectos nacionales. Se hace manifiesta la debilidad de los grupos dominantes por su incapacidad para enfrentar ninguna oposición, menos todavía ninguna pugna, con el gran capital. Los actuales grupos dominantes de los países latinoamericanos están despojados de capacidad y vocación dirigente, confirmando el antiguo diagnóstico referido a que antes que empresarios son señores; pero, más aún, antes que señores son simples rentistas y especuladores.

La clase política se ha colocado al servicio de estos sectores subalternizados y entreguistas, sin ambición histórica y, por consiguiente, sin visión de futuro para el país, limitándose a legitimar y defender a estos simples jugadores que buscan transformar sus inventarios en recursos líquidos para continuar acumulando ganancias sin importar fronteras, ni objetivos estratégicos colectivos.

Fuerzas dominantes y clase política, invertebradas en su apertura económica y comercial indiscriminada, que son cómplices de los intereses extranjeros, o bien confusas compartas en la idea de construir una sociedad en alianza con fuerzas claramente depredadoras, a pesar de lo cual buscan legitimarse para afianzarse como bloque de poder mediante una retórica que desorganice y descalifique cual

quier proyecto social alternativo fundado en intereses colectivos contrapuestos al dominante. Para ello requieren intelectuales que permanezcan ensimismados en sus campos de especialidad, sin interés ni sensibilidad para contribuir a forjar caminos por donde puedan transitar los hombres que buscan una sociedad más justa. Deseario este último que, por el contrario, requiere intelectuales con disposición y capacidad para ubicarse históricamente, en vez de solazarse en el manejo de información especializada pero fragmentada, o en la utilización de técnicas que no siempre garantizan preservar una visión integrada de la realidad social.

El esfuerzo por mantener y desarrollar una visión histórica requiere reorganizar el sistema del conocimiento social partiendo de premisas muy diferentes a las actuales. A diferencia de lo acontecido en décadas anteriores, cuando se pretendía estructurar el conocimiento en el marco de grandes teorías, hoy no parece posible: por la variedad de situaciones y la dificultad de predecir el devenir de los fenómenos considerando las constantes emergencias sociales; en una palabra, por la complejidad que muestra la realidad social con base en la articulación de múltiples dimensiones con sus respectivos tiempos y espacios. Lo que decimos no puede significar que se tenga que renunciar a una visión histórica que sirva de fundamento para construir el conocimiento, más bien, que tendrá que forjarse desde otras bases, y que su esclarecimiento tendrá que ser el propósito principal de la discusión epistémica en el continente.

En primer lugar, se plantea la necesidad de definir nuevos ángulos desde los que pensar la sociedad, y que no puede ser otro que el momento histórico, ya que éste permite organizar una articulación dinámica y concreta entre memoria y futuro, en razón de encarnar el momento histórico la conjugación de ambas dimensiones: el pasado como recuerdo, vivencias, errores, aciertos, pero también expectativas cumplidas, biografías individuales y colectivas; y por otro lado, los sueños pendientes de realizar, los deseos y esperanzas tanto individuales como colectivas. Es en el momento histórico donde el pasado reclama un futuro, así como éste encuentra sus raíces en la vida de los pueblos y no en la simple normatividad de los discursos, muchas veces ajenos a los sujetos concretos, como los de la ideología y la teoría. En el momento histórico se pueden encontrar el o los sujetos reales y, en consecuencia, la voz que los exprese. Para ello, las ciencias sociales deben reformular sus fundamentos epistémicos y metodológicos, de

manera que el futuro no sea un invento o una simple extrapolación sino, más bien, el espacio de una potenciación de lo dado que rompa con los límites en los que son atrapadas y ocultadas, a la visión de los hombres, otras opciones de futuro. Un pensar histórico que no puede confundirse con una teoría general de la historia.

Desde esta perspectiva se requiere abordar la cuestión de la formación de los intelectuales para romper con su limitación a las exigencias de habilidad y destreza propias de la capacidad operativa o instrumental. Necesitamos un pensamiento que no esté limitado a la capacidad de procesar información y a la utilización de técnicas para asumir el desafío de que el pensamiento no se restrinja —por lo tanto tampoco el conocimiento— a ser un simple reflejo de las condiciones prevalentes y menos todavía de los parámetros que impone el discurso dominante como recorte de realidad. Se trata de reconocer los espacios que ocultan las mismas circunstancias del contexto histórico.

Hay que recuperar la esperanza en su función forjadora de la subjetividad. Y, en este sentido, romper con un estereotipo de intelectual limitado al manejo de la acumulación universal de conocimientos; atrapado en los cánones de una cientificidad mutilada en su capacidad para dar cuenta del devenir de los fenómenos. Se requiere un conocimiento que facilite a quien lo construye y a quien lo utilice darse cuenta de lo que significa ser sujeto; en suma, que contribuya al desarrollo de su conciencia como protagonista de la historia, por lo tanto constructor de las circunstancias que conforman el espacio de su destino. En última instancia, que pueda dar cuenta de esos espacios indeterminados de la historia en los que descansa la posibilidad misma de su construcción por los hombres.

En el trasfondo de esta argumentación está presente la tarea de incorporar nuevas estrategias de investigación (en alguna medida embrionariamente iniciadas) para dar cuenta de los fenómenos sociales desde la exigencia de su consustitución como procesos, no limitándonos a describirlos como productos, a veces espectacularmente estructurados. Es la condición para leer la realidad social no como una simple constelación de objetos cristalizados, sino como campo de opciones según las necesidades de los diferentes sujetos y de acuerdo con sus capacidades para construir proyectos, de manera de precisar los nudos problemáticos desde los cuales se pueda activar la potencialidad, trascendiendo los parámetros de lectura que impone el orden hegemónico.

Esta estrategia de investigación tiene que volcarse en programas

capaces de reconocer su orientación, a partir de ejes problemáticos que incluyan áreas de la realidad hasta hoy desconectadas entre sí, de modo de ir construyendo un mapa integrado partiendo de diferentes dimensiones y fragmentos, pero que también refleje las dinámicas constituyentes que subyacen a la morfología de los fenómenos, y así dar cuenta de la dirección posible de desenvolvimiento de las situaciones más estructuradas.⁹⁹

Lo dicho es fundamental si queremos producir conocimientos vinculados con la capacidad y voluntad de los hombres para construir sus realidades como ámbitos de sentido en los que desplegarse, y superar el divorcio sujeto-realidad como objetividad externa que, además de ser falsa, favorece la imposición de la idea de que la realidad, al ser precisamente ajena a los sujetos, no se puede transformar, ocultando con ello la trampa fundamental de la hegemonía, como es su exigencia de que ésta, por lo menos en la dirección de desenvolvimiento que se privilegia, es inevitable; versión dolosa porque siempre toda realidad es una construcción de actores aunque éstos aparezcan ocultos (por ejemplo el caso de la globalización).

Como conclusión se desprende la necesidad de impulsar una renovación de las ciencias sociales latinoamericanas para colocarlas al servicio de los hombres que luchan por hacer concretas sus esperanzas de vida en una sociedad diferente. Para este cometido histórico se requiere un conocimiento que esté al servicio del hombre, enriqueciendo su conciencia y fortaleciendo su voluntad para hacer posible el sueño de esa sociedad. El pensamiento crítico en particular, aunque es un rasgo en general del pensar, es un acto de resistencia al orden.

EL PENSAMIENTO CRÍTICO COMO EXPRESIÓN DE LO INACABADO: CUESTIONES

Rastrear el significado del pensamiento crítico, más que de la teoría crítica, lleva a Marx, que se negó terminantemente a considerar su

⁹⁹ Para estos efectos pensamos en la necesidad de impulsar reuniones de especialistas de diferentes instituciones académicas, pero que también incluyan a científicos sociales vinculados a movimientos sociales concretos, para trabajar la elaboración de una estrategia de investigación que tenga, además, traducción en las políticas de formación tanto en los niveles de licenciatura como de posgrado. Creemos que es una responsabilidad que debería asumir el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

teoría acabada, cerrada, autorreferida. La idea de Gramsci de que el paradigma del pensamiento dialéctico plantea construir una ciencia que sea capaz de crecer históricamente, implicó en su momento tomar conciencia de la complejidad de esta teoría, desafío que está contenido en la naturaleza misma del pensar dialéctico.

De ahí que la crítica no sea parte solamente de una forma de construcción teórica, sino que además represente una actitud del ser humano a lo largo de su historia. No es de extrañar que la encontremos en distintos momentos, de forma que, sin profundizar en ello, debemos entender que ésta representa una postura racional en la que el concepto de *postura* tiene prominencia sobre el de *explicación*. Es más amplio y complejo, porque la crítica supone incluir, además de las dimensiones cognitivas que se vinculan con las construcciones teóricas, las dimensiones relativas al ejercicio de la razón en su acepción gnoseológica más amplia, que hacen parte del esfuerzo por enfrentarse con lo desconocido.

En efecto, la crítica involucra muchas otras dimensiones que no son, estrictamente hablando, cognitivas (en el sentido analítico de la palabra), ya que pueden ser dimensiones gnoseológicas. Lo dicho significa que rompe no solamente con el conocimiento, sino con muchos patrones culturales, lo que se ha podido constatar a lo largo de la historia: por ejemplo, el pensamiento presocrático resulta un pensamiento gigantesco desde esta perspectiva. Puede que ninguna de sus aseveraciones tenga vigencia; no obstante, sigue teniendo vigencia porque los autores presocráticos enseñan algo que no está contenido en la filosofía construida y que se puede mantener como válido hasta hoy. Nos enseñan a romper no con teorías sino con cosmogonías, pudiendo colocar al hombre ante el universo en una postura más fecunda, que ha permitido retroalimentar toda una línea de pensamiento hasta nuestros días. He ahí un ejemplo que tiene que ver con nuestra discusión.

Otros ejemplos podríamos encontrarlos en el propio medioevo, donde se desarrolló, dentro de los marcos de referencia de la escolástica, una postura crítica que rompió con ésta, con el mismo Aristóteles, llegando a definirse frente a la naturaleza de una manera diferente a como lo estaban sosteniendo, en ese momento, las ideologías dominantes, como eran las encarnadas en las sagradas escrituras. Son muchos los nombres que podrían citarse de quienes no crearon teorías válidas hasta hoy, pero que realizaron un ejercicio de razo-

namiento crítico enorme, como el de romper con las verdades del dogma, cuando ellos mismos eran parte del dogma escolástico, pero que fueron capaces de romper con la escolástica y asomarse a una perspectiva diferente (como es el caso, por ejemplo, de Bacon).

La criticidad como postura racional

Hegel, más allá de sus oscuridades y obsesiones propias de la época, inaugura, aunque quizá no logre desarrollar —y ése es parte del cometido de Marx— una nueva postura racional. La criticidad como desafío ha estado presente a lo largo de la historia, pero no como teoría sino como actitud frente a lo desconocido.

Fue la capacidad de romper con lo establecido lo que permitió al hombre asomarse a lo no conocido, constituyendo una de las grandes enseñanzas del marxismo del siglo XIX. Agostado por su deformación, en el llamado "discurso del socialismo real", aquella tuvo enormes consecuencias, más allá de las deseadas, pues la capacidad crítica del marxismo fue eliminada cuando se transformó en discurso de poder.

Hay que decirlo, pues tenemos toda una tradición intelectual y política que rescata el propio marxismo. No deben llamar a sorpresa los discursos de la posmodernidad, porque en la tradición del propio marxismo, no ya europeo sino de América Latina, estaba presente la advertencia de las deformaciones de la teoría crítica, tan fecunda históricamente en el pensamiento de Marx. El marxismo como forma para organizar la crítica de una realidad concreta tuvo influencia en los países latinoamericanos. Sin embargo, también en América Latina se encuentra en crisis en estos momentos, por el hecho de que, junto con el muro de Berlín, se derrumbó la criticidad del marxismo.

Rescato la postura racional en Marx y en sus seguidores, pero en este marco histórico más amplio la criticidad no se inicia con Marx, pues es una tradición antigua y tiene muchas expresiones. Es parte de la sobrevivencia del ser humano, porque si el hombre no fuera capaz de pensar más allá de sus certidumbres, si no hubiese especulado y, en esa especulación, acertado o errado, probablemente no hubiera sobrevivido.

Hoy tenemos nuevamente este desafío, el de especular, el de asumir una postura más allá de las verdades teóricas. Pero lo que constatamos

es un gran silencio, una suerte de estupefacción, de parálisis intelectual. A nadie se le ocurre pensar de manera diferente en relación con el marxismo, en razón de que estamos atados al problema de si las predicciones de Marx con respecto al capitalismo eran o no correctas, cuando el mismo Marx sostenía que sus predicciones estaban históricamente condicionadas. Ése es el significado del planteamiento de Gramsci de que la conciencia tiene que crecer históricamente, postura asumida, de alguna manera, en la escuela de Frankfurt, de una forma quizás especulativa y abstracta, que no ha tenido traducción clara en el discurso pedagógico, como tampoco en el pensamiento metodológico. Por ejemplo, la proposición dialéctica respecto del *déficit* de los conceptos es uno de los aportes de la dialéctica: esto es, que cualquier proposición que construyamos sobre la realidad siempre tendrá un déficit conceptual, precisamente porque la realidad va a exceder al concepto. La gran conquista del pensamiento dialéctico no está siendo asumida por el pensamiento intelectual, porque hemos adoptado, más que una postura racional, una teoría que cumple una función crítica. Ahí está quizás uno de los puntos fundamentales.

La postura racional crítica no tiene espacios privilegiados. No es que este pensamiento tenga que ejercerse en la gran construcción teórica, o que tenga que pensarse en la gran acción de transformación histórica. Se expresa a nivel del sujeto concreto, de la cotidianidad de ese sujeto concreto, de cómo éste es capaz de pensar sus propias circunstancias, aunque no sea teórico, ni ideológico, ni nunca sea un hombre que transforme nada.

En este sentido, la postura crítica se transforma en ética o, para decirlo con otras palabras, en forma de conciencia, no de verdad. La conciencia es más compleja que la verdad, porque no está condicionada a los paradigmas de lo verdadero o falso. Sus exigencias son diferentes. La conciencia del individuo concreto, desde sus propios espacios cotidianos, cumple la función de permitir comprender lo que estamos viviendo, de ahí que se ejerce esta postura en forma de retomar el viejo desafío romántico del *Fausto*.

Preguntemonos: ¿tenemos conciencia de nuestros espacios, de nuestra propia cotidianidad, desde los cuales podemos o no construir cosas mayores? La respuesta no es clara: muchos obviamente podrán tener claridad crítica respecto de lo que son como sujetos de experiencia cotidiana, pero muchos no; muchos creen que son sujetos porque han leído un libro de teoría crítica. Y eso se veía de manera

muy clara en las experiencias del socialismo real. Para quienes hayan tenido la experiencia de conocer esos países, antes de que cayera el muro, era obvio que allí no había ninguna presencia de pensamiento crítico, ni siquiera en el mundo pensante, quizá con muy pocas excepciones. Menos en el del sujeto cotidiano, que no era capaz de reconocer espacios donde poder recuperar, ya no pomposamente, las grandes categorías de la praxis social y de la transformación revolucionaria, sino simplemente su propio accionar como sujeto capaz de reaccionar frente a sus circunstancias.

Esto nos lleva a un tema que en este momento es central porque es fundante de la postura crítica que nos sirve de referencia. Me refiero al problema de la historia, cómo está presente la historia en lo que pensamos, en lo que construimos como conocimiento. Ciro que ésa es una pregunta medular porque no hay criticidad posible si no incorporamos la historia.

Retomando un planteamiento de Sacristán: se trata de colocar a la historia por sobre todo. Pero ello implica muchos desafíos. La historia es un conjunto de incógnitas; apunta a todo aquello que todavía no ha devenido, pero también a aquello que es en un momento dado y que nos está condicionando. Todo lo cual no se agota en ninguna teoría. Desafortunadamente el paradigma marxiano no se desarrolló y cayó en manos de la burocracia del poder, lo que es un hecho histórico que alguien tendrá que relevar en un esfuerzo de reconstrucción histórica. Esta exigencia de historicidad fue perdiéndose, de forma que el discurso se ontologizó; vale decir que asimiló a su estructura argumental todo aquello que era desconocido o inédito. Se cayó en una especie de neohegelianismo. De ahí que es importante, en este momento, recuperar la exigencia de historicidad, porque ésta es lo que nos permite entender que una construcción conceptual crítica, por definición, se niega a sí misma.

La crisis de las ciencias sociales

Lo anterior lleva a la problemática de replantear el problema del concepto. ¿Qué es el concepto o, más que el concepto, la relación que ya de alguna manera está planteando, cuando se lo asume desde una perspectiva histórica? ¿Qué pasa con el concepto de verdad y falsedad cuando partimos del presupuesto de que una teoría históricamente

condicionada se niega a sí misma? ¿Dónde está la verdad y dónde la falsedad?

He aquí un problema que alude de manera concreta al carácter académico, a diferencia del tema anterior. Ya que la postura racional no es un tema estrictamente académico, sino que alude a todos los individuos, sean o no académicos, estén o no preocupados por construir conocimiento. Estamos aquí en un terreno diferente. La exigencia de la historia nos está dando problemas muy complejos en el plano epistémico y metodológico. Hay algunos anticipos que se hallan desde fuera del marxismo, pero no desde dentro del marxismo. Los desafíos que hoy en día nos plantea son enormes y variados.

Mencionaremos uno de los menos angustiosos, la hoy llamada "crisis de las ciencias sociales". Tomo el concepto de crisis en un sentido estricto, no como apertura de posibilidades, sino como la inadecuación del conocimiento social respecto de su momento histórico. ¿A qué hemos podido llegar; en qué hemos podido influir construyendo conocimiento social? Lo resumo en la pregunta: ¿cómo explicar las inadecuaciones en la construcción de las teorías sobre movimientos sociales, o en la construcción de las teorías sobre el Estado, o en las teorías de las representaciones y de las etnias, etcétera?

Lo que queremos rescatar es el desafío de lo que significa incorporar la exigencia de historicidad de los fenómenos. Desde esta perspectiva queremos formular dos enunciados.

En primer lugar, saber qué pasa con el capitalismo en este momento, como sistema económico y como sistema político. Pero no solamente como sistema, sino, además, qué pasa con el capitalismo como campo problemático. ¿Cuáles fueron los errores analíticos del marxismo al capitalismo? La contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción es el eje en el desarrollo que hace Marx de la crítica al capitalismo. Pero no hay que confundir esos dos planos en que juega la afirmación, ya que probablemente el mismo Marx no lo tuvo claro. Esta confusión llegó a vincular de manera directa y mecánica la crisis del capitalismo con el surgimiento del socialismo. Es uno de los temas pendientes de discusión, el que vino a ser la ese concepto que terminamos de transformar en consigna, como fue el concepto de transformación, que daba por resultado poder anunciar la dirección de los procesos históricos. Nunca se cuestionó cabalmente cuál era la problemática de sus propios dinámicos. La

transición hacia un futuro, a partir de la relación entre fuerzas productivas/relaciones de producción, aparecía como una especie de partenogénesis.

La problemática está absolutamente vigente, porque lo que en este momento podemos estar viviendo es precisamente una combinación entre crisis y transiciones, donde se complica la dirección de los procesos. Los procesos son mucho más complejos que lo que se pensaba quizás a fines del siglo XIX, lo que llevó a concebirlos de manera lineal. La discusión actual sobre el marxismo incorpora o debería incorporar, que la historia no es lineal, por lo tanto no se somete tan simplemente a ciertos juegos de contradicciones. Es un campo problemático bastante abierto a las indeterminaciones.

Y este punto de las indeterminaciones de la historia, su resistencia, por decirlo así, a someterse a determinadas legalidades —como eran las que pudieran haberse postulado a partir de la idea de la contradicción—, es (aunque esto pueda ser paradójico) una de las bases desde las cuales tendrían que recuperarse las viejas ideas de Marx; por ejemplo, su planteamiento de la *praxis*. Las propuestas contenidas, pero no desarrolladas, en las *Tesis sobre Feuerbach* tienen vigencia a partir del acierto de que la historia no es lineal y que no es claramente legaliforme. Es más bien un campo abierto de incertidumbres donde la actividad de construcción del hombre tiene una importancia central.

¿Cuál es la relación que, desde la postura crítica racional, se plantea entre economía y conducta de los individuos? Es el viejo problema que habían planteado los clásicos. Hoy, desde algunas aportaciones de estos autores, podemos decir que se complejizan "los espacios del sujeto" desde donde éste construye, ya no sólo macroespacios, sino los microespacios, así como las combinaciones entre lo micro y lo macrosocial.

Una segunda pregunta: ¿qué significa hablar de transición? ¿qué entendemos por transición en términos de dinámica? ¿qué nos mueve hacia algo? ¿hacia dónde nos mueve? Estamos llenos de objetivos, pero ¿sabemos realmente hacia dónde se está moviendo esta realidad y cuáles son los desafíos que plantea, en términos no solamente de construcciones políticas, sino de construcciones analíticas? Estamos en un proceso de transición hacia algo que no sabemos, lo que podría llevarnos a plantear algo extremadamente importante y muy complejo, pero que surge de la idea del pensamiento crítico como postura y

no como teoría. Afirmitoslo como hipótesis: nos estamos acercando a un límite importante que nos resistimos a reconocer, a un límite de lo que es conocer, incluso a un límite de lo que es pensar científicamente y, por lo tanto, de lo que es construir teorías correctas sobre la realidad sociohistórica. En este sentido, hay muchos autores que teniendo distintos orígenes filosóficos, incluso distintos fundamentos valórico-culturales, nos están hablando de este límite. Se trata de una línea de pensamiento que tiene, de alguna manera, una raíz marxista, como es la llamada "filosofía de los límites" que se ha desarrollado en Europa.

El cuestionamiento de los límites de las disciplinas científicas es parte del problema. La proposición de una teoría del error, tan valiosa como una teoría de verdad, es parte de la misma problemática. Probablemente nos estamos acercando a un límite en un plano mucho más analítico, a un límite del paradigma cartesiano, esto es, al paradigma de las determinaciones. Es allí donde la postura crítica tiene mucho que decir. La pregunta es: ¿nos estamos acercando a un límite de racionalidad, a un límite de lo que hemos considerado como lo cierto, como lo correcto, en el plano de la construcción del conocimiento? Creemos que lo que puede dar respuesta clara a lo que señalamos es precisamente lo que estamos rescatando como postura crítica, que ha tenido su génesis en la dialéctica de inspiración hegeliana y en su desarrollo posterior en Marx, aunque no necesariamente en sus epígonos.

Esto nos lleva, a fines del siglo XX y comienzos del XXI, a un momento relevante en el plano de cómo el hombre enfrenta a su mundo desconocido, como los equivalentes probablemente al pensamiento griego y al rompimiento con el pensamiento medieval, y como también equivalente al gran surgimiento de la filosofía mecánica. Partecimientos como los de Ernst Bloch, algunas de las aportaciones de la escuela de Frankfurt, algunas afirmaciones de autores como Feuerbach, apuntan en esa dirección. ¿Hay un límite de la racionalidad que nos obligue a modificar el concepto mismo de razón? Y ¿cuál va a ser, de todos los paradigmas, el que nos habilite mejor a una respuesta a estos temas? Es desde allí que tiene sentido rescatar este paradigma crítico tan potente, pero a la vez tan mutilado, que es el pensamiento dialéctico.

Algunos problemas

En el ámbito más acotado de las ciencias sociales hay retos más específicos. Si pensamos en términos de lo que estamos llamando desajustes de las ciencias sociales, incluso de inspiración marxista, quisiera mencionar algunos desafíos más precisos que tendrían que reflejarse en la discusión no sólo metodológica sino teórica desde esta perspectiva.

Se plantean dos tipos de desafíos en sentido estricto: teóricos y metodológicos.

En el orden teórico, ¿qué pasa con el concepto de transnacionalización y sociedad nacional? Estamos frente a una lógica que había sido prevista por Marx y por otros autores del siglo XX como Hilderling, Rosa Luxemburgo o, más adentrado el siglo, por autores como André Gunder Frank o Immanuel Wallerstein. ¿Qué es lo que nos desconcierta de la transnacionalización?, ¿es la transnacionalización? ¿No! Lo que nos desconcierta es que los procesos actuales trascienden un simple problema de ideología sobre el capitalismo, o bien la simple constatación de una tendencia histórica, ya que estamos enfrentando el problema en el plano de la vivencia cotidiana. Se están transformando en experiencias concretas de todos los días constataciones, como algunas de Wallerstein, de que "lo único que cuenta no son los países, sino el mercado mundial".

¿Qué es lo que pasa con la sociedad nacional? ¿Desde dónde pensamos la transnacionalización? Si la pensamos desde la sociedad nacional, ¿qué sociedad nacional es ésa que está globalizada económicamente?, ¿qué pasa con el resto de la sociedad nacional, que ya no es, estrictamente hablando, sólo economía o estructura productiva? Se plantea un tema complejo sobre la mesa de discusión. Ya no podemos analizar el fenómeno de la sociedad nacional sin presencia de las demás dimensiones que conforman el fenómeno de ésta, como son, por ejemplo, los fenómenos políticos institucionales o culturales. En este momento el concepto de sociedad nacional es "muchos grupos", concepto puramente cultural; pero entonces cabría preguntarse qué persistencia puede tener una sociedad nacional cultural en un contexto de globalización económica; qué va a pasar con estas sociedades, con los distintos grupos que las conforman.

¿Qué pasa con la marginalidad? ¿La marginalidad que estamos enfrentando es la misma marginalidad teorizada hace treinta años atrás? ¿Qué pasa, por ejemplo, con los sectores sociales que surgen

por una sobrepoblación absoluta, creciente, y que están conformando en América Latina un *banquet*, un contingente de miserables excluidos del sistema que no son dignos ni siquiera de explotación: ¿Qué pasa con esas dinámicas socioculturales? ¿Qué va a pasar en el futuro? ¿Dónde están las primeras respuestas a eso? Fuera de los programas, que están muy bien financiados, de asistencia a la pobreza extrema, tenemos que pensar en las dinámicas que eventualmente pueden emerger de los marginales o de este *limpousia*, para emplear un término más ortodoxo.

¿Qué es la democracia? ¿Qué es la participación? ¿Qué es el orden? ¿Está claro? ¿Podemos seguir aplicando las teorizaciones sobre orden político, regulación y participación en la acepción de Bobbio? ¿Qué pasa con las dinámicas internas de la democracia, en términos de participación, de ejercicio del poder y de alternancias en el ejercicio del mismo?

¿Qué pasa con el análisis de los sujetos sociales? ¿los conocemos, sabemos cómo se comportan sus dinámicas reproductivas, sus dinámicas de extinción y nacimiento? Pero más aún, ¿sabemos siquiera de la subjetividad social? ¿Qué está detrás del fenómeno de los sujetos sociales? Sin embargo, todos los fenómenos de la sociedad sociohistórica están de alguna manera permeados por la subjetividad. Nos estamos encontrando con problemas que resisten ser analizados en función del recorte disciplinario. Es desde esa perspectiva que planteamos los problemas. Pienso que una postura a partir de un pensamiento crítico de inspiración dialéctica debidamente desarrollada sí podría hablar sobre estos temas con gran fecundidad. Pero cabría hacer la siguiente pregunta: ¿dónde está formulada esa teorización?

Por último, ¿cuáles son los desafíos metodológicos que suponen estos discursos teóricos? Por ejemplo, el problema del individualismo metodológico en oposición a los otros enfoques metodológicos. ¿Qué grado de sensatez tiene la discusión? ¿es realmente tan opuesto un esquema del otro? ¿no hay presencia de ideologismos? ¿qué pasa, por ejemplo, con todas las teorías sobre la elección racional? ¿qué con las opciones de los marxismos analíticos? ¿son realmente aportaciones metodológicas? ¿o son simplemente consecuencias de una asimilación de un paradigma no desarrollado? Hay libros y bibliotecas enteras sobre el tema, recursos y programas dedicados a esto. Es un viejo problema: el que pretende abordar el individualismo

metodológico como una gran escuela de pensamiento en oposición al marxismo, al cual acusa de reaccionismo.

Una idea que estaba presente en Marx, incluso en los clásicos no marxistas como Simmel, recuperada de manera genial por Gramsci con su formulación de los movimientos moleculares, es la dimensión de lo micro y del individuo, las dinámicas de lo que Simmel llamó lo micrológico, y que está presente en el pensamiento de Marx pero que todavía está hoy pendiente de desarrollo.

En otro sentido, ¿qué pasa con los giros lingüísticos? ¿qué sentido tiene la discusión? ¿dan respuesta a aquello que no se pudo responder antes, a partir de las exigencias de una postura crítica? ¿Es lo que habría que preguntarse, o más bien representar formas para soslayar problemas que sí podrían abordarse a la luz del paradigma crítico?

En este sentido, ¿la hermenéutica acaso no estaba presente en el pensamiento crítico?; el concepto mismo de historicidad, por ejemplo, ¿no es un concepto de raíz hermenéutica? La cuestión de la significación estaba ya ahí, en la medida en que se exigían especificidades históricas y, por lo tanto, se planteaba el problema de que las proposiciones y conceptos eran parte de universos semánticos, pues no estaban flotando en el aire. Tenemos que tomar conciencia de que no ha habido un desarrollo metodológico del paradigma de la postura crítica, lo que tenemos que asumir porque es la tarea que habrá que impulsar.

Finalmente, ¿qué pasa con el sujeto?; ¿qué pasa con sujetos altamente complejos, burocratizados y tecnologizados?; ¿se eliminó al sujeto?; ¿cuáles son sus espacios de construcción?; ¿cuáles sus espacios protagónicos?; ¿qué pasa con la relación entre sujeto y tecnología?; ¿entre sujeto y economía?; ¿qué ocurre con la capacidad del sujeto para crear posibilidades a partir de múltiples espacios, no sólo macroespacios, sino también desde los microespacios y otros variados determinismos históricos?

Éstas son cuestiones que deben ser abordadas en el discurso de las ciencias sociales, pero que deben encontrar respuestas no sólo axiológicas sino epistémicas. Creemos que el paradigma crítico nos permite encontrar respuestas, pero que requiere desarrollos metodológicos.

Otro reto en el plano metodológico es el de poder relacionarnos con la acumulación de conocimiento. Es un viejo problema. Tema importante hoy en día, porque enfrentamos el riesgo de perder nuestra memoria, no sólo histórica, sino de perder nuestra memoria teó-

rica, y de entrar en un vértigo de modas intelectuales absolutamente banales, insustanciales, triviales e inconducentes.

Estamos enfrentados a desafíos que nos deben llenar de optimismo. Disponemos de una cantidad de instrumentos de razonamiento, de modos de construcción conceptual que, de alguna manera, están contenidos dentro del paradigma que ha seguido el dramático retroceso de discursos políticos, a diferencia quizá de otras posturas racionales que no se identificaron tanto con éstos. Un hecho de la cultura contemporánea es lo que pasó con el marxismo cuando fue asimilado como discurso de poder. Ello constituye un objeto de análisis en sí mismo, para llegar a discernir lo que es el discurso de poder, que se expresó en el socialismo real, y lo que es un discurso trascendental que, obviamente, no se agota en la construcción de un tipo de sociedad, porque alude más a la capacidad del hombre para construir su historia que a un modelo de sociedad. Por ello debemos insertar el pensamiento crítico, de inspiración dialéctica, en la historia más general de la crítica como expresión del espíritu humano. Solamente enfrentándose a lo desconocido, a lo por conocer, el hombre ha podido progresar. Ésa es la gran aportación del marxismo como expresión de la historia de la creatividad del hombre.

"El hombre ha podido progresar porque la razón se ha atrevido a pensar en contra de la razón", sostenía Lakatos. O sea, porque el hombre ha sido capaz de enfrentar lo que concebía como verdadero y estable, abordando lo dudoso e incierto. Y eso es lo que permite el paradigma del pensamiento crítico.

IDEAS METODOLÓGICAS PARA EL ESTUDIO DE SUJETOS SOCIALES*

Desafíos de conocimiento

La importancia del tema de los sujetos sociales estriba en que constituye un esfuerzo significativo para alcanzar una mejor captación de la realidad histórica, en tanto conforma un horizonte que articule diferentes planos de la realidad social. El punto de partida de cualquier reflexión metodológica sobre los sujetos sociales tiene que ser

* Tomado de Hego Zelmanan, *Problemas metodológicos y utópicos del conocimiento*, México, El Colegio de México, 1997, pp. 97-130.

el reconocimiento de la complejidad que reviste su consideración como simple producto histórico, en razón de su naturaleza dinámica, la cual se manifiesta en su constante despliegue en el tiempo. Ello plantea que tengamos que conceptualizar a cualquier sujeto como **productente** de nuevas realidades, a la vez que exige la inclusión de **distintos ritmos temporales** y de **escalas de espacios** asociados con esta condición de productente. De este modo, nos colocamos en la necesidad de organizar un recorte de observación que permita captar la realidad como articulación de niveles heterogéneos, circunstancia que configura la situación de objetivación del sujeto; esto es, la situación que garantice evitar las distorsiones propias de los parámetros cuando se manejan implícitamente. Es necesario partir de esta situación para evitar que nos alejemos de las complejidades del sujeto que se pretende analizar.

La realidad, cuando es concebida como una articulación entre producto y productente, constituye una relación de conocimiento que sirve para ubicar el problema del sujeto. Se parte de que hay sujetos que, como tales, son capaces de construir realidades, sin restringirse a la condición de producto histórico, ya que constituyen una expresión particular de la subjetividad social; de ahí que permanezca, como trasfondo del desafío cognitivo, la dialéctica entre determinismo y voluntad humana, creadora o rutinaria, transformadora o reproductora de un orden socioeconómico y cultural establecido. Entendemos que el concepto de dinámica reproductora es propio de los organismos vivos.²⁰ En oposición a éstos, tenemos los dinamismos que no sólo pueden dar lugar a reproducciones y crecimientos, sino que, además, definen su particularidad por quedar sometidos a la voluntad de dirección de los hombres, en términos de opciones que se puedan reconocer y elegir.

Desde esta perspectiva, la subjetividad, siempre que no se aborde con criterios reduccionistas, representa una situación de confluencia de planos de realidad en la que se puede rastrear cómo desembocan los microprocesos (por ejemplo, los de índole psicológica), así como la apertura hacia ámbitos sociohistóricos que se caracterizan por ser inclusivos de otros planos que pueden constituir el contexto particular del sujeto concreto que interesa estudiar. Estos últimos planos de

²⁰ Cf. los planteamientos surgidos desde la fisiología con Humberto Maturana y su traslación al plano del análisis social por Niklas Luhmann, lo que permite aclarar la función epistemológica que puede cumplir la distinción que hacemos.

la realidad pueden estar asociados con otros ritmos temporales y otras escalas espaciales. Por eso la subjetividad articula diferentes niveles de concreción de la realidad, lo que nos obliga a analizar el recorte de observación del fenómeno para poder dar cuenta de su condición de producente, esto es, de sus exigencias de despliegue temporal.

En efecto, el recorte es parte de una secuencia que caracteriza a la situación de objetividad de la que hemos hablado. En consecuencia, tenemos que partir de la premisa de que la complejidad de los procesos sociohistóricos en general, y de los sujetos en particular, no se puede resolver recurriendo a procedimientos de simplificación arbitrarios. Una de las pocas afirmaciones que compartimos con Lachmann es la de la necesidad de renovar constantemente el presupuesto de la complejidad en el esfuerzo por construir el conocimiento, en la medida en que lo que se persigue es abrir la capacidad de pensar los desafíos inéditos de la realidad social, en vez de encontrar la paz conformista de los constructos teóricos, los cuales no sabemos cuándo se transforman en verdaderos "documentos muertos".

Problemas del conocimiento. Antecedentes conceptuales

La reflexión es parte del esfuerzo por hallar una forma de razonamiento adecuada a la naturaleza particular de la realidad sociohistórica. Sin pretender recuperar en detalle estos desarrollos, cabe por lo menos mencionar algunas formulaciones de carácter epistemológico.¹⁴

Una caracterización de la propuesta puede ser definida a partir de los siguientes aspectos:¹⁵

- a) La realidad sociohistórica constituye una articulación en movimiento que obliga, en cualquier recorte de observación, a distinguir entre lo dado y lo que está dándose.
- b) Esta exigencia, en cuanto se refiere a la construcción del conoci-

¹⁴ La línea de reflexión ha reconocido distintas etapas, como las siguientes: *Conocimiento y sujetos sociales*, México, El Colegio de México, Jornadas, 111, 1987; *Una crítica de la teoría...*, México, El Colegio de México, Universidad de las Naciones Unidas, 1987; *De la historia a la política*, México, Siglo XXI/Universidad de las Naciones Unidas, 1989; *Los horizontes de la acción...*, Barcelona, Antropos/El Colegio de México, 1992.

¹⁵ Cf. Hugo Zemelman, "Razones para un debate epistemológico", *Revista Mexicana de Sociología*, año XIX, vol. XLIX, núm. 1, enero-marzo de 1987.

miento, implica distinguir entre las referencias empíricas (como lo dado) y los requerimientos de la potencialidad (como lo que está dándose), que cumplen en conjunto la función de requisito de objetividad.

- c] De lo que se deriva que el concepto de realidad como movimiento cumple una función epistemológica, y no la de ser su concepción ontológica.
- d] La función epistemológica se desdobra y: i] constituye la base para recuperar la historicidad de la razón cognoscente, con base en la crítica de lo dado; ii] impulsa la apertura de la razón mediante el esfuerzo consciente de objetivarse para poder asimilar lo no dado de la realidad, que es su movimiento.
- e] Lo anterior significa que la formulación de la teoría se subordina al esfuerzo de reconstrucción del problema que ha servido como punto de partida para aproximarse a su especificidad histórica.
- f] La reconstrucción mencionada permite delimitar la base real desde la cual se pueden definir opciones de teorización mediante las cuales transformar el problema inicial en objeto teórico de estudio.
- g] Por eso el razonamiento sobre la realidad histórica tiene que ubicarse en un campo de la realidad más vasto que el de la teoría; esto es, en un horizonte histórico que abra paso a la delimitación de un campo de objetos, antes que restringirse a un objeto particular que, por lo general, queda circunscrito a una estructura teórica.
- h] La recuperación de la historicidad del problema se acompaña de un necesario control de los sesgos teóricos ideológicos, para evitar la reducción del problema a un esquema predeterminado. Es un esfuerzo para resolver la adecuación histórica de una teoría, ya que no se resuelve satisfactoriamente mediante las distintas modalidades de la prueba. Por adecuación histórica de una teoría entendemos su capacidad para dar cuenta del modo en que se articula concretamente una realidad particular, en un tiempo y un espacio determinados, así como de sus potencialidades de transformación.
- i] Para un uso de la teoría que sea históricamente adecuado debemos distinguir entre el pensar teórico y el pensar constitutivo del razonamiento teórico. Este último alude a la formación de las categorías de análisis, más que a la formulación de enunciados de contenido sobre la realidad. La constitución de las categorías se refiere al problema de la pertinencia de la teoría, esto es, que sea adecuada a la historicidad del problema. De ahí que el pen-

ser constitutivo del razonamiento teórico exprese el esfuerzo para aprehender el cambio de la realidad en todas sus formas y en todas sus escalas de temporalidad y de espacio, antes que encuadrarlo en una estructura de explicación teórica que tiene lugar en un marco de condiciones preestablecidas.

- j) En la historia de las ciencias sociales hay que separar dos tipos de procesos acumulativos: por una parte la acumulación sustantiva, esto es, de conocimiento teóricamente construido, y por la otra las formas de organización del razonamiento y de sus recursos analíticos.

Especificidad de la problemática

Las exigencias cognitivas que plantea el sujeto cuando se lo concibe como productor obligan a articular dimensiones en la perspectiva temporal del momento (en tanto producto de un proceso histórico-genético) y de la secuencia (en tanto el momento es parte de una secuencia temporal), de manera tal que se incorporen los distintos dinamismos que constituyen al sujeto. Ello se traduce en tener que destacar la dimensión del movimiento interno por encima de las condiciones externas, aunque ambas dimensiones estén articuladas. En este marco se tiene que distinguir entre la necesidad del sujeto y sus posibilidades de viabilidad. El sujeto queda enmarcado en una relación de conocimiento que abarca diferentes modalidades de concreción, de tal manera que se pueda recuperar al sujeto en tanto producto y productor. Pero, al consistir en esta relación, la consideración del sujeto supone tener que comprenderlo desde sus mismas dinámicas constitutivas, según sean los modos de concreción de la subjetividad social.

Como manifestación de la relación entre producto y productor no parece posible reducir al sujeto a la condición de un objeto completo y claramente delimitado. Esto significa entender a la subjetividad no como un campo definido en términos de sus manifestaciones, ya sean conductuales, de expectativas o perceptivas, sino, de manera más profunda, desde su misma dinámica constitutiva; ello remite a un ámbito de realidad muy amplio que no es fácil reducir a un campo teóricamente consistente, pues, de hacerse, puede correrse el riesgo de permanecer en los planos más superficiales del fenómeno.

En verdad, al expresar el proceso de la subjetividad constituyente,

el sujeto es siempre un campo problemático antes que un objeto claramente definido, en la medida en que hay que estudiarlo en función de las potencialidades y modalidades de su desenvolvimiento temporal. De ahí que su abordaje conceptual tenga que consistir en desentrañar los mecanismos de esta subjetividad constituyente, tanto como en aclarar los alcances que tiene el mismo concepto de subjetividad constituyente. Diremos por el momento que dicho concepto nos permite recuperar la distinción entre producto histórico y producente de nuevas realidades, aplicado al estudio de los sujetos sociales.

Por consiguiente, en cuanto expresión de la subjetividad social constituyente, el sujeto tiene que observarse como proceso que se puede especificar, en lo que respecta a sus contenidos, en distintos recortes de observación. En otras palabras, según diferentes parámetros, por lo que la observación no se puede agotar en un solo momento, ya que su "objetividad" consiste en una diversidad de modos de concreción de la subjetividad; esto nos obliga a considerar la relación entre momento y secuencia, de ahí el riesgo de manejar un concepto *a priori* de la subjetividad. Más bien se tiene que considerar que la subjetividad puede reconocer distintos planos para manifestarse, tal como pueden serlo los propios de la cotidianidad que se muestra en la situación de vida y de trabajo; o bien, los planos temporoespaciales, en los que se manifiesta la relación memoria-utopía y el propio sistema de necesidades. Por eso nos parece importante recuperar el concepto de ritmo de constitución de la subjetividad social, pues serán esas diferencias las que marquen la distinción entre el micro y el macroproceso social. En esta dirección, parece sugerente trabajar metodológicamente las distinciones temporales hechas por Braudel y establecer un vínculo con la idea gramsciana de movimiento molecular.

La principal dificultad de lo expresado consiste en saber resolver acerca de las dinámicas constitutivas, en razón de la tendencia que se observa, en muchos analistas, de reducirlas a mecanismos propios de la subjetividad individual o, en su defecto, a una reconstrucción de las condiciones "externas" que, eventualmente, lo determinan. La cuestión problemática central se encuentra en no manejar un concepto de determinación que no considere las mediaciones entre estas condiciones y la emergencia de subjetividad, que no necesariamente se somete a una evolución progresiva. Por eso el desafío consiste en encontrar un concepto de subjetividad constituyente que no sea operativo por reducciones al plano de las variables psicológicas, como

tampoco que se resuelva como simple expresión de procesos macro-históricos.

Si la subjetividad es un campo problemático que conjuga las dimensiones micro y macrosociales, eso supone que se tenga que entender en una dialéctica que incluya estas dimensiones. Ello exige reconocer mecanismos que, pudiendo darse en un plano de la realidad, sean productores de realidades inclusivas. La necesidad y la experiencia articulan lo micro con lo macrosocial, pero en su reproducción se proyecta en microplanos, así como es posible que en su concreción reflejen dinámicas macrosociales.

En esta dirección, se hace necesario profundizar en los mecanismos constitutivos de la subjetividad para no congelar la problemática en una tipología de las conductas. En esta perspectiva se pueden destacar algunos momentos de este proceso de la subjetividad social. Debemos comenzar por aquello que puede ser básico de la subjetividad, siguiendo un enfoque no psicológico, a saber: *el mundo conformado de las necesidades*, en un sentido genérico y sin caer en el particularismo de ninguna demanda concreta. *Este mundo está constituido por dos sectores básicos de la génesis de necesidades: la memoria (tradicición, inercia) y, por otra parte, las visiones de futuro, la utopía de algo.* El punto de tensión entre estas dos grandes polaridades delimita el primer ámbito de las posibles necesidades.

Este momento es el punto de la dialéctica memoria-utopía al que le sigue otro en el que esta dialéctica pasa a vincularse con el reconocimiento de las opciones, con base en el desarrollo de la capacidad para construir proyectos. En este caso, el sujeto representa una potencialidad realizada en términos de determinadas alternativas de sentido: esto es, pasa de la pura potencialidad, propia del primer momento que contiene múltiples posibilidades de sentido, a la concreción de una alternativa particular de sentido.

Pero este momento puede estar fuertemente moldeado por factores externos (esto es, ideologías, exigencias políticas concretas, distorsiones organizativas, etc.) que alteren su dinámica interna. Es posible que se impongan determinadas interpretaciones de la realidad, las que pueden incidir un deseo del futuro sobre lo que hay de potencial en el sujeto. La utopía se convierte entonces en una meta externa al movimiento constitutivo de la subjetividad, respondiendo a una ideología acerca de lo que significa trascender la realidad dada, en vez de ser un mecanismo de reconocimiento de la potencialidad que se contiene en dicha situación dada.

Nos encontramos en un momento diferente en el proceso de constitución de la subjetividad: el que es propio del sujeto motivado, que puede estar rompiendo con sus potencialidades internas efectivas, ya que este tipo de desenvolvimiento de la subjetividad dependerá de lo que pretenda hacer con el sujeto un agente externa. Su transformación en fuerza se hace con base en la construcción de un proyecto que es impuesto, sin que medie el desenvolvimiento de su capacidad para reconocer opciones y establecer su viabilidad.

Quando nos enfrentamos a la constitución de la subjetividad, conforme se vincula con la dialéctica memoria-utopía, que se traduce en determinado sistema de necesidades, se relaciona con la exigencia de proyectos de resolución de éstas. Con ello se incorpora la idea de dirección en el movimiento constitutivo de la subjetividad. De esta manera se pasa del marco interpretativo de la intersubjetividad al plano de lo político, en tanto éste involucra la necesidad de dirección del proceso constitutivo. El planteamiento de la dirección se expresa en que la constitución de la subjetividad como simple movimiento entre memoria y utopía, y entre estas dimensiones y las necesidades, se plantea como característica del sujeto, en lo que concierne a su capacidad para reconocer opciones que sean viables, y esto, a su vez, representa una transformación cualitativa del sujeto. En este marco, la subjetividad es apropiación en función de un sentido; pero, en tanto no se haya traducido en prácticas, es todavía una direccionalidad potencial, ya que puede variar su sentido. La práctica, en cambio, es una dirección realizada, por lo tanto una particular resolución de tiempo y espacio según determinadas opciones reconocidas y elegidas.

Quando nos enfrentamos a la constitución de la subjetividad (con base en la dialéctica necesidades-experiencia-utopía: NEU), pero sin estar vinculada al reconocimiento de opciones viables, esto es, en el puro momento de la dialéctica memoria-utopía, estamos en presencia de un nivel de desarrollo de la subjetividad que denominaremos el momento del *sujeto potencial*. Éste, cuando madura hasta alcanzar la capacidad de reconocer opciones y construir proyectos, se transforma en el *sujeto actuante*, que también podemos denominar el *sujeto como poder*.

En esta perspectiva, planteamos algunos problemas conceptuales particulares. Entre éstos, el más importante es cuidarse de imponer los parámetros de despliegue de un sujeto particular para analizar las potencialidades de otro sujeto. En efecto, ¿un sujeto se puede realizar

transformándose en otro? (por ejemplo, un movimiento social via un acto político, o bien un actor político via un actor social o de comunicación, como puede ser un periódico o una cadena televisiva). Tal pregunta nos obliga a aclarar el significado mismo que tiene el concepto de sujeto actuante. Si lo confrontamos con la idea del sujeto que es todavía pura potencialidad, en este caso encontramos que el sujeto es la potencialidad realizada en función de determinadas alternativas de sentido. El sentido equivale a la concreción o construcción de una alternativa particular de sentido, lo cual implica una selección de sentidos aunque, desde luego, no sometida a un plano de estricta racionalidad.

Sin embargo, ocurre que este *sujeto actuante* se puede ver fuertemente influido por factores externos (esto es, ideológicos, políticos, organizativos) que alteren su dinámica constitutiva. Ocurre que con frecuencia se confunde lo deseable (por ejemplo, en términos ideológicos) con lo necesario, lo que ocasiona que se impongan determinadas versiones de la realidad, con base en opciones que responden a este deseo que se identifica con potencialidad contenida: dichas opciones remplazan a esta necesidad como lo que es posible de ser potenciado. En esta situación, la utopía constituye una meta externa al movimiento constitutivo de la subjetividad, respondiendo, más bien, a una ideología acerca de lo que significa trascender la realidad dada, en vez de ser un mecanismo de reconocimiento de lo potencial que se contiene en la situación dada.

Estamos en presencia de una tercera modalidad de sujeto: la del *sujeto movilizado*, que también podemos denominar *sujeto como proyecto*.

La consideración del sujeto como proyecto puede implicar una ruptura con las potencialidades anteriormente señaladas, por cuanto la "potencialidad" de este tipo de sujeto dependerá de lo que pretendan de él agentes externos: su transformación en fuerza sólo atenderá a la efectiva capacidad para reconocer opciones y de establecer su viabilización, sino, más bien, la que sea funcional para una determinada construcción social que es impuesta. Lo ideológicamente deseado se impone como sentido de la propia subjetividad constituyente, quedando ésta podada de sus mismas posibilidades de sentidos alternativos.

Todo lo anteriormente expuesto se puede resumir en el planteamiento de que, en el trasfondo de las diferentes modalidades que puede asumir el proceso de constitución de la subjetividad (*sujeto pro*

tencial, sujeto actuante y sujeto moralizado), la construcción de la realidad se encuentra como categoría central del análisis. lo que significa asumir la utopía como desafío para el conocimiento de la historia.

La necesidad representa un modo de concreción de la relación entre lo microcotidiano-individual con el contorno que le sirve no sólo de contexto sino de espacio y que, en tanto le es ajeno, constituye parte de sus desafíos. En cambio, la experiencia es la decantación, como vivencia, de un derrotero conformado entre determinados parámetros de tiempo y espacio que, desde la realidad del presente, puede abrirse hacia otros derroteros según diferentes parámetros; o bien repetir los mismos en función de una idea de presente atrapada en el pasado. Por su parte, la visión de futuro es una referencia a un ámbito de realidad de vida posible que tiene una discontinuidad respecto de la realidad cotidiana.

De este modo, la necesidad, la experiencia y la visión de futuro, o utopía, conforman mecanismos de articulación entre los planos micro y macrosociales, en tanto representan diferentes modos de apertura de la situación más particular del sujeto: la necesidad lo es de una situación de lo cotidiano.

La presencia o ausencia de la memoria-utopía nos coloca ante la cuestión de la historización de la utopía. Cabe formular el siguiente interrogante: ¿cómo se siente la "utopía" por el "sujeto"? Está claro que, en este nivel de la discusión, aparece la inclusión de dimensiones psicosociales, lo que nos obliga a establecer un vínculo entre esta cuestión y un planteamiento acerca de la subjetividad constituyente que garantice articular distintos planos de ésta, por lo menos dos: el individual y el colectivo.¹⁰² En este marco, nos parece que la idea de movimiento molecular puede ser útil en la medida en que pretende abordar la cuestión de la mediación entre estos dos extremos, sin buscar precipitadamente, por comodidad teórica y metodológica, una reducción a lo psicológico o a lo social.¹⁰³ Lo anterior debido a que no basta con "describir el sentimiento" que se tenga de la utopía, ya

¹⁰² Disunción esquemática, pues la realidad es mucho más compleja, pero que indicamos a manera de una ejemplificación provisional. La construcción de la propuesta metodológica nuestra que es muy compleja y que, de hecho, es una de las principales dificultades para su elaboración.

¹⁰³ Entre los clásicos nos parecen muy sugerentes los planteamientos de Simmel en cuanto a la relación entre individuo y cultura, así como las ideas que se contienen, pero que habría que desarrollar, en las *Tesis sobre Feuerbach*; más recientemente, las aportaciones de Thompson en sus estudios sobre la clase obrera inglesa.

que el problema reviste su verdadera significación cuando se examina si ese "sentimiento" se transforma en términos políticos; esto es, en proyectos de construcción a partir de la conversión de la utopía en necesidad de prácticas que, por definición, son siempre de presente.

Desde la perspectiva en que nos colocamos, el movimiento molecular representa la construcción misma de la historia. Consiste en una articulación concreta de necesidades, experiencias y utopía en determinados recortes temporoespaciales. En este sentido, esta articulación es tal que conforma la especificidad que reviste la subjetividad en un momento de observación, pero sin perder la dimensión de su secuencia temporal. Es necesario aclarar el significado heurístico de cada uno de estos elementos conceptuales que constituyen dicha articulación. Es así como resulta que: a) la necesidad es una exigencia del dándose, pues se abre a varios planos de la realidad (micro o macro como expresiones del desenvolvimiento temporal); b) la experiencia es una exigencia de lo dado, y c) la utopía es una exigencia de lo posible de darse. Pero veamos con más detenimiento al dándose como rompimiento del presente.

El dándose puede ser un dándose en función de un futuro o no serlo, según el peso de los componentes de la relación presente-futuro. En efecto, el presente puede contener su futuro como deseable, o bien como un posible o un imposible. Lo deseable determina relaciones del presente con el pasado: el pasado puede constituir una versión, o interpretación, de lo dado como definitivo; o bien lo dado puede asumir un carácter de dándose como simple repetición del pasado.

Por su parte, lo posible determina relaciones del presente con el pasado como simple memoria, pero no de manera estática o inhibitoria, sino como mecanismo de fuerza que potencie al presente. En este caso, el dándose se da en el despliegue de lo dado como apertura hacia lo nuevo, lo que puede suponer, ya sea continuidades o, lo que es más probable, discontinuidades respecto del pasado. En cambio, lo imposible determina relaciones con el pasado como versión, o interpretación, completa y única de lo dado como posible de darse.

Todo lo anterior se relaciona con el problema de la historicización de la utopía, ya que el futuro como deseable, o bien como posible o imposible, conforma distintas modalidades del movimiento molecular. Pues las dinámicas constructoras de historia pueden quedarse reducidas a un "estado fundante" (en la acepción de Alberoni), o

puramente emergente y coyuntural (en la acepción de Rosa Luxemburgo), o bien reconocer una traducción de la concepción de futuro a términos políticos, o sea, de proyectos (en la acepción de Gramsci).

La necesidad representa un modo de concreción de la relación entre lo microcotidiano-individual y el contorno que le sirve no sólo de contexto sino de espacio y que, en tanto le es ajeno, constituye parte de sus desafíos. En cambio, la experiencia es la decantación, como vivencia, de un derrotero conformado entre determinados parámetros de tiempo y espacio, que, desde la realidad del presente, puede abrirse hacia otros derroteros según diferentes parámetros, o bien repetirlos en función de una idea de presente atrapada en el pasado. Por su parte, la visión de futuro es una referencia a un ámbito de realidad de vida posible que tiene una discontinuidad respecto de la realidad cotidiana.

De este modo, la necesidad, la experiencia y la visión de futuro, o utopía, conforman mecanismos de articulación entre los planos micro y macrosociales, en tanto representan diferentes modos de apertura de la situación más particular del sujeto: la necesidad lo es de una situación dada de presente; la experiencia lo es desde el recuerdo de un pasado, y una utopía, desde una articulación presente-futuro. Esto es: de una situación de producto, una de causa y una de potencialidad, respectivamente. En este sentido, la necesidad conjuga pasado y futuro, es la bisagra de la apertura hacia el pasado y el futuro que depende de cómo el pasado y el futuro están en el presente, o sea, de la experiencia de presente que es función de la relación pasado-futuro.

De ahí que a lo micro tengamos que concebido como el presente vivido y a lo macro como la línea de pasado-futuro que se percibe como un contorno de posibilidades. Ésta es la dinámica de la subjetividad como campo problemático, conformada a la vez por la concreción y el despliegue del presente en tanto es una apropiación de la situación de vida (que entendemos constituida por el trabajo, la cotidianidad, la familia, los cuales apuntan a distintas bases desde las que tiene lugar la apropiación).

Si entendemos la constitución de la subjetividad a partir de mecanismos como los anteriores (que podemos sintetizar en la dialéctica memoria-utopía), se plantean diversos problemas que deben ser develados para su comprensión. Concebimos la subjetividad como una capacidad de apropiación centrada en la construcción de realidades, lo que supone una determinada articulación de tiempos y espacios.

En esta medida se puede expresar en distintos recortes, esto es, en diversos contextos. La apropiación-construcción se objetiva en su misma espacialización. Sin embargo, en la medida en que ella puede tener lugar en diversos recortes, da lugar a diferentes modos de concreción de la objetividad del sujeto.

El modo de apropiación de lo real enseña acerca de la conformación de sentidos en el sujeto, en la medida en que la apropiación se haga en función de una determinada articulación entre el pasado (memoria) y un futuro deseable (utopía). En todo colectivo se pueden observar ciertos "anudamientos" que vinculan estas dimensiones. La ponderación que tengan en las prácticas del sujeto determinarán las potencialidades de éste. En efecto, toda práctica conecta pasado y futuro en su concreción presente, ya que siempre se mostrará una doble subjetividad: como reconstrucción del pasado (memoria) y como apropiación del futuro; la constitución del sujeto dependerá de las articulaciones de ambas. Por ello la subjetividad contiene una direccionalidad potencial, según la apropiación de la realidad descansa en una u otra dimensión.

En el estudio de las dinámicas constitutivas tenemos que considerar que los individuos que se pueden reconocer en el interior de una identidad mayor participan de una complejidad de relaciones e interacciones (familia, vecindario, comunidad, etc.), que no son ajenas a la constitución de una subjetividad compartida. No se trata de que la relación se vaya negando para superarse en una identidad mayor; más bien las relaciones se moldean, se reformulan e incluso se orientan, pero permanecen como parte de esas microdinámicas que constituyen la subjetividad social. Se debe respetar la especificidad de los comportamientos individuales y colectivos, sin incurrir en reduccionismos con pretensiones explicativas. Pues, antes que nada, estamos enfrentados al clásico problema de tener que entender el plano de la subjetividad social como una articulación de lo individual y lo colectivo.

En efecto, lo que se puede definir como la dimensión colectiva de los individuos no es una realidad dada en términos de una estructura social o valorativa, sino más bien una realidad que reconoce sus propias posibilidades de realidad objetiva, posibilidades que dependerán de la naturaleza del *nucleamiento de lo colectivo* (como puede serlo la familia, la comunidad, la región, el tipo de unidad productiva, la estructura de clases). De ahí que definir lo colectivo como exclusivo de un plano de la realidad represente un corte arbitrario que elimina las

otras modalidades en que se puede manifestar lo colectivo. Pero, también, porque esa fijación de su realidad en un plano particular significaría perder la posibilidad de entender la complejidad que se oculta detrás de los distintos nucleamientos de lo colectivo, reduciéndolo a un producto predeterminado según preferencias teóricas o ideológicas (es decir, clases, regiones, etc.), pero sin llegar a comprenderlo como un proceso que transforma la subjetividad del individuo según sea la naturaleza del nucleamiento que sirve de apoyo a la constitución de la subjetividad social.

Questiones metodológicas

La dificultad de teorizar a los sujetos sociales reside, principalmente, en poder resolver la posibilidad de reflejar adecuadamente su naturaleza de proceso, pues, como hemos observado, la tendencia es a definirlos como productos históricos, y no como productores. Sin la exigencia del movimiento, el análisis de la subjetividad termina por reducirse al ámbito de sentido que impone el discurso cuya visión de la realidad actual y de su devenir se ha convertido en el marco de referencia único y, en consecuencia, obligado.

En tanto productores, los sujetos revisten la dimensión de su potencialidad, que obliga a amplificar el concepto mismo de lo que entendemos por objetividad. En esta línea, se plantea la necesidad de relacionar el concepto de realidad, en cuanto objetivación que resulta de las prácticas sociales, con la capacidad de los sujetos para reconocer opciones de viabilidad (de lo que no son ajenas sus representaciones simbólicas).

Ahora bien, la conceptualización del sujeto como una relación entre producto y productor implica entender que la concreción de la subjetividad social, en distintos parámetros de tiempo y de espacio, supone una particular relación de lo dado con sus posibilidades de devenir. Lo anterior significa que tengamos que rescatar la influencia que tienen las concepciones de futuro del sujeto sobre la dinámica constitutiva; pero también de cómo la situación de presente, o *dada*, del sujeto puede ser bloqueada, o bien potenciada, según sea el papel que cumpla la memoria histórica del sujeto. Esto es, cómo la utopía y la memoria se transforman en necesidades del sujeto, y cómo a su vez éstas se traducen en prácticas.

Lo que decimos plantea dos cuestiones: una teórica y otra metodológica. Teóricamente se enfrenta la tarea de cómo está presente la necesidad de futuro en la relación entre presente y futuro, que, a su vez, nos remite a la cuestión de cómo la memoria o la utopía sirven de base a la constitución de las prácticas. Por su parte, metodológicamente obliga a volver más complejas las coordenadas de observación, pues éstas no se pueden reducir al plano de las manifestaciones empíricas del problema, ya que debemos ubicar al sujeto en su momento histórico que incorpora toda la riqueza de otras múltiples coordenadas de observación. Esa complejidad del momento se expresa en la simultaneidad de distintos tiempos y espacios, los que no se pueden dejar de lado en tanto el momento histórico ubica al problema en su contexto de articulaciones.

En efecto, la concepción del sujeto como proceso obliga a considerar su despliegue en el tiempo, lo que, a diferencia de las edificaciones que un conglomerado social puede experimentar en un momento dado, obliga a incorporar los contextos en que el sujeto se especifica, tanto en sus dinámicas como en sus demandas. Por eso nos parece válido recuperar la noción de "coyuntura", en cuanto establece una diferencia entre un simple hecho empírico y un acontecimiento. El primero no traspasa los límites temporales del evento, mientras que el segundo se caracteriza porque se transforma en una tendencia histórica. De ahí que el despliegue temporal no esté mechado solamente por momentos, en cuanto son recortes de observación, sino que los momentos son también expresiones de la propia dinámica constitutiva del fenómeno; por ello lo que subyace en el despliegue es la dialéctica producto-producente del mismo sujeto social.

Por consiguiente, es necesario distinguir varios planos en el recorte de observación; a saber, algunos como los siguientes: a) el nivel morfológico, que se corresponde con lo que propiamente es el nivel de enunciaci3n de un tema con sus límites conceptuales, ya que éste, por definición, es difuso; b) el nivel problemático, que se corresponde con la transformaci3n del tema del sujeto en un campo problemático; en consecuencia, en tanto campo problemático puede contener diferentes modalidades de concreci3n del sujeto y por lo mismo es más dinámico que el primer nivel de observaci3n, y c) el nivel de cierres conceptuales posibles del propio campo problemático, que se corresponde con la transformaci3n del problema-sujeto en un objeto

que refleje, lo más articuladamente posible, su naturaleza dinámica.

De todo lo anterior se desprende que sea necesario revisar el manejo de los parámetros de tiempo y de espacio, ya que lo que importa es el despliegue del fenómeno. En cada uno de los niveles de observación anteriores se reflejan distintas modalidades de concreción, planteando diferentes posibilidades de contenidos. En este sentido, debemos tener claro que de la manera en que se construya el sujeto, en tanto objeto de estudio, dependerá el sentido que se espera que cumpla el conocimiento; esto es, de la opción de futuro que determina al investigador, ya que el objeto será función del dinamismo, o bien de su ausencia, propios del recorte de observación que el investigador delimita.

Si lo que importa es el despliegue del fenómeno, en vez de limitarse a un estado particular en que asume la condición de producto histórico, la conceptualización de la subjetividad es parte del esfuerzo de apropiación del tiempo y del espacio: es la historización como mecanismo que actúa sobre lo potencial. El tiempo deviene en la constitución de sentido de construcción social, por lo que creemos mejor hablar de ritmo que de temporalidad abstracta y externa al sujeto. Sin embargo, en la medida en que el tiempo es constitución de sentido de construcción, el espacio es la materialización del tiempo en términos de distintos tipos de prácticas orientadas a construir el presente por parte del sujeto.

Algunas implicaciones particulares que se presentan en el intento de captar los procesos constitutivos de los sujetos se asocian, por un lado, con la necesidad de dar cuenta de la relación entre lo dado y lo que está dándose, entre lo determinado y lo indeterminado en la reconstrucción de las prácticas y discursos de los colectivos; por el otro, con el reconocimiento del tipo de relación que éstos establecen con la realidad.

Creemos que para avanzar en esta dirección es imprescindible establecer una primera diferenciación entre los tipos de contenidos que se pueden reconocer en las manifestaciones colectivas. Distinguimos fundamentalmente dos clases: *los contenidos de determinación* y *los de posibilidad*. Dado que estos contenidos pertenecen también a estructuras teóricas previamente establecidas, nos parece necesario discutir acerca de la relación entre ellos.

Los contenidos de determinación se refieren a situaciones estructurales, mientras que los contenidos de posibilidad aluden a situaciones de potenciali-

dad susceptibles de estructurarse si se atiende a la perspectiva de su despliegue temporal.

Los contenidos de posibilidad son los que incorporan lo real, no como objeto denotado sino como experiencia-conciencia connotada en las representaciones simbólicas. La conjugación de ambos tipos de contenidos permite cuestionar las situaciones estructuradas, es decir, analizar lo dado en tanto conformado por la experiencia-conciencia de construcción de realidades. La incorporación de los contenidos de posibilidad se puede lograr por medio de las representaciones simbólicas, las cuales permiten, además, enriquecer el contenido de las teorías. En efecto, su contribución consiste en incorporar más realidad, una realidad que se plantea como necesaria de apropiársela pero no en el sentido limitado de un objeto de explicación, sino como lo posible de ser imaginado como nueva historicidad.

Como una anticipación que sirva de umbral para iniciar un giro en la reflexión epistémico-metodológica, se puede sostener que el estudio de los sujetos sociales supone cuestionar el paradigma fundado en las relaciones de determinación, en la medida en que el concepto de subjetividad constituyente no se puede resolver exclusivamente como un producto de procesos anteriores, sino que requiere sea considerada su dimensión de producente. Por eso el problema de la "objetividad" asume un carácter más complejo que si sólo lo circunscribiéramos a la relación de causa-efecto, o bien de determinación. No se puede negar que esta dimensión está presente —pero es sólo una dimensión entre otras—, de manera que si es aislada de las otras exigencias cognitivas, se incurriría en un análisis reduccionista o de naturaleza unilateral.

Nuevas dimensiones de la objetividad

Si por subjetividad social constituyente entendemos la capacidad para construir sentidos, ello supone una construcción de realidades en diferentes tiempos y espacios. Pero, conforme la construcción de realidades pueda asumir estas características, significa que la subjetividad social puede concretarse en distintas modalidades de sujetos sociales. Desde esta perspectiva, la constitución de sujetos representa modos de apropiación de la realidad a partir de la construcción de sentidos, lo que nos remite al problema del reconocimiento de opciones.

En este marco se plantea que uno de los desafíos en la construcción de conocimiento reside en reconocer opciones potenciales, pues la realidad se tiene que concebir como conjunto de posibilidades objetivas susceptibles de potenciarse por medio de proyectos.

Esto obliga a un modo de razonamiento que consiste en abrirse a la realidad como aquello indeterminado, de modo que puedan reconocerse estas opciones objetivables.

El sujeto social será realmente activo si es capaz de distinguir entre lo que es viable y lo que es puramente deseable, aunque dotar de sentido a las prácticas sociales no significa asegurar que ello les confiera capacidad para construir opciones y, de este modo, viabilizarlas. Es solamente en el plano de la experiencia donde se puede reconocer la posibilidad de transformación de la realidad, porque la noción de experiencia da cuenta de la objetivación de lo potencial; es decir, de la transmutación de lo deseable en posible, dando lugar a que la utopía se convierta en un proyecto mediante el cual se pretende imponer una dirección al presente o a una situación dada.

No obstante, para resolver acerca de lo viable resulta imprescindible determinar el contexto en el que se ubican los sujetos sociales, mediante la reconstrucción de la trama de relaciones que conforman la realidad concreta del sujeto. Este conjunto articulado de relaciones se corresponde con procesos de diversa índole, cuyas manifestaciones transcurren en distintos tiempos y espacios. Tal grado de complejidad hace indispensable un estricto control de los condicionantes teóricos, ideológicos y experienciales durante el proceso de análisis, pues es posible que inspiren sesgos en el momento de la conceptualización.

Se trata de impulsar una discusión metodológica centrada en la idea de conjugar objetividad con sentido de realidad, en tanto el análisis siempre responde a ángulos de lectura que representan diferentes "para qué" del conocimiento de los sujetos. Es lo que consideramos constituye la pertinencia del conocimiento, en cuanto la capacidad de reconocer opciones nos enfrenta con la responsabilidad de proporcionar a los movimientos sociales instrumentos de diagnóstico que cumplan con la función de estimular su autocrecimiento; de ahí que el conocimiento de los movimientos sociales tenga que ser pertinente para lo que se busque impulsar con dichos movimientos.

Conocimiento y praxis

La incorporación del sentido obliga a considerar la relación del conocimiento con la praxis como dimensión del propio conocimiento. Nos coloca ante la tarea de tener que resolver cuestiones metodológicas propias de la praxis como dimensión del conocimiento. La idea de praxis trasciende la experiencia puramente cognitiva, ya que refiere las necesidades del hombre. Si ha de darse una relación entre el conocimiento y la praxis, será esta última la que defina la pertinencia de aquél, de manera que la profundización del conocimiento sea concomitante con la de la praxis, en la medida en que determina la necesidad de su propio conocimiento.

Por otra parte, si el conocimiento se circunscribiera a los límites de la praxis que lo determina, se expondría a una peligrosa deformación conforme fuese tributario de los problemas más inmediatos, pero que pueden no ser los más significativos para alcanzar un mayor desarrollo del conocimiento. Es el caso del pragmatismo que, en oposición al "praxismo", vinculado a una exigencia de totalidad (lo que no significa una interpretación total definitiva y autorreferida de la realidad), más bien, a una necesidad de inclusiones necesarias, disuelve el conocimiento en la vorágine de la inmediatez de los problemas que se van sucediendo. En cambio, la praxis nunca está restringida a un objeto particular dado, sino que alude de manera directa o mediata a un contexto articulado de relaciones.

La idea de praxis, al vincularse con la de construcción, se corresponde con la exigencia de proyecto; es por eso que el análisis tiene que colocarse en la perspectiva de superar el plano de lo puramente intersubjetivo para remplazarlo por el propio de la dimensión política, que, a diferencia del anterior, se acompaña siempre de la exigencia de construcción de opciones viables; esto es, de la necesidad de imprimir una dirección a los procesos.

La exigencia de proyecto interesa en tanto define las relaciones sociales en el marco de sus posibilidades de transformación. El proyecto es la conciencia de construcción de futuro y la determinación de las prácticas requeridas para su logro. La realidad así concebida deja de ser ese pasado cargado de inercia para desplegarse con toda la fuerza de su virtualidad. En este marco, un conglomerado social se constituye en sujeto en la medida en que pueda generar una voluntad colectiva (según los diferentes nucleamientos) de manera tal que

pueda desarrollar la capacidad que le permita construir realidades con una dirección conscientemente definida.

Esquemmatización metodológica

Una síntesis de las consideraciones metodológicas que hemos esbozado (que apuntan más a sugerir la posibilidad de un diseño que a definirlo) exige destacar lo siguiente como base de estas reflexiones:

- a) La organización del análisis, a partir del supuesto del movimiento, plantea rescatar de la realidad (aquello indeterminado que nos rodea) temas sustantivos que permitan dar cuenta del movimiento constitutivo de los fenómenos particulares que interesa conocer; de ahí que se privilegie la subjetividad constituyente.
- b) La subjetividad constituyente, cuando se rescata en el ámbito particular de los sujetos sociales, plantea concebir a éstos con base en la relación producto-productente que, desde el ángulo de la observación, se traduce en tener que subordinar el recorte al despliegue del fenómeno en distintos tiempo-espacios.
- c) De esta manera, la solución del recorte de observación tiene que resolverse a partir de una determinada relación entre momento y secuencia; es decir, según los modos de concreción de la subjetividad en una determinada secuencia temporoespacial: i) sujeto potencia; ii) sujeto actuante, y iii) sujeto movilizado.
- d) Las delimitaciones anteriormente fijadas no pueden ocultar el movimiento interno del recorte, movimiento que expresa los modos de concreción de la subjetividad constituyente y que trasciende el recorte. En esta línea de argumentación, el tiempo se transforma de parámetro en ritmo, y el espacio, de territorio, en la materialización del ritmo temporal del despliegue según determinados tipos de prácticas sociales. De este modo tiene lugar la transformación de los parámetros en propiedades del fenómeno para captar su despliegue. Tanto el tiempo como el espacio permiten comprender la articulación del fenómeno con distintos planos de la realidad.
- e) El modo de concreción de la subjetividad constituye una inclusión de planos de la realidad, con base en la dialéctica fundante memoria-utopía, que encarna una particular necesidad de realidad como

necesidad de sentido de construcciones posibles. De ahí que la inclusión no se pueda reducir al marco de una lógica de determinaciones, por cuanto hace parte de la construcción de una relación de conocimiento que incluye otras modalidades de apropiación de la realidad, diferentes a las propias de la explicación teórica; por eso la importancia de conjugar los materiales analítico-cognitivos con otros de naturaleza simbólico-gnoseológica.

- f) En este respecto, el predominio de una exigencia de sentido sobre la lógica de determinaciones plantea el surgimiento de prácticas que, a partir de expresar al mundo conformado por la relación memoria-utopía, fundante del análisis, expresa una subjetividad que trasciende los límites de lo estrictamente intersubjetivo. En verdad, cuando las prácticas traducen un sentido desde el cual se resuelve la inserción en las condiciones externas al sujeto, quiere decir que la subjetividad del trasfondo pasa del plano puramente intersubjetivo (o interactivo) a otro cualitativamente diferente que llamamos político, porque implica una opción en términos de determinado sentido de construcción social.
- g) Este momento puede corresponderse con un sujeto "actuante" o con el sujeto "movilizado", según si la orientación del sentido de construcción representa una potencialidad de sí mismo, esto es, una capacidad de reconocimiento y también de construcción de sus propios objetivos; o bien, si se limita a responder a una meta impuesta al conglomerado social por un agente externo.

El gran desafío epistémico-metodológico que subyace a todo lo anteriormente expuesto consiste en poder subordinar las discusiones con significaciones cerradas (por ejemplo, el discurso ideológico, incluso el teórico) a un discurso de significantes que se oriente a captar la potencialidad de lo constitutivo para recuperar, frente a cualquier problemática particular (la de los sujetos es una entre otras), el ángulo de lectura del movimiento constitutivo de realidades concretas.

Observación final

Por todo lo anterior es que decimos que detrás de este esfuerzo metodológico se pretende, mediante la significación que revisten los sujetos, ubicar como núcleo teórico de las ciencias sociales el tema

de la subjetividad social. Ello porque expresa la historicidad de la realidad en tanto movimiento que transforma y se transforma; pero que, simultáneamente, reviste sentido como problema siempre que se asocie con los esfuerzos de construir la realidad social desde opciones que traduzcan preferencias axiológicas derivadas de visiones utópicas, aunque con el sello de que sean objetivamente posibles (en la acepción de Bloch). Es a este respecto que asume su función una construcción de conocimiento que sea pertinente para las opciones elegidas; de lo contrario, bastaría con las formulaciones ideológicas.

Si estamos de acuerdo en que hoy en día es una obligación ética buscar nuevos horizontes de vida, ello es posible solamente a partir de desentrañar las fuerzas internas que ponen en movimiento a las estructuras sociales. Es la significación que atribuimos a los esfuerzos que se hacen para conocer en profundidad la problemática de la subjetividad social constituyente y sus manifestaciones en la variedad de sujetos sociales que se pueden reconocer en los diferentes contextos sociohistóricos.

4. LO DADO Y LO POTENCIAL EN SITUACIONES HISTÓRICAS

En los trabajos que se adjuntan se plantean algunas alertas acerca de inercias y parámetros que impiden leer lo que está emergiendo detrás de lo establecido, que ha sido incluso conceptualmente formalizado por discursos que no permiten traspasar determinadas ideologías. En el trasfondo, éstas se identifican con planteamientos valoricos. Por eso se trata de ejercicios sobre situaciones históricas concretas en la perspectiva de encontrar el significado pertinente del problema, según las necesidades del momento histórico.

LA DEMOCRACIA LIMITADA Y LOS EXCESOS TEÓRICOS. CONSIDERACIONES CONCEPTUALES SOBRE LA SITUACIÓN LATINOAMERICANA*

El problema de la democracia reside en que se expresa en el desarrollo y la confrontación de todas las fuerzas sociales, aunque su sobrevivencia descansa en la imposición hegemónica de una de ellas. Por eso se puede estar de acuerdo con la afirmación de Linz de que los ataques no han estado dirigidos contra la democracia propiamente "sino contra el contenido particular que las fuerzas que ayudan a la creación del régimen y las que lo sostienen querían darle".¹ No obstante, no es tan seguro ni cierto que el quiebre de las democracias podría haberse evitado ofreciendo a las fuerzas hostiles "un papel más efectivo y algunas garantías dentro del proceso democrático".² Pregunta: ¿cuál es el límite que marca la diferencia entre el antagonismo entre fuerzas sociales y políticas y la agresión a las instituciones democráticas?

El problema de fondo es poder establecer una diferencia entre lo

* Tomado de Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *La democracia en América Latina*, México, la Jornada/UNAM, 1995, pp. 99-112.

¹ Juan Linz, *Los quiebre de la democracia*, Madrid, Alianza, 1989, p. 23.

² *Ibid.*

forma y el contenido de la democracia. En cualquier caso la democracia representa algo más que un régimen político, ya que constituye la expresión de convergencia, aunque sólo sea en el plano valórico, entre diferentes concepciones de futuro y de proyectos de vida. Como se ha dicho, la democracia "es el nombre de lo que no podemos tener, y que pese a todo no podemos dejar de querer" (J. Dunne), en razón de que ella reivindica al individuo como tal, o bien como ciudadano. De ahí que no se pueda hablar de democracia simplemente como circunscrita a los límites del poder y de sus mecanismos de legitimación.

Se debe ir más allá, hasta los problemas culturales y de valores que están asociados con la democracia, en la medida en que ésta es, además de gobierno, una particular forma de convivencia donde los individuos como ciudadanos y como particulares tienen la posibilidad de encontrarse. Por eso pensamos que una reflexión sobre ella debe partir de lo que ha significado en la lucha por una mayor justicia social, esto es, su relación de diferencia o de identificación con proyectos sociales, y la cuestión de su gobernabilidad, de manera de poder alcanzar a la democracia como el espacio concreto donde se puede resolver acerca de la historización de la utopía; pero donde también se encarnan algunos valores constitutivos de la coexistencia entre individuos y grupos, como aquel de que, en virtud de que los conflictos se resuelven sin recurrir a la fuerza "el vencedor no es ya quien tiene más fuerza física sino más fuerza persuasiva, o sea, aquel que con la fuerza de persuasión [...] ha logrado conquistar la mayoría de votos".³

En consecuencia, la democracia la concebimos como la conjunción política de la lucha histórica por mayor igualdad, y justifica la apertura hacia nuevos futuros, por cuanto a la democracia se la ha comprendido siempre como un sistema perfectible, a diferencia de regímenes autoritarios y verticales cerrados y con tendencia al inmovilismo.

Democracia: Conquista y límites

La democracia es una aspiración a una mejor convivencia en cuanto permita superar las desigualdades y las injusticias. No podemos olvi-

³ Norberto Bobbio, "Crisis de la democracia y la lección de los clásicos", en N. Bobbio *et al.*, *Crisis de la democracia*, Barcelona, Ariel, 1985, p. 12.

dar que la lucha por la democracia en América Latina se ha identificado con la lucha en contra de las oligarquías autoritarias, represivas, excluyentes y extranjerizantes. Pero también la democracia ha sido parte del esfuerzo por alcanzar la autodeterminación de nuestras sociedades. Hoy en día, en cambio, la lucha por la democracia se caracteriza por tener lugar en un contexto donde la autodeterminación ha dejado de ser una prioridad para remplazarse por los esfuerzos orientados hacia una mayor y más eficiente inserción en la economía mundial. Con ello la cuestión de la autodeterminación reconoce un cambio en su formulación. Y en lo que respecta a las oligarquías, la democracia se ha transformado en la mediación encubridora del proceso de transnacionalización de la economía y de su correlato interno, la monopolización de la estructura productiva.

El fracaso de las estrategias desarrollistas de los años cincuenta y sesenta abrió el paso a la imposición de esquemas económicos altamente concentradores. Sin embargo, no se puede dejar de mencionar que el mentado fracaso de esas estrategias tiene que ver con el hecho de que el modelo de desarrollo que ha pretendido fundarse en la conformación de grandes mayorías beneficiarias terminó por constituirse en una barrera para la acumulación del capital y, en consecuencia, para su reproducción, situación agravada por la supeditación cada vez mayor de las economías nacionales a las exigencias de una lógica económica global.

Por lo anterior, no es sorprendente que a los impedimentos señalados se sucedieran modelos capitalistas sin el contrapeso propio de la necesidad de buscar el equilibrio de fuerzas indispensables para su legitimación. La hegemonía ahora se encuentra localizada en la propia eficacia del proceso productivo, el cual de manera notoria descansa en la capacidad de conquistar los mercados internacionales. La cuestión de la igualdad, o de la justicia social, no constituye una tarea central de los procesos democráticos, pues será el resultado del propio crecimiento económico.

En consecuencia, el desafío actual es generar riqueza para después distribuirla. No importa la postergación de la satisfacción de las necesidades sociales, pues la base misma del crecimiento y del mismo desarrollo político es asegurar la generación de capital. La democracia, y a través de ella toda la sociedad, pasa a ser el vehículo para garantizar que la distribución de la riqueza esté al servicio de toda la sociedad. Estamos viviendo la máxima expresión de la utopía capita-

lista. Sin embargo, como toda utopía, coloca a su disposición todo el desarrollo de la historia, ya que fuera de ella no es concebible una historia diferente.

La principal prueba a su favor la encuentra en el colapso de los regímenes estalinianos. De ahí que en la actual coyuntura latinoamericana el problema de la democracia consista, por una parte, en disociarla de su alianza con el capital y, por otra, en vincularla con la posibilidad de proyectos de crecimiento que no se agotan en el modelo de la transnacionalización. La democracia tal como se nos plantea no es sino la punta de un *iceberg* constituido por la vasta problemática acerca de la viabilidad de armonizar, en el desarrollo de la sociedad, la relación entre justicia y libertad, para lo cual se requiere un espacio de convivencia que permanezca abierto a distintas concepciones de sociedad, que expresen los esfuerzos autónomos por hacer históricas a las utopías que sirvan de base a esas concepciones.

La perspectiva desde la cual tenemos que abordar la discusión sobre la democracia es si ésta, como sistema, permite el juego que, de acuerdo con sus ideólogos, constituiría uno de sus rasgos básicos; juego político que hay que caracterizar en cuanto a sus alcances en lo que respecta al contenido que reviste la democracia. Pues quizás uno de los problemas teóricos y políticos más significativos de la actual coyuntura es el que resulta de la posibilidad de separar los aspectos de contenido y de forma de la democracia, la relevancia que tiene para su desenvolvimiento y el papel que cumpla para el desarrollo de la sociedad.

Parece indudable que el juego político democrático tiene que regirse, más aún, subordinarse, a las exigencias de un cierto orden; esto es, que la democracia, antes que expresar el espacio para un juego entre fuerzas y proyectos, se identifica con un orden. Y como tal tiene que establecer límites que aseguren su estabilidad. Pero la estabilidad carece de otro contenido que el que pueda prestarle el proyecto dominante, el cual, a su vez, es inconcebible con autonomía de las fuerzas que pugnan por imprimir a la democracia una dirección en sus transformaciones.

La estabilidad equivale a la transformación de la democracia en instrumento de un proyecto social particular. De este modo el juego político propio de ella se reduce a ser el propio de los grupos sociales que coinciden con el proyecto o, a lo más, se disputan su administración a través del ejercicio del poder.

Estamos enfrentados a una *democracia de proyectos* en oposición a una *democracia de espacio* de proyectos posibles; a una democracia que constituye el revestimiento institucional que legitima políticas de desarrollo, que, por lo mismo, requiere salvaguardar las viabilidades de un modelo de crecimiento económico por sobre lo que, en sentido estricto, es el juego de alternativas. Por lo anterior se requiere que la democracia, para lograr esos propósitos, garantice que tal juego político no sea de alternativas, sino que se restrinja a los límites aceptables de un mismo proyecto de desenvolvimiento económico. Es la situación que hoy se vive en la región latinoamericana.

En este sentido, no podemos sostener que la democracia, como heredera de las luchas antioligárquicas de los comienzos de siglo, pueda asegurar proseguir la lucha por la justicia social y contribuir a que sea realidad lo que hoy se plantea como un desarrollo equitativo. La razón principal estriba en que esa empresa supone su profundización, lo que se corresponde con una dinámica que destruye a la democracia de las salvaguardas que garantizan la reproducción del modelo de crecimiento dominante neoliberal.

Pero este destrabamiento supone retomar la ruta que la democracia había tomado desde los años cuarenta y que culmina con los golpes militares de los setenta. Significa volver a la democracia abierta, aquella democracia que "no sabe defenderse de su propia libertad", pero que fue la cuna de toda una experiencia libertaria y donde se gestaron los grandes movimientos de renovación cultural y política, incremento de la educación y de la participación ciudadana, pero que no pudo resistir a la desconfianza ideológica de los sectores más retrógrados, sobrevivientes desde la época de las oligarquías, o que surgen al amparo del Estado intervencionista y de bienestar.

Con la crisis de esta democracia abierta, o de espacios, se abre un largo paréntesis al proceso democrático encarnado en los regímenes militares que cumplen la función de reforzar los mecanismos de consolidación del orden político resquebrajado por la gran apertura en el juego político-ideológico.

Pero la democracia posmilitar no reúne las condiciones para volver a recuperar esa tradición cívica que permita ese destrabamiento, que mantiene a la democracia atada a la necesidad de sostenerla como un orden político funcional a determinados proyectos económicos. En efecto, permanece prisionera de la herencia autoritaria y carece de los actores con la voluntad y la fuerza para retomar la democracia co-

mo espacio de proyectos; de ahí que la lucha por la democratización tenga que traducirse en el esfuerzo por abrir los espacios cerrados a la maduración de proyectos alternativos.

Redemocratización

El eje en torno del que giran las experiencias de redemocratización en América Latina, a partir del colapso de los regímenes militares, es la construcción de una institucionalidad que preserve un orden político. El *ethos* de este orden es el discurso del consenso, el que plantea el compromiso multiclasista en torno de fórmulas políticas y económicas que se presentan como las únicas viables.

En este contexto la democracia aparece enmarcada en el interior de los valores tal como han cristalizado en el discurso dominante: la democracia es el espacio de convivencia ciudadano donde cada quien cuenta en tanto individuo, cuyas aspiraciones pueden respetarse y resolverse en un espacio de orden que descansa en el respeto legal a todas las oportunidades, las cuales dependerán de que la sociedad, en particular la economía, permanezca abierta, y no controlada por el Estado centralizador, lo que se asegura a través de la privatización de la actividad productiva.

De esta manera, cualquier intento por plantear cambios, ya sea que consistan en subordinar las exigencias del orden político a la necesidad de nuevos proyectos que no calcen con la estructura institucional; ya reivindiquen las demandas de sujetos sociales que formulan sus aspiraciones no circunscribiéndose a la esfera de lo ciudadano, o bien que se vuelva a reclamar acerca de la importancia del Estado como un instrumento regulador de la acumulación de riqueza creando los canales de redistribución y procurando a través de ellos promover las condiciones de equidad, las que el mercado por sí mismo no puede caufar, serán consideradas políticas obsoletas o, lo que es peor, de signo antidemocrático.

Detrás de la defensa de este tipo de democracia se oculta uno de los problemas que en el mediano plazo puede transformarse en el factor que determine su viabilidad y la naturaleza sociopolítica y cultural que asumirá la convivencia pública en las democracias latinoamericanas. Pensamos en el enorme sector de la población que permanece marginada de los beneficios de las políticas económicas

con que se corresponde la democracia, aunque en el corto plazo esta marginalidad se caracteriza por ser una condición de integración de la sociedad. La clave de ello está en que, simultáneamente con generar marginación, como resultado del carácter concentrador de las estrategias de desarrollo económico, se puede frenar o mutilar las posibilidades de que sea capaz de servir de base a presiones sociales que sean contradictorias para el esquema.

Uno de los mecanismos que más se pueden destacar, por lo menos en el ámbito de los análisis teóricos, es la reivindicación de lo ciudadano como rasgo dominante sobre el interés polarizante de las luchas sociales, y que se traduce en los diversos intentos por captar al movimiento sindical o, en caso de no ser factible, los intentos por desarticularlo mediante su atomización social.

En el contexto de la atomización social cabe analizar los efectos desmovilizadores de la pobreza, lo que coloca en el primer plano de la discusión el problema de la no emergencia de sujetos sociales. A este respecto hay un vacío teórico fundamental si se quiere avanzar en la determinación de alternativas, las cuales no traspasan la imaginación o el buen deseo si no se profundiza en las mediaciones constitutivas o desconstitutivas de subjetividades sociales capaces de ser portadoras de estrategias diferentes de desarrollo.

En efecto, se ha podido comprobar que a medida que los grupos sociales, especialmente entre los más pobres, tienen que enfrentar la necesidad de generar más ingresos monetarios, se ven compelidos a una estrategia de sobrevivencia que los resta de una esperada polarización social. Por el contrario, parece que las respuestas a la situación de pobreza por parte de la población "muestran que las familias en lugar de demandar soluciones políticas impusieron mayores exigencias a sus propios miembros".⁴

Se puede ilustrar lo anterior tomando como ejemplo las zonas pobres de la ciudad de México, donde se ha podido constatar que los "bajos ingresos no eran considerados por los jefes de familia como un problema social sino como responsabilidad individual," lo que contrasta con el hecho de que en las "ciudades africanas [...] las acciones

⁴ Fernando Cortés y Rosa María Rubalcava, *Autoseptación forzada y equidad por el pobrecimiento. La distribución del ingreso familiar en México (1977-1984)*, México, El Colegio de México, 1991, p. 91.

⁵ Wayne Cornelius, *Los inmigrantes pobres en la ciudad de México y la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, citado por Cortés y Rubalcava.

colectivas de la clase baja han encontrado su punto de unión en el desempleo y otros problemas económicos".⁶

Las mediaciones que operan entre mayor pobreza y ausencia de presiones sociales sobre el sistema político y económico parecen residir "en la autoexplotación forzada de los recursos de la familia, las redes de solidaridad y la extensión de las actividades informales".⁷

Empero, todo lo anterior conforma un área problemática no esclarecida, que es fundamental si se piensa en una democracia como espacio de alternativas, pues todo parece indicar la enorme fuerza de la tendencia hacia la subalternidad, esto es, hacia la aceptación del discurso dominante como único viable. Pero lo que es más grave: lo dicho se fundamenta en la no emergencia de fuerzas portadoras de proyectos diferentes. La atomización social, resultado de la pobreza, pero profundizada por las estrategias de trabajo y de sobrevivencia (por ejemplo en el sector informal), crea las condiciones para que se desenvuelvan comportamientos subalternos. Con ello la marginalidad es una condición de integración social en el marco de proyectos excluyentes con los que se confunde la democracia.

Pero lo que decimos de la atomización social se complementa con otras expresiones a través de las cuales se puede observar la funcionalización de los movimientos sociales existentes (potenciales portadores de visiones alternativas) a los requerimientos de estabilidad del orden democrático. Entre aquéllas cabe mencionar el énfasis en los espacios locales, que tiene relación con la desarticulación de las esferas de poder por parte de quienes pueden llegar a ser antagónicos. Se ha dado en definir esta desarticulación como la descentralización, la que, además de responder a la política de empujamiento de la maquinaria del Estado, se vincula con los esfuerzos por abrir espacios a la iniciativa privada que, sin desmedro de esta descentralización, conserva su cohesión a través del proyecto dominante de desarrollo. Se trata de una situación que no comparten los actores sociales (o posibilidad de actores), que están objetivamente en una situación de enfrentamiento con la política que informa el contenido ideológico y valórico del discurso dominante.

Esta descentralización, desarticulación de las esferas de influencia en el Estado, tiene en el plano de los actores sociales una traducción muy clara: la deslegitimación de los actores políticos con coherencia

⁶ *Ibid.*

⁷ Cortés y Rubalcava, *op. cit.*, p. 91.

ideológica (es decir, con capacidad de utopía) y su remplazo por actores sociales, o movimientos, que no obstante ser muy enriquecedores de la experiencia política, carecen de la cohesión necesaria para impulsar políticas de largo aliento. Representan más bien eclosiones sociales, antes que voluntades políticas capaces de una larga paciencia, como asimismo de trascender el gris trabajo de reproducción cotidiana yendo más allá de las situaciones coyunturales que pueden asumir una gran explosividad social, aunque en el mediano y largo tiempo se desvanezcan en una quietud paralizante que reposa en una memoria que, en forma intermitente, se despierta de cuando en cuando, pero sin poder nunca llegar a cuestionar el orden.

Pues de lo que se trata, como hemos señalado, es de que el juego político en la democracia se lleva a cabo con prescindencia de una alternancia en el control del poder político. Todo lo que cabe dentro del marco definido por la política de consenso, o bien en la adscripción a la estrategia dominante, es legítimo; por lo mismo, si a través del proceso de alternancia en el poder se coloca en peligro a ese marco institucional, entonces lo que se legitima es poder desbaratar tal posibilidad, aunque sea expresión de la voluntad ciudadana expresada en sufragios.

En consecuencia, cuando se habla de rescatar a la sociedad civil como síntoma de democratización, no se puede dejar de pensar que constituye el rostro político-cultural de aquella otra dinámica que se expresaría en la apertura de múltiples espacios para el espíritu empresarial, esto es, el mercado. Esto, como mecanismo económico, requeriría una liberación de la sociedad civil de todas sus limitaciones, aunque sus mecanismos no tengan ninguna gravitación sobre la dirección que asuman los procesos sociales de conformidad con la dinámica dominante del mercado. Carente de mecanismos de intervención que arbitren la colisión entre factores, la economía se vuelca hacia la lógica disgregadora del mercado, mientras que la sociedad civil se transforma en el horizonte de las demandas y los proyectos particulares del individuo en su máxima expresión social: la condición de ser ciudadano, no obstante que ello no trascienda las fronteras de la más escondida e irrelevante vida cotidiana.

La sociedad nacional se somete a una lógica disgregadora, lo que carece de importancia toda vez que el real espacio de la integración se encuentra en el dominio de la globalización económica, es decir, de la transnacionalización. De este modo se configura un contexto en

el que la dinámica social reconoce eventualmente un amplio espacio para su despliegue, pero sin que ello signifique una posibilidad real de generar rumbos al desarrollo. Éstos pueden supeditarse a una lógica de cúpula, la que constituyen el enganche de la sociedad nacional con los dominios de la economía internacional. ¿Estarnos, por consiguiente, entregados a una inexorabilidad imbatible por responder a una necesidad histórica insoslayable o, por el contrario, se dan las posibilidades de opciones de construir direcciones diferentes para el desarrollo histórico?

Consideramos que la democracia reviste el valor de ser un espacio en el que, por lo menos, cabe plantearse vislumbrar y luchar por utopías dispares. Es lo más elemental que se puede plantear, pero a la vez es la mayor necesidad de conciencia si no se quiere quedar atado al actual momento histórico.

Democracia y pluripartidismo

¿La reivindicación de la sociedad civil, su cristalización y emergencia como un primer escenario de lo político, se corresponde con un auge equivalente de los sujetos sociales y de su fuerza de construcción?

En un sentido, precisamente opuesto, se observa una proliferación de tipos de actores de todos los cuales no existe ninguno, o acaso ninguno, que pueda concebirse con la capacidad y voluntad de definir y poder luchar por imponer una visión diferente del futuro — una lectura alternativa a la dominante respecto a la situación presente. En el mejor de los casos son fuerzas-movimientos sin la coherencia ni la claridad de objetivos para representar opciones viables en el futuro inmediato. Expresan el descontento con la situación producida, pero sin la capacidad de traspasarla en políticas propositivas que alcancen la legitimidad que proporcione lo que es verosímil, son también depositarias de la memoria que nace de las grandes tradiciones de lucha, muchas veces de decenios, pero sin el impulso de transformar a esa memoria en fuerza para mirar el futuro; esas fuerzas-movimientos son expresiones de la pluralidad de demandas inconsultas y no resueltas de amplios grupos humanos que se arrinconan en la exclusión y en la marginalidad con capacidad de resistencia, incluso hasta para vetar iniciativas contrapuestas, pero sin la posibilidad de impulsar una construcción en aras de una visión utópica propia de carácter alternativo.

En este contexto, pensamos que no hay que confundir lo que son opciones de políticas con lo que son opciones de proyectos. Puede caracterizar al juego democrático cierto perfil de pluralidades políticas, entre partidos, organizaciones sociales o grupos de presión, pero que no representan el despliegue, ni siquiera embrionario, de un proyecto disunto de sociedad y cultura. En esta perspectiva la democracia o contiene la posibilidad de plantear alternativas de desarrollo, que representa la propia capacidad de la democracia para avanzar en la profundización de sí misma, a fin de ampliarse en su cobertura social y ser más equitativa en la relación de las diferentes posturas con respecto a los centros de decisión, o bien se queda atrapada como fórmula mediatizadora de los intereses oligárquicos en su actual forma de darse. De ahí que la democracia no pueda circunscribirse al mantenimiento de un cierto equilibrio de fuerzas que se vean impedidas a negociar para continuar sobreviviendo. Es eso. Pero también es el mecanismo para abrir el espacio de convivencia social a nuevos horizontes.

¿Puede la democracia contener su superación sin llegar a negarse? Tiempo atrás se consideraban indisociables ambas ideas: esto es, que la superación de la democracia política, o de representación, en una democracia social o igualitaria, implicaba el rechazo de la primera, en razón de su carácter formalista que servía solamente para recubrir tras su fachada las profundas y reproducidas desigualdades e injusticias. Hoy lo que se discute es acerca del carácter mismo de esta negación de lo político-formal en aras de su superación económica y social. La negación se encuentra en las propias fuerzas que rechazan la posibilidad de su superación, en los partidarios de la democracia como sepulcro blanqueado, en aquellos que rechazan la justicia social y la solidaridad como enemigas de la democracia. Éstos son los que niegan objetivamente a aquella en sus conquistas formales, ya que no pueden potenciar el magnífico caudal de virtualidades que se ocultan en el pleno ejercicio de sus derechos e instituciones. En consecuencia, quienes buscan ejercer esos derechos y utilizar a esas instituciones de conformidad con una utopía de renovación caen fácilmente, según la perspectiva de los primeros, en prácticas deleznable, ya que atentan en contra de aquella misma que le ha servido de apoyo a sus demandas y acciones: la democracia.

La democracia es devorada por sus hijos, pero rescatada por quienes fueron señalados como sus verdugos. Su dialéctica interna se ex-

presz en su capacidad para desplegar nuevos futuros, aun a riesgo de negarse. Su rasgo esencial está en poder abrirse y estimular las conquistas inéditas del hombre. La clave reside en que no puede estar nunca cerrada, ni siquiera a sus propios peligros. Por ello pensamos que en la democracia se contienen las potencialidades del socialismo. Pues así como el socialismo pasa por la democracia, la democracia pasa por su propia democratización; esto es, por el constante despertar a nuevos horizontes sociales y políticos donde el hombre enriquezca su capacidad protagonista.

La democracia no puede ser cárcelera de sí misma, como lo pretende el pensamiento conservador cuando habla de la democracia protegida, cautelada, por eso mismo distanciada de sus propias tensiones. Por el contrario, la democracia es el riesgo mismo de la transformación social, por cuanto sin ese riesgo solamente tendremos un orden democrático que se confunde con una sola voz. Pero no tendremos democracia para forjar desde la pluralidad de pensamientos y visiones la mejor historia para todos o, a lo menos, para las grandes mayorías. Hoy la democracia reviste el carácter de un orden civil.

Este orden civil, para alcanzar su estabilidad, requiere fragmentar a las fuerzas sociales, de manera de generar en ellas la subalternidad necesaria para ese objetivo. A este respecto, cabría señalar que la búsqueda de que predomine en las demandas todo lo que sea compartido o también, como se ha dicho, "la búsqueda de comunidad", contribuye paradójicamente a esta fragmentación, aunque se podría pensar que privilegiar la dimensión de lo ciudadano reviste un carácter integrador de intereses, si se compara con las reivindicaciones de naturaleza sectorial o de grupos particulares; no obstante, tal circunstancia, a pesar de ser exacta, encierra las posibilidades de expresión social toda vez que se tienen que mantener dentro de los límites de un consenso que, pudiendo, por una parte, contribuir a generar grandes colectivos sociales (aunque por lo general de carácter coyuntural), por otra estrechan el ámbito donde puedan ejercer presiones, lo que configura un aspecto de la fragmentación, en tanto la función última de ésta es debilitar la capacidad de cuestionamiento del orden y, con ello, fortalecer su estabilidad.

En este contexto se podría considerar que la democracia tiende a castrar la voluntad de construcción de los sujetos en favor de fomentar actitudes pasivas para sostener voluntades de acuerdo con lo establecido como orden institucionalizado, lo que contraviene al

concepto clásico que vincula a la democracia con la garantía de vida pública, la cual cumple el papel de facilitar la confrontación entre los diferentes actores sociales y políticos.

Vida pública y privada

La democracia se disocia entre proyectos y espacios de proyectos, en términos de la significación del espacio público (el *ágora* moderna) y su carácter necesario para la construcción de proyectos en tanto expresa la dinámica propia de la democracia. Anotemos aquí una distinción entre lo que constituye un proyecto —o varios proyectos— de construcción que sirvan de referentes a diferentes voluntades sociales, en contraposición a la necesidad de transformar a lo privado en espacio público, y cuya mayor expresión es la posibilidad de convertir los proyectos de vida en proyectos sociales.

La significación del *ágora* como el espacio propio del despliegue de voluntades de construcciones sociales, o de convertir a lo propio en colectivo, tropieza con el obstáculo de que éste (lo público) desaparece en virtud no solamente de los mecanismos de delegación del poder, singularidad de las democracias masivas y burocratizadas y, por lo tanto, complejas, sino, además, por una doble reducción que tiende a su simplificación: la que resulta de los medios de comunicación en cuanto contribuyen a transformar a la vida pública en información pública, la cual permea la esfera de lo privado.

En efecto, se establece un vínculo que enajena a lo privado en lo público en el plano del manejo de imágenes y símbolos, favoreciendo una especie de intimidad de lo público. Con ello se agudiza la naturaleza de lo público, cada vez más ajeno a la de la vida del individuo-ciudadano, en la medida en que se pretende convertirlo en una simbólica ampliación de la esfera de lo privado. En el mejor de los casos se procura reducir la participación en la *res pública* a recibir información de lo que allí acontece, pero con todo lo que ello implica en cuanto a sesgos y manipulación del individuo-ciudadano.

De esta manera la vida pública se identifica con la vida privada a través de los medios de comunicación, los que buscan producir el efecto de reducir lo público al mundo de las necesidades; tal reducción no solamente constituye una distorsión y empobrecimiento de lo público, sino que también es una prueba del carácter residual de lo

privado: su falta de gravitación en la vida de la sociedad, su condición agravada de irrelevante, a pesar de lo afirmado en el discurso oficial en cuanto sostiene rescatar la importancia del individuo.

La democracia se construye a partir de esta dialéctica entre lo público y lo privado. La fuerza real de los actores se confronta en este ámbito en la medida en que alude a la articulación entre distintos tipos de subjetividades sociales. Es así como la democracia, en tanto espacio, implica la relación entre individuo y conglomerados sociales, relación compleja porque contiene distintas modalidades de interacción.

Si analizamos la relación del individuo con los conglomerados sociales, se plantea la posibilidad de que aquél contribuya a forjar un protagonismo en función de su participación en determinadas dinámicas colectivas.

Pero si ahora, a la inversa, examinamos la relación desde los conglomerados hacia el individuo, se plantea la cuestión de la historicidad de éste en términos de sus contextos particulares.

La conjugación entre ambos aspectos de la relación individuo-conglomerados sociales (esto es: protagonismo del individuo y el contexto que lo historiza) conforma la vida política en cuanto sea expresión de lo público en el individuo, pero también en cuanto encarna en el espacio público los resultados del protagonismo del individuo.

Empero, detrás de lo que decimos subyace el hecho de si el individuo tiene o no necesidad de estar en el ágora; pues la democracia (así la entendemos) es la manifestación misma de la necesidad de vida pública. El dilema que surge es que la democracia, no obstante estar institucionalizada, no se convierta en una mediación que enajene la necesidad por lo público del individuo desde su privacidad; o bien que limite la vida política al mundo circunscrito de las necesidades básicas.

Consideramos que la democracia actual en Latinoamérica reconoce la tendencia a desinteresar sistemáticamente al individuo por la cosa pública, con base en no estimular su necesidad por el ágora; por el contrario, pretende imponer una conciencia intimista, propia de un individualismo pasivo frente a lo social y ciego ante la circunstancia de que la democracia se construye por todos, a partir de la formulación social de las demandas, o bien se la deja en manos de élites que la utilizan como un mecanismo para ocultar el hecho de que lo público se ha reducido a propiedad de unos pocos.

Las teorías que no toman en cuenta esta dialéctica entre lo público y lo privado no hacen más que ocultar la vida misma de la democracia; por eso su fragilidad. En este sentido, son excesos teóricos que no contribuyen a enseñar cómo construirla.

ACERCA DEL FASCISMO EN AMÉRICA LATINA*

Dominación y legitimidad

La sucesión de golpes militares en América Latina en los últimos años nos ubica directamente ante la crisis de la dominación burguesa. Aunque no se pueda afirmar que la existencia de regímenes democráticos ha sido la situación generalizada en estos países, lo cierto es que las burguesías locales han cautelado sus intereses democráticamente o, por lo menos, sus estrategias de dominación han reconocido este sistema de dominación como fundamental. A partir de 1968 se observa un reflujo de las formas demoliberales de dominación, particularmente dramático en los países de estabilidad institucional del continente, como eran Uruguay y Chile. Esta situación de crisis es dominante en prácticamente todos los países del Cono Sur de América.

Ante estos procesos cabe preguntarse: ¿son los regímenes militares fórmulas de transición política marcadas por un reajuste en las correlaciones de fuerzas, o bien constituyen los embriones de nuevas formas de estados de excepción, capaces de crear las condiciones políticas necesarias para el predominio de una burguesía vinculada a los intereses del capital extranjero? Si sólo constituyen regímenes de transición de la propia burguesía, ¿cuáles son las posibilidades de que se reconstituya en estos países el sistema democrático-liberal en caso de una creciente presión de masas y de una agudización en la polarización de las contradicciones de clase? Por el contrario, si representan el inicio de un nuevo período, caracterizado por una transformación en el sistema de dominación burgués, ¿son las fuerzas armadas la nueva clase política de la burguesía? Y en este caso, ¿la naturaleza de su relación con la burguesía es meramente instrumental o también desarrollan estos intereses?; ¿de qué manera está nueva clase política

* Este artículo fue escrito en junio de 1974. Se ha tomado de Hugo Zemelman, *Estado, poder y lucha política*, México, Villicazón, 1986, pp. 15-32.

representa los intereses de la burguesía? ¿con qué sector de la burguesía están especialmente vinculados y cuáles son las posibilidades de cambio de las bases sociales de sustentación de la clase político-militar?

Los temas que mencionamos permiten definir la crisis de la democracia liberal como reflejo de la crisis de hegemonía de la burguesía, la que puede revestir diferentes formas. Primero, puede resultar de un fracaso del proyecto histórico de la clase dominante o ser el resultado de un profundo desequilibrio en el sistema económico, por efecto de las presiones que se ejercen por vastos sectores sociales emergentes que se incorporan; y por último, la crisis de hegemonía puede obedecer al surgimiento, no ya de simples presiones populistas, sino de un proyecto político antagónico al de la burguesía. Todas estas expresiones de crisis representan una medida del problema de fondo, que subyace a todas ellas: el sistema de dominación burgués no asegura ya su hegemonía, por lo que la clase dominante es cada vez menos una clase dirigente. Es en este contexto donde debemos situar la discusión del concepto de fascismo en América Latina, por cuanto representa un intento por encontrar nuevas formas de dominación hegemónica de la burguesía en crisis.

La discusión sobre fascismo se inserta, en un debate más amplio, sobre los cambios que experimentan las formas de legitimación en el capitalismo y la importancia que ellas tienen sobre la evolución de los sistemas de dominación.

La dominación alcanza su mayor estabilidad cuando combina equilibradamente los mecanismos de coacción y de consenso. El campo específico de estos mecanismos —cuyo resultado de conjunto es la dominación— está constituido por las organizaciones políticas y culturales de que dispone y que forja la clase dominante para asegurar su reproducción social y su predominio político e ideológico. En condiciones de auge económico o de estabilidad de las clases dominantes, las crisis de reproducción se resuelven, por lo general, a través de políticas de concesiones combinadas con las de represión, dentro de una situación de hegemonía. Pero cuando la hegemonía se quiebra, ya por incapacidad de la clase dominante para combinar compromisos y represiones o cuando las fuerzas subalternas ya no se satisfacen (por su grado de desarrollo organizativo y de conciencia política) con tales concesiones, se produce una profunda transformación en la naturaleza de los mecanismos de coacción y consenso

en que se fundamenta la dominación de la clase. El problema que entonces surge es: ¿hasta cuándo puede mantenerse dicha situación sin hacer peligrar la posición de dominación? Y, además, ¿cómo puede enfrentar la clase dominante el desenvolvimiento de nuevas formas de legitimación? En la evolución de los sistemas de dominación lo que verdaderamente se transforma son las formas de la legitimación o, para expresarlo en términos de Gramsci, los "contenidos éticos" del sistema político, que recubren de distintas apariencias su esencia represiva.

El estudio del fascismo sirve para entender el proceso de impulso de nuevas formas de legitimación, y empíricamente, su propio desenvolvimiento sirve para desentrañar lo imperativo de las formas de legitimación que tiendan a perpetuar la dominación.

Por lo tanto, las alternativas de estrategia que tiene una clase dominante para construir o conservar su hegemonía en correspondencia con su capacidad de reproducción apuntan no solamente a su viabilidad histórica sino también al carácter de esta viabilidad. No sólo así puede reproducirse socialmente como clase, sino también con respecto a si tal proceso se efectúa con base fundamental en mecanismos represivos y de consenso o exclusivamente represivos.

Desde este punto de vista, es interesante apreciar el sentido que en su desarrollo toman los procesos de fascistización. Se podría formular la hipótesis de que aquellas clases dominantes que por haber entrado en crisis de hegemonía en cualquiera de las situaciones analizadas con anterioridad recurren a regímenes de excepción o de fuerza, pero que a la vez buscan el surgimiento de nuevas formas de legitimación, son precisamente las clases que, en tanto tales, tienen todavía una viabilidad histórica; mientras que las clases que recurren a este tipo de regímenes de dominación sin ampliar simultáneamente sus bases o sin pretender impulsar una política de cooptación son aquellas cuyo destino histórico como clase está cancelado. Lo anterior no significa que, en este último caso, no puedan mantener una posición de fuerza, pero nos remite a la cuestión de cómo influyen las formas de legitimación en la evolución de la dominación. ¿Hasta cuándo puede mantenerse una clase como dominante sin ser hegemónica?

Se podría afirmar que las burguesías locales están llegando a un límite crítico, límite que tiene evidentes implicaciones en la decantación de fracciones en el seno propio de la burguesía. Es posible también observar cada vez con mayor claridad una oligarquización

interna en el bloque del poder, que consiste en la exclusión de determinadas facciones de la burguesía en favor de aquellas directamente vinculadas con el capital extranjero (especialmente con las transnacionales), en un carácter de intermediarias gestoras. Todo lo anterior supone que si paralelamente se produce una polarización entre clases antagónicas, deberá diseñarse un sistema de manipulación ideológica en el interior del propio bloque de la burguesía, para darle mayor coherencia ideológica y política en su lucha con las demás clases fundamentales. Es en relación con esta situación problemática que habría que estudiar la aparición de una nueva clase política militar autoritaria. Es, quizá, lo que está planteándose en estos momentos en Chile.

La necesidad de definir el carácter específico que asumen los regímenes de excepción en América Latina es una tarea impostergable. Por principio, difícilmente puede concluirse que las legitimaciones puedan basarse en grandes movimientos de masas, por cuanto las polarizaciones existentes pueden desbordar con facilidad los canales tradicionales de control. El mismo control de los aparatos sindicales es cada vez más difícil, ya sea en razón de la mayor politización de los trabajadores o porque los dirigentes sindicales se constituyen en un estamento con poder autónomo o, por último, porque las fuerzas armadas no están dispuestas a imponerse sobre las organizaciones sindicales, por exigir esto un alto costo de entretamientos permanentes. Además, el subdesarrollo interno —producto de la dependencia externa— ha determinado que, junto a un gran capital aliado del capitalismo transnacional, coexista una variada capa de burguesía interna sin mayores posibilidades de desarrollo. Las contradicciones que se desatan como consecuencia de lo anterior impiden una alianza estable y menos aún el predominio de una mediana y pequeña burguesía que pueda conformar un movimiento de masas de legitimación del régimen de excepción, sin desembocar en conflictos que cuestionen la hegemonía de la fracción dominante del gran capital. Esto puede constituir la brecha para que triunfe un movimiento de la clase trabajadora a través de una alianza con estos sectores de la burguesía.

Las opciones, por consiguiente, son cada vez más excluyentes: o es la gran burguesía o es la mediana y pequeña burguesía. Los esquemas liberales no proteccionistas que favorecen los intereses de la primera son la liquidación de la segunda. De ahí que sea difícil la organiza-

ción de movimientos de masas de mediana o pequeña burguesía para legitimar a los regímenes de fuerza. En esta situación, no hay más camino que la represión creciente sobre los trabajadores y sectores burgueses y el crecimiento económico que, por vía de la distribución de una parte de sus beneficios, permita cooptar a determinados sectores de la mediana burguesía, e incluso, de la *aristocracia obrera*.

Sin pretender ahondar más sobre el particular, es útil retomar el concepto de fascismo tal como fuera acuñado a partir de las experiencias de Italia y Alemania, para confrontarlo con la naturaleza que asumen los regímenes de excepción en América Latina, verdaderos regímenes de la agonía burguesa.

¿Qué se entiende por fascismo?

Una de las cuestiones a dilucidar, en el análisis que se quiera emprender del fenómeno de fascistización en América Latina, se relaciona con la generalización a nuevas situaciones cuando se pretende ajustar un concepto acuñado para atender fundamentalmente las experiencias europeas. Negar o afirmar la existencia de regímenes fascistas en Latinoamérica de conformidad con la caracterización teórica de un concepto ya desarrollado, implica encontrar previamente los rasgos que constituyen su esencia, para distinguirlos de aquellos otros propios de las peculiaridades nacionales y, después, determinar si el conjunto de los caracteres (considerados esenciales) está presente en los casos de regímenes de excepción del continente.

Un examen de las interpretaciones que se han realizado del fascismo permite definir los elementos teóricos en torno de los cuales gira la discusión. Temas relevantes son los que pueden agruparse en torno a: I. sistema político, ejercicio del poder y legitimación; II. base social y función histórica que cumple, y III. dinámica de su evolución.

Sistema político, ejercicio de poder y legitimación

Se comienza por destacar que el sistema político específico del fascismo está definido por un régimen unipartidista, donde el partido es el único responsable superior de las decisiones. De lo anterior se desprende el carácter de unidad monolítica del sistema, que exige

la sumisión política de las masas, incluida la propia burguesía. Bajo la invocación de que la unidad nacional es el único vehículo a través del cual se pueden canalizar las energías nacionales, se suprime toda manifestación de contradicciones entre clases. Aunque este doblegamiento de la burguesía oculta, en el fondo, su propia dictadura manifiesta, la aparente abdicación del poder político por parte de la burguesía permite desvincular el aparato del Estado de intereses particulares de clase o de fracciones de clase, de manera de utilizarlo para impulsar un reordenamiento en las correlaciones de fuerzas, lo que se facilita por la elevación del concepto de jefatura y jerarquía a rango de principio ideológico, cimentado bajo la *feroviente lealtad al Estado*.

El reordenamiento en las correlaciones de fuerzas exige una activa intervención del poder público en la vida económica y una amplia unión de la maquinaria del gobierno con la de la economía; más aún, una verdadera "mezcla inextricable entre la organización estatal y la del sector privado de la economía", que, en consecuencia, determina el surgimiento de una autoridad naciente, centralizada y fuerte.

El fascismo constituye la respuesta de la burguesía a su propia impotencia para imponerse sobre el proletariado, cuando el sistema democrático-liberal ha sido —si no apropiado— por lo menos en parte neutralizado por los trabajadores para que sirva eficazmente a los intereses exclusivos de la clase dominante. Es el momento crítico en el que pensaba Mannheim al analizar la creciente participación de las masas en el sistema político (democratización fundamental) como el proceso mediante el cual "la moderna sociedad industrial lanza a la acción a las clases que anteriormente desempeñaban un papel pasivo en la vida política", advirtiendo que, llegada a un punto de esta masificación, la democracia se convierte en su opuesto, es decir, en la *democratización negativa*, cuya forma típica es el Estado totalitario.

Esta crisis de la democracia se expresa, en un primer momento, en la aparición de un poder ejecutivo fuerte, de aparente independencia frente a las clases (caesarismo) y sostenido por la vía del ejército, detentador del poder. Su rasgo más sobresaliente es la independencia del poder fascista frente a la antigua clase gobernante, provocando por ello una retirada parcial de la élite política tradicional.⁹

⁹ José Tura, "La instrumentalidad del fascismo", en G. Wolf, *La naturaleza del fascismo*, México, Grijalbo, 1974.

¹⁰ Daniel Guérin, *Fascism et grand capital*, París, Gallimard, 1945, citado por G. Germani, *El fascismo y las clases*, J. Wolf, *La naturaleza del fascismo*, México, Grijalbo, 1974.

Esta etapa de autonomía se acompaña de un abierto y amplio intervencionismo en todas las actividades de la vida nacional. Se explica por la composición social originaria de los movimientos fascistas, integrados principalmente por elementos desclasados. Son los llamados *proscritos* por Guérin, conglomerados humanos desplazados y sin raíces; o los *spostati* del movimiento fascista italiano, que hacen posible en esta etapa que se recurra a cierta demagogia socialista para la creación de un movimiento de masas capaz de cumplir la función de punta de lanza de los intereses de la gran burguesía —políticamente impotente—, en contra de los intereses y conquistas del proletariado. Y, además, especialmente capaz para llevar a cabo la destrucción de todos los "gérmenes de democracia proletaria en el marco de la democracia burguesa",¹⁰ o sea las organizaciones del movimiento obrero.

Base social y función histórica del fascismo

El fascismo es el movimiento de masas más extremadamente antiliberal capaz de impulsar a la burguesía con el objeto de imponer la dictadura de los grandes intereses monopolistas y de los grandes propietarios agrícolas, bajo la cobertura del Estado corporativo. Como se ha expresado, está conformado por sectores desclasados de todas las clases, siendo propio de la coyuntura de una burguesía débil, agotada, "sin la fuerza suficiente para imponer su voluntad con los recursos intelectuales —es decir, ideológicos— que le permitían dominar a las masas electorales dentro del régimen de democracia burguesa" (Bauer), pero en particular "sin fuerza para someter al proletariado con medios legales".

"El fascismo constituye la crisis del equilibrio inestable entre las fuerzas económicas y sociales propias de la democracia parlamentaria" (Mandel): una clase gobernante incapaz de arreglar la crisis por medios ordinarios, y una clase trabajadora incapaz —por su parte— de llevar a cabo la revolución socialista. Es, en consecuencia, "una solución a contradicciones de una aguda lucha de clases, que no consiguió estallar en una franca revolución socialista" (Solé-Tura). Desde otro ángulo, expresa el límite crítico de la democratización fundamental, porque la masificación del sistema político llega a convertirlo

¹⁰ Ernest Mandel. *Du fascisme*. París, Maspéro, 1974.

en una democracia negativa, cuya solución es el Estado totalitario.

Sin embargo, la burguesía enfrenta la crisis a través del expediente fascista, al que considera siempre como un mal menor. Es el mecanismo coyuntural para impulsar una reorganización del bloque en el poder e imponer la hegemonía de una fracción determinada, para enseguida desembarazarse del partido fascista. Por eso el fascismo ha surgido en pugna —a veces aguda— con los viejos partidos burgueses (Foulantzas), configurándose una relación compleja entre fascismo y burguesía, que permite caracterizar etapas bien definidas en el proceso de fascistización.

El carácter coyuntural del fascismo, como estrategia ofensiva de la burguesía, queda determinado por la naturaleza misma de sus objetivos históricos. Tal como sostiene Bauer, "la clase capitalista y los grandes propietarios no confían el poder del Estado a los grupos fascistas para protegerse de una revolución proletaria amenazante, sino más bien para reducir los salarios, destruir las conquistas de la clase obrera y eliminar los sindicatos y las posiciones de fuerza política ocupadas por la clase obrera [...] Más bien, para contrarrestar las conquistas de un socialismo reformista, cuando se hace necesario por la haza en la tasa de los beneficios aumentar el grado de explotación", pero con el obstáculo de que "las uniones obreras han llegado a ser más fuertes de lo que la burguesía pueda soportar. La resistencia de los mismos contra un mayor grado de explotación es un obstáculo a la política deflacionista, que no puede ser eliminado sino por la violencia" (Bauer). En estas condiciones, la burguesía no tiene más camino, "al precio de renunciar al ejercicio directo del poder político, que plantear en su lugar una forma superior de centralización del poder ejecutivo, para la relación de sus intereses históricos" (Mandel-Trotsky).

Dinámica de su evolución

El examen del proceso de fascistización, desde el ángulo de sus relaciones con la burguesía, facilita determinar ciertas etapas. Una primera corresponde a una amplia movilización de masas, muy heterogénea, la cual alcanza la mayor independencia respecto de la clase dominante. Es la etapa que Guérin denomina de los plebeyos, es decir del predominio de aquellos sectores sociales surgidos de un proceso de desplazamiento originado por la propia descomposición del siste-

ma capitalista y que constituyen la base social que asegura al gobierno fascista ese grado de autonomía frente a la antigua clase gobernante. Los *plebeyos* o *proscritos* conquistan, en ese momento, todo el poder, y desplazan parcialmente a la antigua clase gobernante. En cambio, la segunda etapa por la que cruza el movimiento de fascistización es la que responde al cambio que se produce en favor del *establecimiento* y su identificación con la gran burguesía. Mandel denomina bonapartismo a esta etapa degenerativa del fascismo, mientras que Guérin opta por identificarla como el momento del surgimiento de una dictadura burocrático-militar, o de una "vulgar dictadura militar", para emplear la expresión de Trotski.

Poulantzas distingue entre un primer periodo en el poder, de carácter ambiguo e inestable, en que dominan las medidas de compromiso, cuando todavía no se pretende arrebatar a la clase trabajadora todas las concesiones otorgadas durante los periodos de auge económico y de vigencia de la forma política democrático-liberal, y el periodo de estabilización. Es en esta segunda etapa cuando tiene lugar la *purificación* del fascismo de sus orígenes de clase y se deshace del peso de clase que gravita sobre él, aunque sin caer en una *vulgar dictadura militar*.

¿Qué es lo que se oculta detrás de las etapas del proceso de fascistización y de sus respectivas conceptualizaciones?

Cuando hablamos de etapas de la fascistización estamos pensando en disjuntos regímenes de excepción y en sus respectivas secuencias históricas. La fascistización implica la presencia de regímenes particulares, según cómo se determine la relación entre la dominación política de excepción y las clases dominantes. Por eso es importante formular las diferencias entre los distintos regímenes de excepción, aunque siempre dentro del marco común de que todos ellos responden a alternativas estratégicas de las clases dominantes para conservar su dominación.

El fascismo, el cesarismo, el bonapartismo, el Estado fuerte y el militarismo, debemos entenderlos como formas políticas coyunturales en la historia general de la dominación-hegemonía burguesa. Cuando y cómo surgen, su duración y transformación en otras formas durante el transcurso de su desarrollo histórico, son aspectos fundamentales para contribuir a esclarecer las líneas estratégicas de la clase trabajadora.

Para acercarnos a los objetivos anteriores es indispensable cuidar-

nos de no caer en la simplicidad de las tipologías que tienden a aislar las formas políticas de dominación de la naturaleza y dinámica propia de las clases. De esta manera se dificulta la comprensión de las potencialidades internas de cambio que tienen los regímenes de excepción, a través de la combinación de elementos provenientes de distintos tipos de regímenes. Lo que importa es la capacidad estratégica de la clase dominante para avanzar en la defensa de su reproducción, a lo largo de las distintas coyunturas marcadas por sus crisis de hegemonía. Con lo anterior queremos decir que la forma del régimen es producto de la misma capacidad estratégica de la clase dominante. Es en este punto cuando el análisis de Gramsci se muestra fecundo, pues según sea la naturaleza de la crisis orgánica será la solución posible alcanzada.

La razón de lo expuesto descansa en la idea de que, cuando hablamos de la capacidad estratégica de una clase, nos referimos a su capacidad para responder a los problemas planteados en la base de la estructura económica, manteniendo la coherencia ideológica y política que la legítima como dominante. Su máxima capacidad estratégica se manifiesta en su capacidad para reproducirse, no exclusivamente en el plano económico, sino también en el de su voluntad colectiva orgánica. Por ello, cuando la crisis de hegemonía se proyecta también a una descomposición interna, que se traduce básicamente en la disolución de toda voluntad colectiva orgánica, estamos en presencia de una clase dominante incapaz de ejercer el poder político. Es la capacidad de la clase dominante para mantener o recuperar su voluntad colectiva orgánica la que determina el carácter del régimen de dominación política. Y es también esta capacidad la que rigiere las relaciones de la clase con su representación: o es asumida por ésta (caso de las formas militaristas-burocráticas o militaristas-carismáticas), o se produce una canalización de la clase a través de una sola representación política, con una composición de fracciones más homogéneas aunque con vínculos *carismáticos* con sectores sociales heterogéneos (formas fascistas); o, por último, puede ser el caso de diversas formas de representación política en una alianza política de no concesiones (la forma del Estado fuerte).

Mucho se ha discutido acerca de las diferencias entre fascismo y otras formas de regímenes de excepción. Una de ellas arranca —precisamente— del aspecto que se anotó más arriba, relativo a la forma de expresión de las clases. Se dice, por ejemplo, que el fascismo se or-

ganiza en partidos, mientras que el bonapartismo —en general— no se constituye en partidos: que el fascismo se ve forzado a hacer concesiones a las masas populares (etapa de los plebeyos de Guérin), para después —como ya veíamos— deshacerse del *ala izquierda* y de *la era de los compromisos*; en el caso del bonapartismo, en cambio, la política de compromisos lo caracteriza en su conjunto. Por otro lado, en el fascismo se identifican la fracción hegemónica y la fracción reinante, mientras que en el bonapartismo no se identifican ambas fracciones. Lo expresado se complementa con la cuestión de los grados de autonomía del Estado. Tanto en el fascismo como en el bonapartismo se aprecia una autonomía creciente del aparato del Estado. Sin embargo, mientras que en el fascismo se observa el proyecto de suplanar y atomizar al movimiento obrero por medio de un movimiento de masas pequeñoburgués, en el bonapartismo no se aprecia más que la pura represión *tradicional* hacia las organizaciones de trabajadores. Lo mismo se puede decir del llamado Estado fuerte que, utilizando la represión y la violencia, no alcanza la aniquilación y atomización de las organizaciones de la clase obrera. Mandel ofrece la comparación entre la Alemania de 1933 y Francia después de 1958 o la España fascista entre 1939-1945, en comparación con el Estado fuertemente decadente de hoy.

La esencia de las diferencias y semejanzas entre ambos tipos de regímenes de excepción tiene que ver con la naturaleza que asume la forma de la organización de la clase dominante. Esta organización puede representar a la clase (o fracción) dominante que es, a la vez, hegemónica, o, exclusivamente, a la fracción dominante que logra su hegemonía solamente a través de su alianza con el resto de las fracciones de la burguesía, por lo que tiene que enfrentarse no sólo con las clases subalternas, sino también con las otras fracciones burguesas con capacidad de alianza con las demás clases fundamentales.

El carácter de la autonomía del Estado, por consiguiente, está determinado por la capacidad de la clase dominante, como bloque, para reestructurar su voluntad colectiva; o si es incapaz, por efecto de las contradicciones intrabloque, para desembocar en una proliferación de expresiones orgánicas de carácter político. Esta proliferación —paradójicamente— da lugar, en momentos de auge económico y de hegemonía incuestionada, a formas democrático-liberales, mientras que en coyunturas de declinación económica produce las formas políticas dictatoriales más mediatizadas de la clase en su conjunto.

ya que la clase, como tal, se desintegra, desplazándose los centros de decisión a grupos de decisión supraestructurales (ejemplo: la forma militar-burocrática).

Desde otro ángulo, podríamos decir que cuando las formas totalitarias de la burguesía son el producto de una contradicción de la pequeña burguesía o mediana burguesía con el sistema económico y social (casos de Alemania e Italia), la fracción dominante transforma la fuerza de esas contradicciones en la fuerza de su propia hegemonía sobre las demás clases (incluyendo las otras fracciones), a través del movimiento de masas manipuladas. En cambio, cuando el régimen totalitario se inicia por las contradicciones de la propia fracción dominante que, enfrentada al quiebre de su propia hegemonía dentro del bloque, corre el peligro de chocar con una alianza entre la clase trabajadora y la pequeña o mediana burguesía, tiene que optar por una forma política totalitaria también mediatizada, pero que, a diferencia de la situación anterior, no tiene la posibilidad de legitimación mediante movimientos de masas. En este caso estamos en presencia de regímenes militaristas burocráticos que pueden devenir en fascistas. Es el caso de Brasil y Chile, entre otros.

La cuestión del fascismo en Chile

Es evidente que el *fascismo* aparece como consecuencia de la profunda crisis que experimenta la burguesía por efecto de que triunfa y comienza a desarrollarse un proyecto antagónico a sus intereses: el de la clase obrera y sus aliados, expresado en el proyecto económico y político de la Unidad Popular.

Si retomamos elementos de la discusión teórica anterior para caracterizar la situación presente, podemos constatar los siguientes hechos:

- a) No se ha organizado un movimiento de masas cuya función sirva para legitimar la nueva dominación. El régimen se mantiene como de dominación pura.
- b) No se ha estructurado el partido que constituya el centro de las supremas decisiones. Este papel lo cumplen, hasta el momento, las propias fuerzas armadas.
- c) Los militares han desplazado del ejercicio del poder a la clase poli-

- tica tradicional. En el plano formal, impulsan una intensa campaña en contra de los propios partidos burgueses tradicionales.
- d) Se han acentuado los aspectos jerárquicos y reforzado el poder en la persona del jefe de Estado.
 - e) La política económica se orienta claramente en favor del gran capital aliado a los intereses transnacionales, rechazándose toda concepción intervencionista del Estado en las actividades económicas, pero reforzándose su papel de guardián y cautelador del orden interno.
 - f) La inexistencia de un movimiento de masas no permite apreciar la presencia de elementos *populistas* o de *concesiones*, sino que, por el contrario, el giro de toda la política es acentuadamente oligárquico. En ningún momento se ha recurrido a *factores carismáticos* o de *demagogia socialista* para movilizar fuerzas pequeñoburguesas.

El conjunto de estos hechos permite forjarse una visión del tipo de régimen de excepción existente hoy en Chile. Desde luego, se puede afirmar que hay elementos del *modelo fascista* que se encuentran incorporados y que otros —en cambio— no lo están. Pero, para no quedarnos en una mera caracterización puntual, lo que nos llevaría a una tipología de dudosa utilidad, debemos tratar de profundizar en la dinámica interna del *proceso de fascistización* chileno.

La burguesía chilena no reacciona frente al avance del movimiento popular —dentro del marco de la democracia liberal— cuando todavía controlaba el poder, sino después de ser excluida de éste y ya frente a la amenaza inminente, por lo menos en el plano ideológico, de una revolución proletaria. Era claro que las contradicciones principales no afectaban al bloque en su conjunto, sino exclusivamente a la fracción dominante. No se estaba en presencia de un proceso de desplazamiento, ni menos de pauperización de la pequeña burguesía y de otros sectores marginales. No se vivía una crisis militar ni económica. Nuevos horizontes se abrían a los jóvenes. La reforma agraria beneficiaba a los campesinos, en su gran mayoría. El incremento en la demanda beneficiaba a industriales y comerciantes de todos los tamaños. Pero la amenaza a la fracción dominante (capital financiero, monopolios industriales y comerciales, terratenientes) fue transformada por ésta en un cuestionamiento que se extendía a todas las fracciones de la burguesía. Por esto decimos que el bloque burgués fue envuelto en una contradicción ideológica de carácter global. Desde

ese momento, la fracción dominante inicia una estrategia defensiva-ofensiva, que se proyecta hacia lo que más arriba denominábamos decantación de fracciones en el seno propio de la burguesía, esto es, la exclusión de determinadas fracciones, mediante una manipulación ideológica interna al bloque de la burguesía. Este proceso se inicia con la estructuración de una alianza ideológica, para dar lugar después a una política abiertamente golpista y oligárquica.

Los partidos burgueses buscan compartir el poder. Al fracasar en este intento se orientan hacia formas de estado de excepción, pero sin que se produzca una ruptura en la relación entre representación política y representados. Durante un largo periodo la burguesía no logra precisar su estrategia. Coexisten proyectos opuestos. La alternativa fascista es minoritaria, contrastada con las fuerzas burguesas partidarias de una salida que involucre un retorno a un sistema democrático-liberal garantizado. De este modo, el movimiento de masas que va generando para defenderse de los peligros del movimiento del proletariado, no obstante constituir por sí mismo una condición necesaria para instaurar un régimen de excepción, no alcanza a encauzarse en la constitución de un partido fascista. Pequeños grupos enquistados en la estructura de los partidos burgueses tradicionales —como el caso de los *estanqueros*, incorporados en el Partido Nacional; o autónomos, como es el caso de Patria y Libertad— procuran cumplir las funciones de ese partido que no existe. Cabe señalar, entre las iniciativas destinadas a fortalecer un movimiento de masas capaz de presionar a las estructuras políticas tradicionales y forzar a la conformación de una organización única, los intentos por desplazar la capacidad de iniciativa (aparente) hacia el *poder gremial*, en el que se expresaba la gran masa de la pequeña burguesía independiente.

El movimiento de masas es complejo. Está constituido por fuerzas burguesas-liberales en lo político —y populistas-reformistas— como son las de orientación demócrata-cristiana —tradicionales en lo económico y social pero políticamente liberales— así como por sectores sociales autoritarios en lo político e intervencionistas en lo económico, representados en gran medida en el Partido Nacional; asimismo, por fuerzas políticamente liberales e intervencionistas en el plano de la economía, como es el caso del Partido Democracia Radical y el Partido de Izquierda Radical. Todas estas fuerzas de la burguesía pretendían un retorno al régimen liberal-democrático, pero son

doblegadas, finalmente, al proyecto —autoritario en lo político y liberal en lo económico— de la fracción dominante, fracción que reconocía una representación transversal en todas estas agrupaciones paritarias. Este amplio y variado espectro ideológico y político se completaba con la incapacidad de acción efectiva de la burguesía, por la proliferación de grupos y organismos (políticos, gremiales, empresariales) donde predominaban diferentes enfoques y tácticas, y distintas perspectivas estratégicas especialmente en cuanto a quiénes serían los beneficiarios del derrocamiento del gobierno constitucional.

La ausencia de un *estado mayor* reconocido por las diferentes fracciones políticas y gremiales de la burguesía (a pesar de varios intentos, tales como la formación de frentes, confederaciones y agrupaciones diversas) y la inexistencia de un partido de masas con orientación fascista (el embrión podría haber estado en el Partido Demócrata Cristiano controlado por Frei), facilitó que las fuerzas armadas, que actuaban como punas de lanza al enfrentarse al movimiento trabajador en representación de la burguesía, desplazaran a los partidos burgueses, surgiendo como la nueva clase política. La supeditación de la burguesía al estamento militar significó:

- a) La liquidación, por lo menos a corto plazo, del proyecto fascista clásico de sectores de la burguesía (los estanqueros).
- b) La liquidación, también, de la posibilidad de regresar a un régimen liberal, en el cual los partidos tradicionales de la burguesía pudieran volver a conservar y proseguir su dominación en el escenario político.

De esta manera se abrieron con el golpe los cauces a un régimen estamental-oligárquico, por expresar la alianza directa entre el estamento militar —con sus propios intereses y orientaciones ideológicas— y la fracción oligárquica-monopólica. Se podría afirmar que es el tipo de régimen propio de aquel límite en que comienzan a encontrarse las burguesías locales latinoamericanas: mantener la dominación sin poder convertirse en hegemónicas.

El desarrollo que dicho sistema de dominación ha experimentado, en lo que va transcurrido hasta hoy, permite concluir que no se han observado las etapas típicas de los procesos de fascistización. No se ha observado el paso desde una primera etapa popular y de compro-

miso a una fase militar totalitaria y oligárquica. Esa transición no se ha observado; incluso, su punto de arranque ha sido el inverso de los procesos clásicos, tal como han sido teorizados. En vez de seguir la dirección de un mayor a un menor populismo, de un predominio de elementos pequeñoburgueses y de elementos desclasados que favorezcan los intereses de la gran burguesía, del paso desde la existencia de organismos políticos de masas a un predominio de los elementos militar-burocráticos, sólo se pueden observar estos últimos. ¿Cuál es la evolución posible de un régimen de esta naturaleza? Al desaparecer el peligro de un movimiento revolucionario, ¿puede la burguesía optar —todavía— por un proyecto fascista de compromiso entre fracciones de la clase dominante? ¿O la fracción dominante está impelida a mantener latente el peligro de un movimiento proletario, para impedir que la polarización entre las fracciones de la propia burguesía pueda encontrar formas de expresión que debiliten su dominación? Es posible que los militares puedan hacer conciliables sus intereses estamentales con las exigencias políticas de un proyecto fascista (intervencionista en lo económico y capaz de propugnar un movimiento de masas pequeñoburgués que atornice y liquide el movimiento obrero). ¿Cuál es el papel que a este respecto puede cumplir la iglesia católica? Pero, ¿es posible que un régimen militar burocrático evolucione hacia formas que supongan movimientos de masas, cuando las contradicciones de la pequeña y la mediana burguesía con la gran burguesía se agudizan y no se controla el movimiento obrero organizado? Si es difícil o imposible cualquier forma de legitimación por medio del movimiento de masas, ¿puede el bloque de fracciones de la burguesía sacrificado a los intereses estrictamente oligárquicos optar por una forma de dominación comparada políticamente, pero donde el ejercicio del poder descansa en manos de una casta militar administradora del Estado en vez de detentarlo una *clase política* propensa a pactos y concesiones que, más temprano que tarde, conducen a acumular contradicciones antagónicas insalvables? ¿No será —acaso— ésta la única posibilidad de dominación política típica de la pequeña burguesía?

Cualesquiera que sean las alternativas de evolución del régimen, su estabilidad descansa en su carácter estamental-autoritario. En otras palabras, en la transformación de los militares en una nueva *clase política*, poseedora de una mucho mayor autonomía respecto de cada una de las fracciones burguesas. Lo anterior determina

que son posibles cambios de orientación en la gestión económica y social de la dictadura militar, y que, en consecuencia, algunos de los rasgos actuales que puedan caracterizar al *fascismo* chileno se modifiquen con el tiempo. Así, por ejemplo, una caracterización actual del régimen reúne los siguientes elementos: la clave del sistema de dominación es la clase político-militar; claramente, es un régimen proestablecimiento; liberal en materia económica: antiproletariado y antipequeñoburgués; sin proyecto de legitimación en movimientos de masas. Representa, en síntesis, el proyecto antiburguesía nacional, que impulsa la propia fracción dominante en razón de la debilidad de la clase —como conjunto de fracciones— y su consiguiente proclividad a las alianzas y concesiones con el proletariado y demás clases auxiliares, que, en definitiva, fue de lo que no pudo o supo defenderse ante los embates del movimiento popular ascendente. Pero, ¿pueden los militares, como clase política, comprometerse con otros proyectos políticos de dominación? Sí, cuando se trata de proyectos de otras fracciones de la burguesía, en cuanto que por su condición estamental, con poder autónomo, los militares asumen la función de arbitrar entre los intereses sociales conflictivos que puede inducirlos a practicar una política pendular, orientada estratégicamente a mantener la dominación de la burguesía como conglomerado de fracciones. Por ello, teóricamente pueden comprometerse con diferentes modelos económicos, que van desde el estrictamente oligárquico hasta el pluriclasista y desde el liberal-exportador hasta el intervencionista-proteccionista. Los cambios que experimente el régimen podrán hacer variar los aspectos señalados más arriba, menos dos: su carácter proestablecimiento de un orden burgués, y el predominio abierto o desembozado de los militares como clase política tutelar de la burguesía.

La importancia de analizar concretamente los regímenes de excepción en América Latina reside en que entramos en los umbrales de nuevas formas de dominación burguesa, en la zona de lo que hemos llamado regímenes límite. La seguridad, como idea nacional y continental, se transforma en el parámetro que fundamenta la *autojustificación* de los militares para perpetuarse en el poder, como también —lo que reviste la mayor significación— para evaluar las consecuencias que los ciclos de auge y depresión económica son capaces de provocar sobre la estabilidad del sistema de dominación estamental. Cuando el dominio de una clase no depende tanto de su

capacidad de hegemonía como de funciones de seguridad que tienen vigencia —en la misma medida— a escala continental, cualquier cambio en las formas políticas del bloque en el poder que se limite a las fronteras nacionales no puede revestir más que un carácter transitorio y frágil.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL DEL AUTOR

- El migrante rural*. Santiago de Chile, Instituto de Investigación y Capacitación en Reforma Agraria (Icira). 1970.
- Génesis del proceso histórico chileno*, Santiago de Chile, Quimantú, 1972. (En colaboración con Enzo Faletto y Eduardo Ruiz.)
- Chile: Reforma agraria y gobierno popular*, Buenos Aires, Editorial Periferia, 1973.
- "Acerca del fascismo en América Latina", *El fascismo en América Latina, Nueva Política*, núm. 1, México, Fondo de Cultura Económica, enero-marzo, 1976.
- "Acerca del estudio del Estado. Notas metodológicas", *Revista Mexicana de Sociología*, año XII, vol. 3 (Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México). 1979.
- "Problemas en la explicación del comportamiento reproductivo. Sobre las mediaciones", en *Reflexiones teórico-metodológicas sobre investigaciones en población*, México, El Colegio de México/Flacso, 1982.
- "En torno de lo histórico del presente". *Varias* (Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana, México), 1983.
- Historia y política en el conocimiento*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Serie estudios 71, UNAM, 1983.
- Estado, poder y lucha política* (antología), México, Villcaña, 1986.
- Uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de totalidad*, México. Universidad de las Naciones Unidas/El Colegio de México, 1987.
- "La totalidad como perspectiva de descubrimiento", *Revista Mexicana de Sociología. Método y teoría del conocimiento. Un debate* (Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México), enero-marzo de 1987.
- Conocimiento y ciencias sociales. Dialéctica y apropiación del presente*, México, El Colegio de México, 1987.
- De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, México, Universidad de las Naciones Unidas/Siglo XXI, 1989.
- Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*, México. El Colegio de México/Universidad de las Naciones Unidas, 1a. edición 1987, 1a. reimpresión 1997, 2a. reimpresión, 2000.

- Crítica epistemológica de los indicadores*, México, El Colegio de México, 1989.
- "En torno al razonamiento y sus formas", *Lenguas Modernas* 16 (Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Lingüística, Santiago de Chile), 1989.
- "Chile: El régimen militar, la burguesía y el Estado. Panorámica de problemas y situaciones 1974-1987", en Pablo González Casanova (coord.), *El Estado en América Latina. Teoría y práctica*, México, Siglo XXI/Universidad de las Naciones Unidas/UNAM, 1990.
- "La cultura y el poder", en *América Latina, hoy*, México, Siglo XXI/UNAM, 1990.
- "Burguesía y el Estado", en Pablo González Casanova (coord.), *El Estado en América Latina. Teoría y práctica*, México, Siglo XXI/Universidad de las Naciones Unidas, 1990.
- "Prefacio" e "Introducción", en *Cultura política en América Latina*, México, Siglo XXI/Universidad de las Naciones Unidas, 1990.
- Los horizontes de la razón*, I. *Dialéctica y apropiación del presente*, El Colegio de México/Anthropos, Barcelona, 1992.
- Los horizontes de la razón*, II. *Historia y necesidad de utopía*, El Colegio de México/Anthropos, Barcelona, 1992.
- "Educación como construcción de sujetos sociales", en *La Piragua. Revista Latinoamericana de Educación y Política*, núm. 5, segundo semestre (CEAAL, Santiago de Chile), 1993.
- "Racionalidad y ciencias sociales", en *Círculos de Reflexión Latinoamericanos en Ciencias Sociales. Cuestiones de Teoría y Método*, suplemento núm. 45 (Anthropos, Barcelona), septiembre de 1994.
- "Reflexiones alrededor de Karl Popper", *Sociología y Política*, nueva época, núm. 7 (Universidad Iberoamericana, Departamento de Ciencias Sociales y Políticas, México), 1995.
- "La democracia limitada y los excesos teóricos. Consideraciones conceptuales sobre la situación latinoamericana", en *La democracia en América Latina. Actualidad y perspectivas*, México, La Jornada/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, 1995.
- "Introducción" y "La esperanza como conciencia. Un alegato contra el bloqueo histórico imperante. Ideas sobre el sujeto y el lenguaje", en *Determinismos y alternativas en las ciencias sociales de América Latina*, México, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Metodológicas, 1995.

- Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*, México, El Colegio de México, 1996.
- "El género como categoría de análisis fecundo de la subjetividad social" y "Reflexiones metodológicas acerca del género y la problemática del sujeto", en *El conocimiento como un hecho político*, Santiago de Chile, Centro de Estudios de la Mujer (CEM), 1996.
- "Homogeneización y pérdida de la subjetividad en la globalización", en *Globalización, exclusión y democracia en América Latina*, México, Joaquín Mortiz, 1997.
- "Subjetividad y sujetos sociales", en *Subjetividad y filosofía*, México, El Ágora/Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.
- Subjetividad: Limbrales del pensamiento social*, Barcelona, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/UNAM/Anthropos, 1997.
- Sujeto: Existencia y potencia*, Barcelona, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/UNAM/Anthropos, 1998.
- El conocimiento como desafío posible*, 1a. ed. 1998, EDUCCO, Universidad del Comahue, Neuquén; 2a. ed. Pachuca, UPN/Castellanos Editores, 2004.
- Utopía. Conceptos. Su significado en el discurso de las ciencias sociales*, México, CEIC/UNAM, 1998.
- "Acerca del problema de los límites disciplinarios", en *Encrucijadas metodológicas en ciencias sociales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1998.
- Reflexiones en tiempos de globalización. Reformas de Estado y reformas educativas. La crisis de las ciencias sociales*, La Paz, CERIAE, 1999.
- "El futuro como ciencia y utopía", en *Epistémica. La querrela por el saber*, México, Lucerna Diógenes/El Angelito, 1999.
- "La historia se hace desde la cotidianidad", en *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*, La Habana, Ciencias Sociales, 1999, 2a. ed. 2000.
- "En torno a la memoria y el futuro", *Contextos, Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales*, año IV, núm. 6. (Facultad de Historia, Geografía y Letras, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile), 2000.
- "Epistemología y política en el conocimiento sociohistórico", en *¿Existe una epistemología latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe*, México, Plaza y Valdés, 2000.
- "Crítica, epistemología y educación", *Araucarias, Revista de la Maestría*

- en *Educación de las Facultades Integradas de Palmas*, vol. 1, núm. 1, (FACIPAL, Palmas Paraná), 2001.
- "Presentación", "Pensamiento, política y cultura en Latinoamérica, propuesta de temas", en *Pensamiento, política y cultura en América Latina*, México, Centro Regional de Investigaciones Metodológicas, UNAM, 2001.
- "Algunas reflexiones metodológicas a partir del problema de las investigaciones comparativas en América Latina", en *Estado e reformas numa perspectiva comparada*, São Paulo, Cortez Editora, 2002.
- Interculturalidad, sociedad multicultural y educación intercultural*, México, Castellanos Editores/Asociación Alemana de Educación de Adultos/Consejo de Educación de Adultos en América Latina, CEAAL, 2002.
- "Conciencia de realidad y voluntad de conocer: A manera de prólogo", en *Epistemología y sujetos. Algunas contribuciones al debate*, México, Plaza y Valdés/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/UNAM, 2002.
- Pensando la educación latinoamericana. Conferencias*, Neuquén, EDUCO/Consejo Nacional de Educación de la provincia de Neuquén, 2003.
- Conocimiento y ciencias sociales. Algunas lecciones sobre problemas epistemológicos*, México, Posgrado en Humanidades y Ciencias Sociales, UCM, 2002.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DE LOS TEXTOS INCLUIDOS EN ESTA ANTOLOGÍA

- "El movimiento popular chileno y el sistema de alianzas en la década de los treinta", en *Estado, poder y lucha política*, México, Villicaña/SEP, 1986, pp. 133-214.
- "Orientación ideológica del gobierno militar chileno (1973-1977)", en *Estado, poder y lucha política*, México, Villicaña/SEP, 1986, pp. 229-240.
- "Chile: El régimen militar, la burguesía y el Estado (panorama de problemas y situaciones, 1974-1987)", en Pablo González Casanova (coord.), *El Estado en América Latina. Teoría y práctica*, México, Siglo XXI/Universidad de las Naciones Unidas, 1990, pp. 291-322.

- "La democracia limitada y los excesos teóricos (consideraciones conceptuales sobre la situación latinoamericana)", en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *La democracia en América Latina. Actualidad y perspectivas*, México, La Jornada/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, 1995, pp. 99-112.
- "Historia y racionalidad en el conocimiento social", en *De la historia a la política, la experiencia de América Latina*, México, Siglo XXI/Universidad de las Naciones Unidas, 1989, pp. 27-86.
- "El rescate del sujeto. La reflexión epistemológica en América Latina", ponencia oral expuesta el 10 de julio de 1999 en el marco del seminario Epistemología y Sujeto en las Ciencias Sociales. Taller de Epistemología Social, Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Valparaíso.
- "Pensar teórico y pensar epistémico: Los retos de las ciencias sociales latinoamericanas", en página web del Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina, A. C. <www.ipecal.net>.
- "Racionalidad y ciencias sociales", en Círculos de Reflexión Latinoamericana en Ciencias Sociales, *Revista Anthropos* (Barcelona), 1994, pp. 5-22.
- "La premisa de la conciencia histórica", en *Voluntad de conocer. El sujeto en el paradigma crítico*, Barcelona, Anthropos/Centro de Investigaciones Humanísticas, Universidad Autónoma de Chiapas, 2005, pp. 21-38.
- "Dialéctica de la instalación-apropiación del mundo y la racionalidad de su discurso (en torno del significado y función del pensamiento categorial no-parametral)", en *Sujeto: Existencia y potencia*, Barcelona, Anthropos/CRIM/UNAM, 1998, pp. 55-117.
- "El pensar categorial", en *Los horizontes de la razón, II. Historia y necesidad de utopía*, Barcelona, Anthropos/El Colegio de México, 1992, pp. 75-98.
- "El perfil de un desafío metodológico", en *Necesidad de conciencia*, Barcelona, Anthropos/El Colegio de México, 2002, pp. 129-135.
- "Pedagogía de la dignidad de estar siendo (conversaciones con Estela Quintar y Jorge Rivas)", *Revista Interamericana de Educación de Adultos (Creful)*, año 27, núm. 1, enero-junio (México), 2005, pp. 113-140.
- "Sociedad, sujeto y ciencias sociales", entrevista con Armando Colunga, inédita, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 2006.

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| PRESENTACIÓN, por AMANDO COLUNGA | |
| Los textos | 7 |
| La circunstancia | 8 |
| | 9 |
| I ENTREVISTAS | |
| 1. EN DIÁLOGO | |
| Sociedad, sujeto y ciencias sociales | 13 |
| Presencia de la experiencia política en la elaboración epistémica | 13 |
| | 33 |
| 2. REFLEXIONES | |
| Acerca del vínculo entre pensamiento y escritura | 61 |
| | 61 |
| II UN PROYECTO DE TRABAJO EN EL TIEMPO | |
| Sobre la selección de textos | 77 |
| De la historia a la política | 78 |
| 1. HISTORIA Y RACIONALIDAD EN EL CONOCIMIENTO SOCIAL | 79 |
| Estructura conceptual de lo político | 85 |
| <i>Limitación del método histórico-genético, 90; La praxis y sus implicaciones epistemológicas, 93; El replazo de la idea de progreso, 96</i> | |
| Sobre la utopía | 99 |
| <i>Valores y utopía, 102; Sobre el sistema de necesidades, 103; El concepto de horizonte histórico, 109</i> | |
| El pensar político: La exigencia de la práctica | 111 |
| <i>La conciencia histórica, 115; Necesidad y opciones, 117; Teoría y conciencia histórica. El presente como coordenada, 119; El pensar político y la crítica de la economía política, 122</i> | |
| Teoría y sujetos sociales | 125 |

La necesidad de lo político: En torno de la ratio económica y la ratio política,
127; *El poder y lo político,* 129

Racionalidad y toma de decisiones 132

2. EN TORNO A LA NATURALEZA DEL PENSAMIENTO 137

Dialéctica de la instalación apropiación
del mundo y la racionalidad de su discurso
(en torno del significado y función
del pensamiento categorial no parametral) 137

Indicios del tránsito hacia un nuevo paradigma, 142; *Desafíos del contenido,* 144;
El trasfondo, 150; *Las respuestas del pensar categorial,* 151; *Los desafíos sobre el
sujeto: Sus implicaciones,* 153; *Naturaleza gnoseológica del conocimiento científico,*
155; *La idea de instalarse en el mundo,* 158; *Desafíos de la dialéctica instala-
ción-apropiación sobre el lenguaje cognitivo,* 160; *El rompimiento de parámetros,*
161; *Acercos de una postura racional,* 163; *Formulación del pensar categorial y la
categoría de necesidad,* 168; *En relación con las categorías: Tipos de enunciados
y problemas de lenguaje,* 173; *Tipos de proposiciones según las supuestas episte-
mológicas,* 177; *La cuestión de la simplificación del lenguaje,* 184; *El lenguaje como
parámetro y el problema del ángulo,* 186

El pensar categorial 192

El movimiento: Horizonte de la razón, 195; *Las modalidades de historicidad,* 197;
Historicidad según parámetros, 197; *Historicidad como exigencia de especificidad,*
197; *Historicidad como concreción del contenido,* 198; *La realidad determinable,*
199; *Posibilidad y contenido,* 202; *El instrumento lógico de la apertura racional,*
204; *Unidad, diversidad y contradicción,* 207; *El tiempo del futuro: Un desafío a
la estructura,* 208; *Lo necesario como modalidad,* 210; *El objeto virtual,* 211

Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos
de la historicidad en el conocimiento social 212

Construcción de problemas desde el pensamiento epistémico, 221; *La lectura de teorías
en el pensamiento epistémico,* 223; *El tiempo y la complejidad de lo real,* 225

3. SUJETO Y CONCIENCIA HISTÓRICA 229

Sujeto y conciencia histórica como ángulo
de construcción del conocimiento 229

En relación con las potencialidades del sujeto, 236

Contribuciones de la historia al pensar histórico
desde la conciencia histórica 258

La premisa de la conciencia histórica 273

| | |
|---|-----|
| El pensamiento crítico como expresión de lo inacabado: | |
| Cuestiones | 279 |
| <i>La criticidad como postura racional, 281; La crisis de las ciencias sociales, 283;</i> | |
| <i>Algunos problemas, 287</i> | |
| Ideas metodológicas para el estudio de sujetos sociales | 290 |
| <i>Desafíos de conocimiento, 290; Problemas del conocimiento. Antecedentes conceptuales, 292; Especificidad de la problemática, 294; Cuestiones metodológicas, 303;</i> | |
| <i>Nuevas dimensiones de la objetividad, 306; Conocimiento y praxis, 308; Esque</i> | |
| <i>mación metodológica, 309; Observación final, 310</i> | |
| | |
| 4. LO DADO Y LO POTENCIAL EN SITUACIONES HISTÓRICAS | 312 |
| La democracia limitada y los excesos teóricos. | |
| Consideraciones conceptuales | |
| sobre la situación latinoamericana | 312 |
| <i>Democracia: Conquista y límites, 313; Modernización, 317; Democracia y plu-</i> | |
| <i>ripartidismo, 321; Vida pública y privada, 324</i> | |
| Acerca del fascismo en América Latina | 326 |
| <i>Dominación y legitimidad, 326; ¿Qué se entiende por fascismo?, 330; Sistema</i> | |
| <i>político, ejercicio de poder y legitimación, 330; Base social y función histórica</i> | |
| <i>del fascismo, 332; Dinámica de su evolución, 333; La cuestión del fascismo en</i> | |
| <i>Chile, 337</i> | |
| | |
| Bibliografía general del autor | 334 |